



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

Том 23. № 3
Volume 23. No. 3

LOGOS ET PRAXIS

ВОЛГОГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

VOLGOGRAD STATE UNIVERSITY

2024

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



МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

LOGOS ET PRAXIS

2024

Том 23. № 3

MINISTRY OF SCIENCE AND HIGHER EDUCATION
OF THE RUSSIAN FEDERATION

LOGOS ET PRAXIS

2024

Volume 23. No. 3



LOGOS ET PRAXIS

2024. Vol. 23. 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)
Dr. Sc., Assoc. Prof. *D.R. Yavorskiy* – Deputy Chief Editor (Volgograd)
Dr. Sc., Prof. *I.V. Vasilenko* (Volgograd)
Cand. Sc., Assoc. Prof. *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., Prof. *N.V. Gorshkova* (Volgograd); Dr. Sc., Assoc. Prof. *E.G. Guschina* (Volgograd); Dr. Sc., Prof. *N.V. Dulina* (Volgograd); Dr. Sc., Prof. *O.E. Dushin* (Saint Petersburg); Dr. Sc., Prof., Chief Res. *S.S. Neretina* (Moscow); Dr. Sc., Assoc. Prof. *O.V. Sergeeva* (Saint Petersburg); Dr. Sc., Prof. *A.L. Strizoe* (Volgograd); Dr. Sc., Prof. *V.B. Ustyantsev* (Saratov)

Editors of English texts: *E.A. Eltanskaya, D.A. Novak*
Making up by *E.S. Reshetnikova*
Technical editing by *N.M. Vishnyakova,*
N.V. Goreva, Yu.I. Nedelkina, E.S. Reshetnikova

Passed for printing on Nov. 7, 2024.
Date of publication: Dec. 27, 2024.
Format 60×84/8. Offset paper. Typeface Times.
Conventional printed sheets 11.3. Published pages 12.2.
Number of copies 500 (1st printing 1–29 copies).
Order 119. «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

2024. Т. 23. № 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)
д-р филос. наук, доц. *Д.Р. Яворский* – зам. главного редактора (г. Волгоград)
д-р социол. наук, проф. *И.В. Василенко* (г. Волгоград)
канд. социол. наук, доц. *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 экон. наук., проф. *Н.В. Горшкова* (г. Волгоград);
д-р экон. наук., доц. *Е.Г. Гущина* (г. Волгоград);
д-р социол. наук, проф. *Н.В. Дулина* (г. Волгоград);
д-р филос. наук, проф. *О.Э. Душин* (г. Санкт-Петербург);
д-р филос. наук, проф., гл. науч. сотр. *С.С. Неретина* (г. Москва);
д-р социол. наук, доц. *О.В. Сергеева* (г. Санкт-Петербург);
д-р филос. наук, проф. *А.Л. Стризов* (г. Волгоград);
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, Н.В. Горевой, Ю.И. Неделькиной, Е.С. Решетниковой*

Подписано в печать 07.11.2024 г.
Дата выхода в свет: 27.12.2024 г.
Формат 60×84/8. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 11,3. Уч.-изд. л. 12,2.
Тираж 500 экз. (1-й завод 1–29 экз.).
Заказ 119. «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

ФИЛОСОФИЯ

Токарева С.Б. Рецепция «русской идеи» в контексте переосмысления представлений о прошлом	5
Храпова В.А., Комова В.А. К проблеме осмысления культурного статуса города	15
Яковлева Е.Л. Город и художник: влияние небоскребов на урхоловский стиль жизни и творчество	26

ПОНЯТИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ: ИСТОРИЧЕСКИЕ ТРАНСФОРМАЦИИ И СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ

[О Международной научной конференции «Понятие человеческой природы в истории философии и богословия»] (Токарева С.Б., Яворский Д.Р.)	39
Яворский Д.Р. Понятие человеческой природы как богословская, историческая и философская проблема	39
Неретина С.С. Человек – тот, кто спорит с судьбой ...	46
Кройзен О. Человеческая природа и божественная сущность: Эренберг и Розеншток-Хюсси о догме и обществе в России и Западной Европе	53
Гравина И.В. Алексей Лосев и Сергей Хоружий: онтологический и антропологический подход к рассмотрению природы человека	61
Ростова Н.Н. О трех философских реакциях на кризис гуманизма	68
Зубковская А.А. Религиозная природа человека в свете когнитивно-символического подхода	74
Душин О.Э. Совесть в современных этических исследованиях	80
Воробьева А.Д. Деконструкция человеческой природы с помощью концепта «желающие машины» в работе Ж. Делёза и Ф. Гваттари «Анти-Эдип»	86
Торопова А.А. Постчеловеческая телесность: переосмысление человеческой природы	91
Димитрова С.В., Сергодеева Е.А. Человеческая природа: данность и перспективы развития	97

СОЦИОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ

Патокина Н.Н. Миграция из малых городов: проблема укорененности и якоря закрепления	105
---	-----

CONTENTS

PHILOSOPHY

Tokareva S.B. Reception of the “Russian Idea” in the Context of Rethinking Ideas About the Past	5
Khrapova V.A., Komova V.A. On the Problem of Understanding the Cultural Status of the City	15
Iakovleva E.L. The City and the Artist: The Influence of Skyscrapers on Warhol’s Lifestyle and Work	26

THE CONCEPT OF HUMAN NATURE: HISTORICAL TRANSFORMATIONS AND CONTEMPORARY PROBLEMS

[On the International Scientific Conference “The Concept of Human Nature in the History of Philosophy and Theology”] (Tokareva S.B., Javorskiy D.R.)	39
Javorskiy D.R. The Notion of Human Nature as a Theological, Historical and Philosophical Problem	39
Neretina S.S. Man is the One Who Argues With Fate	46
Kroesen O. Human Nature and Divine Essence: Ehrenberg and Rosenstock-Huessy on Dogma and Society in Russia and Western Europe	53
Gravina I.V. Alexey Losev and Sergey Horuzhiy: Ontological and Anthropological Approach to the Consideration of Human Nature	61
Rostova N.N. On Three Philosophical Reactions to the Crisis of Humanism	68
Zubkovskaya A.A. Religious Nature of Human in the Light of Cognitive Symbolic Approach	74
Dushin O.E. Conscience in the Modern Ethical Studies	80
Vorobyeva A.D. Deconstruction of Human Nature Using the Concept of “Desiring Machines” in Deleuze and Guattari’s Work “Anti-Oedipus”	86
Toropova A.A. Posthuman Corporeality: Rethinking Human Nature	91
Dimitrova S.V., Sergodееva E.A. Human Nature: A Given and Development Prospects	97

SOCIOLOGY AND SOCIAL TECHNOLOGY

Patokina N.N. Migration from Small Towns: The Problem of Rootedness and Anchors of Entrenchment	105
---	-----



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.1>

UDC 130.2
LBC 87.52



Submitted: 28.08.2024
Accepted: 01.10.2024

RECEPTION OF THE “RUSSIAN IDEA” IN THE CONTEXT OF RETHINKING IDEAS ABOUT THE PAST¹

Svetlana B. Tokareva

Volgograd State University, Volgograd, Russian Federation

Abstract. The article presents the results of a study of the reception of the “Russian idea” in the context of rethinking the concepts of “past”, “tradition”, “continuity”. Methodological innovations are highlighted, the sequence of which led to a rethinking of the relationship between the past and the present and allowed us to formulate the theory of reception as a methodological basis for the perception of broadcast ideas. Two types of reception of ideas are distinguished: spontaneous and theoretical. It is shown that any attempts to think of the “Russian idea” outside the dialectical unity of universality and “Russianness” turn it either into a nationalist idea or into a logically contradictory concept. The theoretical reception of the “Russian idea” does not consist in searching for or defending its specific formulations but in restoring and clarifying the ambivalent nature of its inherent universality, the meaning of which Russian religious philosophy derives from Byzantine culture. Among the historical conditions for the articulation of the “Russian idea” is the decisive role played by the emancipation of culture that began in Russia at the beginning of the 18th century, when thinkers, writers, poets, and publicists turned into heralds of ideas and leaders of the masses. This creates prerequisites not only for the articulation of the “Russian idea” but also for its subsequent reception within the framework of socio-political discourse. The Russian idea concept is articulated by representatives of the Russian religious Renaissance as a philosophical system based on the principle of unity, the ambivalent meaning of which is derived from the Byzantine culture. The specificity of the universalism of the “Russian idea” discovered in the course of theoretical reception allows us to correlate the Messianism inherent in it with the highlighted meanings of unity. The Russian idea is “loaded” with interpretations that turn it into a set of competing ideologies and is unilaterally associated with the peculiarities of national identity and Russian mentality as a result of the transfer to the field of political discourse.

Key words: Russian idea, unity, ambivalence of universalism of the Russian idea, Russian mentality, dialectics of national and universal, past, tradition, spontaneous and theoretical reception.

Citation. Tokareva S.B. Reception of the “Russian Idea” in the Context of Rethinking Ideas About the Past. *Logos et Praxis*, 2024, vol. 23, no. 3, pp. 5-14. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.1>

УДК 130.2
ББК 87.52

Дата поступления статьи: 28.08.2024
Дата принятия статьи: 01.10.2024

РЕЦЕПЦИЯ «РУССКОЙ ИДЕИ» В КОНТЕКСТЕ ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ПРОШЛОМ¹

Светлана Борисовна Токарева

Волгоградский государственный университет, г. Волгоград, Российская Федерация

Аннотация. В статье представлены результаты исследования рецепции «русской идеи» в контексте переосмысления понятий «прошлое», «традиция», «преемственность». Выделены методологические новации, последовательность которых привела к переосмыслению соотношения прошлого и современности и позволила сформулировать теорию рецепции как методологическую основу восприятия транслируемых идей. Выделены два вида рецепции идей: спонтанная и теоретическая. Показано, что любые попытки мыслить «русскую идею» вне диалектического единства универсальности и «русскости» превращают ее либо в националистическую идею, либо в логически противоречивое понятие. Теоретическая рецепция «русской идеи» заключается не в поиске или защите конкретных ее формулировок, а в восстановлении и прояснении амбивалентного характера присущей ей универсальности, смысл которой русская религиозная философия рецепирует из византийской культуры. Среди исторических условий артикуляции «русской идеи» определяющую роль играет начинающаяся с начала XVIII в. в России эмансипация культуры, когда мыслители, литераторы, поэты, публицисты превращаются в глашатаев идей и предводителей масс. Тем самым создаются предпосылки не только для артикуляции «русской идеи», но и для ее последующей рецепции в рамках социально-политического дискурса. Концепт «русская идея» артикулируется представителями русского религиозного ренессанса в качестве философемы, опирающейся на принцип всеединства, амбивалентный смысл которого рецепирован из византийской культуры. Обнаруженная в ходе теоретической рецепции специфика универсализма «русской идеи» позволяет соотнести заложенное в ней мессианство с выделенными смыслами всеединства. В результате трансфера в область политического дискурса «русская идея» «нагружается» интерпретациями, превращающими ее в набор конкурирующих идеологем, и односторонне связывается с особенностями национальной идентичности и русского менталитета.

Ключевые слова: Русская идея, всеединство, амбивалентность универсализма русской идеи, русский менталитет, диалектика национального и универсального, прошлое, традиция, спонтанная и теоретическая рецепция.

Цитирование. Токарева С. Б. Рецепция «Русской идеи» в контексте переосмысления представлений о прошлом // *Logos et Praxis*. – 2024. – Т. 23, № 3. – С. 5–14. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.1>

Начавшееся в 1990-е гг. сближение российского и западного социально-гуманитарного знания было отмечено не только «универсализацией» их предметного поля и методологии, но и ростом взаимного интереса к ключевым идеям, отражающим национальный характер и культурные особенности обществ. В этой связи «русская идея» становится объектом повышенного интереса не только в качестве метафорической формулы, маркирующей любые рассуждения и дискуссии на тему «русскости», но и в качестве выражения самосознания русского народа, а также как социокультурная традиция, отраженная в целом комплексе идей и связанных с ними концептов. Рецепция «русской идеи» как важнейшей составляющей отечественной общественной мысли остается актуальной теоретической задачей как в России, так и в западном руссиеведении. При этом ее рассмотрение не является умозрительно-отвлеченной проблемой, но связано с мировоззренческим и методологическим противостоянием пропагандируемой западными социальными теориями точки зрения, согласно которой чуть ли не единственно возможной «рамкой» солидарности и единства представителей разных кон-

фессий и народов является «идеологически нейтральный» мультикультурализм, поскольку «сцементировать» общество возможно только при помощи идей и ценностей, лишенных прямых национальных, моральных или религиозных коннотаций (вроде абстрактной «честности» или «справедливости») [Хабермас 2008].

Выяснение специфики и возможностей теоретической рецепции «русской идеи» в рамках историко-философского и социально-политического дискурсов (внутри которых, в свою очередь, выделяются различные исследовательские ракурсы) требует прояснения ее методологических оснований в контексте пересмотра взглядов на прошлое, преемственность и традицию.

Для истории общественной мысли определяющее значение имеет переосмысление представлений о прошлом в философских исследованиях XX века. Основы новой трактовки прошлого заложены в концепции времени А. Бергсона, изложенной в работе «Творческая эволюция» (1907). Согласно Бергсону, прошлое и настоящее не являются ни разделенными во времени, ни одновременными; прошлое *существует* с настоящим и присутствует

в каждом действии, участвуя в создании будущих событий и смыслов. Следовательно, настоящее не «включает» в себя прошлое как «перечень воспоминаний», но постоянно *присоединяется* к прошлому. Прошлое непрерывно и самопроизвольно развивается, движется вперед, «наслаивается» и «разбухает», *вбирая в себя будущее*. «...Если прошлое растет беспрерывно, то оно и сохраняется бесконечно. <...> В действительности прошлое сохраняется само собою, автоматически. Без сомнения, в любой момент оно следует за нами целиком: все, что мы чувствовали, думали, желали... все это тут – все тяготеет к настоящему, готовому к нему присоединиться, все напирает на дверь сознания, стремящегося его отстранить» [Бергсон 2001, 42].

Новаторская трактовка Бергсоном *автоматизма* действия прошлого получила развитие и применение в историческом дискурсе благодаря введенному Г.-Г. Гадамером понятие «действенная история», или «история воздействий». «“История воздействий” – это не та история, которая только и просто “была”, не прошлое как объект исследования или изложения; нет, это такое прошлое, которое продолжает свое воздействие на современность, в том числе на современных историков, филологов, интерпретаторов в их подходе к историческому прошлому и его традициям. Прошлое, традиции, история – это не только наши представления о них и не только некоторые объекты, образы, картины минувшего, когда-то состоявшиеся и доступные нам, “разновременникам”, по словам С. Кьеркегора; “действенная история” – это более или менее не осознаваемое последующими поколениями современников наследие или “предрассудки” прошлого, которые действуют в настоящем, зачастую бессознательно и анонимно» [Махлин 2016, 218–219].

Таким образом, в противоположность традиционному историзму, в котором застывшее прошлое отделено от нас ограждающей временной дистанцией, «действенная история» признает нашу фактическую привязанность к прошлому, нашу подверженность действию истории, а также ограниченность каждого субъекта *своей* современностью, в силу чего прошлое не может быть объективировано. По этой причине, согласно Гадамеру, современность

имеет право реципировать прошлое; но это «право» современности ограничено напряжением между действием «прошлого» и его «реципиентом».

Под влиянием немецкой философии, всегда тяготевшей к историческому мышлению, в гуманитарном знании было переосмыслено понятие «рецепция», в связи с чем изменился взгляд на механизмы традиции и преемственности. Классическая трактовка рецепции была разработана Г.-Г. Гадамером и Г. Блюменбергом [Блюменберг 2007; Гадамер 1988] и впоследствии дополнена теорией межкультурного трансфера – направления исторической компаративистики, зародившегося в проблемном поле исследований межкультурных взаимодействий [Дмитриева 2011; Лобачева 2010].

Согласно теории рецепции, «в социально-историческом опыте, как и в науках исторического опыта (“гуманитарных”), “новое” никогда не бывает только и просто новым, а “старое”, исторически бывшее – только прошлым» [Махлин 2016, 214]. В отличие от исторического объективизма, игнорирующего или настойчиво желающего преодолеть «временное отстояние» прошлого от настоящего, в теории рецепции Г.-Г. Гадамера одновременная «вплетенность» исторического сознания и в прошлое, и в «свою» современность рассматривается как позитивное условие деятельности историка, позволяющее ему осуществить реконструкцию вопроса, ответом на который является реципируемая идея, и включить ее в собственный «горизонт ожиданий». В этом смысле задачу рецепции надо понимать не как «вчувствование», «погружение» в прошлое (которого ожидали от историков Л. фон Ранке и В. Дильтей), а как *оправдание современности*.

Развивая идеи Гадамера, Г. Блюменберг обосновал неправомочность субстанциализации традиции как неизменной, вневременной сущности. Рассмотренные через призму рецепции эпохальные переходы (например, от античности к христианству; от античной философии к позднеантичной теологии) представляли растянутой во времени чередой мало заметных изменений, переходный (пороговый) характер которых осознавался только задним числом и становился «очевидным» благодаря закреплению посредством метафор «поворот»,

«переворот», «скачок», «революция». На деле же современность является «реципиентом», восприимчивой предшествующих эпох, которые непрерывно продолжают в ней свое действие. Оригинальность эпохи всегда относительна по той причине, что рецепции значимых событий или идей осуществляются на протяжении длительного времени (например, рецепция открытия Н. Коперника осуществлялась на протяжении XVI–XVIII вв. и привела к осмыслению этой идеи не в эпоху самого открытия, а много позже, что нашло отражение в парадоксальной формуле «Коперник не был коперниканцем» [Коугé 1961, 69]).

Сочетание двух видов рецепции – реального исторического процесса наслоения, «накатывания» смыслов прошлого и деятельности историка, придающего хитросплетениям этих смыслов окрашенную «его» настоящим осознанность – В.М. Живов выразил в следующем нарративе: «История движется в тесном пространстве, проталкиваясь сквозь наши исторические идеи или, если угодно, состоит из наших исторических идей, спрессованных временем и образовавших в силу этого соединения порою нелепые, порою неожиданные... <...> Текст истории – это палимпсест. Как бы гладко ни читался текст, написанный сверху, его предшественник недоверчиво высовывается из-под свежего пласта и самой своей неуместностью заявляет о потерянной дороге и несовершенствах проводника» [Живов 2002, 705–706].

В свете выбранной методологии можно говорить о двух основных формах рецепции идей. *Спонтанная* рецепция идей реализуется в форме непрерывных воздействий на новые поколения или иные культурные миры. Эти спонтанные воздействия дополняются пассивным осознанным копированием, некритичным следованием за интеллектуальными образцами, которые можно обозначить как «сниженную» рецепцию. *Теоретическая* рецепция идей осуществляется герменевтическими методами в форме реконструкции, интерпретации, критики, реминисценций и конструирования смыслов, связанных с соответствующими концептами. Основными объектами теоретической рецепции «русской идеи» являются тексты-источники, критическая литература и публицистика.

Исходный вопрос теоретической рецепции «русской идеи» – это вопрос о том, как универсальная идея может быть одновременно русской? В самом деле, при всем разнообразии смысловых трансформаций данного концепта в них «всегда оставалось место для понимания русской национальной идеи как воплощения христианского идеала» [Иванов 1994, 371], «искания всеобщего спасения», где «все ответственные за всех» [Бердяев 2023]. По мнению Л.П. Карсавина, эта парадоксальность «русской идеи» присуща всей православной русской культуре постольку, поскольку задача ее одновременно «и универсальная, и индивидуально-национальная» [Карсавин 1922, 71]. Любые попытки мыслить «русскую идею» вне диалектического единства универсальности и «русскости» превращают ее либо в националистическую идею, либо в логически противоречивое понятие. Стремление избавиться от противоречия путем исключения национального «компонента» приводит к транснациональному универсализму, из которого вытекает невозможность самого феномена национальной философии. Так, М.К. Мамардашвили утверждает, что человек философствующий *обязан* трансцендировать «окружающую, родную, свою собственную культуру» [Мамардашвили 1992, 337].

Отрицание самобытности русской философии является исходным пунктом наиболее радикальных вариантов дискредитации «русской идеи». Это хорошо видно на примере рассуждений польско-американского историка А. Валицкого. В своем интервью с показательным названием «Русская мысль является частью европейской мысли» он говорит: «Согласно моей точке зрения, изложенной в ряде книг, нет какой-то особой уникальности русской мысли. Объясняя русские культурные течения в компаративистском плане, я показывал, что, хотя они оригинальны и интересны, все-таки их, по-моему, нельзя считать самобытными и исключительными в абсолютном смысле» [Маслин (ред.) 2017, 283]. Тем самым он разрывает генетическую связь между «русской идеей» и ключевым для русской религиозной философии принципом всеединства, вследствие чего «русская идея» лишается универсальности как своей существенной характеристики, и в ней остается только

«национальное». В результате содержание «русской идеи» сводится Валицким к тривиальному набору *национальный характер – национальное превосходство – русское мессианство*, из чего он затем делает ожидаемый (в рамках принятой логики) вывод о том, что термин «русская идея» противоречив и лишен положительного смысла, а потому «нет необходимости замыкаться в рамках какой-то русской идеи» [Валицкий 1994, 72].

Таким образом, защита самостоятельности русской философии отечественными мыслителями диктовалась отнюдь не уязвленным самолюбием.

Нельзя отрицать, что длительное историческое взаимодействие русской и западной философской мысли отличалось асимметричностью: в период формирования в России университетской среды русская философия в значительной степени находилась под воздействием западных учений, в то время как обратное влияние носило фрагментарный и окказиональный характер. Мысль о том, что в области философской мысли Запад выступал социумом-донором, а Россия – социумом-реципиентом, высказывалась неоднократно как российскими, так и зарубежными авторами. Соглашаясь с такой оценкой, высказанной Ф. Ланном [Lannes 1891], Б.В. Яковенко в оригинальном обобщающем труде «История русской философии», опубликованном впервые в 1922 г. в Париже, прямо говорит о несамостоятельности русской философской мысли: «Не может быть и речи о каком-либо самостоятельном философствовании в России до XVIII в. Но и он дал в этой сфере очень немного заслуживающего внимания» [Яковенко 2003, 26]; «... На протяжении всей истории русской философии постоянно наблюдается ее зависимость от философских воззрений других времен и народов, в том числе и таких, которые составили классику философской мысли; но нередко это зависимость и от таких воззрений, в основе которых лежат мотивы, чуждые философской мысли и философскому творчеству (главным образом религиозные и политические мотивы)» [Яковенко 2003, 16].

В.В. Зеньковский, возражая против такой оценки рецепции западной философии, разводит «подражание» и «влияние» и признает последнее самым верным свидетельством

самобытности русской мысли: «Понятие “влияние” может быть применимо лишь там, где имеется налицо хоть какая-нибудь доля самостоятельности и оригинальности – без этого невозможно говорить о влиянии: нельзя же влиять на пустое место. Поэтому в исторических исследованиях и изучают влияние, особенно на тех, кто выделяется своей самостоятельностью...» [Зеньковский 1999, 21].

Теоретическая рецепция «русской идеи» заключается не в поиске или защите конкретных ее формулировок, а в восстановлении и прояснении амбивалентного характера ее универсальности, обусловленного лежащим в ее основании принципом всеединства. Всеединство может пониматься в двух смыслах: как уже существующее единство, единство как *данность* («гармония», «симфония»); как *процесс* собирания в целое, движение к единству того, что в данный момент разобщено. «Русская идея» есть призыв к объединению разобщенного, разделенного на противостоящие друг другу культуры, народы и классы человечества и приведению его «под православным водительством ставшей во главе славянства России» к высшему единству – единству с Богом (Ф.М. Достоевский); к этой же цели устремлен проект «общего дела» Н.Ф. Федорова, поставившего «вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства» и давшего рецепт «супраморализма, или всеобщего синтеза (т.е. всеобщего объединения)» [Федоров 1982].

Всеединство не является отвлеченным понятием; оно обозначает реальное *многоединство* входящих в него индивидуальностей, представленных в иерархии социального бытия субъектами более низких порядков: человечество – культурами и народами; народы и нации – социальными группами, классами и сообществами; сообщества – эмпирически конкретными единичными людьми. При этом многоединство реализуется во всей своей полноте *на каждом* из этих уровней. Таким образом, полнота всеединства мыслится не как механически собранная воедино сумма отдельных индивидуальностей в качестве разобщенных его моментов; она способна воплотиться в *любой* индивидуальности – будь

то конкретная форма религиозности (православие), или конкретная культура, или конкретный народ, или даже конкретная личность – при условии, что эта индивидуальность «всецело восприняла в себя и сделала собою актуализованное другими индивидуальностями, явив в себе единственный, неповторимый образ всеединства» [Карсавин 1922, 99]. В литературном творчестве воплощение многоединства в личности реализуется посредством прототипических образов; Достоевский рассматривает в качестве образца такого воплощения Пушкина, гениальная способность которого «перевосплощаться в гении чужих наций» есть «всецело способность русская», проявляющаяся у всего русского народа как «склонность к всемирной отзывчивости и к всепримирению» [Достоевский 1984, 131].

Более глубокий смысл всеединства обнаруживается при рассмотрении его в качестве рецепции принципа универсальности, воплощенного византийской культурой в образе вселенской Церкви. Святая Троица, образ вселенской Церкви, образ Богочеловека Христа, соединяющего в себе две природы, образ христианского народа, образ личности – все это смысловые варианты «всевременного и всепространственного» всеединства, рожденные византийской культурой в период формирования христианской догматики. Прп. Максим Исповедник использовал для обозначения всеединства Церкви как объединения истинно верующих всего мира термин «καθολικός», переводимый как «соборная», а для обозначения ее географической всеохватности и повсеместной распространенности в пределах империи – термин «οἰκουμηνικός», переводимый как «вселенская». В первом случае универсализм выступает в форме «всеобщности» – единства христиан, приверженных истинной (православной) вере (хотя бы они и были рассеяны в пространстве и принадлежали к разным эпохам) [Ларше 2004, 238]. Полнота этого единства не имеет количественного выражения и не уменьшается, когда число входящих в него верных уменьшается; в пределе оно может уменьшиться даже до одного человека, ибо «всякий человек освящается правильным исповеданием веры»; следовательно, «каждая часть Церкви, даже самая малая,

даже только один верующий, может быть названа “соборной”» [Лосский 1995, 157]. Таким образом, в христианстве органическим, живым и полноценным всеединством призван стать *каждый* индивидуализированный субъект: и охватываемый христианской идеей мир, и исповедующий христианство народ, и отдельный человек. Эмпирическое бытие всех этих субъектов ограничено, несовершенно и относительно; но *каждый* из них призван к всецелому обожению. При этом рецептированной из византийской культуры метафизической идее христианского «всеединства» как «всеобщности» («соборности»), как «единства всех» актуальное историческое бытие русской Церкви не соответствовало в силу того, что она оставалась поместной, то есть национальной церковью.

Второй смысл универсальности был связан в византийской традиции с количественной, географической «вселенскостью» («всемирностью»), отражающей эмпирическую реальность имперского мира. Между двумя видами универсальности предполагалась строгая иерархия: «Знаем, что византизм (как и вообще христианство) <...> есть сильнейшая антитеза идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной все-свободы, земного всесовершенства и вседовольства» [Леонтьев 2001, 81]. Всеединство в смысле «вселенскости» связывалось с образом России как государства-ойкимены [Кондорский 2021, 124]; это привносило в «русскую идею» «умаленное», «сниженное» этническое и отражало процесс расширения Россией своих естественных социально-географических границ (за счет миграции, торговли, войн и т. д.), в ходе которого Евразия из «вмещающего ландшафта», по выражению Л.Н. Гумилева [Гумилев 1990], превращалась в единое государство.

Необходимость теоретической рецепции «русской идеи» в рамках исторического дискурса обусловлена неизбежной ограниченностью философского подхода: работая с высокоабстрактными обобщениями, философ мало заботится о соответствии своих концептуальных построений эмпирическим (историческим) фактам. Между тем эти факты, с одной стороны, должны получить объяснение, а с другой – прояснить, конкретизировать и уточ-

нять написанную слишком уж крупными мазками картину. К такого рода фактам относится гетерогенность византийской культуры, присутствие в ней противоборствующих комплексов идей и противоположных традиций, вследствие чего «культура Киевской Руси не повторяет и не транслирует современную ей византийскую культуру, а усваивает один ее изолированный фрагмент и даже в этом фрагменте существенно переставляет смысловые акценты» [Живов 2002, 82]. Впоследствии европейские идеи также проходили через фильтр сформулированных в концепции Москвы – Третьего Рима идейных установок: мессианских представлений, сложившегося культа государства, беспрецедентной сакрализации образа монарха и т. д.

Но определяющую роль в создании исторических условий для артикуляции «русской идеи» сыграла начавшаяся в России в начале XVIII в. эмансипация культуры, в ходе которой мыслители, литераторы, поэты, публицисты превратились в глашатаев идей и предводителей масс. Дискуссии и критические обсуждения в массовых общественно-политических изданиях положили начало социально-политической рецепции «русской идеи», ее рассмотрению в «горизонте ожиданий» современности. В дальнейшем трансфер «русской идеи» в область политического, социологического и психологического дискурса привел к вторичной категоризации «русской идеи», в ходе которой она стала утрачивать исходную определенность прототипического термина, связанного с идеей «братства народов», и приобрела статус идеологемы [Стародубец, Белугина, Колегова 2023, 347]. При этом «среди исследователей пока нет единства ни в отношении того, сколько таких идеологем проявилось в истории русского национального самосознания, ни в согласии, какие из них представляли истинное выражение русской идеи, а какие – только исказили ее сущность» [Кочеров, Париллов, Кондратьев 2018, 21].

Идеологизация «русской идеи» ожидаемо усилила ее крен к полюсу «национального». В особенности такая трактовка характерна для представителей зарубежного руссиеведения. Так, А. Янов характеризует «русскую идею» как «русский национализм»;

«программу экспансии, где церковь и власть действуют заодно»; «идеологию русского империализма», фундированную «тоской по сверхдержавности» и «фантомным наполеоновским комплексом» и толкающую страну к самоуничтожению [Янов 2015, 71, 73, 75]. Д. Ранкур-Лаферьер, анализируя в рамках психоаналитического подхода связь «русской идеи» с русской ментальностью, находит ее «пустой», отражающей «нравственный мазохизм» и «этническую паранойю», якобы присущие «этноцентрически настроенным» русским [Ранкур-Лаферьер 2003, 227–236]. Т. МакДэниел в работе «Агония русской идеи» отмечает, что в силу тесной связи «русской идеи» с религиозной философией она, подобно платоновским идеям, выступает вневременной идеальной моделью или архетипом. В этом качестве она не только бесполезна для решения насущных вопросов российской политики, но и внедряет в общественное сознание утопичные и ложные послылы – идею уникальности «русского пути» развития, чувство превосходства, идею особого предназначения русского народа, призванного к всемирно-исторической миссии [McDaniel, 1996]. Во всех случаях «русская идея» помещается в фокус прагматической оптики [Helleman 2004, 4] и оценивается как ложное и утопичное основание морали, ценностей и традиций российского общества.

Концепт «русская идея» был введен представителями русского религиозного ренессанса в качестве философемы, опирающейся на принцип всеединства, амбивалентный смысл которого реципирован русской культурой из византийской. Обнаруженная в ходе теоретической рецепции специфика универсализма «русской идеи» позволяет соотносить заложенное в ней мессианство с выделенными смыслами всеединства. В результате трансфера в область политического дискурса «русская идея» «нагружается» интерпретациями, превращающими ее в набор конкурирующих идеологем, а осуществляемые реконструкции смыслов «русской идеи» нивелируют присущую ей диалектическую связь универсальности и «русскости» и связывают ее с проблемой национальной идентичности и особенностями русского менталитета.

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ Работа выполнена при поддержке гранта Российского научного фонда № 24-28-01661 «Русский менталитет как модальная целостность».

The work was supported by the Russian Science Foundation grant No. 24-28-01661 “Russian mentality as a modal integrity”.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бергсон 2001 – *Бергсон А.* Творческая эволюция. М.: ТЕРРА – Книжный клуб: КАНОН-пресс-Ц, 2001.
- Бердяев 2023 – *Бердяев Н.А.* Русская идея. М.: ЭКСМО, 2023.
- Блюменберг 2007 – *Блюменберг Г.* Из книги «Легитимность нового времени» // Новое литературное обозрение. 2007. № 5. С. 10–25.
- Валицкий 1994 – *Валицкий А.* По поводу «русской идеи» в русской философии // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 68–72.
- Гадамер 1988 – *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики: пер. с нем. М.: Прогресс, 1988.
- Гумилев 1990 – *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. Л.: Гидрометеониздат, 1990.
- Дмитриева 2011 – *Дмитриева Е.Е.* Теория культурного трансфера и компаративный метод в гуманитарных исследованиях: оппозиция или преемственность? // Вопросы литературы. 2011. № 4. С. 302–313.
- Достоевский 1984 – *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений. В 30 т. Т. 26. Дневник писателя за 1877 Сентябрь – декабрь; 1880 Август. Л.: Наука, 1984. С. 129–149.
- Живов 2002 – *Живов В.М.* Разыскания в области истории и предьстории русской культуры. М.: Яз. слав. культуры, 2002.
- Зеньковский 1999 – *Зеньковский В.В.* История русской философии. В 2 т. Т. 1. Ростов н/Д: Феникс, 1999.
- Иванов 1994 – *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. М.: Республика, 1994.
- Карсавин 1922 – *Карсавин Л.П.* Восток, Запад и русская идея. Петербург: Academia, 1922.
- Кондорский 2021 – *Кондорский Б.М.* Россия как государство-оikumena // Вестник Ивановского государственного университета. Серия «Гуманитарные науки». 2021. Вып. 3. С. 124–133.
- Кочеров, Парилов, Кондратьев 2018 – *Кочеров С.Н., Парилов О.В., Кондратьев В.Ю.* Философия русской идеи: монография. Н. Новгород: Минин. ун-т, 2018.
- Ларше 2004 – *Ларше Ж.-К.* Преподобный Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом. М.: Изд. Сретен. монастыря, 2004.
- Леонтьев 2001 – *Леонтьев К.Н.* Византизм и славянство. Великий спор. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001.
- Лобачева 2010 – *Лобачева Д.В.* Культурный трансфер: определение, структура, роль в системе литературных взаимодействий // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2010. Вып. 8. С. 23–27.
- Лосский 1995 – *Лосский В.Н.* По образу и подобию: сб. ст. М.: Изд-во Свято-Владимир. Братства, 1995.
- Мамардашвили 1992 – *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. 2-е изд., изм. и доп. М.: Прогресс: Культура, 1992.
- Маслин (ред.) 2017 – *Маслин М.А. (ред.)*. Русская мысль является частью европейской мысли (Интервью с Анджеем Валицким) // Русская философия за рубежом: история и современность: коллектив. моногр. М.: КНОРУС, 2017. С. 283–289.
- Махлин 2016 – *Махлин В.Л.* Что такое «рецепция» (к истории понятия) // Вестник культурологии. 2016. № 1 (76). С. 208–232.
- Ранкур-Лаферьер 2003 – *Ранкур-Лаферьер Д.* Россия и русские глазами американского психоаналитика: В поисках национальной идентичности. М.: Ладомир, 2003.
- Стародубец, Белугина, Колегова 2023 – *Стародубец С.Н., Белугина О.В., Колегова О.Ю.* Идеология «русская идея» в русской концептуальной и языковой картинах мира // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика. 2023. Т. 14, № 2. С. 347–364.
- Федоров 1982 – *Федоров З.Ф.* Сочинения. М.: Мысль, 1982.
- Хабермас 2008 – *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки политической теории. М.: Наука, 2008.
- Яковенко 2003 – *Яковенко Б.В.* История русской философии: пер. с чеш. М.: Республика, 2003.
- Янов 2015 – *Янов А.Л.* Русская идея. От Николая I до Путина. Книга первая (1825–1917). М.: Новый хронограф, 2015.
- Helleman 2004 – *Helleman E.W.* The Russian Idea: In Search of a New Identity. Bloomington: Slavica Publishers, 2004.
- Koyré 1961 – *Koyré A.* Copernic et le bouleversement cosmique // La révolution astronomique: Copernic, Képler, Borelli. Série «Histoire de la pensée». Paris, Hermann, 1961. P. 9–115.
- Lannes 1891 – *Lannes F.* Coup d’oeil sur l’histoire de la philosophie en Russie // Revue Philosophique de la France Et de l’Etranger. 1891. No. 32. P. 17–51.

McDaniel 1996 – *McDaniel T. The Agony of the Russian Idea*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

REFERENCES

- Bergson A., 2001. *Creative Evolution*. Moscow, TERRA – Knizhny klub Publ., KANON-press-C.
- Berdyaev N.A., 2023. *The Russian Idea*. Moscow, EKSMO Publ.
- Blyumenberg G., 2007. From “The Legitimacy of the New Age”. *Novoe literaturnoe obozrenie*, no. 5, pp. 10-25.
- Valickij A., 1994. About the “Russian idea” in Russian Philosophy. *Voprosy filosofii*, no. 1, pp. 68-72.
- Gadamer H.-G., 1988. *Truth and Method: Fundamentals of Philosophical Hermeneutics: Translated from German*. Moscow, Progress Publ.
- Gumilev L.N., 1990. *Ethnogenesis and the Biosphere of the Earth*. Leningrad, Gidrometeoizdat.
- Dmitrieva E.E., 2011. Theory of Cultural Transfer and the Comparative Method in Humanitarian Studies: Opposition or Continuity? *Voprosy literatury*, no. 4, pp. 302-313.
- Dostoevskij F.M., 1984. *The Complete Works. In 30 Vols. Vol. 26. The Writer's Diary for 1877 September–December; 1880 August*. Leningrad, Nauka Publ., pp. 129-149.
- Zhivov V.M., 2002. *Research in the Field of History and Prehistory of Russian Culture*. Moscow, Yaz. slav. kultury Publ.
- Zenkovskij V.V., 1999. *The History of Russian Philosophy. In 2 Vols. Vol. 1*. Rostov-on-Don, Feniks Publ.
- Ivanov Vyach., 1994. *Native and Universal*. Moscow, Respublika Publ.
- Karsavin L.P., 1922. *East, West and the Russian Idea*. Petersburg, Academia Publ.
- Kondorskij B.M., 2021. Russia as an Ecumenical State. *Ivanovo State University Bulletin, Series “The Humanities”*, iss. 3, pp. 124-133.
- Kocherov S.N., Parilov O.V., Kondratyev V.Yu., 2018. *The Philosophy of the Russian Idea: Monograph*. Nizhny Novgorod, Minin. un-t.
- Larshe Zh.-K., 2004. *St. Maximus the Confessor – Mediator Between East and West*. Moscow, Izd-vo Sreten. monastyrya.
- Leontyev K.N., 2001. *Byzantism and Slavism. The Great Debate*. Moscow, EKSMO-Press.
- Lobacheva D.V., 2010. Cultural Transfer: Definition, Structure, Role in the System of Literary Interactions. *Vestnik Tomskogo gosudarst-vennogo pedagogicheskogo universiteta*, iss. 8, pp. 23-27.
- Losskij V.N., 1995. *In the Image and Likeness: Collection of Articles*. Moscow, Izd-vo Svyato-Vladimir. Bratsva.
- Mamardashvili M.K., 1992. *How Do I Understand Philosophy*. Moscow, Progress Publ., Kultura Publ.
- Maslin M.A. (ed.), 2017. Russian Thought Is a Part of European Thought (Interview with A. Valitsky). *Russian Philosophy Abroad: History and Modernity: Collective Monograph*. Moscow, KNORUS Publ., pp. 283-289.
- Mahlin V.L., 2016. What Is “Reception” (To the History of the Concept). *Herald of Culturology*, 2016, no. 1 (76), pp. 208-232.
- Rankur-Laferyer D., 2003. *Russia and Russians Through the Eyes of an American Psychoanalyst: In Search of National Identity*. Moscow, Ladomir Publ.
- Starodubec S.N., Belugina O.V., Kolegova O.Yu., 2023. Russian Idea Ideologeme in the Russian Conceptual and Linguistic Worldviews. *RUDN Journal of Language Studies, Semiotics and Semantics*, vol. 14, no. 2, pp. 347-364.
- Fedorov Z.F., 1982. *Writings*. Moscow, Mysl Publ.
- Habermas Yu., 2008. *Involving the Other. Essays on Political Theory*. Moscow, Nauka Publ.
- Yakovenko B.V., 2003. *Russian Idea. History of Russian Philosophy: Translated from Czech*. Moscow, Respublika Publ.
- Yanov A.L., 2015. *From Nicholas I to Putin. The First Book (1825–1917)*. Moscow, Novyj hronograf Publ.
- Helleman E.W., 2004. *The Russian Idea: In Search of a New Identity*. Bloomington, Slavica Publishers.
- Koyré A., 1961. Copernic et le bouleversement cosmique. *La révolution astronomique: Copernic, Képler, Borelli. Série “Histoire de la pensée”*. Paris, Hermann, pp. 9-115.
- Lannes F., 1891. Coup d’oeil sur l’histoire de la philosophie en Russie. *Revue Philosophique de la France Et de l’Etranger*, no. 32, pp. 17-51.
- McDaniel T., 1996. *The Agony of the Russian Idea*. Princeton, Princeton University Press.

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, svet-tok2008@yandex.ru, 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, svet-tok2008@yandex.ru, tokareva@volsu.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4274-6444>



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.2>

UDC 1.911.375:008

LBC 87.524.1



Submitted: 29.05.2024

Accepted: 01.10.2024

ON THE PROBLEM OF UNDERSTANDING THE CULTURAL STATUS OF THE CITY

Viktoriya A. Khrapova

Volgograd State University, Volgograd, Russian Federation

Valentina A. Komova

Volgograd State University, Volgograd, Russian Federation

Abstract. The study of aspects of the formation of cultural status in the modern social context allows us to get closer to understanding the key features of culture, its new meanings, symbols and spiritual and value potential. If in a traditional and industrial society the cultural status was set, prescribed, conditioned by the prevailing picture of the world and acted as one of the guarantors of social stability by maintaining a social hierarchy, in modern social space the specificity of cultural status is determined by the nature of activity, is a consequence of the chosen position and can be constructed depending on the goals of individual social actors and the needs of society as a whole. The general civilizational process of globalization has its systemic effect of glocalization – the strengthening of local entities, their acquisition of a subjective status, awareness of the importance of their role and functions as part of the whole. In the context of modern social transformation, the city remains a unique space that supports a person and determines the direction of his development. This is largely due to the cultural potential of the city – the ability to accumulate values important for life, different for each historical period. These values constitute the cultural capital that determines the status of the city – its ability to influence the organization of socio-cultural reality. The methodological potential of the chronotopic approach made it possible to describe the retrospective of the formation of the city as a socio-cultural phenomenon, to reveal the features of the development of a modern city associated with the active participation of citizens in the formation of the urban environment. The organization of urban space (the development of infrastructure, transport, the creation of recreational areas that meet the needs of the population, the introduction of technical and technological achievements with respect to historical and cultural heritage) can become a “soft power” of management, create resources and meaningful life guidelines for a person in an increasingly risky world. The modern city is designed to provide security, material well-being, comfortable living, effective development, which is impossible without actualization of cultural potential. All this becomes possible with the co-participation of the administrative elite and the urban population. Clarifying the mechanisms of cultural status formation is important for understanding the possibilities of optimization in today’s dynamically developing world.

Key words: city, cultural status, socio-cultural reality, transformation, chronotope, human.

Citation. Khrapova V.A., Komova V.A. On the Problem of Understanding the Cultural Status of the City. *Logos et Praxis*, 2024, vol. 23, no. 3, pp. 15-25. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.2>

УДК 1.911.375:008

ББК 87.524.1

Дата поступления статьи: 29.05.2024

Дата принятия статьи: 01.10.2024

К ПРОБЛЕМЕ ОСМЫСЛЕНИЯ КУЛЬТУРНОГО СТАТУСА ГОРОДА

Виктория Анатольевна Храпова

Волгоградский государственный университет, г. Волгоград, Российская Федерация

Валентина Александровна Комова

Волгоградский государственный университет, г. Волгоград, Российская Федерация

Аннотация. Изучение аспектов формирования культурного статуса в современном социальном контексте позволяет приблизиться к пониманию ключевых особенностей культуры, ее новых смыслов, символов и духовно-ценностного потенциала. Если в традиционном и индустриальном обществе культурный статус был задан, предписан, обусловлен господствующей картиной мира и выступал одним из гарантов социальной стабильности, поддерживая социальную иерархию, в современном социальном пространстве специфика культурного статуса обусловлена характером активности, является следствием избранной позиции и может быть сконструирована в зависимости от целей отдельных социальных субъектов и потребностей общества в целом. Общественно-цивилизационный процесс глобализации имеет своим системным эффектом глокализацию – усиление локальных образований, обретение ими субъектного статуса, осознание значимости их роли и функций в составе целого. В условиях современной социальной трансформации город остается уникальным пространством, поддерживающим человека и определяющим направление его развития. Во многом это связано с культурным потенциалом города – способностью аккумулировать важные для жизнеустройства ценности, разные для каждого исторического периода. Эти ценности составляют культурный капитал, определяющий статус города – его способность влиять на организацию социокультурной реальности. Методологический потенциал хронотопического подхода позволил описать ретроспективу становления города как социокультурного феномена, раскрыть особенности развития современного города, связанные с активным участием горожан в формировании городской среды. Организация городского пространства (развитие инфраструктуры, транспорта, создание отвечающих запросам населения рекреационных зон, внедрение технических и технологических достижений при бережном отношении к историко-культурному наследию) может стать «мягкой силой» управления, создать ресурсы и смысло-жизненные ориентиры для человека в усложняющемся рискогенном мире. Современный город призван обеспечить безопасность, материальное благосостояние, комфортное проживание, эффективное развитие, невозможное без актуализации культурного потенциала. Все это становится возможным при со-участии административной элиты и городского населения. Прояснение механизмов формирования культурного статуса города значимо для понимания возможностей оптимизации в современном динамично развивающемся мире.

Ключевые слова: город, культурный статус, социокультурная реальность, трансформация, хронотоп, человек.

Цитирование. Храпова В. А., Комова В. А. К проблеме осмысления культурного статуса города // *Logos et Praxis*. – 2024. – Т. 23, № 3. – С. 15–25. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.2>

В современном медийном пространстве ведется активная борьба за статусы городов. Конкуренция, связанная с дефицитом экономических и сильных в профессиональном плане человеческих ресурсов заставляет искать стратегию презентации, которая бы выгодно отличала город, отражая его уникальные преимущества. Как отмечает организатор симпозиума по имиджологии Е.А. Петрова, инвестиционная привлекательность современного города достигается через создание позитивного отношения к нему [Петрова 2004]. Позитивная атмосфера, связанная с утверждением важных для повседневной жизни смыслов, решений, практик становится основой доверия горожан и гостей города. А.В. Ульяновский заметил, что если имидж является образом потребности, сформировавшейся в обществе, то с реализацией потребности связана определенная жизненная позиция. В позиционировании заложен потенциал воплощения потребности, то есть позиция должна устанавливаться с учетом прогнозов относительно социально-

экономических тенденций развития общества и быть залогом успешности городского населения [Ульяновский 2005]. Атмосфера города как непосредственное отражение социальных амбиций должна быть не просто надежной для бизнеса и комфортной для проживания, но и аккумулирующей в себе социально значимые ценности, связанные с уникальностью геополитического и культурного контекстов.

Как заметил С.В. Пирогов, «реальность наших представлений и бесконечность жизненных планов возникают не самопроизвольно, а как результат нашего отношения к тому, что мы имеем, к тому, что нас окружает, в процессе о-своения, о-владения нами имеющихся возможностей удовлетворения потребностей и реализации желаний и целей. Наше сознание носит реляционный характер. Из окружающей реальности мы выделяем значимые и актуальные для нас фрагменты – релевантные (имеющие непосредственное и важное отношение) тому жизненному миру и той жизненной ситуации, в которых находимся мы

сами и которые мы разделяем с некоторыми другими или они разделяют с нами. Город – это предмет нашего сознания-о-нем и нашего отношения-к-нему» [Пирогов 2011, с. 32–33].

Исследования К. Линча показали, что образ местности в сознании проживающего на ней человека становится стратегически важным, установочным для фундаментальной заложенной в менталитете матрицы пространства, удерживаемой в подсознании и неявным образом участвующей в формировании когнитивных способностей и процессах интерпретации информации. Образ территории совместного проживания становится источником символов и коллективных воспоминаний, на основе которых строятся социально важные мифы. Позитивные образы дают ощущение эмоционального комфорта, способствуют нарастанию интенсивности переживания экзистенциального и социального опыта. Устойчивые представления об общем пространстве проживания, закрепленные в менталитете людей, обладают интеграционной силой [Линч 1982].

Методологически значимым в данном исследовании является понятие «хронотоп», фиксирующее закономерную связь пространства и времени. Как известно, понятие хронотоп обретает свое методологический статус в литературоведческих исследованиях М.М. Бахтина, рассматривавшего время-пространство как формально-содержательную категорию, имеющую сюжетобразующую, изобразительную и, главное, определяющую образ человека в литературе функции [Бахтин 1975, с. 253]. Бахтин писал: «Только ценность смертного человека дает масштабы для пространственного и временного ряда: пространство уплотняется как возможный кругозор смертного человека, его возможное окружение, а время имеет ценностный вес и тяжесть как течение его жизни... Уничтожим масштабы жизни смертного человека – погаснет ценность переживаемого: и ритма, и содержания» [Бахтин 2003, с. 60]. «Бытие героя в романе невозможно вне пространства и времени: взаимосвязь пространственно-временных координат открывает возможность совершать поступки, перемещаться, взаимодействовать с другими героями и объектами. В художественной реальности хронотоп представляет

собой слияние элементов пространства и времени в образное целое, ставшее результатом взаимодействия познавательной, оценочной и художественно-эстетической работы автора, решающего творческие задачи. Пространство и время наполнены специфическим содержанием. Время сгущается, уплотняется, становится художественно-зримым; пространство же интенсифицируется, втягивается в движение времени, сюжета, истории. Приметы времени раскрываются в пространстве, и пространство осмысливается и измеряется временем» [Бахтин 1975, 253]. При этом Бахтин обратил внимание на то, что кроме хронотопа произведения существует хронотоп читателя. Читатель участвует в воссоздании описываемого в тексте мира, его не номинальном, а реальном присутствии в «здесь-и-сейчас» разворачивающемся континууме смыслов.

Термин «хронотоп» использовал психолог В.П. Зинченко имея ввиду связь «функционального пространства» и «функционального» или исторического времени [Зинченко 2002]. Идею хронотопа также имел ввиду П.А. Флоренский, когда писал, что «рост, жизнь делает время, а не время движет жизнь. Следовательно, процессами жизни должно измерять биографическое время, а не временем – процессы биографического роста» [Флоренский 1999, с. 477].

Современная философия предлагает хронотопический подход как способ постижения смысла человеческого бытия. Смысл есть результат о-своения человеком «здесь-и-сейчас» осуществляющегося бытия, момент понимания своей роли, осознания ценностного статуса со-бытия в конкретных пространственно-временных условиях.

У человека нет алиби в бытии, он находится в моменте свершения, накануне поступка. Пространство и время задают параметры для будущего действия, выступают фоном, на котором разворачиваются события настоящего. Время создает историю. Пространство сохраняет результаты выборов, связанных с конкретными предпочтениями. Каждая эпоха создает свой уникальный контекст, только ей свойственные «правила игры». Идея хронотопа в науке позволяет исследовать закономерную связь сознания, времени и пространства, в исследовательском поле современных гумани-

тарных наук хронотоп понимается как методологический принцип, позволяющий раскрыть культурно-историческое время-пространство.

А.А. Пелипенко предложил смысло-генетическую концепцию культуры. Согласно этой концепции, смысл формируется в момент осознания человеком своей роли в пространстве и является минимальным квантом культуры, которая представляет собой саморазвивающуюся самоорганизующуюся силу, обладающую направленной функциональностью [Пелипенко 2012]. При этом время первично, оно задает ритм, раскрывающийся в истории выборов, отношений и результатов действий, составляющих конфигурацию пространства. Время и пространство оказываются фоном, на котором выстраивается социальность, разворачиваются события настоящего, становятся устойчивыми практики, закрепляются традиции, коллективное сознание, основы общественной психологии, ментальность. Культурный смысл выполняет негэнтропийную функцию, обеспечивая самосохранение и развитие человека и общества. Культурный хронотоп отражает специфику работы сознания, имеющей негэнтропийный эффект. От этой работы зависит культурный статус, следовательно, культурный статус можно рассматривать как позицию, с которой связана мера конкретных действий, обеспечивающих самосохранение и развитие человека и общества.

Город возникает исторически, выделившись из деревни как первичной, естественным образом (спонтанно) сложившейся общности, приспособляющейся к определенным природно-территориальным условиям. Пространство города локализовано в конкретном географическом ареале, формируется в активном взаимодействии с природным ландшафтом под влиянием климатических факторов. Природа становится частью городской среды, элементом городской эстетики, сила стихий «приручается и одомашнивается». Относительно однородное пространство (социальное, экономическое, геополитическое, культурное) «взрывается», когда появляются точки роста – города как результат целенаправленной организующей активности большого количества людей. «Преимущества городского образа жизни перед сельским делают этот ход развития необратимым» [Скоробогатский 1999 web].

«Возникновение города – это изначально “выгораживание” пространства, живущего по своему собственному времени. Городская жизнь начинается с размыкания кругооборота календарного цикла сельского человека, привязанного к природным ритмам» [Ромашко 2002 web]. С.А. Ромашко рассуждает: «Город обычно рассматривают как структуру пространственную. А ведь всякий настоящий город – это еще и особая хронологическая конструкция, это ось, пронизывающая вращение времен, утверждающая город как бытие особого рода. На эту ось и наматывается пространственная структура, которую можно читать, словно годовые кольца на распиле древесного ствола. Устойчивость города во времени не только позволяет выстроить его особую топографию – благодаря ей и складывается городская среда, то самое с трудом поддающееся описанию, но вполне ощутимое настроение, которое присуще тому или иному городу, его атмосфера, его характер» [Ромашко 2002 web].

Древний город – замкнут. Это его ключевая особенность, связанная с потребностью безопасности. Внутри городских стен выстраивался укрепленный центр – замок, рядом с которым храм, здание городской управы, далее лабиринт улиц и переулков. Развитие городов сопровождалось интенсификацией и разделением труда, что отразилось на локализации поселений в зависимости от профессиональной специализации имущественного положения, социального статуса, властных полномочий. «Не имея возможности расширяться, город рос в высоту и вглубь – дома в несколько этажей и узкие улочки-переулки» [Новикова 2021, с. 15]. В центре на площади рядом с культовым сооружением строилась башня, на которой вывешивались городские часы. Жизнь определялась священным временем, регламентируемым сакральным порядком, который дополняло время повседневных мирских забот. Время древнего города не признавало личной автономии, действия должны были быть привязаны к традиции, вместе с тем ценность времени определялась целесообразностью и эффективностью общественного производства, смысл которого состоял в практической пользе.

Первые города становились центрами обмена сельскохозяйственными ресурсами и

товарами ремесленного производства, в них сосредоточивалась власть, управляющая в соответствии с традицией, истоком которой была некая мифологическая схема, аккумулирующая в себе представление о природной силе и божественной мудрости, персонифицированной в лице основателя города. Идеализированное представление о носителе полномочий, возложенных священной волей, распространялось на обладателя центральной власти, имеющего неоспоримые преимущества в организации городского пространства. Социальный статус, соответственно и характер деятельности признавались следствием естественного хода событий, определялись условиями рождения, строго регламентировались. Статус города определялся мерой его влияния на окружающее пространство, дальностью действия управленческих стратегий.

Индустриальный город стал частью государственной системы. Имея четкие границы, он контролировался государственной властью, отвечая потребностям развивающегося общества. В городе концентрировались расширяющиеся и увеличивающие свою мощь производства, человеческие ресурсы, аккумулировался капитал и органы государственного и регионального управления, делегировавшие свои полномочия институтам образования, культуры, научным центрам, усложняющим и развивающим городское пространство. В городах развивалась политическая и общественная жизнь, совершенствовалась система социальной коммуникации. Индивидуальные потребности и интересы соотносились с интересами коллектива и государства, как следствие, мышление людей становилось более рациональным и прагматичным. Вертикаль власти дополнилась обязательной регламентацией горизонтальных связей. Приоритетной нормативной системой, регулирующей отношения между людьми, стало право. Город-центр расширял свое влияние, вовлекая новые территориальные сегменты с целью получения прибыли. Стратегия городского населения – достижение благополучия, которое зависело от карьерного роста, отождествлялось с социальным успехом. Очарованный свободой, вдохновленный успехами естественных наук человек-творец искал универсальные ценности, которое раскрывались по

мере освоения мира и были обусловлены индивидуальным выбором, развитием. Вариативность статусов городов в условиях развития многоплановой специализации увеличилась. Появились промышленные города, торговые города, города-порты, научные и военные городки, центры моды, кино, финансовых корпораций.

Административные и географические границы постиндустриального города – условность для развивающихся в нем производственных отношений. Производственная эффективность такого города определяется способностью создавать коммуникативные пространства. Город продуцирует виртуальные сети, распространяющиеся по мере разрастания интересов различных групп. Ф. Кук, характеризуя культурный проект, определяющий состояние постиндустриального города, пишет: «Модерн – это разновидность пространственно-временного опыта, обещающая приключения и преобразование личности, одновременно угрожая разрушить знакомое окружение. Он пересекает географические, этнические, классовые, религиозные и идеологические границы, выступая как объединяющая сила, но одновременно расчленяя подобные основания для коллективной идентификации. И это ведет в конечном счете к выражению неуверенности, сопутствующей модерну, к вопросу, каким образом можно уберечь идеалы общественной солидарности и взаимопомощи, если любые новые социальные отношения размываются потоком модернизма, прежде чем они успевают обрести более или менее устоявшуюся форму?» [Кук 2002 web].

Постмодерн возникает как программа преодоления этих противоречий. Принципы, лежащие в его основе включают: рыночные отношения как к источник экономического успеха, ослабление государственной поддержки слабых сфер производства и несостоятельных в экономическом плане субъектов, отказ от солидарности в обществе, приоритет частного над общественным, «ослабление историчности перед лицом новых, ускоренных форм частной мимолетности; благоговение перед «новой техникой» как перед ключевой эмблемой новой мировой экономической системы». Это радикальная смена идеологии и практики со специфическими эффектами.

Производственная эффективность определяется способностью продуцировать виртуальные сети, выходящие за пределы традиционных рубежей. Следствием постмодернистской стратегии, сознательно поверхностной, ориентированной на новое пространство медийных, преимущественно визуальных образов, становится дезориентация. Итогом радикальной культурной переориентации должны стать новые познавательные ориентиры, соответствующие новым глобальным и локальным гиперпространствам [Кук 2002 web].

Современные города представляют собой сплав зачастую рассогласованных процессов и социальной гетерогенности, растекающихся в новых направлениях [Амин, Трифт web]. В условиях глобальной социальной трансформации состояние горожанина тревожно и неустойчиво. Его главный мотив и настоятельная потребность – экзистенциальная состоятельность. Цель – воспроизводство мира, стратегия – креативность, конструктивизм. Ценности – диалог, коммуникация. Средство – язык, дискурсы. Городская среда структурируется результатами индивидуальных поисков жизнеустроительных стратегий. Статус города в эпоху постмодерна во многом определяется его представленностью в коммуникативном пространстве и обусловлен динамикой происходящих в нем процессов.

Город – фон, на котором развиваются события жизни горожан. Его пространство – кристаллизация времени – воплощенная в городской среде история. Осмысленно закрепляемое, прошедшее испытанием времени содержание становится культурным капиталом. Культурный статус города – сложившаяся в нем ситуация, определяющая меру и степень возможности реализации потребностей людей.

С.А. Ромашко представил описание истории города как культурного феномена с позиций семиотического подхода [Ромашко 2002 web]. В качестве образа, аккумулирующего культурную специфику городского пространства, исследователь представил монумент – «градообразующий центр и временную ось города». Создание и поддержание «временной оси» требует определенных средств. Монумент был необходимостью, ценностью, фиксирующей устойчивость, экономическую и социальную состоятельность, а также незыб-

лемость этих состояний во времени и пространстве. «На заре развития человеческого общества монумент – не только и не столько сооружение, сколько отметина, зарубка, разлом. В аморфном потоке появляется опорная точка, скрепа, вонзаемая во временную субстанцию, “напоминатель”, позволяющий распрямить круговорот бесконечного повторения и остановить убегающее, ускользающее время. Крепежный элемент должен быть надежным и прочным. Монумент должен быть видимым и основательным» [Ромашко 2002 web].

С развитием европейского города монумент втягивался в городскую среду, становился неременной принадлежностью городского пространства, историческим памятником, отличительной чертой, достопримечательностью, которая привлекает туристов – в этом его новая функциональность – позволяя приобщиться к временной оси чужого города. Эмоции, связанные с обретением нового опыта переживаний, вызывают желание сохранить для себя воспоминание, увезти с собой образ, знак, копию. Предприимчивая рыночная среда реагирует созданием сувениров. «Сувенир – переносной монумент» [Ромашко 2002 web].

«Чем дальше, тем больше европейский город теряет вещественное основание своей временной оси. Сначала его лишили крепостных стен, затем ядро его временной конструкции, монументы, растащили на сувениры. В городе, ставшем экскурсионно-развлекательным учреждением, временная ось теряет свою определенность. Прошлое и современность переплетаются для удобства посетителей самым причудливым образом. Коль скоро субстанциальное ядро города распадается, исчезновение массивности компенсируется массовостью сувенирного производства: качество переходит в количество. За тиражированием сувенирных изделий стоит более основательное явление: как отмечал В. Беньямин, массовое производство начинает производить людскую массу. Людская масса становится несущей конструкцией современного города, в том числе и его временной оси. Технологичными и функциональными стали не только артефакты современной культуры – новые монументы, технологичной и функциональной (а не мифологической или идеологической) стала и сама временная ось» [Ромашко 2002 web].

По мере нарастания массы городского населения нарастает ее бесследность, несовместимая с необходимостью сохранения временной оси. Одновременно усиливаются разнообразные средства фиксации следов, играющих важную роль в поддержании структуры городской жизни. Тотальную временную ось современного города выстраивает система видеонаблюдения: видеозапись хранит время и обстоятельства каждого события. Так, по мнению, С.А. Ромашко, реализуется «техногенная монументальность города» [Ромашко 2002 web].

Таким образом, формирование статусов городов определяется стратегией освоения пространства и времени. В доиндустриальный период акцент делался на освоение физического природного пространства / покорение территорий. Эталон времени – вечность – утверждался традицией, определяя устойчивость общества. Система статусов имела жесткую структуру и не подвергалась изменениям. Абсолютной доминантой являлся столичный город, статус которого был связан с верховной властью. В обществе модерна центральной становится идея прогресса – времени, изменения, развития. Многоплановая отраслевая специализация «поглощается» идеей идеального будущего, поэтому несмотря оформившуюся специализацию городов приоритет по-прежнему имеет государственная столица, периферийные города не получают ресурсов для серьезного развития. Постмодерн совершается «здесь-и-сейчас». Расширяющиеся масштабы и увеличивающиеся скорости делают невозможными долгосрочные стратегии снимая значимость всего, кроме сиюминутной связи, случающейся коммуникации, порождающей сложность смыслового пространства. Эта ситуация принципиально открыта для оформления и актуализации множества статусов. В современном коммуникативном пространстве отчетливо прослеживается возрастание значимости столиц регионов, малых городов с их хозяйственной специализацией и культурной спецификой.

Если человек модерна уверенно утверждает в своем стремлении к идеалу – имеет основания, цель и гарантии, закрепленные государственной властью в соответствующих социальных институтах, то постмодерн ставит

под сомнение любые ориентации. В глобализирующемся рискогенном обществе горожанин должен найти прежде всего экзистенциальную опору, и поиск этот не имеет временных или пространственных ограничений: в организующей социальной реальности коммуникативной сети на равных правах существуют прошлое, настоящее, виртуально-возможное. Город становится уникальной опорой: его материальная среда, инфраструктура и повседневные практики – исторически сложившееся пространство «здесь-и-сейчас» совершающейся жизни – аккумулирует опыт, способный воспроизводить экзистенциально значимые смыслы. Будучи центром максимального сосредоточения человеческих усилий по организации собственного бытия, город становится триггером, запускающим важнейшие механизмы становления человека и общества.

Городская среда создает контекст, в котором актуализируются потребности людей. Устойчивые формы реализации потребностей определяют качественное своеобразие городской культуры.

Человек является универсально-уникальным фактором обновления культурно-исторического процесса, главное внимание в этом процессе уделяется изначально-бытийному измерению человека, его «бытийной конституции» [Невелева 2001].

С одной стороны, человек является порождением своего города: его жизнь во многом зависит от политических и экономических обстоятельств, предоставляемых возможностей реализации, с другой – человек сам участвует в становлении города. С давнего времени прослеживается зависимость статусности города от влияния и активности руководства: имена великих городов неразрывно связаны с именами их правителей. Культурный статус каждого города в любой исторический период напрямую связан с ролью того или иного общественного или политического лидера.

Каждая эпоха порождает образы легендарных личностей – носителей ценностей, значимых и приоритетных для большинства. Через мифологизацию этих личностей происходит утверждение этих ценностей в общественном сознании.

Как писал П. Вайль, «связь человека с местом обитания загадочна, но очевидна...

Ведает ей известный древним гений места, связывающий интеллектуальные, духовные, эмоциональные явления с их материальной средой» [Вайль 2017, 9]. Деятельность известной личности может стать важнейшим фактором территориальной идентичности, формирования символического капитала территории. Концепт «гений места» отражает культурные связи, возникшие в результате взаимодействия исторической личности и определенного места, так или иначе связанного с этой личностью [Вайль 2000]: «...образная или символическая топография живет в нем [месте] действительными памятными локусами, перемещаемыми и размещаемыми воображением творца согласно строгим и необходимым законам метагеографического воображения» [Замятин, Замятина 2007, 64]. Существуют различные варианты связи «гения» и «места»:

– гений места как «общий предок»: ситуация, когда «бренд» известной личности глобально идентифицируется с данной местностью. Так, к примеру, образ Ермака ассоциируется с Тобольском;

– гений места как «дитя города». Иногда город возвращает своего Гения, а потом гордится результатами его деятельности. Примером могут служить все города, где родились и провели часть своей жизни известные люди;

– город как «дитя» гения. В этом случае памятные места города (а иногда и сам город) являются результатом деятельности определенной личности; когда достопримечательности города «базируются» на авторитете «Гения». Пример – Петр I и Санкт-Петербург [Замятин, Замятина 2007].

Во всех трех случаях образ городов напрямую связывается с гением места или даже определяется им, но ассоциативные представления, возникающие у наблюдателя, являются сугубо субъективными.

Между городским жителем и городом существуют взаимосвязи, не ограничивающиеся очевидными деловыми и бытовыми аспектами. Существует и определенная ментальная связь, прослеживаемая в неких неутилитарных сопричастностях. Об этом в своих работах говорят многие исследователи: к примеру, Ч. Лэндри отмечает стремле-

ние к пониманию «“горожанина как потенциала развития” города...» [Лэндри 2006, 97], подчеркивая тем самым, что город – не только место проживания человека, но и место его самоопределения, духовного роста и формирования адекватной самооценки. Комфортная городская атмосфера способствует созданию и поддержанию позитивных связей, дискомфортная же заставляет человека искать новые варианты организации своей жизни. Кроме того, город, стремящийся к самосовершенствованию, может стать не только местом выживания, но и спасения человека, местом поиска источника жизненной энергии и обретения человеком своей сущности [Денисов 2004], и такая позиция самым непосредственным образом выражается в его культурном статусе.

Итак, время, пространство и люди с их ценностями создают хронотоп города. Городской хронотоп – это городская повседневность: популярные публичные места, наиболее распространенные занятия местных жителей, исторические достопримечательности города, а также темп и ритм общественной жизни. Городской хронотоп существует как фон, на котором разворачиваются события настоящего. Он хранит в себе идентификационные значения, обладает интегративным потенциалом, является предпосылкой формирования городского капитала – ценностной составляющей городского пространства, определяющей качество жизни горожан и гостей города. Городская повседневность является стабилизирующим и оптимизирующим фактором, снижающим напряженность и риски, которые могут ожидать человека в динамично развивающейся социальной среде.

Кроме большого хронотопа города в сознании каждого человека складывается индивидуальный хронотоп, который зависит от условий проживания, профессиональной деятельности, уровня образования, индивидуальных личностных особенностей. В отличие от большого хронотопа малый хронотоп выстраивается в соответствии с экзистенциальной направленностью конкретного человека – его переживанием времени и освоением пространства. Переживания могут иметь как положительную, так и отрицательную окраску, но они всегда активизируют чувства и мышление,

вызывают к жизни образы, определяющие состояние сознания. Места памяти, вобравшие в себя эмоциональный опыт, становятся активаторами значимых смыслов, характеризующих связь человека с городом, особым образом «кодирующих» пространство, обладающее ресурсным потенциалом.

Городская среда, поддерживая человека в повседневной жизни, может стать препятствием для индивидуальной реализации, личностного роста. Вместе с тем противоречия большого и малого хронотопов могут оказаться причиной изменения человека и преобразования городской среды.

Время и пространство – условия, в которых оформляются потребности человека, реализация этих потребностей создает новые условия, следствием чего оказывается изменение самого человека. Современные горожане активно включаются в организацию городского пространства, становятся инициаторами разнообразных градостроительных и социальных проектов, культурных мероприятий как традиционных, так и новаторских по своему содержанию и форме. Малый хронотоп города, связанный с внутренним состоянием личности, включающим в себя отношение к месту и времени, играет все большую роль. У современных городов появляется все больше возможностей сделать свое пространство самобытным и ярким. «Важнейшая задача любого города – выявить и научиться качественно эксплуатировать свои специфические возможности и ресурсы, определив себя как центр технологии, или финансов, или моды, или наследия. И, что более существенно, научиться адаптировать и применять творческие способности своих жителей к любым открывающимся возможностям и потребностям. В этом смысле города и конкурируют, и взаимно дополняют друг друга» [Лэндри 2006, с. 51]. Городская среда создает предпосылки для становления человека, а его эмоции, чувства и желания становятся импульсом для творческих проектов, встраивающихся в городскую повседневность. Так происходит превращение объективного городского пространства в живой, наполненный личностными смыслами, вызывающий чувство причастности, уважения, гордости, вдохновляющий жизненный

мир. Сегодняшние города – это города-предприниматели, их культура и благосостояние во многом зависят от деятельности граждан, от их ценностных приоритетов [Невострева 2010].

Каждый город хранит свою историю побед, достижений, значимых событий, увлекательных сюжетов. Большой городской хронотоп не совпадает с индивидуальным хронотопом, но, если он может предоставить возможности для развития, город обретает ресурсы в виде людей. Так происходит накопление не только материального, но и социального, духовного капитала. Поддерживаемая новыми социальными и культурными практиками, актуализированная городскими нарративами, оживляемая в сознании горожан, владеющих сакральными кодами городского пространства, история города может стать фактором оптимизации социальных взаимодействий в большом масштабе.

Культурный статус города определяется его способностью влиять на организацию социокультурного порядка, наличием культурного капитала. Культурный капитал – не постоянная величина, он трансформируется, определяется способностью поддерживать жизнеустойчивые функции. Город, аккумулирующий в себе материальные, социальные, культурные достижения, способен предоставить ресурсы для самоопределения, выработки жизненной позиции, определения направления пути.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Амин, Трифт web – Амин Э., Трифт Н. Внятность повседневного города [Логос. 2002. № 3 (34)] // <https://ruthenia.ru/logos/number/34/14.pdf>
- Бахтин 1975 – Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики: исследования разных лет. М.: Худож. лит., 1975.
- Бахтин 2003 – Бахтин М.М. Собрание сочинений. В 7 т. Т. 1. М.: Рус. словари; Яз. слав. культуры, 2003.
- Вайль 2017 – Вайль П. Гений места. М.: АСТ: CORPUS, 2017.
- Денисов 2004 – Денисов С.Ф. Библиейские и философские стратегемы спасения: антропологические этюды. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2004.
- Замятин, Замятина 2007 – Замятин Д.Н., Замятина Н.Ю. Гений места и город: варианты взаи-

- модействия // Вестник Евразии. 2007. № 1 (35). С. 62–87.
- Зинченко 2002 – *Зинченко В.П.* Человек в пространстве времен // Развитие личности. 2002. № 3. С. 23–50.
- Кук web – *Кук Ф.* Модерн, постмодерн и город [Логос. 2002. № 3 (34)] // <https://ruthenia.ru/logos/number/34/15.pdf>
- Линч 1982 – *Линч К.* Образ города. М.: Стройиздат, 1982.
- Лэндри 2006 – *Лэндри Ч.* Креативный город. М.: Классика-XXI, 2006.
- Невелева 2001 – *Невелева В.С.* Антропологический принцип в философии истории (от современности к истокам). Челябинск: ЧГАКИ, 2001.
- Невоструева 2010 – *Невоструева К.Н.* Городское культурное пространство как предмет исследования (на примере Перми): к постановке проблемы // Вестник Пермского государственного технического университета. 2010. № 3. С. 29–37.
- Новикова 2021 – *Новикова О.В.* Философия города: к проблеме человекомерности городского пространства // Журнал Белорусского государственного университета. Философия. Психология. 2021. № 2. С. 12–20.
- Пелипенко 2012 – *Пелипенко А.А.* Постигание культуры. Ч.1. Культура и смысл. М.: РОССПЭН, 2012.
- Петрова 2004 – *Петрова Е.А.* Имидж Москвы – имидж столицы России // Имиджелогия-2004: состояние, направления, проблемы: материалы Второго Междунар. симпозиума по имиджелогии. М.: Академия имиджелогии, 2004. С. 106–108.
- Пирогов 2011 – *Пирогов С.В.* Город как феномен культуры: когнитивный подход // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2011. № 2. С. 31–37.
- Ромашко web – *Ромашко С.А.* Монумент – сувенир – улика: временная ось мегаполиса [Логос. 2002. № 3 (34)] // <https://ruthenia.ru/logos/number/34/08.pdf>
- Скоробогачкий web – *Скоробогачкий В.В.* Провинция как проблема: исходные определения и модель исследования [Чиновник. 1999. № 3 (6)] // <https://www.hse.ru/data/2009/12/10/1230280775/В.В.%20Скоробогачкий.%20Провинция%20как%20пробле..ределения%20и%20модель%20исследования.pdf>
- Ульяновский 2005 – *Ульяновский А.В.* Мифодизайн: коммерческие и социальные мифы. СПб.: Питер, 2005.
- Флоренский 1999 – *Флоренский П.А.* Сочинения. В 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 1999.

REFERENCES

- Amin A., Thrift N., 2002. Cities: Reimagining the Urban. *Logos*, no. 3 (34). URL: <https://ruthenia.ru/logos/number/34/14.pdf>
- Bahtin M.M., 1975. *Questions of Literature and Aesthetics: Studies from Different Years*. Moscow, Hudozh. lit. Publ.
- Bahtin M. M., 2003. *Collected Works. In 7 Vols. Vol. 1*. Moscow, Rus. slovari Publ., Yaz. slav. kultury Publ.
- Vajl P., 2017. *The Genius of the Place*. Moscow, AST, CORPUS.
- Denisov S.F., 2004. *Biblical and Philosophical Strategemes of Salvation: Anthropological Studies*. Omsk, Izd-vo OmGPU.
- Zamjatin D.N., Zamjatina N.Ju., 2007. The Genius of the Place and the City: Options for Interaction. *Vestnik Evrazii*, no. 1, pp. 62–87.
- Zinchenko V.P., 2002. A Man in the Space of Time. *Razvitie lichnosti*, no. 3, pp. 23–50.
- Kuk F., 2002. Modern, Postmodern and the City. *Logos*, no. 3 (34). URL: <https://ruthenia.ru/logos/number/34/15.pdf>
- Lynch K., 1982. *The Image of the City*. Moscow, Strojizdat.
- Ljendri Ch., 2006. *Creative City*. Moscow, Klassika-XXI Publ.
- Neveleva V.S., 2001. *The Anthropological Principle in the Philosophy of History (From Modernity to the Origins)*. Cheljabinsk, ChGAKI.
- Nevostrueva K.N., 2010. Urban Cultural Space as a Subject of Research (On the Example of Perm): To the Problem Statement. *Vestnik Permskogo gosudarstvennogo tehniceskogo universiteta*, no. 3, pp. 29–37.
- Novikova O.V., 2021. Philosophy of the City: On the Problem of Human Dimension of Urban Space. *Zhurnal Belorusskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofija. Psihologija*, no. 2, pp. 12–20.
- Pelipenko A.A., 2012. *Comprehension of Culture. Vol. 1. Culture and Meaning*. Moscow, ROSSPEN Publ.
- Petrova E.A., 2004. The Image of Moscow Is the Image of the Capital of Russia. *Imidzhelogija-2004: sostojanie, napravlenija, problemy: materialy Vtorogo Mezhdunar. simpoziuma po imidzhelogii*. Moscow, pp. 106–108.
- Pirogov S.V., 2011. The City as a Cultural Phenomenon: Cognitive Approach. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Kulturologija i iskusstvovedenie*, no. 2, pp. 31–37.
- Romashko S.A., 2002. Monument – Souvenir – Evidence: Time Axis of the Metropolis. *Logos*,

- no. 3 (34). URL: <https://ruthenia.ru/logos/number/34/08.pdf>
- Skorobogackij V.V., 1999. Province as a Problem: Initial Definitions and Research Model. *Chinovnik*, no. 3 (6). URL: <https://www.hse.ru/data/2009/12/10/1230280775/B.B.%20Скоробогачкий.%20Провинция%20как%20пробле..ределени-я%20и%20модель%20исследования.pdf>
- Uljanovskij A.V., 2005. *Mythodesign: Commercial and Social Myths*. Saint Petersburg, Piter Publ.
- Florenskij P.A., 1999. *Writings. In 4 Vols. Vol. 3*. Moscow, Mysl Publ.

Information About the Authors

Viktoriya A. Khrapova, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Department of Philosophy and Theory of Law, Volgograd State University, Prosp. Universitetsky, 100, 400062 Volgograd, Russian Federation, hrapova-v@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5236-9147>

Valentina A. Komova, Candidate for a Degree, Department of Philosophy and Theory of Law, Volgograd State University, Prosp. Universitetsky, 100, 400062 Volgograd, Russian Federation, vakomova2010@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7010-2596>

Информация об авторах

Виктория Анатольевна Храпова, доктор философских наук, профессор кафедры философии и теории права, Волгоградский государственный университет, просп. Университетский, 100, 400062 г. Волгоград, Российская Федерация, hrapova-v@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5236-9147>

Валентина Александровна Комова, соискатель кафедры философии и теории права, Волгоградский государственный университет, просп. Университетский, 100, 400062 г. Волгоград, Российская Федерация, vakomova2010@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7010-2596>



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.3>

UDC 141.32:114:7.07-05
LBC 87.524.1



Submitted: 20.05.2024
Accepted: 01.10.2024

THE CITY AND THE ARTIST: THE INFLUENCE OF SKYSCRAPERS ON WARHOL'S LIFESTYLE AND WORK

Elena L. Iakovleva

Kazan Innovative University named after V.G. Timiryasov, Kazan, Russian Federation

Abstract. The object of the study is New York and the influence of its architectural forms on the life and work of Andy Warhol. Biographical and analytical methods, semiotic and comparative analysis helped to identify the consonance of the New York urban landscape to Warhol's nature. A distinctive feature of New York was skyscrapers, the perception of which influenced not only the artist's vision of the city but also his algorithms of actions and manifestations. The city's skyscrapers symbolized power, innovation, greatness, economic growth, hard work, the pursuit of success, and, at the same time, the fragility of being, the impermanence of values, and the simulation of modern life. The ambiguity of the symbolism of skyscrapers and the (unconscious) feeling and understanding of this fact were highlighted in the life and work of Andy Warhol. The artist conveyed his own admiration for the urban landscape in an underground film he shot and a positioned image. Initially, Warhol implemented strategies to capture New York space, achieving fame, success, and material well-being, which contributed to his rise in the art world. But at the same time, Andy came to understand the impermanence and insignificance of existence, which was emphasized and exaggerated by the gigantism of skyscrapers. In his work, the artist demonstrated being that turns into Nothing. The practices of nonentity acted as characteristic algorithms of its manifestations. New York, with its skyscrapers, made the artist feel lonely in the crowd, which was both unpleasant and necessary for Andy. The artist sought salvation from loneliness in voyeurism, but it did not fill the void in his life. The reconstruction of the veiled relationship between New York and Warhol allows for further research not only in relation to the king of pop art but also to apply a similar construction of analysis to other prominent figures of culture and art.

Key words: Andy Warhol, place of genius, New York, skyscraper, silkscreen, practices of nothingness, loneliness in the crowd.

Citation. Iakovleva E.L. The City and the Artist: The Influence of Skyscrapers on Warhol's Lifestyle and Work. *Logos et Praxis*, 2024, vol. 23, no. 3, pp. 26-38. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.3>

УДК 141.32:114:7.07-05
ББК 87.524.1

Дата поступления статьи: 20.05.2024
Дата принятия статьи: 01.10.2024

ГОРОД И ХУДОЖНИК: ВЛИЯНИЕ НЕБОСКРЕБОВ НА УОРХОЛОВСКИЕ СТИЛЬ ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВО

Елена Людвиговна Яковлева

Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова, г. Казань, Российская Федерация

Аннотация. Объектом исследования избран Нью-Йорк и влияние его архитектурных форм на жизнеустройство и творчество Энди Уорхола. Биографический и аналитический методы, семиотический и сравнительный анализ помогли выявить созвучность нью-йоркского городского ландшафта уорхоловской натуре. Отличительной особенностью Нью-Йорка были небоскребы, восприятие которых повлияло не только на видение художником города, но и его алгоритмы действий и проявлений. Городские небоскребы символизировали власть, инновации, величие, экономический рост, трудолюбие, стремление к успеху и одновременно хрупкость бытия, непостоянство ценностей, симулятивность современной жизни. Неоднозначность символизма небоскребов и (неосознанное) ощущение и понимание данного факта высветились в жизни и творчестве Энди Уорхола. Собственное восхищение городским ландшафтом художник передал в снятом им андеграундном кинофильме и позиционируемом имидже. Первоначально Уорхол реализовывал стратегии захвата нью-йоркского пространства, достигнув известности, успеха и материального благополучия, что способ-

ствовало его возвышению в мире искусства. Но одновременно к Энди пришло понимание непостоянства и ничтожности бытия, что подчеркивал и утрировал гигантизм небоскребов. В своем творчестве художник демонстрировал бытие, оборачивающееся Ничто. Практики ничтожения выступали в качестве характерных алгоритмов его проявлений. Нью-Йорк с его небоскребами заставил художника ощутить одиночество в толпе, которое одновременно было неприятно и необходимо Энди. Спасение от одиночества художник искал в вуайеризме, но он не заполнил пустоты в его жизни. Реконструкция вуалируемых взаимоотношений Нью-Йорка и Уорхола позволяет проводить дальнейшие исследования не только в отношении короля поп-арта, но и применить подобную конструкцию анализа к другим выдающимся деятелям культуры и искусства.

Ключевые слова: Энди Уорхол, место гения, Нью-Йорк, небоскреб, шелкография, практики ничтожения, одиночество в толпе.

Цитирование. Яковлева Е. Л. Город и художник: влияние небоскребов на уорхоловские стиль жизни и творчество // Logos et Praxis. – 2024. – Т. 23, № 3. – С. 26–38. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.3>

Введение

У каждого великого человека есть сакральные пространства. Нередко они связаны с городом, его обликом и особыми местами, где творец предпочитает бывать (порою не задумываясь об этом). Именно избранный город и его локусы дарят личности разнообразные настроения, благоприятствуют открыванию нового / неизведанного, способствуют снятию напряжения и преодолению негативных / депрессивных состояний. Отметим, любимый город для творческой личности не обязательно связан с местом ее рождения. В поисках себя и своего индивидуального стиля мастер ищет то пространство, которое отвечает его субъективным представлениям об идеальном месте, вдохновляет к творческим дерзаниям, оказывается созвучным миропониманию, помогает получить ценный экзистенциальный опыт. Найдя подобный локус, художник постепенно *о(при)сваивает* его, делая своим местом жительства и творческой реализации. В связи с этим исследователь Д.Н. Замятин разрабатывает концепцию *места гения*. Характеризуя метафору, ученый пишет, что данное пространство есть «хранилище наиболее важных, самых глубоких образов», зона «ностальгии или величия, расставания и обретения, печали или радости» [Замятин web]. Творец, осмысливая место, подключает к процессу рефлексирования интуицию, воображение и чувства, что помогает сформировать субъективное видение городского пространства. Город играет роль «образного путеводителя, в котором действительная, “объективная” топография не всегда и чаще всего не соблюдается», что инициирует изоб-

ретение «наиболее экономной, наиболее вместительной формы для своих... бесформенных воспоминаний, аллюзий, ассоциаций и знаков» [Замятин web]. При этом субъективное образное видение города насыщено (невидимыми) силовыми линиями-волнами, образуемыми «памятными локусами, перемещаемыми и размещаемыми воображением творца согласно строгим и необходимым законам метагеографического воображения» [Замятин web]. Гений располагает избранные городские локусы в своем сознании в виде образов в известном ему порядке, нередко демонстрируя сконструированный внешний вид в своем творчестве. «Происходят своего рода “ядерные” образно-географические реакции, результатом которых становится формирование новых образно-географических картографий, налагающихся на традиционные географические и картографические представления» [Замятин web]. Приведенные теоретические положения о городе как месте гения и его субъективном восприятии актуализируют исследование конкретных примеров.

Материалы и методы

В качестве объекта исследования выступает Нью-Йорк и его влияние на короля поп-арта Энди Уорхола. Необходимо признать, что об Уорхоле выходит не так много научных работ, но в них можно обнаружить разнообразные аспекты его жизни и творчества. Например, К.А. Корсаков акцентирует внимание на связь Энди с русинской культурой [Корсаков 2017], Е.Л. Яковлева реконструирует портрет провокатора на основе его литературно-документального наследия [Iakovleva 2022],

А. Великанов обращает внимание на селфи как код личности в творчестве Уорхола [Великанов 2014], С. Леунг затрагивает проблему смыслов произведений художника-визуалиста [Leung 2003], а Л. Гилбертсон пишет о спонтанности и неожиданных интерпретациях в киноискусстве знаменитости [Gilbertson 2003].

Опираясь на замятинскую теоретическую конструкцию о месте гения и биографические исследования о короле поп-арта Энди Уорхолье, в статье при изучении проблемы взаимодействия гения и города используется семиотический и сравнительный анализ. Отталкиваясь от идеи влияния городского пространства «на повседневную практику и действия своих граждан», «общих соответствий между небоскребами, современным американским обществом, культурой и экономикой», выдвинутой Д. Рош Карселем и А. Каррето-Пасином [Roche Cárcel, Carretero Pasín web], выявим элементы городского пространства Нью-Йорка, оказавшиеся созвучными Энди Уорхолу, и реставрируем модель их влияния на алгоритмы проявлений художника. Решение поставленной таким образом задачи составляет новизну исследования.

Результаты и обсуждение

Одним из значимых городов для короля поп-арта Энди Уорхола (1928–1987) стал Нью-Йорк, в котором он жил с 1949 г. до последних своих дней. Как отмечал писатель Альберт Голдман, «голубой мечтой любого с факультета живописи и дизайна было отправиться в Нью-Йорк и завести студию» [Бокрис 2019, 95]. Именно с воплощения данной идеи Энди начал осваивание нью-йоркского пространства, переехав в город сразу после завершения учебы в Технологическом институте Карнеги в Питтсбурге (ныне Carnegie Mellon University).

Нью-Йорк для Уорхола стал местом «чувствуемым и формируемым», постоянно «растяжимым, растягивающимся... преобразующимся и трансформирующимся» [Замятин web]. Дело в том, что воспринимаемое личностью в экзистенциальном опыте городское пространство удваивается ею в сознании, рождая субъективный образ «видимого, чувствуемого, переживаемого, мыслимого земного пространства» [Замятин web]. Мо-

делирование пространства через призму Я предполагает *индивидуальный пересмотр места*, его (воображаемое) достраивание и расширение смыслового контекста, что свидетельствует о складывании особых (нередко неизвестных никому) взаимоотношений творца с понравившимся ему локусом. Как справедливо отмечает Д.Н. Замятин, «“пересмотр места” способствует построению образа места, имеющего как бы двойное дно: хорошо известные элементы образа “обтачиваются”, “обстругиваются”, “отглаживаются” благодаря мощному воздействию самого гения места, ведущему в итоге к образно-географическому “дрейфу” места, его незаметной поначалу, “ползучей” содержательной трансформации» [Замятин web]. Вследствие этого пространство приобретает экзистенциальный модус, а гений выступает в качестве творца, субъективно трансформирующего пространство. Город для художника играет роль *открытого произведения* (У. Эко), которое он наполняет своим видением, чувствованием, смыслом. Иногда «“оптика” гения выворачивает место “наизнанку”» [Замятин web]. Благодаря экзистенциальному опыту творец придает городскому ландшафту значение ценности, что способствует рождению субъективного места, присваиваемого себе. В итоге *место становится «другим»*, потому что творец *укрупняет его* (Д.Н. Замятин).

Внешне Нью-Йорк в 50–80-е гг. XX в. ассоциировался для Уорхола с динамичной и насыщенной жизнью, новыми тенденциями и всевозможными проектами, где каждый житель мог сделать карьеру и повысить свой социальный статус. Как замечает М. Нюридсани, в XX в. «Нью-Йорк стал местом нереальных возможностей», допускающим любые изменения в жизни индивида [Нюридсани 2019, 16]. Данный факт подчеркивала *вертикализация города*, застраивавшегося с 1890-х гг. *небоскребами*. В XX в. их строительство, став обычной практикой, определило особенности городского пространства. Оно изменилось в своих очертаниях, а у жителей сформировался новый взгляд на мир – с позиций высотного сооружения созерцать низ, верх и горизонт. При этом как само пространство, так и его определенные зоны (конкретные координаты расположения небоскребов) приобрели необычные смысл и значение.

Гигантские архитектурные постройки как капиталистические проекты, способные извлечь максимальную выгоду из небольшой земельной площади, выступили в качестве нью-йоркского культурного символа, являющегося «плодом творческих человеческих действий, направленных на создание новых форм в городе, означающих и переназначающих его» [Roche Cárcel, Carretero Pasín web]. Небоскребы олицетворяли образ изменяющегося мира и культуры, способствуя символической перекодировке городского пространства, что (не)осознанно влияло на его жителей.

Строительство небоскребов обусловлено многими факторами, в том числе экономическим ростом после Гражданской войны, нехваткой земель для строительства, спецификой финансовой организации американского бизнеса, появлением прочных (стальных) каркасов в строительстве и лифтов. Как правило, небоскребы (высотой 70–80 этажей и более) в XX в. представляли собой стальной каркас, одетый в железобетонный фасад с применением стекла и пластика. Каждый из материалов строительства обладал собственным символическим значением, что влияло в целом на символизм небоскребов. Сталь, представляющая собой сплав железа и небольшого количества углерода, благодаря своим качествам символизирует человеческую изобретательность, инновационное развитие, долговечность, прочность, устойчивость, надежность, силу. Железобетон как строительный материал, состоящий из стали и бетона, выступает символом надежности, прочности и силы. Стекло олицетворяет организованность жизни, ясность, защиту и одновременно уязвимость, пустоту, несбывшиеся желания, хрупкость внешнего и внутреннего мира, а также «мобильную, эфемерную, спекулятивную, невидимую, гедонистическую, потребительскую и легковесную природу бизнеса и потребительской культуры» [Roche Cárcel, Carretero Pasín web]. Внутри высотных сооружений каждый этаж (в зависимости от назначения) членился на множество пространств, требующих своего заполнения. Такое устройство небоскреба символизирует логику, порядок, стандартизованность, элегантность пустоты, абсолютное отречение от сущего.

Небоскребы своим внешним видом воплощали мечту человечества, связанную с при-

ближением к небу. Строители словно пытались передать в постройке *идею бесконечности высоты*, которая не давала покоя людям с древности (вспомним гигантоманию, воплощенную в пирамидах, башнях, готических соборах, дворцах). Каждое здание небоскреба буквально *соревновалось* с соседними по своей по своей высоте, что высвечивало *войну за высоту* [Roche Cárcel, Carretero Pasín web]. Подчеркнем, высота здания «оказывается целью, смыслом архитектурного “высказывания”, делая из высоты единственное символическое и даже “сакральное” измерение архитектуры» [Яковлева, Соколов 2017, 26]. Небоскреб как возвышающаяся архитектурная конструкция нередко воспринимался в качестве современного храма, но он демонстрировал свою *псевдосакральность*: «чем более высокое здание, тем более его владелец претендует на значимость собственного ранга и статуса» [Яковлева, Соколов 2017, 26]. При этом *высокое положение* хозяина небоскреба имеет не религиозный, а светский вариант ценности, что позволяет говорить о псевдосакральности. Созерцание городских высотных сооружений (особенно снизу) заставляет индивида испытать благоговение. Но это не религиозный трепет, а преклонение перед властной силой хозяев и их постройки.

Сама высота в виде многоэтажного сооружения, внедряемого в ландшафт, разрывала городское пространство. Известно, что «вертикальные формы часто противопоставляются поверхности или соперничают с ней» [Буторина web]. Разрыв пространства демонстрирует ненадежность бытия, в котором возможны взлеты и падения. Своей высотой небоскреб давит на человека, ужасая своими масштабами и создавая напряженность. Высокое сооружение заставляет индивида почувствовать свою крошечность / ничтожность по сравнению со значимостью небоскреба. Более того, взгляд вниз с высоты небоскреба позволяет ощутить Ничто / пустоту, когда «здесь бытие рушится, низвергается из себя самого в беспочвенность пропасти и ничтожества несвоехарактерной повседневности», демонстрируя *обреченное про падание* в бытии [Хайдеггер 2003, 517] и сопряженный с этим страх / ужас.

В целом небоскребы, представляющие собой опору с заданным вверх направлением, ассоциировались с «американской деловой культурой, отмеченной сильной конкурентоспособностью и индивидуализмом» [Roche Cárcel, Carretero Pasín web]. Они символизировали современность и власть, промышленный прогресс и дух инноваций, оптимистическое величие и мощь, экономический рост и амбиции, трудолюбие и стремление к успеху, индивидуализм и уникальность. Но за данными коннотациями укрывались и иные, имеющие негативный смысл. К их числу отнесем хрупкость и брэнность бытия, уязвимость человеческой души и непостоянство ценностей, пустоту и симулятивность современного стиля жизни, в том числе связанного с самоутверждением за счет высоты.

Как мы отмечали, образ города и его архитектурных сооружений влияет на городских жителей. Считается, что устройство городского пространства с его зданиями трансформируется «в “руководящие принципы общества”, которые “направляют социальные действия”», в том числе отдельного человека: «пространство и время вместе формируют социальную жизнь таким образом, что способ организации общества во времени неотделим от динамики пространства», влияя на стиль жизни людей [Roche Cárcel, Carretero Pasín web]. Вертикализация Нью-Йорка, выступающая в качестве характерной особенности его внешнего облика, сказывалась на живущих в нем людях, их психологии, воображении и алгоритмах действий. Жители Нью-Йорка в XX в. амбициозно претворяли свои мечты. Нью-Йорк позволял личности реализовать потребность в престиже и сделать стремительный старт, определяющий успешность будущего, возрастающую силу собственного Я и экономического благосостояния. Именно подобное и осуществил Энди Уорхол, одновременно понимая, что «успех в Нью-Йорке – это тяжелый труд» (название первой проиллюстрированной им статьи в журнале). У художника с Нью-Йорком осуществлялось «единство отношений между фундаментальными, базовыми, основополагающими мифами, образами и архетипами “примордиального” сознания и подсознательного, может быть, бессознательного, и локальны-

ми, очень местными и сиюминутными метафорами и метонимиями повседневного, шумного и обычного бытия и быта» [Замятин web].

О значимости для Энди нью-йоркских небоскребов свидетельствует снятый им (с 20 часов 06 минут 25 июля до 2 часов 42 минут 26 июля 1964) андеграундный кинофильм «Империя» («*Empire*») (1964). Он воспринимается как импрессионистское полотно. Довольно продолжительный по времени черно-белый немой фильм посвящен портретированию любимого здания Эмпайр-стейт-билдинг (Empire State Building) (1931) в вечернее и ночное время суток. В кинофильме нет действия: он фиксирует только здание, исключение составляет пролетевший над ним самолет. Динамику киноленте придает попытка Уорхола показать текучесть времени, его переход от вечера к ночи, что выразилось в тончайших нюансах, связанных с освещением небоскреба (свет в здании включался / выключался). Текучесть времени интуитивно Энди мог связывать со сроком жизни самой архитектурной постройки, имеющей определенный временной период эксплуатации. Возможно, он фиксировал облик здания для будущих поколений, которые могут не увидеть его вообще или в таком виде. Заметим, Эмпайр-стейт-билдинг стал первым зданием, превышающим 100 этажей и имеющим высоту основной части 381,3 м, а вместе с достроенной телевизионной башней – 443 м. Съемка объекта в течение 6 часов 36 минут осуществлялась единым дублем с 41-го этажа другого небоскреба Тайм-лайф-билдинг (Time-Life Building), расположенного напротив, в 16 кварталах от Эмпайр-стейт-билдинг. При показе кинофильма публике Энди намеренно замедлил скорость кадров (перевел скорость 24 кадра в секунду на 16), что растянуло показ до 8 часов 5 минут. Уорхол словно хотел передать множество смыслов, возникающих при длительном созерцании одного вида. С одной стороны, продолжительность фильма демонстрирует значимость небоскреба для Энди. Он вы(с)казывает свое трепетное отношение к американскому символу, возвышающемуся в пространстве (и современном времени), прославляя и сакрализируя его. Одновременно с этим продолжительное наблюдение за единственным зданием приводит к философским

размышлениям об одиночестве, отчуждении, ничтожности бытия / пустоте. Непрерывный просмотр фильма передает идею трудноуловимости и даже невозможности поймать время, важности повседневного опыта, рано или поздно уходящего в Ничто. Данному пониманию способствовал уорхоловский экзистенциальный разлом, вызванный в детском возрасте заболеванием хореей / пляской святого Витта, что привело к потере душевного равновесия и деструктивным реакциям на бытийные ситуации [Яковлева 2023]. Необходимо признать, небоскреб с его противоречивыми значениями соответствовал натуре художника, который всю жизнь «осуществлял разрывы не только с самим собой, но и с миром», реализовывал стратегии успеха «с движением *мыслеобразов*, обязательно приводившим к Ничто» [Яковлева 2023, 357].

Уорхоловское воплощение личного и материального успеха, играющего роль потребности в самоактуализации, признании и комфорте, а если брать шире – во власти в мире искусства (стимулируемое на бессознательном уровне небоскребами), можно назвать удачным проектом. Как известно, небоскреб есть «проект игры чистых “геометрических” форм и “технологических” маркеров, подчиненных единой цели – высоте-как-таковой, высоте как манифестации столь же чистой и ссылающейся лишь на саму себя власти» [Яковлева, Соколов 2017, 32].

Нью-Йорк способствовал уорхоловской карьере и известности. Начав свою деятельность в качестве оформителя витрин и рекламного художника, берясь за любое дело и «работая как одержимый», «Энди соглашался на все, что ему предлагали», «встречался со знаменитостями, делал все возможное, чтобы самому попасть в их круг» [Ньюридсани 2019, 144]. Он был одержим успехом, желая добиться расположения к себе и быть в центре внимания. Для достижения цели художник подключил всю изобретательность своего ума и исключительную работоспособность, воплотив мечту в действительность. Переполненный идеями, Уорхол постоянно менял творческую деятельность: рисовал, фотографировал, снимал кинофильмы, издавал журнал, писал книги, продюсировал, коллекционировал и проч. Найдя собственную нишу в поп-арте и

став центральной фигурой организованных им «Фабрик», Энди вел образ жизни свободного художника в большом городе, создающего собственные пространства для творчества и развлечений, что соответствовало его натуре и нью-йоркскому городскому ландшафту.

Нью-Йорк способствовал не только уорхоловской социальной мобильности и карьерному росту, но и реализации потребности, связанной с материальным благополучием. Существуют «смысловые соответствия» между экономической “индивидуализацией” и индивидуализацией городов и небоскребов», символизм которых связан с американской экономической культурой [Roche Cárcel, Carretero Pasín web]. Для достижения финансового успеха художник много работал и воплощал многочисленные проекты, нередко прибегая к манипулятивным тактикам управления другими людьми. Уорхол «всегда тонко чувствовал, откуда дует ветер», и «умело пользовался своими недостатками, слабостями и ошибками, чтобы самоутвердиться в любом обществе» [Ньюридсани 2019, 148, 147]. Обратим внимание на то, что небоскребы как «апофеоз американской деловой и потребительской культуры» стали «искусными произведениями экономических манипуляций, а также памятником рынку и деловому мастерству, прославляющими экономическую прибыль» [Roche Cárcel, Carretero Pasín web]. Творчество Уорхола, воспевавшего людей современности и повседневность, поставленное на поток и связанное с арт-рынком, знаменовало коммерческий успех.

Рассуждая о соответствии городского пространства его жителям и конкретно Энди Уорхолу, выделим еще один аспект проблемы. Небоскребы представляли собой многофункциональные постройки, в которых размещались не только жилые пространства, но и офисы, культурные и коммерческие помещения (банки, рестораны, бутики, отели, театры, центры международной торговли и пр.). На фасадах небоскребов располагали вывески и рекламу, подсвечиваемую неоновыми огнями. «Здание» выполняет синтагматическую функцию, поскольку... оно представляет собой “архитектонику пространства”, то есть форму организации социального пространства, связанную с функцией» [Roche Cárcel, Carretero

Pasin web]. Функциональность небоскребов была воспринята Уорхолом и перенесена в свои рабочие студии, названные «Фабриками». Они представляли собой большие помещения с центральным отоплением, спринклерными системами и лифтами. На своих «Фабриках» художник воплощал грандиозные проекты, связанные с искусством. В понимании Энди «Фабрика» одновременно была мастерской, местом встреч и общения, проявления свободных нравов и источником вдохновения. Здесь Энди рисовал, снимал фильмы, устраивал шумные вечеринки. Ему нравилось работать среди людей, беспорядочно курсировавших около него и создающих разнообразные шумы: все время «кто-то приходил, кто-то уходил, громко спорили, разминались и репетировали танцевальные движения, слушали музыку, готовили обед, ели, флиртовали, смеялись» [Нюридсани 2019, 150]. В уорхоловских мастерских было многолюдно и довольно подвижно: «в любой день 1965-го Билли наверняка слушал Каллас, Джерард писал стихи или помогал мне натягивать холсты, Джоуи Фриман приходил и уходил с рисовальными принадлежностями, Ондин курсировал от меня к Билли и телефону, какие-то ребята просто дурачились, танцуют, а Эди, наверное, делала макияж», «приезжали репортеры и фотографы и пытались понять, что же происходит» [Уорхол 2001, 159]. В богемной беспорядочности студии обнаруживается хаотичность движения, характерная для нью-йоркских улиц и внутренних пространств небоскребов.

Обратим внимание еще на одну деталь. Небоскребы в городском пространстве размножаются, постепенно оккупируя ландшафт. Именно особая логика небоскребов, связанная с конструированием зданий, применением новейших технологий в строительстве и увеличением количества построек, обнаруживает себя в творческом процессе художника. Он не только запечатлел небоскреб в своем андеграундном кино «Империя», но и попытался перенести инновационный подход строительства высотных сооружений на стиль исполнения своих работ, связанный с серийностью.

Используя новейшие технологии, Энди избрал в качестве творческого метода *шелкографию* или *трафаретную печать*, поста-

вив на поток свои работы и став благодаря этому довольно богатым человеком. Шелкография позволяла художнику (и его помощникам) непрерывно работать, штампуя в день несколько десятков экземпляров одного изображения и зарабатывая на этом огромные деньги. Художественный метод шелкографии отображает стандартизованность современного общества, в котором стирается присутствие автора. Серийный характер полотен сближает их с фотографией и отдаляет от живописи-как-живописи (А. Руйе). Уникальность искусства замещается Энди серией, «где каждое полотно – единица, глубоко связанная с другими идентичностью формы» [Руйе 2014, 389]. Характеризуя технологию, Энди признавался: «в шелкографии берешь фото, увеличиваешь его, переводишь клейстером на шелк, а потом заливаешь чернилами, так что они пропитывают шелк вокруг клейстера. Так получается один и тот же образ, но всегда немного различный» [Уорхол, Хэкетт 2012, 39]. Тиражирование работ с измененной цветовой гаммой можно сравнить с зеркальным отражением городского ландшафта, в котором множились небоскребы. Осуществляя символический перенос, можно заключить: уорхоловская серия олицетворяла район небоскребов (Манхэттен), а полотно серии – отдельный небоскреб. Данный факт неявно свидетельствует о реакции Уорхола на городскую среду и воспроизведении ее логики в творчестве.

Тиражируя в серии одинаковость, Уорхол неосознанно демонстрировал внутреннюю тревожность и пытался ее усмирить. Своими сериями Энди словно пытался бросить вызов городскому пространству, понимая, что «искусство может противостоять власти внешней реальности, лишь избрав абсурдистскую стратегию “копирования” этой идеологической действительности» [Рыков 2008, 19]. Серии полотен знаменитых персон одновременно указывают на их значимость и неустойчивость в социальном пространстве, возможность как возвыситься, так и исчезнуть. Заметим, сам Нью-Йорк был непостоянен и изменялся во времени. Небоскребы в нем не только возводились, но и сносились. Устремленность к новому определяла стиль жизни в городе и заставляла уничтожать все, отслужившее

свой срок или не соответствующее духу времени. «Нью-Йорк, постоянно меняющийся город, не имеющий привязанностей» [Нюридсани 2019, 15]. Заметим, многие любимые нью-йоркские пространства Уорхола давно исчезли, что подтверждает тезис о стремительности развития города и непостоянстве его пространств. В городе происходит нескончаемый круговорот, связанный с появлением и разрушением построек, на смену которым возводятся новые здания. Так, не осталось следов от первой мастерской художника на 87-й улице, оклеенной серебристой фольгой первой «Фабрики» на 47-й улице, домов, где он жил... Город развивается, в том числе за счет уничтожения построек, отживших свой век.

Для самого художника характерны *практики ничтожения*. Они проявляются не только в особенностях уорхоловской жизни в разломах [Яковлева 2023], но и поддерживаются (и даже стимулируются) нью-йоркским пространством. Возможно, взгляд на небоскреб снизу утверждал Энди в понимании собственной ничтожности и социальной разницы с людьми, выступившими в роли хозяев постройки. Небоскреб «стремится разорвать... связь с низом, то есть с землей, пропорциями тела, с восприятием звуков, запахов, попадающих в обычное здание с улицы» [Яковлева, Соколов 2017, 27]. Среди небоскребов человек теряется (даже сам для себя). Символизируя индивидуализм, небоскребы «парадоксальным образом... выражают уменьшенное “я” своих обитателей», которые «перестали быть полноценными индивидуумами» [Roche Cárcel, Carretero Pasín web].

В жизни и творчестве Энди обнаруживается ничтожение мира, ничтожение себя и ничтожение образа. В творчестве художника демонстрируется бытие, оборачивающееся (вследствие возвышений и исчезновений) собственным Ничто, а также ничтожное отношение к нему, когда творец «ничтожит вопрошаемое, ставя его в *нейтральное* положение между бытием и небытием, и ничтожится сам по отношению к вопрошаемому, отрываясь от бытия, чтобы суметь извлечь из себя возможность небытия» [Сартр 2009, 89]. Подтверждал свое ничтожение бытия Уорхол тезисом о том, что в искусстве «я ничего не сделал» и в нем «ничего не понимаю» [Голд-

смит (ред.) 2016, 198]. Работавший с королем поп-арта Джералд Маланга подчеркивал: «Энди всегда считал свои работы пустыми», но невозможно «осознать полную пустотность этих картин» [Голдсмит (ред.) 2016, 225]. Как заметил М. Хайдеггер, «художник остается чем-то безразличным по сравнению с самим творением, он бывает почти подобен некоему уничтожающемуся по мере созидания проходу, по которому про-исходит творение» [Хайдеггер 2008, 133]. Из хайдеггеровского тезиса следует, что творец должен быть пустым для рождения своего детища. Подобные тактики были близки натуре Уорхола, способного образовывать в себе и вокруг пустоту / ничтожность, демонстрируя результаты внутренних практик окружающим: «само творение в своем бытии творением» «восстанавливает свой мир» [Хайдеггер 2008, 143], исходящий от автора, и делает его открытым для Других.

Усваивая тенденции времени, Энди зеркально отразил нью-йоркское непостоянство в устройстве своих «Фабрик». В его свите регулярно осуществлялась смена фаворитов, появлялись новые люди, которых Уорхол привлекал к работе и использовал в личных целях. Он объединял людей на определенное время, исходя из своих текущих интересов и проектов, а потом фокусировал внимание на других лицах. При этом, работая над проектом, Энди добивался, чтобы «все думали одинаково и имели одинаковое мнение» [Нюридсани 2019, 167]. От людей свиты Энди требовал преданности ему. Стоило кому-то из членов «Фабрики» сделать неверный шаг, задеть пренебрежением Уорхола или начать его раздражать, как человек изгонялся из свиты. Художник разрушал стабильность во взаимоотношениях с людьми, внося определенную долю деструктивности своим ничтожением. Удивительно, но ничтожение личности / деятельности / образов создавало ауру загадочности вокруг Уорхола.

Нью-йоркский ландшафт породил еще одну экзистенциальную проблему. Нью-Йорк с его небоскребами, конкурирующими по высоте друг с другом, подавляет природную среду, нейтрализует различие между обитаемым и застроенным пространством. Подчиняясь капиталистической экономике, город рождает иной образ жизни в нем. Каждый его

житель становится «частью производственно-административной головоломки», дистанцируясь от сентиментального общения, что «приводит к опустошению жизни, “не-месту”» [Roche Cárcel, Carretero Pasín web]. Городские высотные сооружения наряду с величием рождали экзистенциальную отстраненность и чувство беспокойства. «Горизонтальная сетка улицы с вертикальной сеткой, созданной высотой и взаимосвязью между обеими плоскостями, не демонстрируют внутреннего порядка и не устанавливают визуальных связей сверху» [Roche Cárcel, Carretero Pasín web]. Небоскребы, повлияв на жизнеустроительные модели бытия личности, способствовали отчужденности и даже разобщенности людей. Производство пространств в городе в виде небоскребов рождает гиперреалистичный ландшафт, демонстрируя «как культура движется к сценографии симулякра, к “опустыниванию реального”» [Roche Cárcel, Carretero Pasín web]. Город напоминал *фееричную катастрофу* (Л. Корбюзье), становясь при скоплении людей *местом изгнания* (М. Нюридсани) или проявлений одиночества в толпе. Нелучайно Нью-Йорк метафорически называют *городом одиноких сердец*.

Нью-йоркский парадокс отразился в бытии Уорхола. Желание нахождения в себе и собственном мире у Энди пересекалось с потребностью в окружении. Он ненавидел одиночество и боялся его. Постоянно находясь среди своей свиты, художник чувствовал себя одиноким. Избегая одиночества, Уорхол «частную жизнь дома... перенес в публичную сферу», «приручив общественное пространство», что способствовало «упадку общественной жизни и той общительности, которую она олицетворяет» [Roche Cárcel, Carretero Pasín web]. Энди отстранялся от людей, держа дистанцию. Уже в детстве, отгородившись от всех из-за болезни, Энди даже в художественной школе пресекал любые попытки подружиться с одноклассниками. При этом он «хотел сблизиться с людьми», но «всегда выяснялось, что... соседи интересуются не мною (Уорхолом. – *Е. Я.*), а просто ищут того, кто оплатил бы часть суммы за съем квартиры» [Нюридсани 2019, 151]. Практики отчуждения способствовали тому, что Уорхол был со всеми и ни с кем, находился в пространстве и вне его.

Обратим внимание еще на одну деталь. При внешней открытости фасад небоскреба (даже полностью прозрачный) скрывает внутренние пространства. Для высотных сооружений характерно сочетание зримости и незримости, вступающих между собой в игру. «Тот, кто находится внутри небоскреба, возвышается над низом, получает доступ к максимальной зримости, но, одновременно, теряет связь, отграничивается от внешнего и приземленного мира» [Яковлева, Соколов 2017, 28]. Подобную тактику публичной сокрытости практиковал Энди: он был на виду и в тоже время дистанцировался от происходящего и людей. Никто не знал о его переживаниях, подробностях жизни, католической вере и пр. Он держался отчужденно среди окружающих его людей. Находясь в шумных и многолюдных пространствах, Уорхол оставался наедине с собой, что усугубилось к концу жизни. В 1985 г. он ощутил груз собственного одиночества, чувствуя себя брошенным. Необходимо подчеркнуть, что уорхоловское одиночество многолико: это «одиночество отдельности, одиночество нежеланности, одиночество недопущения» [Лэнг 2017, 69]. Нью-Йорк позволял Уорхолу ощущать одиночество (в толпе), пребывать в данном состоянии и длить подобный экзистенциальный опыт.

Одним из модусов уорхоловского одиночества (или попыткой преодолеть его) стал *вайеризм*. Выдвинем гипотезу о том, что именно небоскребы подсказали Уорхолу идею подглядывания за другими. В Нью-Йорке обнаруживается «большая плотность зданий, состоящих из множества небоскребов разной высоты, отражающих друг друга на своих фасадах, наблюдающих друг за другом» [Roche Cárcel, Carretero Pasín web], а «изобилие стекла... в архитектуре свидетельствует об особом отношении человека к присутствию как таковому посредством взгляда, о роли визуальной чувственности и о соответствующем ей беспокойстве зримости, что, конечно, является сущностной характеристикой взгляда человека, который смотрит на этот мир», «контроле Другого и самоконтроле через отражающие и переводящие свое отражение в статус Другого» [Яковлева, Соколов 2017, 27]. Большая высотность остекленных зданий подчеркивает гипертрофированность визуальности,

но из-за отражающих свойств стекла находящийся внизу человек не может увидеть изнанки здания. Рождается парадоксальная ситуация незримости при тотальной зримости, что позволяет охарактеризовать здание *протезом восприятия* или *протезом зрения* [Яковлева, Соколов 2017].

Возвращаясь к уорхоловскому вуайеризму, отметим следующие моменты. Характеризуя Энди, кинорежиссер и сценарист Эмиль де Антонио назвал его «большим любителем подглядывать» [Нюридсани 2019, 218]. Энди любил подсматривать за происходящим вокруг, фотографируя или снимая на киноплёнку. Подтверждением тому являются коллекции фотографий ню, серии шелкографий «Торсы» и «Половые органы», фильм «Sleep» (1963), показывающий на протяжении пяти с половиной часов спящего человека, фильм «Kiss» (1963), демонстрирующий поцелуй. Мик Джаггер отозвался о художнике как *мерзком любителе подглядывать в замочную скважину*. Принимая участие в ночных вечеринках, он фотографировал / снимал со скучающим видом все, происходящее на них, включая сексуальные сцены. Нередко Энди играл роль подстрекателя оргий и их незаметного управителя, но сам оставался безучастным и даже испытывал фобию прикосновений к нему. Энди вжился «в придуманную роль стороннего наблюдателя за всеми и ни за кем в частности»: уорхоловская «страсть находилась в гармонии с его внешним равнодушием, почти холодностью», что стало «визитной карточкой» художника [Нюридсани 2019, 44]. Наблюдая и снимая развлечения окружающих людей, Энди учился тому, как необходимо жить, пытаясь заполнить пустоту своей жизни, обусловленную одиночеством.

Судя по проведенному анализу, Энди постоянно размышлял о городском пространстве и его небоскребах, связывая их с обществом потребления. Уорхол один из первых понял суть общества потребления, став не только товаропроизводителем, но и товаром. В Нью-Йорке «индивидуализм превратился в культ индивидуализированного “я”, приватизированного, превращенного в товар и оторванного от общественного пространства» [Roche Cárcel, Carretero Pasín web]. Об этом свидетельствуют неоднократные признания

Уорхола в том, что он – *коммерческий художник*, ставший субъектом и объектом потребления. О последнем качестве говорит уорхоловский *имидж*, выступивший в качестве предмета подражания. Создавая имидж, Уорхол долгое время вносил определенные коррективы во внешность (вплоть до пластических операций). Стиль одежды Энди отличался определенной гладкостью и обтекаемостью форм. Основу его имиджа составлял черный кожаный пиджак, черная водолазка, узкие черные джинсы, сапоги на каблуке, темные очки и пепельный парик. Четкость линий уорхоловской одежды вытягивала его худощавую фигуру, а некоторые элементы имиджа (кожаный пиджак, очки) ассоциировались со стеклянными поверхностями, что позволяет сравнить его внешний вид с высотными сооружениями. Художник словно воссоздал в имидже ассоциации с небоскребами, окружавшими его.

К концу жизни художник осознал, что «движение жизни, обновление искусства, этот новый вихрь, в центре которого он хотел быть и управлять им, на самом деле ускользал от него, и все чаще он оставался один на один с собой» [Нюридсани 2019, 39]. Все свои эмоции и пристрастия Энди ничтожил маской циничного безразличия, позиционируя пассивность, которая была деятельной. В этом можно провести параллель с небоскребами, молча и надменно возвышающимися в городском ландшафте. В их внутреннем пространстве укрывалась жизнь и деятельность огромного количества людей. Подобно Уорхолу-наблюдателю небоскребы величественно взирают на все, мимолетно проходящее в городе и в них. Отметим, в творчестве Энди «отдавал предпочтение мимолетному, преходящему, недолговечному и эфемерному, не забывая при этом, что он производит *повторное очарование опыта* растворением материи вещей в эстетизирующей и чисто трюковой текучести» [Roche Cárcel, Carretero Pasín web].

В конце жизни Энди оказался раз(по)давленным одиночеством – одиночеством в любимом Нью-Йорке с его небоскребами, что сказалось на экзистенциальном состоянии художника. Испытывая ослабление воли к жизни и воли к власти, он оказался уставшим от осознания собственной / бытийной ничтожности, одиночества, невысказанности, пессими-

стических настроений, депрессивных состояний, психологического напряжения и стрессов. Первоначальное очарование Нью-Йорком с его небоскребами сменилось противоположными эмоциями: городской ландшафт подавил Энди. Возможно, данным фактом объясняется его неожиданная смерть от остановки сердца в возрасте пятидесяти восьми лет после несложной операции (по удалению желчного пузыря).

Заключение

У каждого творца есть любимое пространство, позволяющее (после смерти личности) назвать его местом гения. Избранный город и его сооружения, отражающие уровень развития культуры, влияют на психологию личности. Любимым городом короля поп-арта Энди Уорхола был Нью-Йорк: он оказался созвучным его натуре и обусловил особенности жизнедеятельности. За свою жизнь художник неплохо изучил город, вдохновляясь им и событиями, участником которых был сам. Символом Нью-Йорка считаются небоскребы, определившие своеобразие городского пространства и обусловившие алгоритмы проявлений Энди. Небоскреб как символ неоднозначен. Он олицетворяет власть, успех, благополучие, трудолюбие, одиночество, непостоянство, ничтожность, бренность, пустоту, симулятивность. Величественность архитектурных сооружений способна не только восхищать, но и подавлять человека, вызывая депрессивные состояния. Небоскреб как памятный знак, обладающий (невидимыми) силовыми линиями-волнами, повлиял на жизнь и творчество Уорхола. У художника сложился собственный, противоречивый взгляд на небоскребы, оказавшийся созвучным их значениям. Нью-Йорк стал для художника местом обретения славы / величия / благосостояния и расставания с иллюзиями. С одной стороны, Энди добился успеха, находился в центре внимания, относился к числу продаваемых коммерческих художников. С другой стороны, художник испытывал одиночество (в толпе), п(р)очувствовал непостоянство бытия, углубил понимание Ничто, практикуя ничтожение сущего. Чтобы удержаться на высоте, художник использовал передовые технологии (при созда-

нии своих произведений), воспринимал тенденции времени, а нередко и задавал их сам (например, в имидже). Можно обнаружить динамику во взаимоотношениях Уорхола с нью-йоркскими небоскребами. Если в начале жизни в Нью-Йорке они вдохновляли его, выступали импульсом к творческим дерзновениям, то к концу жизни подавляли, заставив остро ощутить одиночество и бренность жизни. Сокрытое влияние городского ландшафта и его построек на творца инициирует дальнейшие исследования проблемы на примере других личностей с целью расширения материалов для концепции место гения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бокрис 2019 – *Бокрис В.* Уорхол. М.: РИПОЛ классик, 2019.
- Буторина web – *Буторина В.* Вертикаль и горизонталь в архитектуре XX-го века // <https://deziign.ru/project/12c95ff1b3f440259531b58f30179462>
- Великанов 2014 – *Великанов А.* Selfie ergo sum // *Logos*. 2014. №4 (100). С. 95–104.
- Голдсмит (ред.) 2016 – *Голдсмит К. (ред.)*. «Я стану твоим зеркалом»: Избранные интервью Энди Уорхола (1962–1987). М.: Ад Маргинем Пресс, 2016.
- Замятин web – *Замятин Д.Н.* Гений и место: в поисках сокровенных пространств [Литература Урала: история и современность. Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2011. С. 37–52] // <https://www.domgogolya.ru/science/researches/1372/#>
- Корсаков 2017 – *Корсаков К.В.* Энди Уорхол – выдающийся представитель русинской эмиграции // *Русин*. 2017. №4 (50). С. 198–206.
- Лэнг 2017 – *Лэнг О.* Одинокий город. Упражнения в искусстве одиночества. М.: Ад Маргинем, 2017.
- Нюрдсани 2019 – *Нюрдсани М.* Уорхол. М.: Этерна, 2019.
- Руйе 2014 – *Руйе А.* Фотография. Между документом и современным искусством. СПб.: Клаудберри, 2014.
- Рыков 2008 – *Рыков А.В.* Западное искусство XX в. СПб.: Новая альтернатив. полиграфия, 2008.
- Сартр 2009 – *Сартр Ж.-П.* Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: АСТ, 2009.
- Уорхол 2001 – *Уорхол Э.* Философия Энди Уорхола (от А к Б и наоборот). М.: Изд-во Д. Аронов, 2001.
- Уорхол, Хэкетт 2012 – *Уорхол Э., Хэкетт П.* Попизм: Уорхоловские 60-е. СПб.: Амфора, 2012.

- Хайдеггер 2003 – *Хайдеггер М.* Бытие и время. Харьков: Фолио, 2003.
- Хайдеггер 2008 – *Хайдеггер М.* Исток художественного творения. М.: Акад. Проект, 2008.
- Яковлева 2023 – *Яковлева Е.Л.* Жизнь в разломах как исток эксцентричности Энди Уорхола. К 95-летию со дня рождения // Русин. 2023. № 71. С. 344–359. DOI: 10.17223/18572685/71/17
- Яковлева, Соколов 2017 – *Яковлева Л.Ю., Соколов Б.Г.* Авангард глобализации: современный небоскреб // *Философия и культура*. 2017. № 11. С. 20–34. DOI: <https://doi.org/10.7256/2454-0757.2017.11.24514>
- Gilbertson 2003 – *Gilbertson L.* Andy Warhol's Beauty 2: Demystifying and Reabstracting the Feminine Mystique, Obliquely // *Art Journal*. 2003. Vol. 62. P. 24–33.
- Iakovleva 2022 – *Iakovleva E.L.* Andy Warhol In The Mirror Of Literary And Documentary Heritage // *European Proceedings of Social and Behavioural Sciences*. 2022. № 129. P. 522–528.
- Leung 2003 – *Leung S.* ...And There I am: Andy Warhol and the Ethics of Identification // *Art Journal*. 2003. Vol. 62. P. 4–5.
- Roche Cárcel, Carretero Pasín web – *Roche Cárcel J.A., Carretero Pasín A.E.* An Individualism Without Individuals. A Sociological Approach to the Capitalist Symbolism of Chicago and New York Skyscrapers [City, Territory and Architecture. 2022. № 38. DOI: <https://doi.org/10.1186/s40410-022-00171-4>] // https://cityterritoryarchitecture.springeropen.com/articles/10.1186/s40410-022-00171-4#auth-Juan_Antonio-Roche_C_rcel-Affl
- ta, pp. 37-52. URL: <https://www.domgogolya.ru/science/researches/1372/#>
- Korsakov K. V., 2017. Andy Warhol as an Outstanding Representative of the Rusyn Emigration. *Rusin*, no. 4 (50), pp. 198-206.
- Ljeng O., 2017. *Lonely City. Exercises in the Art of Loneliness*. Moscow, Ad Marginem.
- Njuridsani M., 2019. *Warhol*. Moscow, Eterna Publ.
- Ruje A., 2014. *Photo. Between the Document and Contemporary Art*. Saint Petersburg, Cloudberry Publ.
- Rykov A. V., 2008. *Western Art of the 20th Century*. Saint Petersburg, Novaya alternativ. poligrafiya.
- Sartr Zh.-P., 2009. *Being and Nothing. Experience of Phenomenological Ontology*. Moscow, AST Publ.
- Warhol A., 2001. *Philosophy of Andy Warhol (From A to B and Vice Versa)*. Moscow, D. Aronov.
- Warhol A., Hekett P., 2012. *Popism: Warhol's 60s*. Saint Petersburg, Amphora Publ.
- Hajdegger M., 2003. *Being and Time*. Kharkov, Folio Publ.
- Hajdegger M., 2008. *Source of Artistic Creation*. Moscow, Akad. Proekt Publ.
- Jakovleva E.L., 2023. Life in the Rifts as the Source of Andy Warhol's Eccentricity. On the 95th Anniversary of His Birth. *Rusin*, no. 71, pp. 344-359. DOI: 10.17223/18572685/71/17
- Jakovleva L. Ju., Sokolov B. G., 2017. Vanguard of Globalization: Modern Skyscraper. *Filosofija i kultura*, no. 11, pp. 20-34. DOI: <https://doi.org/10.7256/2454-0757.2017.11.24514>
- Gilbertson L., 2003. Andy Warhol's Beauty 2: Demystifying and Reabstracting the Feminine Mystique, Obliquely. *Art Journal*, vol. 62, pp. 24-33.
- Jakovleva E.L., 2022. Andy Warhol in the Mirror of Literary and Documentary Heritage. *European Proceedings of Social and Behavioural Sciences*, no. 129, pp. 522-528.
- Leung S., 2003. ...And There I Am: Andy Warhol and the Ethics of Identification. *Art Journal*, vol. 62, pp. 4-5.
- Roche Cárcel J.A., Carretero Pasín A., 2022. An Individualism Without Individuals. A Sociological Approach to the Capitalist Symbolism of Chicago and New York Skyscrapers. *City, Territory and Architecture*, no. 38. DOI: <https://doi.org/10.1186/s40410-022-00171-4>. URL: https://cityterritoryarchitecture.springeropen.com/articles/10.1186/s40410-022-00171-4#auth-Juan_Antonio-Roche_C_rcel-Affl

REFERENCES

- Bokris V., 2019. *Warhol*. Moscow, RIPOLL classic Publ.
- Butorina V. *Vertical and Horizontal in 20th Century Architecture*. URL: <https://deziign.ru/project/12c95ff1b3f440259531b58f30179462>
- Velikanov A., 2014. Selfie ergo sum. *Logos*, no. 4 (100), pp. 95-104.
- Goldsmi K. (ed.), 2016. *"I Will Become Your Mirror": Selected Interviews with Andy Warhol (1962–1987)*. Moscow, Ad Marginem Press.
- Zamjatin D.N., 2011. Genius and Place: In Search of Hidden Spaces. *Literatura Urala: istorija i sovremennost*. Yekaterinburg, Izd-vo Ural. un-

Information About the Author

Elena L. Iakovleva, Doctor of Sciences (Philosophy), Candidate of Sciences (Cultural Studies), Associate Professor, Head of the Department of Philosophy and Socio-Political Disciplines, Kazan Innovative University named after V.G. Timiryasov, Moskovskaya St, 42, 420111 Kazan, Russian Federation, mifoigra@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4940-604X>

Информация об авторе

Елена Людвиговна Яковлева, доктор философских наук, кандидат культурологии, доцент, заведующий кафедрой философии и социально-политических дисциплин, Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова, ул. Московская, 42, 420110 г. Казань, Российская Федерация, mifoigra@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4940-604X>



www.volsu.ru

ПОНЯТИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ: ИСТОРИЧЕСКИЕ ТРАНСФОРМАЦИИ И СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ

Предлагаемая вниманию читателей тематическая рубрика «Понятие человеческой природы: исторические трансформации и современные проблемы» подготовлена по результатам Международной научной конференции «Понятие человеческой природы в истории философии и богословия», организованной Международным обществом свт. Григория Паламы и кафедрой философии и теории права Волгоградского государственного университета (ВолГУ). Конференция проходила с 12 по 14 мая 2024 года на базе ВолГУ. Участники конференции и авторы статей затрагивают теоретические проблемы, связанные с понятием человеческой природы (Д.Р. Яворский), исторические его модификации (С.С. Неретина, О. Кройзен, И.В. Гравина), эффекты распада классического понятия человеческой природы (Н.Н. Ростова, А.А. Торопова, С.В. Димитрова и Е.А. Сергодеева), а также перспективы его трансформации и регенерации (А.А. Зубковская, О.Э. Душин, А.Д. Воробьева). Организаторы признательны всем, кто принял участие в конференции и представил статьи для публикации, и рассчитывают как на продолжение сотрудничества, так и на расширение круга участников ежегодных майских конференций в г. Волгограде.

С.Б. Токарева,

доктор философских наук,

Д.Р. Яворский,

доктор философских наук,

DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.4>

UDC 130.2

LBC 87.5



Submitted: 04.08.2024

Accepted: 01.10.2024

THE NOTION OF HUMAN NATURE AS A THEOLOGICAL, HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL PROBLEM

Dmitriy R. Javorskiy

Volgograd State University, Volgograd, Russian Federation

© Яворский Д.Р., 2024

Abstract. The article problematizes the concept of human nature in three related fields of knowledge: theology, history, and philosophy. The main problem with “human nature” as a theological concept is that it was based on ancient anthropology, primarily Aristotle. However, modern intellectual culture is separated from antiquity by the “anthropological revolution” that occurred at the beginning of the twentieth century thanks to Freud, Heidegger, Lorenz, and others. As a result, a different idea of human nature has emerged, in which, for example, sexuality, mortality, and aggressiveness are understood not as defects of human nature, but as constitutive factors of human personality. From the perspective of modern anthropology, the concept of human nature as a tool of dogmatic theology needs to be rethought. However, this conclusion itself requires historical verification, and meaningful transformations of the concept of human nature

require scrupulous historical research. In turn, the historical study of semantic transformations of the concept of human nature is complicated by the uncertainty of its boundaries and content. There are at least five ways of understanding human nature, dating back to ancient philosophy: nature as the antonym of art (*technē*), nature as a “scheme” of a thing, setting the direction of its transformations, nature as the goal of movement, nature as a measure of perfection, norm, and nature as an ensemble of typologizing signs. In contemporary debates, the validity of the concept of human nature is called into question. Constructivist criticism of essentialism is based on anthropological data, which testify to the diversity of ideas about man and, accordingly, reinforce the thesis that “human nature” is a cultural construct that does not have an ontological status. However, over the past few decades, evolutionary biologists have sought to give stable and “objective” content to the concept of human nature. However, the possibility of using the data of modern biology, which reveals the evolutionarily established species characteristics of a person (including those that are still considered cultural), to identify a cultural norm remains in question.

Key words: human nature, Christian anthropology, notion history, essentialism, constructivism.

Citation. Javorskiy D.R. The Notion of Human Nature as a Theological, Historical and Philosophical Problem. *Logos et Praxis*, 2024, vol. 23, no. 3, pp. 39–45. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.4>

УДК 130.2
ББК 87.5

Дата поступления статьи: 04.08.2024
Дата принятия статьи: 01.10.2024

ПОНЯТИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ КАК БОГОСЛОВСКАЯ, ИСТОРИЧЕСКАЯ И ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

Дмитрий Ромуальдович Яворский

Волгоградский государственный университет, г. Волгоград, Российская Федерация

Аннотация. В статье проблематизируется понятие человеческой природы в трех смежных областях знания: теологии, истории и философии. Основная проблема «человеческой природы» как богословского концепта состоит в том, что он опирался на античную антропологию, прежде всего на Аристотеля. Однако современную интеллектуальную культуру отделяет от античности «антропологическая революция», произошедшая в начале XX века благодаря Фрейдю, Хайдеггеру, Лоренцу и др. В результате сложилось иное представление о человеческой природе, в котором, например, сексуальность, смертность и агрессивность понимаются не как дефекты человеческой природы, а как конститутивные факторы человеческой личности. С позиций современной антропологии понятие человеческой природы как инструмент догматического богословия нуждается в переосмыслении. Однако этот вывод сам требует исторической проверки, а содержательные трансформации понятия человеческой природы – скрупулезного исторического исследования. В свою очередь, историческое изучение смысловых трансформаций понятия человеческой природы осложняется неопределенностью его границ и содержания. Выделяются как минимум пять способов понимания человеческой природы, восходящих к античной философии: природа как антоним искусства (*technē*), природы как «схема» вещи, задающая направление ее трансформаций, природа как цель движения, природа как мера совершенства, норма, природа как ансамбль типологизирующих признаков. В современных дискуссиях валидность понятия человеческой природы ставится под сомнение. Конструктивистская критика эссенциализма опирается на данные антропологии, которые свидетельствуют о разнообразии представлений о человеке и, соответственно, подкрепляют тезис о том, «человеческая природа» – это культурный конструкт, не имеющий онтологического статуса. Однако в последние несколько десятилетий понятию человеческая природа стремятся придать устойчивое и «объективное» содержание специалисты по эволюционной биологии. Впрочем, под вопросом остается возможность использовать данные современной биологии, выявляющей эволюционно сложившиеся видовые характеристики человека (в том числе и те, которые до сих пор считаются культурными), для опознания культурной нормы.

Ключевые слова: человеческая природа, христианская антропология, история понятий, эссенциализм, конструктивизм.

Цитирование. Яворский Д. Р. Понятие человеческой природы как богословская, историческая и философская проблема // *Logos et Praxis*. – 2024. – Т. 23, № 3. – С. 39–45. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.4>

При обращении к понятию человеческой природы как к предмету философского исследования при первом приближении складывается впечатление, что это понятие стало для современной философии анахронизмом, но сохраняет свою актуальность в теологии. В самом деле, понимание «природы» как сущности (в данном случае сущности человека) давно уступило другому пониманию – совокупности чувственно воспринимаемого нерукотворного сущего, выступающего как предмет естествознания, эстетического переживания, этических императивов [Pollicer 1966; Lenoble 1969; Ахутин 1988]. Кроме того, понятие природы неоднократно деконструировалось, в результате чего обнаруживались его социально-культурные импликации [Eder 1996; Яворский 2012; Латур 2018].

В то же время понятие «природа» продолжает оставаться одним из важнейших концептуальных инструментов в христианском догматическом богословии. При помощи этого инструмента еще в эпоху Вселенских соборов – на Халкидонском 451 г. и Третьем Константинопольском 680-681 гг. соборах была переосмыслена личность Иисуса Христа как Богочеловека, в котором соединились специфическим образом божественная и человеческая природы. Постановление IV Вселенского собора предписывает исповедовать «Одного и Того же Христа, Сына, Господа Единородного, познаваемого в двух природах неслитно, непретворенно, неразделимо, неразлучно» [Карташев 1994, 273]. Затем на VI Вселенском соборе было уточнено учение о соотношении во Христе двух волей – также божественной и человеческой: «Проповедуем также, по учению святых отцов, что в Нем [во Христе] и две природные воли, и два природных желания, и два природных действия нераздельны, неизменны, неразлучны, неслиянны» [Карташев 1994, 440]. В ходе христологических споров вопрос о присутствии человеческой природы в личности Иисуса Христа увязывался с сотериологией [Мейендорф 1992, 248]. Признание человеческой природы во Христе обуславливало учение о спасении как очищении и преображении человеческой природы. При этом понятие человеческой (как и божественной) природы опиралось на наследие античной философской классики, прежде всего, Аристотеля¹. В хрис-

тианской антропологии человеческая природа мыслилась в трех состояниях: первозданном, то есть не искаженным грехом, поврежденном грехопадением и преображенном, то есть не только восстановленном после грехопадения, но и превосходящим совершенством первозданную. Проблема здесь заключается в том, как поместить такое понимание человеческой природы в современный интеллектуальный контекст. Этот контекст сформирован «антропологической революцией» (или даже серией антропологических революций), значительно изменившей представления о человеке и, соответственно, о природе человека.

Чтобы конкретизировать тезис об антропологической революции приведем три примера. Современная философская антропология, в отличие от христианской святоотеческой иначе понимает место сексуальности, смертности и агрессивности в человеческой природе, в структуре человеческой личности. В святоотеческой антропологии сексуальность, смертность и агрессивность понимались преимущественно как свойства поврежденной природы. Они не были свойственны когда-то первозданной природе и элиминируются в будущем из преображенной природы. Эти изменения не меняют самоидентичности личности: Адам до и после грехопадения – та же личность, той же личностью, как считается, будет и воскресший в новом теле Адам. Все свойства человеческой природы, которые оцениваются христианскими авторитетами положительно, должны сохраниться в преображенной природе во всей своей насыщенности. З. Фрейд, М. Хайдеггер, К. Лоренц (конечно, этим списком не исчерпывается плеяда исследователей сексуальности, смертности и агрессивности) показали, что сексуальность, смертность и агрессивность не могут быть элиминированы из человеческой природы так, чтобы сохранилась самоидентичность личность, поскольку все три названных явления для личности конститутивны.

Фрейд и фрейдисты показали со ссылкой на психоаналитическую практику, что деятельность человека, в том числе и та, которая оценивается высоко по христианским стандартам, представляет собой в конечном счете культурное управление сексуальными инвестициями². Сексуальная депривация, со-

ставляющая важную часть христианской аскезы, с точки зрения психоанализа, имеет, как минимум, двойственный эффект, то есть ведет не только (или не столько) к совершенствованию человека, но и (сколько) к различно рода психическим травмам, зачастую разрушительным для личности.

Хайдеггер в своей дазайн-аналитике показал конститутивную роль смертности для человеческой личности. В «Бытии и времени» он писал: «В присутствии, пока оно есть, всегда недостает еще чего-то, чем оно способно быть и будет. К этой недостатке однако принадлежит сам «конец». Конец бытия-в-мире смерть» [Хайдеггер 1997, 233–234]. Все, что люди склонны ценить в себе, приобретает в силу основополагающего переживания недостатка чего-то, которое, в конечном счете, есть переживание смертности. Это ставит под вопрос всякие проекты преодоления смерти и смертности: от христианско-платонических фантазий до имморталистских пара-научных домыслов. Причем проблема состоит не в достижении бессмертия как такового, а в том, что бессмертный перестанет быть человеком, каким мы себя знаем, он утратит важнейшие, конституирующие человеческие свойства, такие, например, как творческая мотивация.

Лоренц, анализируя внутривидовую агрессию, сумел показать ее положительную связь с социально значимыми практиками, такими как дружеские отношения. «Личный союз, личную дружбу, – писал он, – мы находим только у животных с высокоразвитой внутривидовой агрессией, причем этот союз тем прочнее, чем агрессивнее соответствующий вид» [Лоренц 1998, 204]. Утверждая, что глубинным условием дружбы является способность к выделению особей из общей массы сородичей, Лоренц показал, что способность к такой операции тем вероятнее, чем сильнее внутривидовая агрессия. Иными словами, дружба – обратная сторона вражды.

Разумеется, открытия Фрейда, Хайдеггера и Лоренца не обладают такой степенью убедительности, чтобы вообще исключить принятие прогивоположной позиции. Научные концепции – не догматы, да и человек обладает достаточной степенью свободы, чтобы верить в даже в абсурдное. Однако в современном интеллектуальном поле именно пере-

численные революционеры и их последователи задают тон, их оппоненты, напротив, маргинализируются. Получается, что вместе с ними на маргинализацию обречена и христианская теология, сохраняющая приверженность «дореволюционным» представлениям о человеческой природе. В противном случае ей не избежать неудобных вопросов о месте сексуальности, смертности и агрессивности не только в личности человека как такового, но и в личности Иисуса Христа как Богочеловека.

Все выше изложенные рассуждения об антропологической революции (антропологических революциях) чересчур схематичны и легко превращаются в псевдоисторические мифы без скрупулезного исторического исследования. Трансформация содержательного наполнения концепта «человеческая природа» в богословской и философской традиции может быть реконструирована средствами истории понятий. Однако написать историю понятия «человеческая природа» не так просто, как может показаться на первый взгляд. Здесь недостаточно поверхностного считывания представлений о человеке в серии текстов серии авторов³. История изучаемого понятия не может быть сведена к трансформации представлений о человеке в разные эпохи. Серьезную проблему здесь составляет полисемия понятия «природа» (*physis, natura*).

Неил Рафли (Neil Roughley) – один из наиболее заметных современных исследователей понятия человеческой природы, обращаясь к текстам античных авторов, выявил пять способов использования слова природа в связке с прилагательным «человеческая», пять составляющих «традиционного пакета» (*traditional package, TP*) выражения «человеческая природа» [Roughley web]. Эти составляющие обнаруживаются при «распаковывании» этого «пакета», то есть при выявлении смыслового контекста.

В первом значении (TP1 у Н. Рафли) понятие «природа» в выражении «человеческая природа» понимается как антоним «искусства» (*technē*): природно в человеке все то, что возникает не в силу воспитания или какого-либо иного искусственного воздействия на человека. В этом смысле употребляет слово *physis* Аристотель, когда пишет в «Никомаховой этике»: «легче исцелить приучившихся к

невоздержанности, чем невоздержанных по природе, потому что привычку проще переменить, чем природу» [Аристотель 1984, 211]. Это значение слова природа близко тому, которое используется сейчас в оппозиции «природа/культура».

Во втором значении (ТР2) природа понимается как сущностное ядро вещи, в силу которого она изменяясь сохраняет самоидентичность и в силу которого изменения подчиняются строгому закону [Аристотель 1976, 149]. Например, в силу природы из зародыша возникает организм, который по внешнему виду на поздней стадии развития до неузнаваемости отличается от зародыша. В этом смысле природа – это то, что делает человека человеком и сохраняет конкретного человека человеком, как бы он ни изменялся. То есть природа здесь синонимична сущности.

В третьем значении (ТР3) «природа» – это предел реализации потенциала вещи, энтелехия [Аристотель 1976, 244–245]. Природа – цель устремления чего-бы то ни было. Так вещь всегда стремится занять естественное место, а человек реализовать то, к чему устремлена сама человечность. По Аристотелю, это разумность и политичность.

В четвертом значении (ТР4), являющемся по существу вариантом третьего, природа – то, что должен реализовать человек. В «Политике», в том фрагменте, где человек характеризуется как по природе «политическое животное» Аристотель пишет: «Во всех людей природа вселила стремление к государственному общению, и первый, кто это общение организовал, оказал человечеству величайшее благо. Человек, нашедший свое завершение, – совершеннейшее из живых существ, и, наоборот, человек, живущий вне закона и права, – наихудший из всех...» [Аристотель 1984, 379–380].

В пятом значении (ТР5) природа – набор признаков, необходимых для идентификации видов как классификационных единиц.

Едва ли этот перечень можно признать исчерпывающим. В этом можно убедиться, обратившись к трудам христианских авторов IV–V вв.: Немезия Емесского и Феодорита Кирского – «О природе человека». Для Немезия понятие «природа человека» – повод обратиться к обобщению наследия античной науки о человеке [Немезий 2011]. Для Феодо-

рита – вступить в полемику со сторонниками концепции предсуществования души [Феодорит 2000]. Таким образом, открытыми остаются вопросы о значениях слова «природа» (physis, natura) в истории философии, науки, богословия, о причинах замещения одних значений другими, о причинах доминирования одних значений над другими на разных этапах истории христианской (европейской) культуры.

И, наконец, следует обратиться к понятию «человеческой природы» как к философской проблеме. Многие современные авторы (в том числе и упомянутый Нейл Рафли) характеризуют то понимание человеческой природы, которое мы встречаем в философской традиции от Аристотеля до Юма [Юм 1996], как эссенциалистское [Roughley web]. Эссенциалисты наделяют человеческую природу онтологическим статусом, зачастую имплицитно исходя из того, что это понятие схватывает некое объективное положение вещей, скажем, ансамбль свойств, которые, с одной стороны, присущи человеку как таковому и, с другой стороны, специфицируют его. К таким свойствам, как правило, относят разум, свободу, нравственность, дух, образ Божий и т. п.

Критика эссенциализма осуществляется с конструктивистских позиций [Eder 1996]. Конструктивисты полагают, что понятие «человеческая природа» (равно как и понятие «природа») репрезентирует не «объективное положение вещей», а локализуемые культурно и исторически представления о человеке. При этом они опираются на результаты исследований историков, социологов, антропологов, которые показывают, насколько разнообразны представления о человеке в различных культурах на различных этапах их истории. Бруно Латур так резюмировал позицию критиков эссенциализма: «Мне кажется, что изощренные социальные науки давно отказались от понятия природы, подчеркивая, что мы никогда не имеем доступа к “той самой” природе. Мы не имеем к ней доступа, утверждают одновременно историки, психологи, социологи, антропологи, иначе чем через историю, культуру и прочие ментальные категории, присутствие исключительно человеку» [Латур 2018, 42].

Критике эссенциализма добавляет остроты указание на связь понятия человеческой природы с нормативной стороной культу-

ры. Речь идет о том, что, норма опирается на особое понимание человеческой природы. Поэтому участники дискуссий о допустимости или недопустимости тех или иных порядков, видов деятельности апеллируют в некой «природе», которая и выступает как основание для выбора нормы. При этом от диспутантов зачастую оказывается скрыт тот факт, что набор свойств человеческой природы оказывается произвольным и, в конечном счете, соответствующим уже сложившимся нормам определенной культуры. Участники дискуссии даже не замечают уловки, когда конституированное предлагается как конституирующее.

Однако в конце XX века конструктивизм был подвергнут критике в контексте опровержения более широкого подхода, обозначенного как Стандартная модель социальной науки (SMCH) (Standard social science model – SSSM). Сущностное ядро этой модели составляли два тезиса: человек, в отличие от животного, управляется культурой, поэтому его «природа» вариативна, точнее у человека не фиксированной «природы»; культура передается через обучение, а не закрепляется генетически, поэтому о «природе человека» нельзя говорить и с позиций генетики [Пинкер 2004, 386]. В качестве альтернативы была предложена интегрированная причинная модель (Integrated causal model), наиболее известный протагонист которой Стивен Пинкер упрекал SSSM в превращении в гуманитарную идеологию, в господствующий дискурс, отнюдь не подкрепленный достаточной научной аргументацией и игнорирующий достижения эволюционной теории [Пинкер 2004, 386–387]. Однако остается открытым вопрос о возможности перехода от дескрипции к прескрипции, от сугубо научных гипотез, проверяемых эмпирически, к моделированию «природы человека», которую можно положить в основу универсальной системы ценностей, универсальной этики и т. п. Как пишет В.Г. Борзенков, ссылаясь на рассуждения биолога Дэвида Ли Халла: «[...] человеческая природа не имеет особого статуса как руководство к нравственным (и любым иным) ценностям, поскольку она исторически случайна» [Борзенков 2008, 128]. Таким образом, сохраняют актуальность два вопроса: остается ли какое-либо универсальное содержание в понятии человеческой

природы после элиминации из него всего культурно и исторически обусловленного; могут ли специфицирующие и универсальные признаки человека как эволюционно сложившегося представителя вида стать основой для универсальных культурных норм?

Обозначенные выше три проблемных поля и артикулированные в них вопросы предлагаются в качестве предметов коллективной работы философского и теологического сообществ на основе общности интереса к истине и критическому способу ее получения.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Среди древнегреческих авторов Аристотель стоит на втором месте после медика Галена по частоте употребления слова «природа» (physis): 530 против 1009 в Thesaurus Linguae Graecae.

² Трудно локализовать эту идею в обширном корпусе текстов самого Фрейда и его последователей. Она проходит красной нитью, по крайней мере, через такие работы основателя психоанализа как «По ту сторону принципа наслаждения», «Я и Оно» и многие др. [Фрейд 2012].

³ Подобно тому, как это мы наблюдаем в первой части фундаментального труда архимандрита Киприана (Керна), посвященного антропологии Григория Паламы [Киприан (Керн) 1996].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аристотель 1976 – *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976.
- Аристотель 1984 – *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984.
- Ахутин 1988 – *Ахутин А.В.* Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). М.: Наука, 1988.
- Борзенков 2008 – *Борзенков В.* Что такое «человеческая природа»? // Высшее образование в России. 2008. № 10. С. 121–129.
- Карташев 1994 – *Карташев А.В.* Вселенские соборы. М.: Республика, 1994.
- Киприан (Керн) 1996 – *Киприан (Керн), архимандрит*. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996.
- Латур 2018 – *Латур Б.* Политики природы. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018.
- Лоренц 1998 – *Лоренц К.* Обратная сторона зеркала. М.: Республика, 1998.
- Мейендорф 1992 – *Мейендорф И., протоиерей*. Введение в святоотеческое богословие (Конспекты лекций). Вильнюс; М.: Весть, 1992.

- Немезий 2011 – *Немезий Емесский*. О природе человека. М.: Канон+: РООИ «Реабилитация», 2011.
- Пинкер 2004 – *Пинкер С.* Язык как инстинкт. М.: Едиториал УРСС, 2004.
- Феодорит 2000 – *Феодорит Курский*. О природе человека // Восточные отцы и учителя церкви V века: Антология. М.: Изд-во МФТИ, 2000.
- Фрейд 2012 – *Фрейд З.* Малое собрание сочинений. СПб.: Азбука: Азбука-Аттикус, 2012.
- Хайдеггер 1997 – *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.
- Юм 1996 – *Юм Д.* Сочинения в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1996.
- Яворский 2012 – *Яворский Д.Р.* PAX NATURALIS (социокультурные импликации понятия «природа» в европейской философии). Волгоград.: Изд-во Волгогр. филиала ФГБОУ ВПО РАНХиГС, 2012.
- Eder 1996 – *Eder K.* The Social Construction of Nature. London: Thousand Oaks; Calif.: Sage Publications, 1996.
- Lenoble 1969 – *Lenoble R.* Esquisse d'une histoire de l'idée de nature. Paris: Michel, 1969.
- Pollicer 1966 – *Pollicer A.* Natura: Etude semantique et historique du mot latin. P.: Presses Universitaires de France, 1966.
- Roughley web – *Roughley N.* Human Nature // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2023 Edition). Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.) // <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/human-nature>
- Borzenkov V., 2008. What Is “Human Nature”? *Vyshee obrazovanie v Rossii*, 2008, no. 10, pp. 121-129.
- Kartashev A.V., 1994. *Ecumenical Councils*. Moscow, Respublika Publ.
- Kiprian (Kern), 1996. *Anthropology of St. Gregory Palamas*. Moscow, Palomnik Publ.
- Latur B., 2018. *Politics of Nature*. Moscow, Ad Marginem Press.
- Lorenz K., 1998. *Reverse Side of the Mirror*. Moscow, Respublika Publ.
- Meyendorf I., 1992. *Introduction to Patristic Theology*. Vilnius; Moscow, Vest Publ.
- Nemesius of Emesa, 2011. *On Human Nature*. Moscow, Kanon+ Publ.; ROOI “Reabilitaciya” Publ.
- Pinker S., 2004. *The Language Instinct*. Moscow, Editorial URSS Publ.
- Theodoret of Cyrus, 2000. On Human Nature. *Eastern Fathers and Church Teachers of the 5th Century: Anthology*. Moscow, MFTI Publ.
- Freud S., 2012. *Small Collected Works*. Saint Petersburg, Azbuka; Azbuka-Attikus Publ.
- Heidegger M., 1997. *Being and Time*. Moscow, Ad Marginem Publ.
- Hume D., 1996. *Works in 2 Volumes. Vol. 1*. Moscow, Mysl Publ.
- Javorskiy D., 2012. *PAX NATURALIS (Sociocultural Implications of the Notion of Nature in European Philosophy)*. Volgograd, Izd-vo Volgogr. filiala FGBOU VPO RANKhiGS.
- Eder K., 1996. *The Social Construction of Nature*. London, Thousand Oaks, Calif., Sage Publ.
- Lenoble R., 1969. *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*. Paris, Michel.
- Pollicer A., 1966. *Natura: Etude semantique et historique du mot latin*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Roughley N., 2023. Human Nature. Zalta E.N., Nodelman U. (eds.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2023 Edition)*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/human-nature/>

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.2024.3.5>

UDC 1(123+128)
LBC 87,5

Submitted: 18.08.2024
Accepted: 01.10.2024

MAN IS THE ONE WHO ARGUES WITH FATE

Svetlana S. Neretina

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

Abstract. The article talks about how the early medieval philosopher Boethius, “master of all services” at the court of the Ostrogothic king Theodoric, condemned to death for high treason in the book “The Consolation of Philosophy,” solves the problem of what a person is. This was not only a philosophically pressing problem but also an existential problem, closely related to the time of its appearance, since a high-born Roman in trouble found himself in the middle of the struggle between Arianism (the creed of Theodoric) and Christianity of the Nicene version (which Theodoric admitted), but for whom Arianism was heresy. An effort of thought was required to prove the correctness of the actions of a person who had not lost his dignity, who at the same time did not attempt “lese majeste,” which was considered high treason. Boethius connects the solution to the problem of what a person is with the concepts of providence, predestination, free will, and ways of combining them, which ultimately determine the fate of a person, revealing the content of predestination. The book is a dispute between two understandings of fate: fortune, representing a free spirit in the game of diverse contingencies, and fate, revealing the only thing predetermined for anything among the countless possibilities of providence. Initially rejecting the understanding of man as a rational mortal living being, Boethius is inclined to think that man is one who is able to challenge his own destiny, resolutely resisting the understanding of fate as a ruthless executor of the lot that fell by chance. Boethius, radically breaking with ancient traditions, likens fate to art, which, before its plans are completed, allows the creator to freely use his capabilities and abilities to act. Necessity allows freedom to challenge itself. “The effect of art would be negligible if everything were played out forcedly.” The book reveals traces of the Arian faith, which at that time competed with orthodox Christianity, and philosophical analysis of this suggests that Boethius had hope of changing his fate.

Key words: philosophy, fortune, fate, providence, predestination, free will, necessity, Highest Good.

Citation. Neretina S.S. Man is the One Who Argues With Fate. *Logos et Praxis*, 2024, vol. 23, no. 3, pp. 46-52. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.5>

УДК 1(123+128)
ББК 87,5

Дата поступления статьи: 18.08.2024
Дата принятия статьи: 01.10.2024

ЧЕЛОВЕК – ТОТ, КТО СПОРИТ С СУДЬБОЙ

Светлана Сергеевна Неретина

Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

Аннотация. В статье речь идет о том, как раннесредневековый философ Боэций, «магистр всех служб» при дворе остготского короля Теодориха, осужденный на смерть за государственную измену в книге «Утешение философией» решает проблему, что такое человек. Это была не только философски животрепещущая проблема, но проблема экзистенциальная, тесно связанная с временем ее появления, поскольку попавший в беду высокородный римлянин оказался в средостении борьбы между арианством (вероисповедание Теодориха) и христианством Никейского извода (что допускал Теодорих), но для которого арианство было ересью. Требовалось усилие мысли, чтобы доказать правоту поступков не утратившего достоинства человека, не покушавшегося в то же время на «оскорбление величества», что и считалось государственной изменой. Боэций связывает решение проблемы, что такое человек, с понятиями провидения, предопределения, свободы воли и способами их сопряжения, которые в конечном счете определяют участь человека, выявляя содержание предопределения. Книга представляет собой спор двух пониманий судьбы: фортуны, представляющей свободный дух в игре многообразных случайностей, и фатума, выявляющего

единственно предопределенное для любой вещи среди бесчисленных возможностей провидения. Изначально отвергая понимание человека как рационального смертного живого существа, Боэций склоняется к мысли, что человек – тот, кто способен оспорить свою собственную судьбу, решительно сопротивляясь пониманию фатума как безжалостного исполнителя жребия, выпавшего по воле случая. Боэций, в корне порывающий с древней традицией, уподобляет фатум искусству, которое, прежде чем завершится задуманное, позволяет творцу свободно использовать свои возможности и способности действовать. Необходимость позволяет свободе оспорить себя. «Эффект искусства был бы ничтожным, если бы все разыгрывалось принужденно». В книге обнаруживаются следы арианского вероисповедания, соперничавшего в то время с ортодоксально-христианским, и философский анализ этого позволяет предположить, что у Боэция была надежда на изменение участи.

Ключевые слова: философия, фортуна, фатум, провидение, предопределение, свобода воли, необходимость, высшее благо.

Цитирование. Неретина С. С. Человек – тот, кто спорит с судьбой // Logos et Praxis. – 2024. – Т. 23, № 3. – С. 46–52. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.5>

В «Утешении философией» Боэций (480 – 524/526), наверное, единственный философ-христианин, не надевший сутаны, к тому же репрессированный, желал получить ответ на свои жалобы, которые бы способствовали умиротворению и спасению души и тела. В произведении показано, как неслиянно и нераздельно соотносились две *человеческие* природы: одна – живущая семьей, науками, трудом (был сенатором, консулом, *magister officiorum* при дворе остготского короля Теодориха), другая – желающая по наущению философии *стать подобным* Богу [Boethius 1934, 12]. Потому в «Утешении философией» с наибольшей остротой встает вопрос о том, что такое человек.

В этом произведении Боэций – один в трех лицах: 1) он – философ, «молчаливо рассуждавший сам с собой» [Boethius 1934, 2], и автор произведения, 2) он – тот, кто в видении ведет диалог с Философией, дамой «с пылающими очами ликом, требующим почтения» [Boethius 1934, 2] и 3) осужденный на казнь человек. Приговоренный к смерти как государственный преступник за желание «спасти сенат», «надеясь на римскую свободу» [Boethius 1934, 10]), он представляет себя в *критическом состоянии духа*.

Произведение по форме представляет собой чередование стихов и прозы. Такая речевая смена соответствует игре разных природ, многообразия вещей. Потому человек должен учиться различать судьбу-Фортуна, предполагающую череду состояний: любимца и жертвы) и судьбу-Фатум, рок. Фортуна – судьба как следование случайному жребию, а Фатум – как выбор предначертанного.

Речь идет, однако, не просто о состоянии души и тела человека-философа, потерявшего в глазах народа достоинство. Боэций, считая себя невинным мучеником, ставит острейшие вопросы, среди которых проблема *происхождения зла и добра*, сформулированная отнюдь не христианским философом Эпикуром, числившимся безбожником, цитаты из которого сохранялись, однако, христианскими писателями. Высказывание, ставшее путеводным для Боэция и переданное Лактанцием, таково: «Если существует Бог, то откуда зло? И откуда добро, если Бога нет» [Boethius 1934, 11].

Вопрос о том, что есть человек, возникает в состоянии потрясения, «сдвинутости с места», когда бытовавшее определение человека как «разумного смертного живого существа» оказалось неудовлетворительным: в потерянности произошло забвение того, «что есть ты сам» [Boethius 1934, 18].

Смысл явления Философии в том и состоит, чтобы привести человека, «увидевшего, увы, безрассудную землю» [Boethius 1934, 4], в разум, отстранив «бесполезные шипы переживаний» [Boethius 1934, 3], и заново открыть в нем его самого. Философия начинает лечение с возвращения Боэция к «познанию вещей человеческих и божественных» [Boethius 1934, 8]. Последние слова – указание на трактат «О пределах добра и зла» (II, 37) Цицерона (от которого, кстати, пошел и жанр утешения) – свидетельствуют, что Боэций в вопросе о том, что такое человек, квитался не со своими единоверцами, а с римской философией, ставя на кон устоявшиеся понятия. Именно поэтому

Философия приводит его не в библиотечный внешний мир, а во внутренний мир души.

Логический путь лечения начинается с утверждения, что Бог как Высшее благо и источник блаженства есть вместе с тем цель человеческого существования и его начало. Для Философии и соответственно для Боэция это очевидно: разум свидетельствует [Boethius 1934, 65–66], что Бог преисполнен совершенного блага. Выяснение статуса Высшего блага, зависит от ответа на вопрос, получено ли оно «Отцом всех вещей» извне или Он обладает им по природе. Философия сопровождает умозаключение о Боге как Высшем благе по природе королларием, из которого следует, что и человек может быть богом: «Поскольку обретение блаженства делает людей блаженными, а блаженство есть сама божественность, значит, обладание божественностью делает блаженными, что очевидно. Но как при принятии справедливости становятся справедливым, мудрости – мудрыми, так необходимо, чтобы божественность случилась у обретших Бога», а значит «всякий блаженный – Бог» [Boethius 1934, 60–61].

Фраза о том, что «всякий блаженный – Бог» требует комментария, выходящего за рамки этого исследования, но ясно, что это – нерв книги, не исключено, что здесь сталкиваются арианские и никонианские принципы, изложенные схематически. Можно, конечно, допустить, как это делает переводчик «Утешения» на русский язык В.И. Уколова, что в упомянутом выражении имеется в виду, что «в каждом, обретшем блаженство, *заключен* Бог»: это вполне соответствовало бы ортодоксальной мысли. Но Боэций так *не* пишет. Он жил при дворе арианина Теодориха, считавшего Сына Богом, сотворенным из *другого, не-сущего*, и не мог не считаться с его религией при всей веротерпимости Теодориха: в «Утешении» упоминается только Бог Отец как принцип-повелитель всех вещей (не Троица). Боэций называет условие притождествления человека Богу – обладание блаженством. Поскольку Христос – это тоже человек, значит, Он становится Богом из другой природы через причастие блаженству. О том свидетельствует утверждение, что Высшее благо и блаженство – не разные, а одна и та же субстанция. Коль скоро «Бог достоинством

превосходит все... то противоречит разуму, что Бога, которого мы называли началом вещей, может создать невесть кто, кто связывал бы разные вещи» [Boethius 1934, 65–66]. Ведь все отличающееся принадлежит другой природе. Попытка указать на религиозную ошибку не исключает, что в этом – корень разногласий с властью.

Эта установка обнаруживает и способ движения мысли к пределу – к «уподоблению Богу» (она же – основная идея и трактата «О пределах добра и зла» Цицерона), вместе выясняющая, что есть человек, который не просто нечто «разумное смертное», а такое «иное», которое неизвестно или забыто. Здесь существенна соотнесенность и с Августиновым «я сам себя поставил под вопрос», и с римским определением человека, связь с которым подорвана и разорвана. Речь не столько об акценте на земное в себе с целью более яркого высвечивания природы человека (о чем свидетельствуют жалобы Боэция), сколько на обнаружение его более высокой природы. *Вся книга – жесткое столкновение смертной и бессмертной, неслиянных и нераздельных природ*, обнаруживающее, что мир движется не по слепым законам.

Речь о Фортуне – на первый взгляд, странная. Фортуна – это быстротечная, изменчивая, непрерывная игра; свободный, но не управляемый дух. Такой дух *случаен*, временен. Философия, однако, призывает быть осторожным к такому пониманию фортуны, напоминая древнее убеждение, что «ничто не происходит из ничего» (хотя ничто у древних – причина скорее материальная, чем творящая, но и здесь лечат человека в земном мире). Осаживает даже не из-за разъяснения важности любого случая-casus'a, а ради напоминания о высокомерии Боэция: он, рожденный на земле, считает своей отчизной горный мир, земной называя «ссылкой», хотя это «родина населяющих» ее [Boethius 1934, 29–30].

Философия пытается изменить оптику Боэция. Его «высокомерие» – причина непонимания происшедших с ним бед. Так, случай есть событие, неопределенное для человека, но возникшее в результате стечения обстоятельств, вызванных разными причинами (кто-то, например, давным-давно зарыл золото в землю, имея в виду ее нетронутость, а

его потомок, много лет спустя, желая возделывать землю, его нашел); совпасть причины заставляет некое устройство, порождающее разные связи. Из такого случайного факта нельзя делать универсальных выводов. Можно только стремительно вращать колесо фортуны и радоваться, когда павшее до предела возносится ввысь, давая людям надежду на лучшее.

Но если все следует своей природе, то непостоянство фортуны не может иметь к этой природе никакого отношения, фортуна не может эту природу отобразить, она не принадлежит к Высшему благу, поскольку связана с низменными вещами, в которых человек, хотя разумом уподоблен Богу, готов видеть прекрасное украшение, оскорбляя тем самым Создателя. Здесь Боэций и ставит вопрос о природе человека.

Разрыв между предназначением человека («познай самого себя») и забвением предназначения, увлеченностью игрой случая приводит к утрате человеком своего возвышенного статуса среди земных созданий, своего достоинства и самой своей природы. Но если природе прочих живых существ, кроме человека, не свойственно самопознание, то поправное человеком собственной природы – это Философия заявляет твердо – есть «следствие развращенности», то есть крайнего цинизма и преступной распушенности. Высшее предназначение человека им же и отторгнуто. Это не просто теоретическое положение, это описание экзистенциального состояния самого Боэция, который жаловался на утрату земных, полученных от фортуны, благ.

Природа человека как вида полностью и одновременно пронизывает любого, носящего имя «человек». Только в том случае, если носитель этого имени сохраняет природу разумного, говорящего, одушевленного, смертного, прямоходящего, умелого, если он представляет себя как владельца универсальных возможностей и способностей (Боэций определил это как субъект-субстанцию), то он не просто носитель имени «человек», но человек по природе. Носящий имя человека содержит в себе самом как в целом моральное и аморальное, больное и здоровое, разумное и неразумное; в зависимости от собственного выбора, от принятия/непринятия дара жизни,

способностей, умений он является человеком, как он задуман по природе. Если же он утрачивает свою природу, то в лучшем случае пребывает в животном состоянии, в худшем – просто телом.

Боэций не случайно пишет о создании не просто всего, а всех *вещей*. Термин «вещь» (*res*) – один из существенных в христианстве. Вещь способна сообщением о себе (*вещанием*) повернуть человека к самому себе, о чем свидетельствует диалогическая структура произведения Боэция, где он один-в-трех. И если в начале диалога Философии важно разговаривать Боэция, то есть вывести болезненную речь о себе вовне, то в ходе диалога она обращает его помыслы внутрь. Боэций начинает смотреть на Боэция, на ту реальность (от *res*), от которой он отстраняется и остраивается. Сама речь об утрате человеческой природы есть уже состояние о(т)странения. «Преображенного пороками... ты не можешь считать человеком. Клокочет от жажды чужого достатка злобный расхититель? – Скажешь, что он подобен волкам. Неудержимо и беспокойно языком вызывает на ссору? – Сравнишь с собакой. Как тайный интриган радуется тому, что скрыл преступление? – Приравняется к лисицам. Рычит от безмерного гнева? – Считается, что его ведет душа льва...». Такие люди теряют человеческую сущность и «превращаются в чудовища» [Boethius 1934, 87].

Только теперь, после рассуждения о том, что человек может утратить свою природу, Боэций начинает говорить о человеке не как о разумном смертном, а как уподобленном Богу, для чего снова востребована идея судьбы но на другом уровне. Философия начинает рассуждать не об игре разных природ судьбы-фортуны, но о простоте провидения (вводится этот ожидаемый термин), которое влияет на линию судьбы-фатума, рока, связанного с божественным предзнанием, свободой воли и предопределением (этот термин дважды используется в книге). Но речь о фатуме, хотя и иначе, возвращает мысль к понятию внезапной случайности.

Боэций – логик, он последовательно подводит к тем терминам, с которыми имеет дело христианин, и показывает, как осуществляется их перевод с римских понятий. Судьбе-фатуму предоставляется роль переводчика,

переходника от божественного ума (*mens*) по определенным траекториям к человеческому: божественный ум «на вершине своей простоты» в точке сосредоточения еще не развернутого многообразия вещей «установил способ ведения (или управления) вещами» [Boethius 1934, 96].

Здесь важно уловить некую постоянно используемую Боэцием (см. его «Комментарий к Порфирию») технику рассуждения: каким образом одно и то же (в данном случае способ управления вещами) выполняет разные функции в зависимости от его иерархического положения: «Если этот способ рассматривать как саму чистоту божественного понимания, то он называется провидением, если же его рассматривать относительно того, что он движет и располагает, то, как говорят древние, он назывался фатумом» [Boethius 1934, 96]. Боэций уточняет: «Эта разница легко обнаружится, если кто-то умом заметит силу того и другого. Ведь провидение – это сам божественный разум (*ratio*), установленный как высший принцип, который располагает все в целом, фатум же упрочивает расположение в переменчивых вещах... Провидение охватывает равным образом *все целиком*: различное или бесконечное, фатум же распределяет только *единичное, находящееся в движении*, разделяя по месту, форме и времени. Это развертывание, собранное в божественном уме, есть созерцательное провидение. Собранное же, распределенное и простирающееся во времени, зовется фатумом» [Boethius 1934, 96].

Ясно, что связанный с движением фатум зависит и проистекает от провидения, как «простой и неподвижной формы вещей, которые необходимо сделать» (Боэций сравнивает дела провидения с работой ремесленника). Фатум так относится к неизменной простоте провидения, как рассуждение к пониманию, как рождающееся к пребывающему, как время к вечности, как движущийся круг к покоящемуся центру. Смысл провидения состоит в том, что оно может сотворить чудо: например, в порочном обнаружить добродетель.

Но если предвиденное Богом должно свершиться, то – Боэций задает такой вопрос – остается ли место свободе воли? Положительный ответ возникает уже оттого, что тот, кто от природы наделен разумом, то есть способностью

рассуждать и отличать одно от другого, кто делает заслуживающее награды или порицания, уже обладает свободой. Но речь, однако, идет не просто об обладании свободой, но о возможности свободы при условии, что предвиденного не может не быть. Ответ дается после анализа понятий провидения, предзнания, фатума, предопределения и свободы воли.

Этому посвящена пятая, завершающая книга «Утешения», которую Философия начинает с признания трудности проблемы провидения. Трудность была осознана еще Цицероном, писавшим об этом в трактате «О дивинации». Желая разрешить эту трудность, Философия берется за анализ содержания провидения как предзнания, выявивший еще большую трудность, ибо используются три понятия, обозначающих «предзнание»: *praescientia*, *praenotio* и *praecognitio*. Судя по всему, Боэций в лице Философии введением разных терминов хотел обнаружить в провидении некие перетекающие друг в друга статусы: первый из терминов (*praescientia*) больше склонен акцентировать некое предчувствие, укол знания, второй (*praenotio*) – интуицию, третий (*praecognitio*) – опору на предшествующее знание. Он спешил понять основание случая-*casus*, который создал «казус Боэция». Если допустить, что «Утешение» не завершено, то очевидно, что он обозначил пункты дальнейшего исследования. Но в данный момент важно было понять, что все эти статусы провидения существуют, но не сообщают вещам необходимости. Они – знак этой необходимости, но этот знак не сообщает о том, что именно он обозначает. То есть мы знаем, что некая вещь случится, но не знаем, какая вещь, ибо знание зависит *от природы познающего*, а не *от природы познаваемого*.

Вот здесь и появляется суждение, что миру *природной необходимости* противостоит мир *свободы*, представляемый *искусством*. Мир произведен Творцом, Мастером, Искусником, в христианстве это подчеркивается. Боэций постоянно вспоминает о мастере-ремесленнике (*artifex*), его окружают музы, явившаяся Философия не говорит, а *поет*. «Многое задуманное, пока оно совершается, мы видим очами интуиции, как, например, когда наблюдаем, что проделывают возницы в квадригах, которые нужно направлять и поворачивать, и прочее

в том же роде», чтобы, скажем, опередить соперника. «Разве какая-то необходимость заставляет их это делать?» [Boethius 1934, 116].

Боэций связывает с искусством и неопределимую способность мастеров-ремесленников, и столь же неопределимую способность возниц управлять лошадьми, и появление при этом неожиданной, хотя и необходимой вещи. «Эффект искусства был бы ничтожным, если бы все разыгрывалось принужденно» [Boethius 1934, 116]. Необходимым это станет, лишь уже свершившись в будущем. Только существование показывает, что необходимо.

Прежде чем говорить о провидении, Боэций устами Философии прояснял, что такое достоинство как природа человека и Высшее благо (Бог и провидение, могущее быть *нежданно* добродетельным). Потому свобода воли не случайно у него связана с достоинством и искусством. Он считает себя выучеником Августина. Августин же в «Граде Божьем», ссылаясь «на определение древних» термин «искусство», «ars» производит именно от «добродетели». «Добродетель есть искусство жить хорошо и справедливо. Поэтому от греческого слова ἀρετή, что значит добродетель, латиняне, как полагают, заимствовали термин ars, artis, искусство» [Августин 1994, 208].

С таким пониманием свободного искусства Боэций связывает свободу воли, своим действием определяющую *навек* судьбу-фатум человека. Мы, таким образом, имеем дело уже не с временем и его меняющимися обстоятельствами, а с вечностью как «полнотой бесконечной жизни и совершенной собственностью» [Boethius 1934, 122]. Такое не убывающее и не уменьшающееся настоящее, или присутствие, то, что всегда есть предопределение, которое может быть выявлено моментально при *активности* того, кто совершает действие. Действуя (живя), человек выбирает одну из множества возможностей, предоставляемых провидением. Она и определяет в вечности его присутствие. Любой замысел, любое свершение уже тем, что это сказано или сделано, попадают как бы в два измерения: временное, где все изменчиво, и в вечное, где уже навеки застревает это сказанное-сделанное-замысленное. Более того, предопре-

деление заявляет о себе через судьбу-фатум. Оно хочет, чтобы с ним спорили, его выбирали, фатум этого хочет, как те возницы, что поворачивают так и этак свою квадригу ради победы.

Боэций, используя все мыслительные стратегии, сначала стратегии необходимости, затем свободно действующие артистические, долго вел нас к тому, чтобы показать необходимость предельных усилий человека во времени. Ибо человек – тот, кто может спорить с судьбой. «Но если в моей власти изменить замысел, то я отменю провидение, так как сильно изменю то, что оно предзнает» [Boethius 1934, 126]. Философия парирует, но ее ответ не столько отклоняет предположенное Боэцием, сколько уточняет его: «Ты можешь уклониться от предстоящего (от замысла. – С. Н.), но поскольку и то, что ты можешь, и то, что ты сделаешь и куда повернешь, истина провидения рассматривает как настоящее, то ты уже поэтому не можешь избежать божественного предзнания-*praescientia*, ибо ты не сможешь избежать внутреннего взгляда на тебя настоящего» (а это всегда божественный взгляд), «хотя благодаря свободной воле ты можешь все перевернуть, использовав разные действия» [Boethius 1934, 126]. От этого внутреннего спора зависит свобода человека, сохранность его природы, достоинство и собственная жизнь.

Кажется, что книга у Боэция не завершена: были основания думать, что его освободят (об этом предположении писали многие, в том числе в книге «“Утешение философией” и другие трактаты»), поэтому он осторожно обговаривал и редуцировал арианские положения к христианским. Но с этой же целью он подводил к тому, что свобода воли может изменить случившийся временной ход событий. Или он принял бытие человеком, оспаривающим судьбу, но в таком случае книга тоже кажется не оконченной, ибо не решена проблема зла, которое, хотя и определено как ничто, но оно слишком сильно влияет на человеческую судьбу. Боэций эту мысль не додумал окончательно. Он фиксирует парадокс, связанный с всемогуществом Бога, из которого логически выводит, что зло это ничто. В диалоге Философии и Боэция Философия говорит, что

«никто не сомневается, что Бог есть всемогущий». Но это особое всемогущество, апофатическое, связанное с тем, чего Он не может. «То, чего он не может, есть ничто». Не дав Боэцию опомниться от этой несуразности, которую Боэций назвал «безвыходным лабиринтом», Философия задает новый вопрос: «Может ли Бог сотворить зло?» Получив отрицательный ответ и сопоставив оба высказывания, она делает вывод, что «зло – это ничто, потому что Он не может сделать то, что не может, ничто» [Boethius 1934, 15]. Но это не значит, что зла не может делать человек, который, по слову Боэция, тоже Бог. Не исключено, что таковой (злой) оказывается земная жизнь.

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>

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Августин 1994 – *Августин*. О Граде Божием. В 4 т. Т. I. М.: Изд-во Старо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря, 1994.
Boethius 1934 – *Boethius*. De consolatione philosophiae // *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL). Wien, 1934. V. 67.

REFERENCES

- Augustine, 1994. *About the City of God. In 4 Vols. Vol. 1*. Moscow, Izd-vo Staro-Preobrazhenskogo Valaamskogo stavropigialnogo monastyrja.
Boethius, 1934. De consolatione philosophiae. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL). Wien, 1934, v. 67.



www.volsu.ru



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.6>

UDC 1:2-183
LBC 87.523

Submitted: 12.09.2024
Accepted: 01.10.2024

**HUMAN NATURE AND DIVINE ESSENCE:
EHRENBERG AND ROSENSTOCK-HUESSY ON DOGMA AND SOCIETY
IN RUSSIA AND WESTERN EUROPE**

Otto Kroesen

Dutch Association Respondeo, Delft, Netherlands;
German Rosenstock-Huessy Gesellschaft, Gladbeck, Germany

Abstract. In this contribution, the spiritual, theological, and social background of the changing meaning of the concept of nature is researched. It has developed within scholastic theology as part of the so-called Papal Revolution. A different understanding of the dogma leads to a different spirituality, a different societal order, and a different human self. Such is the understanding of Hans Ehrenberg and Eugen Rosenstock-Huessy. They also worked in close contact with Russian thinkers who developed a philosophy of language and society along similar lines. They were all convinced of living on the brink of a new era, an era beyond traditional church and theology, the age of the Spirit, as they stated. The great society, with its manifold actors, is the unique event of that time, the emergence of which was brought about violently by the world wars: the world cannot be organized merely from one center. The only means of making any progress now is to open up to each other by speech! From this point of view, especially Ehrenberg and Rosenstock-Huessy have traced back the developments of church and society. An important issue in these social and historical developments is the Great Schism of 1054. Especially Ehrenberg made an attempt to understand and bring together the heritage of Russia and the heritage of Western Europe. In his vision the time has arrived that the divergence of different traditions is over. New communities of responsibility need to be created, and this requires a new understanding of grammar to counter the instrumentalization of human beings in the social machinery of production and consumption.

Key words: Hans Ehrenberg, Eugen Rosenstock-Huessy, cultural history, nature, history of religion, ethics, social and political philosophy.

Citation. Kroesen O. Human Nature and Divine Essence: Ehrenberg and Rosenstock-Huessy on Dogma and Society in Russia and Western Europe. *Logos et Praxis*, 2024, vol. 23, no. 3, pp. 53-60. DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.6>

УДК 1:2-183
ББК 87.523

Дата поступления статьи: 12.09.2024
Дата принятия статьи: 01.10.2024

**ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА И БОЖЕСТВЕННАЯ СУЩНОСТЬ:
ЭРЕНБЕРГ И РОЗЕНШТОК-ХЮССИ О ДОГМЕ И ОБЩЕСТВЕ
В РОССИИ И ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ**

Отто Кройзен

Голландская ассоциация «Respondeo», г. Делфт, Королевство Нидерланды;
Немецкое общество Розенштока-Хюсси, г. Гладбек, Федеративная Республика Германия

Аннотация. В статье исследуется духовная, теологическая и социальная подоплека изменения смысла понятия природы. Оно разрабатывалось в рамках схоластического богословия, которое, в свою очередь, возникло в рамках так называемой папской революции. Различное понимание догмата приводит к различным видам духовности, различным общественным порядкам и различным типам человеческого «я». Так это

© Kroesen O., 2024

понимали Ганс Эренберг и Ойген Розеншток-Хюсси. При этом они работали в тесном контакте с русскими мыслителями, которые в схожем направлении разрабатывали философию языка и общества. Все эти мыслители были убеждены в том, что они живут на пороге новой эры, по ту сторону традиционной церкви и теологии; в век Духа, как они утверждали. Уникальным событием того времени стало насильственное появление огромного общества с его многочисленными действующими лицами, появление вследствие мировых войн: стало ясно, что мир не может быть организован только из одного центра. Единственный способ добиться какого-либо прогресса сейчас – это открыться друг другу посредством речи! Эренберг и Розеншток-Хюсси именно с этой точки зрения проследили развитие церкви и общества, оба считали важным социальным и историческим событием Великую схизму 1054 года. Особое внимание попыткам понять наследие России и объединить его с наследием Западной Европы уделил Эренберг. В его видении настало время, когда расхождение различных традиций исчезает. Нужно создавать новые сообщества ответственности, и это требует нового понимания грамматики для противостояния инструментализации людей в социальной машине производства и потребления.

Ключевые слова: Ганс Эренберг, Ойген Розеншток-Хюсси, история культуры, природа, история религии, этика, социальная и политическая философия.

Цитирование. Кройзен О. Человеческая природа и божественная сущность: Эренберг и Розеншток-Хюсси о догме и обществе в России и Западной Европе // *Logos et Praxis*. – 2024. – Т. 23, № 3. – С. 53–60. – (На англ. яз.). – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.6>

Introduction

Both Hans Ehrenberg and Rosenstock-Huessy have dealt in depth with the divergence of the church and the society of Eastern Orthodoxy on the one hand and the Catholic-Protestant church tradition and society of the West on the other. The conception of nature plays an important role in all of this. Moreover, in their particular philosophy of language, Ehrenberg and Rosenstock-Huessy charted a path to a future of mutual understanding and more, to a future possibility of inheriting each other's precious traditions both from East and West. The work of Ehrenberg and Rosenstock-Huessy and their group of friends, the so-called Patmos Group, has remained marginal in the Western world, as elsewhere. The same has happened with their Russian conversationalists. Due to the fact that many Russian philosophers and theologians had emigrated to Leipzig, Paris, or Berlin during and after the Russian Revolution, there has also been a mutual exchange and fertilization of their points of view. In this context, they arrived at a deeper understanding of the history and development of Western and Russian societies. The changing meaning of the concept of nature is part of this development. At the same time, from their point of view, this antagonism between the West and the East is outdated because both have to deal with the new problem. The understanding of human nature needs a new starting point.

Ehrenberg and Rosenstock-Huessy – historical context

Hans Ehrenberg and Eugen Rosenstock-Huessy belonged to a group of mostly Jewish friends who, with a concerted effort, put forward an alternative to the prevailing rationalist philosophies of Kant, utilitarianism, and Hegel. The crisis of World War I had belied these philosophies, still dominant in the nineteenth century. They called themselves the Patmos group, with reference to the evangelist John, who received his Revelations while exiled to the island of Patmos. It was a group that was engaged in intense dialogue not only in lively meetings but equally through letters and later made its voice heard for three years in the journal *Die Kreatur* (1926–1929). The core consisted of Hans Ehrenberg and his brother Rudolf Ehrenberg, Franz Rosenzweig, of whom the aforementioned brothers were cousins, Rosenstock-Huessy, who was the great inspirer of the group, and around this core Martin Buber, Victor van Weizsäcker. For a certain period, Karl Barth was also in close contact with them. This exchange took place during and after World War I, especially in the period between 1920 and 1930, when the main fruits of their new approach were published [Ehrenberg 1923; Rosenzweig 1921; Rosenstock-Huessy 1920].

Dogma and society

Developments in theological viewpoints are always related to society. Lossky expresses this

insight as follows: “If even now a political doctrine professed by the members of a party can so fashion their mentality as to produce a type of man distinguishable from other men by certain moral or physical marks, a fortiori religious dogma succeeds in transforming the very souls of those who confess it. They are men different from other men, from those who have been formed by another dogmatic conception. It is never possible to understand a spirituality if one does not take into account the dogma in which it is rooted” [Lossky 2022, 25]. This insight equals Rosenstock-Huessy’s view on society and religion. While in the early church in the East, the Empire of Constantinople was a stable factor, Western Europe, the Occident, showed the opposite. In 410, Rome was destroyed by Alaric. The shock this caused was the reason for Augustine to write his book *De Civitate Dei* in order to show that the city of God was not dependent on Rome for its earthly survival. According to Lossky, in this work he also laid the foundation for an un-Eastern, un-Orthodox understanding of the Trinity. He approached the Trinity from a general understanding of God and saw Father, Son, and Holy Spirit in a threefold relationship of self-giving love. Thus he laid the foundation for the thesis that the Spirit proceeds not only from the Father but also from the Son. Augustine laid the foundation for a bigger role for the church in the political turmoil of his time. Alaric, as well as all other Christianized tribes, was committed to Arianism, and according to this doctrine, the Son was subordinate to the Father, and in one stroke with this, the church was also subordinate to the chiefs and princes. In their territories, even independent ecclesiastical structures were created as an alternative to the Catholic Church. Only Charlemagne, following in the footsteps of his father Pepin, adopted Catholic orthodoxy as his guiding principle. The alliance with the pope helped to legitimize his rule over a multitude of tribes, over which he ruled as a Christian monarch, like a kind of David over the tribes of Israel.

Against this background, Charlemagne was anxious to be at least equal in authority and glory to the emperor of Constantinople. This policy is also expressed in his court theologians’ inclusion of the *filioque* in the Nicene Creed. The pope at the time did not go along with this decision and

even went so far as to have the Nicene Creed placed on silver plates at the entrance to the Vatican, without the *filioque*. Only after the German Emperor installed a pope of his own preference in Rome in 1046 did the pope adopt the policy of Charlemagne and his chaplains in 1054. Thus the schism between East and West became a fact.

Law, scholasticism, clerics – and nature

Rosenstock-Huessy points out that in order to counteract the intertwining of church and landed gentry in the villages and of the emperor and bishops in the government at the top, the supporters of the papal revolution demanded a professional stratum of independent clerics. This was reflected in the demand for a strict celibate way of life for priests, bishops, and monks. To contain violent outbursts in the struggle between pope and emperor, both parties also resorted to the development of law. Around 1100, an independent legal faculty started in Bologna, and in 1142, Gratian published his code of law. Similarly, there was a need to bring order to the multitude of situational and contextual theological statements made by bishops, saints, and monks. Scholastic scholarship served that purpose. The method consisted simply in listing, as rationally as possible, for a given statement the arguments for and the arguments against, which resound in tradition, and drawing a conclusion. Thus a universally valid truth was constructed, which counted as a mirror of divine truth. This scholastic science was placed in the hands of the new spiritual class. The church could now effectively exercise its spatial and political authority over nobility, kings, and emperors.

In this process, the word “nature” also gradually received a different meaning than before. *Physis* with Plato means “planting,” and also the *polis* was a part of *physis*. The original meaning goes back to the process of life, growth [Rosenstock-Huessy 1963, 468]. Nature was increasingly perceived as dead matter – nature governed by laws and subject to them. In theology, on the other hand, the supernatural was increasingly invoked in defense against nature, so mechanistically conceived. “It became God’s nature to be supernatural” [Rosenstock-Huessy 1963, 468]. This division of nature and supernature

always remained a very precarious solution, because by claiming for God the supernatural terrain, one was actually already conceding too much to the other party regarding the understanding of nature as merely dead matter. “In the spiritual realm one clings to revealed supernatural truth; in material existence one rejects, precisely because of the mechanistic worldview, the experiences evidential for revelation which rhythmic organic and living time provides” [Rosenstock-Huussy 1963, 475]. Thus the foundation was laid for a mechanistic liberal worldview in which the laws of nature themselves could act as substitutes for the general laws hitherto proclaimed by the Church in canon law. The God who during the ecclesiastical time of the Middle Ages ruled the minds by means of a generally valid theology and canon law increasingly disappeared into the background, leaving for the world an empty space where only rationalistic and utilitarian considerations reigned in accordance with a mechanistic worldview.

On the other hand, thanks to the competition between Pope and Emperor, Canon law, and universally valid theology and law, initiatives from the grassroots could emerge. By building a civil society by means of the guilds, brotherhoods, and cities, the older tribal and family relationships were pushed to the background and, by trial and error and supported and also controlled by the law, a space became available for open cooperation from the bottom up by ordinary people. A civil society came into being [Rosenstock-Huussy 1989, 148]. In this civil society, people from different tribal origins became members of guilds and cities, and as such, they treated each other as brothers and sisters, in accordance with the Lord’s word in Matthew 12: 49, 50: “These are my mother and my brothers. For everyone who does the will of my Father in heaven is my brother and sister and mother.”¹

Ehrenberg on Russia and the West

Ehrenberg published two volumes of texts by Russian political and historical thinkers (Vol. I) and philosophical and theological thinkers (Vol. II) in 1923 [Ehrenberg, 1923]. He has provided both volumes with an epilogue. The first epilogue deals with the Europeanization of Russia, and the epilogue to the second volume deals with the Russification of Europe. Thus, in the encounter

between Russia and Europe, he asks the question of what they can learn from each other.

Since Peter the Great set out to modernize Russia, there has been an exchange between Russia and Europe. That exchange led to new political thinking in Russia during the 19th century and new philosophical/theological thinking during the 20th century [Ehrenberg 1923, vol. 1, 344]. “Russian thought therefore awakens only due to the challenge of entering into exchange with the spirit of Europe” [Ehrenberg 1923, vol. 1, 336]². This exchange is tense, which is why many Russian thinkers go back and forth between nationalism and theocracy on the one hand and of inheriting Europe and a new global ethic as proposed by Dostoevsky and Tolstoy on the other. It is an intellectual reorientation. Some Russian thinkers, such as Soloviev but also Dostoevsky, see the church as covert leader of the Russian state and believe – using an expression of Dostoevsky – that the state must become church. The duality of church and state and the mutual correction that goes with it has been characteristic of Europe. Eastern Europeans had no sense of this, but also many Europeans no longer have any idea (says Ehrenberg back in his days already) of the critical role of the church versus the state in earlier times. The state in the East, Ehrenberg says, has not gone through the learning school of Christianity and “surpasses the imperial cultures of the old East in despotic violence” because it makes despotism not merely a fact but even a right (Ehrenberg writes that in the time of the early Soviet Union) [Ehrenberg 1923, vol. 1, 356]. Thus, in the East, the state is the problem. In the West, it is the church. On that second issue, Ehrenberg comes to speak in his afterword to the second volume.

The Russian thinkers whom Ehrenberg addresses came to their theology and philosophy thanks to the exchange with the West, but nevertheless have their covert sources of inspiration in the Russian Orthodox Church. This Church still stands in the tradition of the ancient Church, which was replaced in the West by the Roman Catholic Church after the struggle of investiture. In her, the spirituality of the first 1,000 years is still preserved.

The Church of the East is characterized by Ehrenberg as the Johanean Church [Ehrenberg 1920, 46ff]. The Gospel and the letters of John

articulate the cosmic secret of Christianity: the world is created by the Word, and Christ rules from beginning to end. This spiritual secret of world history is the one part of John's gifts to the church. Love as self-giving love is the other part. In the West, this divine love is translated and reconfigured in canon law and in a system of social and ethical rules. In the East, this bond with Christ has never been transformed into rules and laws but therefore has remained the more spiritual. The power of the soul is present just below the surface. Berdyaev puts it this way: "There was among the Russians none of that veneration of culture which is so characteristic of Western people. Dostoevsky said we are all nihilists. I should say we Russians are either apocalyptists or nihilists. We are apocalyptists or nihilists because our energies are bent upon the end, and we have but a poor understanding of the gradualness of the historical process" [Berdyaev 1948, 128]. Earthly reality is harsh. Eastern Orthodoxy knows of a secret that is visibly hidden from the eye by a wall of separation but can therefore act on man all the more spiritually. Man is put at a distance. He sees that he has no access. His sight is limited. All the more his hearing can open to what comes from the beyond: God, who, through his love, ultimately rules the world. This is how the iconostasis works in the church, according to Hans Ehrenberg. From this spiritual source, Russian thinkers draw openly or covertly. And, at the same time, along with Western thinkers, they are nevertheless also subject to the impact of the uprooting of their traditions. It is a situation full of inner contradictions. In Russia (1923), Ehrenberg says, there is simultaneously this rootedness and this uprooting: "So much nihilism, so much shapeless humanity, so much rootedness and uprooting at the same time!" [Ehrenberg 1923, vol. 1, 367].

The lines that Ehrenberg sets out here with a tribute to Eastern Orthodox spirituality for the future are part of the age of the Spirit. In the book *Heimkehr des Ketzers*, Ehrenberg argues that the time of Christian churches and groups each going their own way in their one-sidedness and therefore "heresies" is over. A time of divergence is giving way to a time of convergence. In the interaction of the networks of the emerging global society, social actors are nourished by a diversity of spiritual sources. The common

denominator of all these inspirations is and should be: future peace. The nourishment by these diverse religious inspirations is necessary because, without it, social actors are merely forces in space. Thus, endless collisions are inevitable. Naked forces need investiture by spiritual powers in order to create peace.

Construction and energy

Ehrenberg always puts great emphasis on the spiritual permeation of human reality by revelation in Eastern Orthodoxy. Instead of rules and procedures imposed on all and every one, the Spirit blows where it wishes. It seems that East and West offer a different solution to the mediation between God and man. This difference is related to and made necessary by the spatial task the church in the West set itself in distinction from the East, which remained time-oriented. Ehrenberg concurs with Rosenstock-Huessy's interpretation of Western history. Human constructions, general concepts, and regulations as established in canon law become necessary and inevitable to introduce uniform governance into society. All the so-called heresies of the West can be traced back to this necessity.

The East makes the opposite move. It remains experience-oriented, so it also remains more faithful to the historical and narrative development of dogma desired by Ehrenberg. This includes his rejection of the *filioque*. The Spirit proceeds from the Father through the Son and incarnates in the ecclesial community that is the core of society. Thus the movement goes from God to man. This is how we come to know God in his workings throughout history: his workings, his energies. Since Palamas, the distinction between essence and energy has been widely adopted in the East. God in his essence is inaccessible to man. He dwells in an inaccessible light (I Tim. 6: 16). His workings, on the other hand, are experienced by man. The Spirit comes to us through the self-giving love of the Son, and from it we perceive the goodness of the Father (1 Corinthians 12: 4-6). Where the West attempts to draw God closer through human constructions, the East attempts to shield off God's essence and prefers the mediation by God's energies. Consequently, in the East, the problem of whether God's workings of us are truly divine is often

debated.³ In the workings of God that we undergo, are we dealing with God himself, and if so, does this not lead to a duplication of God? In the West, the opposite question arises: whether human constructions really show through a mirror God himself in his innermost being, and if not so, does this not lead to a doubling of man, just as in the East there is a danger of a doubling of God (Figure)?

What is no one's intention but imminently threatening is inevitably turned into a reality sooner or later. In the East, God disappears in his essence and in church ritual, and society remains disorganized. Thus, God and man remain separate. God's holiness is directly opposed to a harsh society. In the West, through human construction and regulation, society is organized, but it increasingly becomes a human endeavor. Thus God finally disappears into a deistic and naturalistic faith. The system of rules that should reflect God's goodness and love takes on a life of its own and becomes an anonymous system of rules. As a result, society becomes a machine, and man becomes a cog in it. The Europe encountered by Russian thinkers during the nineteenth century and also still at the beginning of the twentieth century is the Europe in which a mechanistic way of thinking and ethics were still dominant. In that context, it is also important to note that this mechanistic worldview based on natural laws is nothing but a secular continuation of speculative constructivist canon law and scholastic theology.

**The law of technology
and the grammar of language**

Meanwhile, science and technology have fundamentally changed society. Factory production brought with it the separation of labor and living, thus ending the balance between a Protestant society and a liberal government. Protestant society focused on education, professionalism, and a sense of community. Liberal government and liberal entrepreneurs were primarily inclined to

employ and treat labor as one of many forces of nature, while purchasing it as freely available on the market. In so doing, the majority of people became increasingly subject to bureaucratic machinery in the factory system. Rosenstock-Huessy established the following law of technology: technology enlarges space, shortens time, and, as a consequence, an existing community disintegrates [Rosenstock-Huessy 2001, 103-112]. Technology implies economies of scale, mobility, social mobility, speed of communication, and therefore also the necessity and possibility to step outside existing communities. As a result, traditional communities are becoming more loose.

For Rosenstock-Huessy, the counterbalance to the mechanistic worldview consists in language. For both Rosenstock-Huessy and Florenski, all language begins with the imperative. Florenski speaks of the divine I, which commandingly addresses man as You. Thus addressed, the addressed respond as We, and thus language brings about mutual understanding and a new support base for societal action. Rosenstock-Huessy sees the beginning of language likewise in the imperative mode, which is addressing man as You, and from that point onwards it is up to man to answer and say I. In dialogue, people make proposals and counter-proposals, and this is not to be understood merely as an intellectual process. People also court each other, open themselves to each other, adopt each other's points of view, and in this way a shared concept is growing, a mutual understanding of each other, and so a We arises [Rosenstock-Huessy 1970, 45-66]. Names and stories are energies that lay claim to the powers of people, and it is up to people, listening to such a higher command, to set out a course, to respond to the imperative they hear, and in the process to become contemporaneous with each other and act.

The struggle for the right word and the sensitivity to truthful speech are practiced no longer merely in the church liturgy or in a church sermon but in the force field of society, where

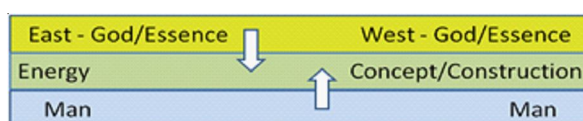


Figure. Mediation between God and man in East and West

people create the world of the future. Thus begins the age of the Spirit, who speaks from the soul, which is already beyond, which already dwells at the final completion of history. The soul is already on the other side, already at the end, and we have understood the present situation only if we do not only use cause-and-effect arguments but if we understand the present situation as an intermediate step and as a preparation for the completion. From the Completion backwards, the Son draws all things towards Himself (John 12:32). This is how the Spirit works through the Son.

Conclusion: a common task for East and West

In the first half of the 20th century, living speech and the grammar of language were discovered as a source of social orientation. Both Russian and Western theologians and philosophers participated in this discovery. They saw in the emerging global society the dawn of the age of the Spirit. For Ehrenberg, especially in the book *Heimkehr*, this implies the necessity of a worldwide mutual (better all-sided) inheritance of each other's traditions. For Russia and Europe, on the one hand, it implies the Russification of Europe; on the other, the Europeanization of Russia. The Russification of Europe liberates Western thought from the instrumentalization of man in the sphere of labor and from a purely rationalist/utilitarian ethic in social interaction. In the Soviet Union, scientific socialism adopted this rationalistic Western approach and applied it even more consistently. But Eastern Orthodox spirituality puts a foundation of loving self-surrender at the bottom of our existence through the Spirit who proceeds from the Father and works among us through the Son. The time has arrived to take seriously that faithful realization of love, to be carried from the secret internal life of the Church into the public space of society. This takes place in the grammatical language theory of Rosenstock-Huessy. Thereby man is put in the position of the answering You, and in response to the appeal of love, people are led to become a We, building in mutual responsibility the society of the future. The present era with its conflicts and

tensions underscores the need for this. Yet there is a consolation in the midst of all discouragement: what is needed is happening because the next outburst of the Spirit is always being prepared in secret. This is how the Spirit works.

NOTES

¹ The aforementioned text is quoted more often in the constitution of fraternities [Rosser 2015, 59].

² See also: "Being now politically integrated into Europe, in the full awakening of its political passions, Russia now enters into spiritual exchange with Europe as well" [Ehrenberg 1923. Vol. 1, 345].

³ Melzer points out that the German word *Wirklichkeit* is a word that also has Christian origins in the West, namely as originated in mysticism as a translation of the Latin *actualitas*. It refers to God's workings [Melzer 1973, 52].

REFERENCES

- Berdyayev N., 1948. *The Russian Idea*. New York, MacMillan Publ. (Orig. 1947).
- Ehrenberg H., 1923. *Östliches Christentum. Bd. I-II*. Munich, Oskar Beck Publ.
- Ehrenberg H., 1920. *Die Heimkehr des Ketzers – eine Wegweisung*, Würzburg, Patmos Verlag.
- Lossky V., 2022. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Jonesville, Wellington, Crux Press. (first edition 1944).
- Melzer F., 1973. *Das Licht der Welt*. Ev. Stuttgart, Missionsverlag Publ.
- Rosenstock-Huessy E., 1920. *Die Hochzeit des Krieges und der Revolution*. Würzburg, Patmos-Verlag.
- Rosenstock-Huessy E., 1963. *Die Sprache des Menschengeschlechts, Bd. I*. Heidelberg, Verlag Lambert Schneider.
- Rosenstock-Huessy E., 1970. *Speech and Reality*. Norwich, Vt., Argo Books Publ.
- Rosenstock-Huessy E., 1989. *Die Europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen*. Moers, Brendow (Orig. 1931).
- Rosenstock-Huessy E., 2001. *Friedensbedingungen der planetarischen Gesellschaft: zur Ökonomie der Zeit*. Münster, Agenda Verlag.
- Rosenzweig F., 1921. *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main, Kauffmann Publ.
- Rosser G., 2015. *The Art of Solidarity in the Middle Ages – Guilds in England 1250–1550*. Oxford, Oxford University Press.

Information About the Author

Otto Kroesen, Doctor of Theology, Secretary, Dutch Association Respondeo, Leeuweriklaan, 3, 2623 RB Delft, Netherlands; Member of the Board, German Rosenstock-Huessy Gesellschaft, Insterburger St, 13, D-45964 Gladbeck, Federal Republic of Germany, ottokroesen@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3054-1639>

Информация об авторе

Отто Кройзен, доктор богословия, секретарь, Голландская ассоциация «Respondeo», Леувериклаан, 3, 2623 RB г. Делфт, Королевство Нидерланды; член правления, Немецкое общество Розенштока-Хюсси, ул. Инстербургер, 13, D-45964 г. Гладбек, Федеративная Республика Германия, ottokroesen@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3054-1639>



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.7>

UDC 1(091)
LBC 87.3

Submitted: 03.09.2024
Accepted: 01.10.2024

**ALEXEY LOSEV AND SERGEY HORUZHIIY:
ONTOLOGICAL AND ANTHROPOLOGICAL APPROACH
TO THE CONSIDERATION OF HUMAN NATURE ¹**

Irina V. Gravina

National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation

Abstract. The article deals with two different religious approaches to human nature on the example of the philosophical systems of Alexey Losev and Sergey Horuzhiy. Alexey Losev's system is not really aimed at clarifying anthropology; nevertheless, few ideas about it can be extracted from his works. This article will examine these ideas in the light of contemporary views on Christian anthropology (or personology). Sergey Horuzhiy's ideas, on the contrary, are fundamentally anthropocentric; moreover, they are in dispute with the ideas of Losev, among others. If the Losev system is based primarily on ontology and considers man in the light of some variation of Christian Neoplatonism, where man is a part of the microcosm, then Horuzhiy, criticising this view, emphasises that such an approach, even called Christian, is by and large pagan and was destroyed by the emergence of the Christian approach to man, but historically incorrectly articulated, as the very fact of the development of Christian philosophy from the original pagan conceptual system is erroneous. An alternative approach to considering the nature of man in the light of Christianity is called by him "synergistic anthropology," based on the ideas of both St. Gr. Palamas and twentieth-century thinkers (especially Michel Foucault). It will be stressed that in Losev's system the most important place is given to God and the God-world connection, while in Horuzhiy's system it is given only to man (in perspective, to the deified man, the God-man), since from his point of view Christianity opposes pagan cosmocentrism in a fundamental way, suggesting the idea of the practice of theosis.

Key words: Christian anthropology, problem of the person, personology, Losev, Horuzhiy, synergetic anthropology.

Citation. Gravina I.V. Alexey Losev and Sergey Horuzhiy: Ontological and Anthropological Approach to the Consideration of Human Nature. *Logos et Praxis*, 2024, vol. 23, no. 3, pp. 61-67. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.7>

УДК 1(091)
ББК 87.3

Дата поступления статьи: 03.09.2024
Дата принятия статьи: 01.10.2024

**АЛЕКСЕЙ ЛОСЕВ И СЕРГЕЙ ХОРУЖИЙ:
ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД
К РАССМОТРЕНИЮ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА ¹**

Ирина Викторовна Гравина

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
г. Москва, Российская Федерация

Аннотация. В статье речь идет о двух различных религиозных подходах к природе человека, рассмотренных на примере философских систем Алексея Лосева и Сергея Хоружего. Хотя система Алексея Лосева не нацелена на прояснение антропологии в собственном смысле слова, из его работ, тем не менее, можно извлечь ряд идей относительно этого вопроса. В статье эти идеи будут рассмотрены в свете современных взглядов на христианскую антропологию (или персонологию). Идеи Сергея Хоружего, напротив, принципи-

ально антропоцентричны. Если лосевская система базируется в первую очередь на онтологии и рассматривает человека в свете некоей вариации христианского неоплатонизма, где человек является своеобразным микрокосмом, то Хоружий высказывает критику этого взгляда, подчеркивая, что подобный подход, хотя и названный христианским, по большому счету является языческим. Возникший христианский подход к человеку был направлен на его отрицание, и сама идея развития христианской философии из исходно языческой понятийной системы ошибочна. Альтернативный подход к рассмотрению природы человека в свете христианства, названный Хоружим «синергийной антропологией», основан на идеях как свт. Гр. Паламы, так и мыслителей XX века (особенно Мишеля Фуко). В статье показано, что в системе Лосева важнейшее место отведено Богу и связи Бог-мир, тогда как у Хоружего – только человеку (в перспективе – *обоженному* человеку, богочеловеку), поскольку с его точки зрения христианство принципиальным образом оппонирует языческому космоцентризму, революционно выдвинув на первый план идею практики обожения.

Ключевые слова: христианская антропология, проблема личности, персонология, Лосев, Хоружий, синергийная антропология.

Цитирование. Гравина И. В. Алексей Лосев и Сергей Хоружий: онтологический и антропологический подход к рассмотрению природы человека // *Logos et Praxis*. – 2024. – Т. 23, № 3. – С. 61–67. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.7>

Мы не ошибемся, сказав, что конец XIX в. и конец XX в. были отмечены появлением философских течений, интеллектуальных тенденций и идей, ставших серьезным вызовом для христианской мысли. Многие из этих вызовов стали поводом для переосмысления старых идей, появления новых подходов и проблемных полей. Одним из новых исследовательских направлений стала тема христианской антропологии, точнее – персонологии, наиболее яркими представителями которой являются архим. Софроний (Сахаров), Христос Яннарас, митр. Иоанн (Зизиулас).

Для начала следует прояснить некоторые понятия, касающиеся определения личности, используемые в богословии XX в.² для переосмысления и актуализации православного взгляда на антропологию на фоне разнородных секулярных общественных течений и тенденций, сводящих к минимуму ценность религиозных практик. В этой связи представляет интерес сравнительный анализ двух различных подходов к репрезентации христианской антропологии. Исследователь исихазма Сергей Хоружий рассматривает человека в христоцентрической перспективе, тогда как философ Алексей Лосев – в триадологической. При этом, на первый взгляд, исследовательские подходы Лосева и Хоружего могут показаться противоположными, как традиционно-классический философский подход к восточному христианству и новейший, оваянный постмодернистскими идеями. Однако в ходе более детального рассмотрения концепций

этих мыслителей обнаруживается не столько их противоположность, которая оказывается на поверку лишь внешней, сколько созвучность и взаимодополнительность. При этом стоит подчеркнуть, что у Хоружего, в отличие от Лосева, тема личности является центральной и полемически заостренной против онтологического подхода к пониманию личности, свойственного как философии Лосева, так и всем софиологам. У Лосева же эта тема присутствует имплицитно.

Невзирая на то, что понятие личности (в первую очередь *личного спасения*) и вообще антропоцентрическая установка являются доминантами аскетической практики христианства, тема эта актуализировалась только на фоне антропологического поворота, произошедшего в философии XX века. Этот факт констатирует иером. Мефодий Зинковский в своей монографии «Святоотеческие категории и богословие личности» [Зинковский 2014]. Он подчеркивает, что в современном богословии существует острая нехватка исследований на данную тему, которая до сих пор считается чрезмерно модернистской в православной среде, нередко встречает критику в христианских кругах как философское новшество, как введение в оборот понятий, не характерных для святоотеческого предания³. Автор производит детальный анализ развития понятия личности в античной мысли, в святоотеческом предании и в современном богословском дискурсе. В то же время актуальность понятия личности не подлежит сомне-

нию. В этой связи Д.Б. Матвеев пишет: «Православный “тринитарный персонализм” – попытка идти навстречу “антропологическому повороту” в каком-то смысле против течения, пытаюсь осуществить свою версию проекта “спасения метафизики” в условиях “конца метафизики”» [Матвеев 2014, 386].

Заметим, что христианские мыслители предпочитают обращаться к латинскому понятию *persona*, дабы отграничить тему личности от классических школьных ассоциаций «личность-индивид-общество» и подчеркнуть ее онтологический характер. Также они стремятся отмежеваться от работ европейских философов от Гегеля до Хайдеггера, в системах которых прослеживается антиперсоналистическая тенденция, вытеснение антропологии на задний план в пользу онтологии. Также чужд для них и постмодернизм с его идеей смерти субъекта.

Рассматривая генезис понятия личности в европейской мысли, современный исследователь православного персонализма С.А. Чурсанов отмечает, что проблема кризиса христианской антропологии исторически кроется в отождествлении понятий личности и индивида, обнаруживаемом еще у Северина Бэция [Чурсанов 2007]. Это отождествление инициировало секуляризацию личностного начала в человеке (*Абсолют как Личность* в классическом средневековье или *личность как абсолют* в эпоху Возрождения), свело его к понятию индивида, а полновесные онтологические представления о личности – к предикативным характеристикам субъекта-индивидуалиста, носителя каких-то уникальных социально значимых черт. В то время как классическое христианское представление о личности, согласно автору, строится на соотношении ее с Абсолютом и рассмотрении человека в свете этих отношений, в ренессансной философии произошло «сведение личности человека к его природе»; при этом «в случае индивидуализма такое сведение осуществляется на уровне индивидуальных особенностей, а в случае пантеизма – на уровне единой обезличенной природы» [Чурсанов 2007, 78].

С.С. Хоружий именно через антропологию обращается к христианской философии. Согласно Хоружему, христианство слишком много «заигрывало» с языческой философией

неоплатонизма. Поэтому в своем историко-философском анализе Хоружий выделяет три типа дискурса в рамках христианства: эссенциальный (томизм, Августин, христианский неоплатонизм разного рода), энергийно-эссенциальный (русская религиозная философия) и энергийный (Григорий Палама) [Хоружий 1988]. Первый получил свое распространение на Западе и рецепцию секулярной мыслью, существенно повлияв на последнюю. Третий тип – энергийный – остался сугубо исихастской идеей, то есть своего рода эзотерикой. Второй, срединный тип, представлял собой не совсем удачную, по мнению Хоружего, попытку русской религиозной философии адаптировать паламизм к современности. Исследовательница философии Лосева Л.А. Гоготишвили обращает внимание на наличие и у него базовой энергийной компоненты: «Сдвиг ракурса с субстанциально-сущностного на энергетически-коммуникативный остался практически невоспринятым современной наукой вследствие в том числе и устоявшихся шаблонов понимания терминологии платонического происхождения прежде всего в субстанциально-сущностном ключе, в то время как у Лосева эта терминология энергийно переосмыслена» [Гоготишвили 1994, 885].

Модернизм взгляда Хоружего заключается в том, что христианство, с его точки зрения, на протяжении истории своего формирования чрезмерно много опиралось на неоплатонизм, который, по сути своей, был и остается не структурно-нейтральным, но описывающим языческую онтологию. Оттого чрезмерное использование его в целях христианской апологетики приводило и приводит к тому, что христианство по-прежнему остается существенно «замутненным» языческими смыслами. Более того, главными, с точки зрения Хоружего, целями христианина должны быть исключительно аскетические устремления, связанные с обожением. Последнее же, в свою очередь, предполагает развитую антропологию, а не онтологию. Иными словами, христианские мыслители, согласно Хоружему, должны отказаться от онтологических подходов в богословии (как имплицитно языческих) в пользу подходов христианской антропологии. Последняя в его версии была названа *синергийной антропологией*. Термин Хоружий

вывел из учения Гр. Паламы об энергиях, согласно которому человек обоживается не сущностно, а энергийно, а так как это процесс взаимный, требующий обращенности субъекта навстречу Божественной энергии, речь идет об их взаимодействии, синергии.

Новизна взгляда Хоружего заключается, пожалуй, еще и в том, что, описывая классические для православного богословия вещи, он касается будто бы эзотерического его аспекта, погружаясь в категории аскезы. Русская религиозная философия до постсоветского периода, когда мыслитель начал работать над темой, была сосредоточена на полемике с современной ей общественно-политической мыслью, отстаивая свое право на существование. Хоружего же эти вещи уже не заботили, его интерес был сосредоточен на мистической компоненте христианства, слабо представленной в интеллектуальном пространстве. Важнейшая работа Хоружего на эту тему – «Феноменология аскезы» – практически вся представляет собой огромный словарь сотериологических понятий, не знакомых во всей полноте ни зарубежной, ни постсоветской аудитории, одинаково далеких от понимания сущности исихазма.

Лосев также не обходит тему личности стороной, причем речь идет не просто об антропологии, а именно о персонологии. Если углубиться в суть лосевского взгляда, выясняется, что понятие личности играет в нем не второстепенную, а заглавную роль. Если вглядываться в тексты «Очерков античного символизма и мифологии» или «Истории античной эстетики», то можно заметить, что Лосев активно разграничивает античный и христианский мир именно по критерию наличия в последнем онтологии личности. Одновременно он критикует философию модерна за искажение и нивелирование личности, отмечая что новоевропейское понятие личности, в отличие от средневекового, – это «последнее убежище абстрактной метафизики» [Лосев 2009, 59]. Он пишет: «Вообразим себе человека, который хочет на место абсолюта поставить именно такое бытие, которое оказывается максимально реальным и максимально конкретным... Зачем полагать ему в основу бытия идеально-логическую, животно-органическую или психическую сферу, если все эти сферы –

абстрактны, несамостоятельны и охватываются одной категорией личности?» [Лосев 2001, 354].

Для системно мыслящего Лосева понятие личности имеет онтологический характер, а, значит, вписано в его диалектику Единого (или абсолютную диалектику, превратившуюся у Лосева из антично-неоплатонической онтологии языческого бытия в развернутую диалектику бытия Троицы). Здесь сразу стоит оговориться, что учение о Едином, генология у Лосева занимает огромное место: с ее диалектического конструирования, как правило, начинается любая работа, посвященная имени, символу, числу, мифу и т. д. Лосев как бы все время напоминает, что есть система абсолютной диалектики (о которой максимально развернуто он пишет в «Диалектике мифа»). В «Дополнении к “Диалектике мифа”» (черновиках, не вошедших в основной текст и увидевших свет только после смерти автора) Лосев воссоздает логику самосознающей⁴ Троицной сущности, идеальной логической структуры, то есть в конечном итоге Личности, моментами становления которой является собственно троичность, софийность (смысловая телесность) и имя. Именно на основе системной диалектики строится персонология Лосева, которая в первую очередь говорит о Боге как личности и уже затем, по подобию, о человеке как личности. В этом, если пользоваться весьма удачной терминологией С.С. Хоружего, заключается эссенциальность дискурса Лосева. При этом Лосев много раз обращает внимание на то, что способ связи с Божественной Личностью – энергийный. Богообщение предполагает энергийное общение личностей через молитву. «Когда один человек беседует с другим, он сплетает свои мысли с мыслями другого человека, умно общается с ним, отождествляется с ним в меру общения в мысли и в уме. Это же самое и в общении с Абсолютом, с тою только разницей, что там предмет общения есть бесконечный Ум и потому само общение с ним может быть только восхождением. <...> Допустите только, что Абсолют есть Личность, и вы с необходимостью выведете отсюда, что беседа с Ним возможна только в молитве. Общение с Богом в смысле познания Его возможно только в молитве», – указывает Лосев [Лосев 2001, 362].

Из этой системы делаются выводы и для антропологии: человек как свободная самосознающая личность в акте богообщения приобщается через энергии Богочеловеку (чтобы стать Богом).

Важный момент здесь снова структурный: по Лосеву, чтобы общаться с Абсолютом, нужно иметь с ним онтологически общее, поэтому человек содержит в себе в своей неполноте моменты первотриады (в «Философии имени» Лосев называет их энергемами)⁵. Космос же в целом – это *антропо-космическая модель состояния умов в пространстве меональной ставшести* по отношению к Богу, где уровни «меональной ставшести» суть растительный, животный, умный и т. д. А «совокупность всех энергем, изменившихся от одновременного действия» [Лосев 2016, 178], Лосев называет *общей энергемой человеческого субъекта и человеческого слова*. Похожим образом определяет личное в человеке и С.С. Хоружий: «полная совокупность его предельных проявлений» [Хоружий 2005, 18]. В исихазме (стоит подчеркнуть, что именно исихастский опыт осмысливается Лосевым) молитва имеет не просто «духовный», но телесный характер, то есть *ис-целяет* все энергемы человека: «У отцов и подвижников православного Востока точно определены стадии молитвы: она начинается словесно, на языке, опускается в горло и грудь, сцепляется с дыханием (так что всякое дыхание есть уже молитвенный вопль), – наконец, переходит в сердце, где и собирается как ум, так и все естество человека» [Лосев 1993, 870]. Лосев писал об этом немного, в то время как Хоружий уделял этому вопросу куда большее внимание; например, подробно исихастскую практику как таковую он исследовал в работе «Подвиг как органон, Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции» [Хоружий 1988], подчеркивая уникальный характер философии, лежащей в ее основе.

В рамках полемики с критикой Хоружего стоит отметить, что хотя в языческом платонизме мир воспринимается благодаря причастности всего сущего *пяти высшим родам*, в христианстве неоплатонизм был предельно переосмыслен в рамках многовековых догматических тяжб, оставив от языческой онтологии только христианизированные поня-

тия, без которых невозможна сама христианская философия. Равным образом Хоружий в своих исследованиях исихазма в формулировании теории «практик себя» опирается на далекого от христианства Мишеля Фуко (что вновь делает Хоружего крайним модернистом по отношению к Лосеву, поскольку отказ от платонизма – постмодернистская тенденция в целом). Также необходимо отметить, что именно благодаря неоплатонической философии обосновано место человека в тварном универсуме: «...уникальное положение в структуре тварного мира делает человека точной копией устройства всей вселенной. Человек, представляя собою микрокосмос, в ответ на воплощение Иисуса Христа становится способным играть роль посредника, служа цели примирения двух противоположных полюсов мироздания. <...> Космологическое, христологическое и антропологическое выражение сотериологической значимости теозиса объединяются в один обобщенный, одновременно и индивидуальный и вселенский процесс» [Харламов 2008, с.148]. Античность подарила человеку понимание космоса, универсума, тогда как христианство открыло тайну личности. Космос перестал быть обезличенным началом и уже не к неименованному Абсолюту-Единому все стремится, но к Личности Богочеловека. При этом именно на человеке как образе Бога лежит ответственность за все содержащиеся в нем «энергемы»: «В чем трагедия личного самосознания? Мир – во зле, а Бог – добро. Объяснить логически? Как Платон? Этого мало. Нужны слезы, покаяние; для этого нужно, чтобы были люди в пустыне, которые по десять лет насекомыми питаются, – настолько христианин боится падения и рвется к искуплению. Вся новизна христианства – откровение абсолютной личности», – говорит Лосев в беседах с В.В. Библихиным [Библихин 2006, 72].

В этой связи штудии Хоружего, на наш взгляд, не так уж противоречат лосевским – скорее они могут дополнять друг друга: Лосев – онтолог, мыслящий понятиями всеединства, тогда как Хоружий сосредоточен лишь на частных аспектах рассмотрения личностного бытия, которые Лосеву были не интересны в исследовательском плане – возможно потому, что, будучи тайным монахом,

он не был расположен обсуждать мистические аспекты христианства с теми, кому этот опытом незнаком.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Статья выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

This article is an output of a research project implemented as part of the Basic Research Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE University).

² Речь идет не о понятии личности, о которой принято говорить, к примеру, в социологии как совокупной характеристике уникальных черт человека, а о личности в онтологическом смысле. Сергей Буфеев подчеркивает, что вопреки современной психологии и педагогике в восточно-христианском понимании личность (или если точнее ипостась) понимается как источник бытия человека [Буфеев 2004].

³ См., например: [Шичалин 2009].

⁴ Единое по авторитетному для Лосева Дионисию Ареопагиту есть «знание всякого знания, созерцающее Себя через Себя» [Дионисий Ареопagit 2013, 44].

⁵ Герменевтикой православного измерения лосевской философии активно начали заниматься только на рубеже 1990-х гг., во многом благодаря таким именам, как В.И. Постовалова, А.И. Резниченко, А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий, Л.А. Гоготшвили, Е.А. Тахо-Годи и др.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бибихин 2006 – *Бибихин В.В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.

Буфеев 2004 – *Буфеев С.В.* Православное понимание личности: Религиозное пространство личности // Развитие личности. 2004. № 2. С. 97–111.

Гоготшвили 1994 – *Гоготшвили Л.А.* Коммуникативная версия исихазма // А.Ф. Лосев. Миф – число – сущность. М.: Мысль, 1994. С. 878–893.

Дионисий Ареопagit 2013 – *Дионисий Ареопagit.* Корпус сочинений: С толкованиями преп. Максима Исповедника. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2013.

Зинковский 2014 – *Методий (Зинковский), иером.* Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014.

Лосев 2001 – *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001.

Лосев 1993 – *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.

Лосев 2009 – *Лосев А.Ф.* Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита (с приложением перевода трактата «О Божественных именах»). СПб.: Изд-во Олега Абышко; Унив. кн., 2009.

Лосев 2016 – *Лосев А.Ф.* Философия имени. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2016.

Матвеев 2014 – *Матвеев Д.Б.* «Тринитарный персонализм» современного православия: pro et contra // Страницы: Богословие. Культура. Образование. 2014. № 18:3. С. 369–386.

Харламов 2008 – *Харламов В.* Теосис в патристической мысли // Богословские размышления. 2008. № 9. С. 142–153.

Хоружий 1988 – *Хоружий С.С.* Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в исихастской традиции // Вопросы философии. 1988. № 3. С. 35–118.

Хоружий 1998 – *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманит. лит., 1998.

Хоружий 2005 – *Хоружий С.С.* Очерки синергической антропологии. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.

Чурсанов 2007 – *Чурсанов С.А.* Учение о личности у православных богословов XX века как методологическая основа православной антропологии и гуманитарных исследований // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2007. № 17. С. 77–94.

Шичалин 2009 – *Шичалин Ю.В.* О понятии «личности» применительно к триединому Богу и Богочеловеку Иисусу Христу // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2009. Вып. 1 (25). С. 47–72.

REFERENCES

Bibihin V.V., 2006. *Aleksey Fedorovich Losev. Sergey Sergeevich Averincev.* Moscow, Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy Publ.

Bufeev S.V., 2004. Orthodox Understanding of Personality: The Religious Space of Personality. *Razvitie lichnosti*, no. 2, pp. 97-111.

Gogotishvili L.A., 1994. A Communicative Version of Hesychasm. *A.F. Losev. Mif – chislo – sushchnost.* Moscow, Mysl Publ., pp. 878-893.

Dionisij Areopagit, 2013. *Collected Works: With Interpretations by St Maximus the Confessor.* Saint Petersburg, Izd-vo Olega Abyshko.

- Mefodij (Zinkovskij), ierom., 2014. *Holy Theological Categories and the Theology of Personality*. Saint Petersburg, Izd-vo Olega Abyshko.
- Losev A.F., 2001. *The Dialectic of Myth*. Moscow, Mysl Publ.
- Losev A.F., 1993. *Essays on Ancient Symbolism and Mythology*. Moscow, Mysl Publ.
- Losev A.F., 2009. *Selected Works on Onomatology and the Corpus of Works of Dionysius the Areopagite (With an Addition of a Translation of the Tractatus "On the Divine Names")*. Saint Petersburg, Izd-vo Olega Abyshko; Universitetskaya kniga Publ.
- Losev A.F., 2016. *Philosophy of the Name*. Saint Petersburg, Izd-vo Olega Abyshko.
- Matveev D., 2014. "Trinity Personalism" of Modern Orthodoxy: pro et contra. *Stranicy: Bogoslovie. Kultura. Obrazovanie*, no. 18:3, pp. 369-386.
- Harlamov V., 2008. Theosis in Patristic Thought. *Bogoslovskie razmyshleniya*, no. 9, pp. 142-153.
- Horuzhij S.S., 1988. The Feat as Organon. Organisation and Hermeneutics of Experience in the Hesychast Tradition. *Voprosy filosofii*, no. 3, pp. 35-118.
- Horuzhij S.S., 1998. *Towards a Phenomenology of Asceticism*. Moscow, Izd-vo gumanit. lit.
- Horuzhij S.S., 2005. *Essays in Synergetic Anthropology*. Moscow, In-t filosofii, teologii i istorii Sv. Fomy.
- Chursanov S.A., 2007. Theological Interpretation of Personality as a methodological basis for Modern Orthodox Anthropology and Humanitarian Studies. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, no. 17, pp. 77-94.
- Shichalin Yu.V., 2009. On the Concept of "Person" in Relation to the Trinity and the God-Man Jesus Christ. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, no. 1 (25), pp. 47-72.

Information About the Author

Irina V. Gravina, Candidate of Sciences (Philosophy), Researcher, International Laboratory of the Russian-European Intellectual Dialogue, National Research University Higher School of Economics, Staraya Basmannaya St, 21/4, Bld. 1, 105066 Moscow, Russian Federation, igravina@hse.ru, <https://orcid.org/0000-0002-7198-1323>

Информация об авторе

Ирина Викторовна Гравина, кандидат философских наук, научный сотрудник Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», ул. Старая Басманная, 21/4, стр. 1, 105066 г. Москва, Российская Федерация, igravina@hse.ru, <https://orcid.org/0000-0002-7198-1323>



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.8>

UDC 130.3
LBC 87.523

Submitted: 21.08.2024
Accepted: 01.10.2024

ON THREE PHILOSOPHICAL REACTIONS TO THE CRISIS OF HUMANISM

Natalia N. Rostova

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

Abstract. The article reveals the essence of three philosophical strategies of modern philosophy concerning the reactions to the crisis of humanism. The author distinguishes, on the one hand, the Western philosophical tradition and, on the other, the Russian one, which proceed from a different understanding of man. The amplitude of Western European philosophy is set by humanism and posthumanism, that is, on the one hand, the understanding of man as the center of a world and a being whose exceptional dignity is reason, as well as the ability to be the measure of all things, and on the other hand, recognition of the ontological equality between human and nonhuman. The article shows that both lines of thought have a common source, and posthumanism is not opposed to humanism but, on the contrary, is its hyperbolized version. “Humanization” within the framework of posthumanism is not denied but extends to the entire extrahuman sphere. Thus, the person, according to this point of view, is deprived of a privileged ontological status. Simultaneously, the article highlights the dual nature of the declared anti-humanistic movement in Western thought. Some authors are inclined to a new formulation of the question of man, while others are inclined to overcome the question of man in philosophy. Understanding of man in the Russian philosophical tradition is beyond logic; it is the struggle of anti-anthropocentrism with anthropocentrism. The criticism of humanism in this case is based on the idea of man in the perspective of the idea of God-humanity. Man is understood not as a pretender to the center of the world but as one whose metaphysical constitution is set by God. If the idea of ontological equality of man and the world turns out to be the mainstream of modern Western philosophy, then modern Russian thought is characterized by the philosophy of inequality and the understanding of man as different from the world.

Key words: antihumanism, posthumanism, philosophy of inequality, anthropologism, anthropocentrism.

Citation. Rostova N.N. On Three Philosophical Reactions to the Crisis of Humanism. *Logos et Praxis*, 2024, vol. 23, no. 3, pp. 68-73. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.8>

УДК 130.3
ББК 87.523

Дата поступления статьи: 21.08.2024
Дата принятия статьи: 01.10.2024

О ТРЕХ ФИЛОСОФСКИХ РЕАКЦИЯХ НА КРИЗИС ГУМАНИЗМА

Наталья Николаевна Ростова

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

Аннотация. В статье раскрывается суть трех философских стратегий современной философии, касающихся реакции на кризис гуманизма. Автор различает, с одной стороны, западную философскую традицию, а с другой – русскую, которые исходят из различного понимания человека. Амплитуду западноевропейской философии задают гуманизм и постгуманизм, то есть, с одной стороны, понимание человека как центра мира и существа, исключительным достоинством которого является разум, а также способность быть мерой всех вещей, а с другой стороны – признание онтологического равенства между человеческим и нечеловеческим. В статье показано, что оба направления мысли имеют общий исток, и постгуманизм не противоречит гуманизму, но, напротив, является его гиперболизированной версией. «Гуманизация» в рамках постгуманизма не отрицается, но распространяется на всю внечеловеческую сферу. Таким образом, человек, согласно данной точке зрения, лишается привилегированного онтологического статуса. При этом заявленное антигуманистическое движение западной мысли, как показано в статье, имеет двойственный характер. Одни авторы склоняются к новой постановке вопроса о человеке, другие – к преодолению вопроса о человеке

в философии. Понимание человека в русской философской традиции находится за пределами логики борьбы антиантропоцентризма с антропоцентризмом. Критика гуманизма в данном случае основывается на представлении о человеке в перспективе идеи богочеловечности. Человек понимается не как претендент на центр мира, но как тот, чью метафизическую конституцию задает Бог. Если мейнстримом современной западной философии оказывается идея онтологического равенства человека и мира, то для современной русской мысли характерна философия неравенства и понимание человека как иного по отношению к миру наличного.

Ключевые слова: антигуманизм, постгуманизм, философия неравенства, антропологизм, антропоцентризм.

Цитирование. Ростова Н. Н. О трех философских реакциях на кризис гуманизма // *Logos et Praxis*. – 2024. – Т. 23, № 3. – С. 68–73. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.8>

Внимание к проблеме гуманизма мы обнаруживаем сегодня как в философской среде, так и шире – в культуре в целом: начиная с работы гуманистических ассоциаций и союзов, публикаций гуманистических манифестов, которые закрепляют за гуманизмом планетарный статус (П. Куртц), и заканчивая законодательными и культурными инициативами, в которых фигурирует гуманизм как универсальная ценность. Одновременно мы видим, как расширился наш интеллектуальный словарь – наряду с «гуманизмом» появился целый ряд схожих понятий: «постгуманизм», «трансгуманизм», «инфрагуманизм», «ингуманизм», «метегуманизм», «неогуманизм», «сверхгуманизм», «антигуманизм» и сопутствующие им «inhuman», «unhuman», «nonhuman», «человеческие животные», «нечеловеческие животные» и проч.

Подобная интеллектуальная активность вокруг понятия гуманизма подводит нас к мысли о том, что сегодня мы стоим перед необходимостью вновь поставить вопрос о человеке. Попробуем разобраться с происходящими интеллектуальными движениями и постараемся выявить основные философские стратегии.

Однако прежде необходимо внести ясность относительно понятия гуманизма. Как говорил Г.П. Федотов, не нужно путать гуманизм и гуманность. Гуманизм выражает культуру Ренессанса, то есть культуру человека как творческой личности. «Что, – говорит Федотов, – может быть более чуждого гуманности, чем великолепный и жестокий век Леонардо да Винчи или Борджиа» [Федотов 2004, 315]. Идеалом гуманизма служит человек-титан, человек, чьи возможности безграничны, тот, кто является, по выражению Пико

делла Мирандола, славным мастером самого себя. Иными словами, делая это уточнение, мы хотим подчеркнуть, что вопрос гуманизма – в первую очередь, антропологический, а не этический. Этическое измерение оказывается производным от антропологии.

Обратимся к философским стратегиям относительно вопроса о человеке.

XX век ознаменован критикой гуманизма, связанной с трагедиями войн, экологической проблематикой, общей усталостью культуры и разочарованием в человеке. Однако эта критика имеет разную природу, поскольку исходит из различного понимания человека, а если быть точнее – в основе этой критики лежат различные антропология и онтология.

Ландшафт западноевропейской философии определяет интеллектуальная драма, развернувшаяся вокруг программного доклада Ж.-П. Сартра «Экзистенциализм – это гуманизм» и связанного с ним романа «Тошнота», спровоцировавших развитие антигуманистической мысли в Европе. Этот манифест повлек за собой реакции целой плеяды интеллектуалов, среди которых М. Хайдеггер, Ж.-Л. Нанси, П. Слотердайк, Ж. Деррида и Ф. Фукуяма. Главный герой романа Сартра «Тошнота» Антуан Рокантен объявляет о том, что он «не гуманист», в докладе «Экзистенциализм – это гуманизм» Сартр различает два вида гуманизма – подлинный и неподлинный. «Закрытому» гуманизму на манер Огюста Конта, то есть неподлинному пониманию гуманизма, Сартр противопоставляет экзистенциализм, то есть понимание человека как открытого проекта, направленного в будущее [Сартр 1989]. При этом Хайдеггер в «Письме о гуманизме» критикует Сартра, равно как и других предшественников, за неверное понимание

гуманизма и потому называет себя антигуманистом [Хайдеггер 1993]. Нанси, критикуя Сартра, говорит о гуманизме как о закате западной культуры и предлагает преодолеть любые его вариации. Деррида, сравнивая антигуманистический проект Хайдеггера с жестом высшего человека в духе Ницше, противопоставляет ему идею сверхчеловека [Деррида 2012]. Слотердаик, критикуя Хайдеггера, развивает идею производства человеческого из нечеловеческого [Слотердаик web]. Фукуяма, двигаясь в русле идеи конца истории, заявляет об уникальной природе человека [Фукуяма 2004]. Иными словами, западно-европейская мысль неоднородна, и под лозунгом антигуманизма скрываются различные подходы к проблеме человека.

В одном случае речь идет о попытке новой постановки вопроса о человеке. Гуманизм здесь не отрицается, но подвергается переосмыслению. Так, М. Хайдеггер, называя себя антигуманистом, упрекает прежние вариации гуманизма в их неразрывной связи с метафизикой и понимании человека как региона сущего. По мнению Хайдеггера, проблема состоит не в том, что метафизика делает ложные утверждения относительно человека, а в том, что она недостаточно раскрывает его существо. Ее горизонт позволяет говорить о человеке лишь на уровне *animalitas*, но не на уровне, собственно, *humanitas*. От нее сокрыто человеческое в человеке. Ответом на этот изъян должен служить, по мнению Хайдеггера, его проект фундаментальной онтологии, то есть такая философия, которая позволит задать вопрос о человеке, исходя из истины бытия, а не сущего. Однако при этом Хайдеггер допускает двусмысленность в своем проекте, понимая под бытием то, что дано. Иными словами, декларативно он поставил вопрос о человеке в зависимость от вопроса о бытии, но при этом бытие интерпретирует как то, что сообразуется с человеком. Для Ф. Фукуямы также характерна новая попытка постановки вопроса о человеке, но в отличие от Хайдеггера она продиктована не столько философскими, сколько общекультурными соображениями. Фукуяма реагирует на современную ситуацию, для которой, во-первых, характерно резкое развитие технологий, меняющих представление о человеке, его при-

роде, статусе в мире и обществе, правах и обязанностях. Во-вторых, современный человек в широком смысле позитивист, прежние ответы на вопрос «Что есть человек?» в духе метафизики, религии и художественной литературы его уже не могут удовлетворить. Имея в виду оба момента, Фукуяма предлагает рассматривать человека в научных терминах. Тем не менее, формулируя идею человека, Фукуяма, в конце концов, сам прибегает к метафоре – человеческим в человеке он объявляет фактор X, некий нередуцируемый ни к чему эффект целого, которым является человек и который, в свою очередь, должен служить ориентиром при легитимации тех или иных практик в нашей культуре. Никакие практики не должны нарушать фактор X.

Во втором случае антигуманизм оказывается не попыткой новой постановки вопроса о человеке, но проектом снятия этого вопроса с философской повестки. Так, например, Деррида, разрывая связь между человеком и сознанием, философски реабилитирует различные идентичности – нечеловеческие [Деррида, Нанси 2020]. Возможно, полагает он, отношение к себе не только как к говорящему, сознающему, обладающему субъектностью, но и отношение к себе как просто к живущему. Подход, учитывающий множественность идентичностей, трансформирует гуманизм в инфрагуманизм [Деррида 2019]. Нанси, деконструируя кантовский вопрос «Что есть человек?», предлагает не множить вариации гуманизма, отвечая на него и подразумевая при этом некую сущность человека, но переформулировать сам вопрос. Новая постановка вопроса должна, на его взгляд, звучать следующим образом: «Что или кто “мы”, если не сущность?» [Нанси 1994, 152] Новая постановка вопроса предопределяет ответ на него. Отныне вопрошание касается не человека, но всего многообразия мира. Предпочитая говорить о человеке не в терминах сущности, но в терминах существования, Нанси следующим шагом расширяет понятие существования до внечеловеческой сферы. «Мы» – больше не местоимение, указывающее на людей или в целом на совокупность одушевленных существ, но антропологически и онтологически нейтральный термин, которым можно оперировать в отношении людей, кам-

ней, животных и проч. Аналогично П. Слотердайк, переосмысливая «Письмо о гуманизме» М. Хайдеггера, ставит задачу говорить о бестииальном в человеке и генезисе Открытого. Иными словами, идее радикального разрыва между человеком и животным у Хайдеггера Слотердайк противопоставляет идею гомогенного перехода от животного к человеку. Таким образом, второй вариант антигуманизма, обесмысливающий философское вопрошание о человеке, находит сегодня логичное продолжение в постгуманизме.

Постгуманизм как ведущая философская стратегия приходит сегодня на смену постмодернизму в западном интеллектуальном пространстве. Суть постгуманизма состоит не в отрицании гуманизма, но в отказе от идеи человеческой исключительности. Человеку, согласно логике постгуманизма, должно быть отказано в монополии на прежние привилегии, как-то: разум, творчество, мораль, субъектность, язык, внутренний мир и проч. Но главное – человек и человеческое отныне должны мыслиться не независимо друг от друга. Иными словами, претендовать на человечность теперь может любой регион внечеловеческого мира, будь то животное, полезное ископаемое, природное явление и проч. вплоть до привидений и призраков, которых материалистически настроенные постгуманисты мыслят в составе мира наряду со всеми его элементами. Человеческое объявляется в рамках постгуманизма правом, которое может быть передано на сторону. Между человеком и нечеловеческим отрицается онтологическая граница. Таким образом, постгуманизм трактует гуманизм предельно расширительно, охватывая им весь мир и являясь по сути проектом радикальной демократизации мышления, отрицающим любую претензию на центр, истину и онтологическое разнообразие. Как выражается один из теоретиков антропологии по ту сторону человека Вивейруш де Кастру Э., оконченному гуманизму необходимо противопоставить «нескончаемый гуманизм», который отвергает определение человечности как обособленного порядка» [Вивейруш де Кастру 2017, 13].

Русская философия исходит из иного понимания человека и, как следствие, критика гуманизма носит здесь другой характер. Если

в рамках западноевропейского мышления сформировалось представление о человеке как центре мира, то в русской философии в качестве центра рассматривается Бог. Человек – это не тот, кто имеет основание в себе, не автономный субъект, но тот, кто имеет основание в Боге. Бог понимается в конститутивном отношении к человеку. Он онтологически обеспечивает человечность человека. В частности, в связи с таким пониманием в русской философии формулируются проекты человека симфонического (С. Франк, Л. Карсавин), человека литургического (П. Флоренский), негативной антропологии (Б. Вышеславец) и др. Именно такой подход определил известную критику гуманизма, которую мы наблюдаем в XX веке в русской мысли. С. Франк пишет программную работу «Крушение кумиров», Н. Бердяев выступает с работой «Конец Ренессанса и кризис гуманизма», П. Флоренский видит в Возрождении проявление дневного типа мирозерцания, которому противопоставляет культуры ночного типа, С. Булгаков упрекает гуманизм в игнорировании иррациональной греховной природы человека и выдвигает проект аскетически контролируемой культуры. Мыслителей объединяет критика идеи самодостаточности человека, лежащая в основании гуманизма. Как выражается Н. Бердяев, кризисом и неудовлетворенностью культурой мы расплачиваемся за то, что гуманизм в своем понимании человека отказывается от сверхчеловеческого. Ответом на кризис является подлинное понимание человека, предполагающее трансцендентные начала в нем. Или, как выражается Н. Бердяев, причастность святыне. Критика гуманизма ведет русскую философию не к отрицанию человека, а к отрицанию неподлинного его понимания, в пределе своем обнаруживающего себя в антрополатрии. Русская философия предлагает религиозный вариант гуманизма, но не в локальном смысле как проект для верующих, а в фундаментальном смысле, согласно которому человечность человека задана трансцендентным горизонтом. Человек не центр мира, а икона Бога. «Парадоксально нужно сказать, – пишет Бердяев, – что наложение печати человечности есть не печать антропоморфизма, а печать теоморфизма. Ибо человечность божественна, не человек

божественен, а человечность божественна» [Бердяев 1993, 319].

В русской интеллектуальной традиции была сформулирована философия неравенства, которая определяет специфику современного мышления о человеке в нашей культуре. Н. Бердяев, опираясь на К. Леонтьева, выдвинул философскую идею аристократизма и консерватизма. Под неравенством он понимает не социальную категорию, но онтологическую и антропологическую. В основе мира и человека лежит неравенство. Бытие, скажет он, это различие и иерархия, небытие – это смешение и равенство. «Всякое рождение света во тьме, – пишет он, – есть возникновение неравенства. Всякое творческое движение есть возникновение неравенства, возвышение, выделение качеств из бескачественной массы. Само богорождение есть извечное неравенство. От неравенства родился и мир, космос. От неравенства родился и человек... Требование абсолютного равенства есть требование возврата к исходному хаотическому и темному состоянию... есть требование небытия» [Бердяев 2004, 518]. Исходя из такого понимания, становится понятен смысл консерватизма. Консерватизм, согласно Бердяеву, это не препятствие к развитию, не косность, но, напротив, это препятствие к возврату назад, к первичному хаосу и смешению. В уравнивательных неистовствах, говорит Бердяев, таятся нечеловеческие начала в самом человеке.

Сегодня философия неравенства, то есть идея неустранимых и неэквивалентных различий, противостоящая уравнивательным установкам постгуманизма, находит свое выражение в концептах внутреннего человека, молчания, воображения, онтологического размыкания, рождения смыслов. В отечественной мысли формулируются проекты сингулярной философии (Ф. Гиренок), синергической философии (С. Хоружий), событийной антропологии (С. Смирнов), мессианской антропологии (Б. Марков), антропологии нездешнего (А. Сергеев), софийной антропологии (Ю. Осипов), апофатической антропологии (В. Варава), антропологии смысла (Л. Чернейко), коммуникативной философии (С. Клягин) и др.

Таким образом, мы видим, что в современной философии наметились три фундамен-

тальные стратегии в отношении вопроса о человеке: постгуманистическая и антропологическая, последняя из которых имеет две версии.

Постгуманистическая стратегия основывается на идее отказа от человеческих ценностей и претендует на выработку новых постчеловеческих ценностей. Судьба человека в рамках данного подхода предreshена: он должен исчезнуть.

Антропологическая тенденция претендует на выработку нового понимания сущности человека и концептуализации различия человеческого и нечеловеческого в человеке. Согласно этому подходу, человек и мир должны измениться так, чтобы внешняя жизнь стала определяться внутренней жизнью. При этом антропологическая тенденция в западной философии реализуется в связи с прежним пониманием гуманизма, его переосмыслением. Антропологическая тенденция в русской философии опирается на идею онтологической аристократии, признание принципиальной инаковости человека, соборной природы сознания и Бога как центра.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бердяев 2004 – *Бердяев Н.А.* Философия неравенства // Бердяев Н. А. Философия свободы. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2004. С. 477–728.
- Бердяев 1993 – *Бердяев Н.А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 254–357.
- Вивейруш де Кастру 2017 – *Вивейруш де Кастру Э.* Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. 200 с.
- Деррида 2019 – *Деррида Ж.* Животное, которым я следовательно являюсь // Социология власти. 2019. № 31 (3). С. 220–275.
- Деррида 2012 – *Деррида Ж.* Поля философии. М.: Академ. проект, 2012. 376 с.
- Деррида, Нанси 2020 – *Деррида Ж., Нанси Ж.-Л.* Кто приходит после субъекта? // Художественный журнал. 2020. № 115. С. 13–33.
- Нанси 1994 – *Нанси Ж.-Л.* Сегодня // Ad Marginem? 93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований ИФ РАН. М.: Ad Marginem, 1994. С. 148–164.
- Сартр 1989 – *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 319–344.

Слотердаjk web – Слотердаjk П. Правила для человеческого зоопарка // <http://www.nietzsche.ru/influence/philosophie/sloterdijk/>

Федотов 2004 – Федотов Г.П. Собрание сочинений. В 12 т. Т. 9. Статьи американского периода. М.: Мартис, 2004. 383 с.

Фукуяма 2004 – Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: последствия биотехнологической революции. М.: АСТ: Люкс, 2004. 349 с.

Хайдеггер 1993 – Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 192–220.

REFERENCES

- Berdyayev N.A., 2004. Philosophy of Inequality. *Philosophy of Freedom*. Moscow, AST Publ.; Kharkiv, Folio Publ., pp. 477-728.
- Berdyayev N.A., 1993. Existential Dialectics of the Divine and Human. *On the Appointment of Man*. Moscow, Republic Publ., pp. 254-357.
- Vivejrush de Kastru E., 2017. *Cannibal Metaphysicians. Frontiers of Poststructural Anthropology*. Moscow, Ad Marginem Press.
- Derrida Zh., 2019. The Animal That I Am Therefore. *Sociologiya vlasti*, no. 31 (3), pp. 220-275.
- Derrida Zh., 2012. *Fields of Philosophy*. Moscow, Acad. project Publ.
- Derrida Zh., Nansi Zh.-L., 2020. Who Comes After the Subject? *Hudozhestvennyj zhurnal*, no. 115, pp. 13-33.
- Nansi Zh.-L., 1994. Today. *Ad Marginem' 93. Ezhegodnik Laboratorii postklassicheskikh issledovaniy IF RAN*. Moscow, Ad Marginem Publ., pp. 148-164.
- Sartr Zh.-P., 1989. Existentialism Is Humanism. *Sumerki bogov*. Moscow, Politizdat Publ., pp. 319-344.
- Sloterdajk P. *Rules for a Human Zoo*. URL: <http://www.nietzsche.ru/influence/philosophie/sloterdijk/>
- Fedotov G.P., 2004. *Collected Works. In 12 Vols. Vol. 9. Articles of the American Period*. Moscow, Martis Publ.
- Fukuyama F., 2004. *Our Posthuman Future: The Consequences of the Biotechnological Revolution*. Moscow, AST Publ., Lux Publ.
- Hajdegger M., 1993. A Letter on Humanism. *Time and Being: Articles and Speeches*. Moscow, Republic Publ., pp. 192-220.

Information About the Author

Natalia N. Rostova, Dotor of Sciences (Philosophy), Associate Professor, Professor, Department of Philosophical Anthropology, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Leninskie gory, 1, 119991 Moscow, Russian Federation, nnrostova@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-3675-2082>

Информация об авторе

Нагалья Николаевна Ростова, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философской антропологии философского факультета, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Ленинские горы, 1, 119991 г. Москва, Российская Федерация, nnrostova@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-3675-2082>



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.9>

UDC 572
LBC 86

Submitted: 31.07.2024
Accepted: 01.10.2024

RELIGIOUS NATURE OF HUMAN IN THE LIGHT OF COGNITIVE SYMBOLIC APPROACH

Anastasija A. Zubkovskaya

Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russian Federation

Abstract. The article is devoted to the cognitive-symbolic interpretation of the concept of the religious nature of human. The human ability to reproduce religious symbols is considered in the context of anthropological and philosophical observations by S. Langer, D. Sperber, and T. Deacon as, on the one hand, a human need that distinguishes him from animals, and, on the other hand, as a cognitive mechanism that arose as a result of his evolutionary development, associated mainly with his linguistic abilities and social activities. Theoretical observations about the irrational and “illogical” nature of religious symbolism are presented. Religious and scientific reproduction of symbols are compared as different types of abstraction construction. The convergence of artistic and religious symbolic activities is shown. The problem is posed by a comparative study of different types of symbolic activity in art, in myth, and in mathematics. It also indicates the need to develop this issue in line with the study of religious imagination. In the light of the cognitive-symbolic approach, the concept of the religious nature of human is interpreted from a naturalistic point of view as a feature of the human species that arose as a result of cultural and biological evolution.

Key words: cognitive science of religion, symbolism, anthropology of religion, human nature, naturalism, evolution, science and religion.

Citation. Zubkovskaya A.A. Religious Nature of Human in the Light of Cognitive Symbolic Approach. *Logos et Praxis*, 2024, vol. 23, no. 3, pp. 74-79. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.9>

УДК 572
ББК 86

Дата поступления статьи: 31.07.2024
Дата принятия статьи: 01.10.2024

РЕЛИГИОЗНАЯ ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА В СВЕТЕ КОГНИТИВНО-СИМВОЛИЧЕСКОГО ПОДХОДА

Анастасия Александровна Зубковская

Институт научной информации по общественным наукам РАН, г. Москва, Российская Федерация

Аннотация. Статья посвящена когнитивно-символической интерпретации понятия религиозной природы человека. Способность человека к воспроизводству религиозных символов рассматривается в контексте антропологических и философских наблюдений С. Лангера, Д. Спербера и Т. Дикона как, с одной стороны, потребность человека, отличающая его от животных, и, с другой стороны, как когнитивный механизм, возникший в результате его эволюционного развития, связанный главным образом с его языковыми способностями и социальной деятельностью. Излагаются теоретические наблюдения насчет иррациональной и «дологической» природы религиозного символизма. Сопоставляются религиозное и научное воспроизводство символов как разные типы конструирования абстракций. Показано сближение художественной и религиозной символической деятельности. Осуществляется постановка проблемы по сравнительному исследованию разных видов символической деятельности в искусстве, в мифе, в математике, а также указывается необходимость развития этой проблематики в русле изучения религиозного воображения. В свете когнитивно-символического подхода понятие религиозной природы человека интерпретируется с натуралистической точки зрения как особенность человеческого вида, возникшая в результате культурной и биологической эволюции.

Ключевые слова: когнитивное религиоведение, символизм, антропология религии, человеческая природа, натурализм, эволюция, наука и религия.

Цитирование. Зубковская А. А. Религиозная природа человека в свете когнитивно-символического подхода // *Logos et Praxis*. – 2024. – Т. 23, № 3. – С. 74–79. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.9>

Идея естественной религиозности является одной из самых обсуждаемых в классическом и неклассическом религиоведении. Философский аспект этой проблемы лежит в области общего понимания человеческой природы не только как *homo sapiens*, но также как *homo religiosus*, *homo symbolicus* и т. д. В определенном смысле понятие религиозной природы человека может быть соотнесено с концепцией естественной религии, разработанной в XVII–XVIII вв. в европейской интеллектуальной культуре. Согласно этому взгляду, религиозность является естественной чертой человеческой конституции, поскольку его разум содержит идею Бога от рождения. С течением времени понятие естественной религии уточнялось в зависимости от того, как расширялось и менялось понятие разума и понятие Бога. Однако понимание религии как имманентной способности человека остается одной из ключевых идей в классическом религиоведении и не теряет своей актуальности вплоть до современных когнитивных теорий религии.

Понятие *homo religiosus* использует религиовед Мирча Элиаде в своей исторической концепции манифестации священного. Он понимает религиозность очень широко, по его словам, «...“священное” входит в саму структуру сознания, а не представляет некую стадию его истории... На самых архаических уровнях культуры жить, как подобает человеку, – само по себе есть религиозное действие, потому что принятие пищи, половые отношения и труд имеют сакраментальную ценность. Другими словами, быть – а еще вернее, стать – человеком означает быть религиозным» [Элиаде 2001, 5]. В классической феноменологии религии религиозная природа человека определяется как некоторая мистическая тайна, заложенная в его душе, она выражается в волнующей связи со священным, не поддающейся внешнему рациональному объяснению.

В противоположность внутреннему эйдетическому опыту священного, который иссле-

дует классическая феноменология религии, антропологические теории, напротив, рассматривают человека в ракурсе его биокультурной эволюции, подвергая религиозный опыт внешнему наблюдению и рационализации. Несмотря на то, что в биологическом определении человеческого вида как *homo sapiens* не содержится никаких указаний на его религиозную природу, одной из имманентных особенностей человека, сложившихся в ходе эволюционной истории, является его мышление и воображение как неотъемлемый когнитивный компонент, дающий человеку способность к воспроизводству вымысла.

Антрополог Терренс Дикон указывает, что возникновение этой способности можно обозначить как некоторый «символический порог» (*threshold*), переступив который человек начал репрезентировать себя как нечто большее, чем *homo sapiens*: он стал *homo faber*, *homo ludens*, *homo loquens* и, наконец, *homo symbolicus* [Deacon 1997, 79]. Человек начал наполнять мир символами, поскольку произошел определенный нейробиологический эволюционный сдвиг, связанный с появлением языка, необходимого для социальной организации. Символизация, как отмечает философ Сьюзен Лангер, является естественной потребностью человека, отличающей его от животных, поэтому о человеке можно говорить как о животном символическом. Она пишет: «Такой базовой потребностью, которая, несомненно, имеется только у человека, выступает потребность в символизации. Символотворческая функция – одна из первичных в человеческой деятельности подобно питанию, ориентации в пространстве, передвижению» [Лангер 2000, 41].

Вербально-символическая деятельность человека конструирует определенную форму окружающего мира и именно из-за символотворчества человеческий мир отличается от мира животных. Так, Сьюзен Лангер отмечает: «Кошачий мир не искажается верованиями и поэтическими выдумками,

которые создает язык, его поведение не теряет своего равновесия из-за бессмысленных церемоний и жертв, характерных для религии, искусства и других причуд фразерствующего ума» [Лангер 2000, 36]. Терренс Дикон пишет: «Мифы, басни, сказки, анимационные мультфильмы и фильмы Диснея изображают то, что, как подсказывает здравый смысл, должно быть на самом деле: другие животные с их более простым разумом общаются и рассуждают на более простых языках» [Deacon 1997, 79].

В символической философии Эрнста Кассирера язык, миф, искусство и наука являются символическими формами, которые можно описать не только как «отпечатки наличной действительности», а, скорее, как «формы чеканки бытия» [Кассирер 2015, 41]. Символические формы конституируют реальность человека в ее единстве и многообразии и, таким образом, он осваивает окружающий мир в процессе естественной истории. Благодаря своему символическому мышлению он способен к воспроизведению религиозной картины мира вне зависимости от того, дает ли она какие-нибудь эволюционные бонусы или остается «побочным продуктом» эволюции.

Символизму посвящено огромное количество научной и философской литературы, поэтому нельзя сказать, что такой дискурс в религиоведении является чем-то существенно новым. Тем не менее с приходом когнитивной научной революции символизм все больше подвергается переосмыслению в контексте исследований когнитивных способностей человека. Антрополог Дэн Спербер проводит разделение между семиологическим и когнитивным истолкованием символизма. Он пишет, что антропологи всегда понимали под символизмом главным образом инструмент социальной коммуникации, в то время как он предлагает рассматривать символический механизм не только лишь как индуцирующийся из человеческого опыта, но как «часть врожденного ментального оборудования, которое делает опыт возможным» [Sperber 1977, xii].

Схожий взгляд мы можем найти и в символической философии Лангер, когда она говорит, что «символизация является домыслительной, но не доразумной. Она – начальная точка всей деятельности разума в человеческом смысле и явление более общее, чем мыш-

ление, фантазирование или воспринимающее действие. Ибо мозг не просто большой передатчик, “сверхкоммутатор”, он похож на большой преобразователь. Поток опыта, проходящий через него, подвергается качественному изменению не посредством того, благодаря чему вошло воспринимаемое, а благодаря первичному использованию, которое происходит от него непосредственно: опыт втягивается в поток символов, составляющих человеческий ум» [Лангер 2000, 42]. Такая точка зрения позволяет рассматривать способность человека к воспроизведению религиозных символов как естественную, переопределяя его религиозную природу в рамках когнитивно-символического подхода.

Говоря о когнитивной природе символических форм, необходимо определить их отношение к категории иррациональности. Так, если наука в классическом понимании рассматривается как строго рациональная деятельность, то искусство и миф чаще всего характеризуются в терминах иррационализма, который в свою очередь анализируется с точки зрения «ошибочности» восприятия. Является ли способность к символизации причиной, по которой человек строит «ошибочную» картину мира? Дэн Спербер приводит пример из своей этнографической поездки к племени дорзе в Эфиопии: «Когда мой друг дорзе говорит мне, что беременность длится девять месяцев, я думаю: “Итак, они это знают”. Когда он добавляет: “Но в некоторых кланах это длится восемь или десять месяцев”, я думаю: “Это символично”. Почему? Потому что это ложь. Однако, надо уточнить. Не все ошибки сразу кажутся мне символическими, а все символические утверждения – обязательно ошибочными» [Sperber 1977, 3].

Он объясняет, что с точки зрения рациональности интеллектуальное усилие при научном объяснении чего-либо пропорционально его цели, которой является верифицированное знание. Символический дискурс не имеет никакой экономии при формировании объяснения, он как бы сохраняет из опыта минимум фрагментов для установления максимума гипотез, не подвергая их проверке, таким образом, его логика непропорциональна результату познания. Проще говоря, в случае рационального объяснения мы имеем дело с ограниченным

знанием в то время как иррациональное объяснение не помещает его в прокрустово ложе строгой теории, в рамках которой все параметры для конструирования реальности даны заранее. Символическое мышление использует утверждение о мире для того, чтобы установить новые отношения между его составляющими, не полагаясь на какую-то заданную научную теорию. Благодаря этому, религиозно-символическая деятельность становится релевантным для субъекта познания когнитивным инструментом, при помощи которого он осваивает окружающую действительность, даже если она в конце концов оказывается наполненной духами и божествами, не имеющими шанса пройти эмпирическую верификацию.

Описывая религиозные верования и практики человека в ракурсе когнитивно-символического подхода, мы можем сказать, что в этом, новом ключе, человек *homo religiosus* из-за того, что он *homo symbolicus*. Символическое содержание религиозного опыта открывает нам новые перспективы в его изучении и интерпретации, а также дает возможность рассмотреть религиозное воображение, понимаемое как воспроизводство религиозных символов, с точки зрения имманентности когнитивных способностей человека. Кроме того, религиозный символизм можно рассмотреть в контексте типологизации символов, предложенной Сьюзен Лангер, в связи с философским исследованием такого феномена как абстрагирование. Она отмечает, что воспроизводство символов – это, в сущности, конструирование абстракций, которые лежат как в основе искусства, так и в основе научного познания. «Однако абстрактность произведения искусства, по-видимому, является чем-то совершенно отличным от абстрактности науки, математики или логики. Это различие заключается не в значении “абстракции”, как можно было бы предположить навскидку; мы имеем дело не просто с двусмысленностью. Как в искусстве, так и в логике (которая доводит научную абстракцию до ее наивысшего развития), “абстракция” – это признание относительной структуры, или формы, отдельно от конкретной вещи (или события, факта, изображения и т. д.), в которой она представлена. Разница заключается в способах дос-

тижения признания в искусстве и науке соответственно; поскольку абстракция обычно выполняется для какой-то интеллектуальной цели, и ее назначение радикально отличается от одного контекста к другому» [Langer 1951, 163].

Лангер объясняет, что художественная интуиция отличается от математической тем, что в основе творческого мышления лежит недискурсивный, отличный от математического, символизм, и их различие, главным образом, определяется языковым выражением того и другого, а также целью, которым должны соответствовать эти выражения. Если строгое научное знание подвергается требованию верификации, то художественная абстракция не следует этой рациональной экономии. В связи с этим Лангер пишет: «Вот почему художественную форму правильнее называть “органической”, а дискурсивную – “систематической”, также вот почему дискурсивный символизм уместен в науке, а художественный символизм – в выражении жизненного (vital) опыта» [Langer 1951, 175].

Религиозную символическую форму вероятно можно соотнести с художественным типом символизации. Миф оказывается близок к искусству не потому что они оба иррациональны и, с точки зрения строгой эмпирической проверки, «ошибочны», но потому что оба используют недискурсивные символы для конструирования абстракций. С этой точки зрения может показаться, что природа художественных символов, вероятно, более интуитивна, чем логика и математика (и тогда религия тоже более «естественна» для человеческого мышления, чем научная картина мира). По словам Лангер, искусство и дискурсивный разум различаются в своих отправных точках логической интуиции, поэтому они выглядят по-разному, однако, как логики, так и художники заинтересованы в создании некоторого единого, тотального целого. Вероятно, из-за этого Платон так эффективно использует мифологические образы для объяснения своей теории.

Можно добавить к этому, что в своем основании оба типа интуиции имеют общую когнитивную архитектуру, поэтому нельзя говорить о том, что математические навыки являются исключительно приобретаемыми в процессе социального научения в отличие от

«врожденной религии». Религиозная природа человека, при этом, не понимается как вера в Бога, данная априори, а скорее, как естественная способность к воспроизводству религиозных символов, проистекающая из общего когнитивного устройства человека. В этом смысле способность к религии возникла как эволюционный продукт.

Нейробиолог Станислас Деан отмечает, что математический язык возникает точно также в процессе эволюционного развития. Он пишет: «Когда наш вид только начал говорить, он, возможно, был способен называть только числа 1, 2, и, возможно, 3. Единичность, двойственность и троичность – это качества восприятия, которые наш мозг вычисляет без особых усилий, не считая их. Следовательно, дать им название, вероятно, было не сложнее, чем присвоить названия другим параметрам, таким как красный, большой или теплый» [Deheane 2011, 80]. Можно ли тогда сказать, что древний человек одновременно с тем, чтобы осмыслить мир, полный духов и божеств, интуитивно осознал, что их *множество*, а затем на протяжении истории был занят тем, что прояснял *сколько* их на самом деле? Совпадение религиозной и математической интуиции в этом аспекте, вероятно, демонстрирует подвижность религиозного символизма и, в некотором смысле, его объяснительную универсальность. Так, недостаточно просто «посчитать» количество божественных персон, нам необходимо объяснить, как работает эта духовно-символическая математика. Впрочем, здесь мы только лишь намечаем перспективу для углубленного изучения и сопоставления различных типов символизма и их функционирования в контексте эволюционного развития культуры и религии, поэтому воздерживаемся от вынесения каких-то определенных тезисов на этот счет.

В целом можно отметить, что в рамках когнитивно-символического подхода религиозная природа человека интерпретируется как естественный эволюционный продукт, способность к символотворчеству и в некотором смысле потребность в воспроизводстве символов для построения актуальной объяснительной модели окружающего мира, которая в то же время способствует его освоению. В рамках такой интерпретации религиозный символизм

может быть сопоставлен с другими типами символизации (художественной, математической и т. д.), а также помещен в контекст исследования природы религиозного воображения и его роли в развитии человеческой культуры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Кассирер 2015 – Кассирер Э. Философия символических форм. В 3 т. Т. 1. Язык. М.: Центр гуманитар. инициатив, 2015.
- Лангер 2000 – Лангер С. Философия в новом ключе. Исследование символики разума, ритуала, искусства. М.: Республика, 2000.
- Элиаде 2001 – Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3 т. Т. 1. От каменного века до элевсинских мистерий. М.: Критерион, 2001.
- Deacon 1997 – Deacon T. The Symbolic Species. The Co-Evolution of Language and the Brain. N. Y.: W.W. Norton & Company, Inc., 1997.
- Deheane 2011 – Deheane S. The Number Sense. How the Mind Creates Mathematics. N. Y.: Oxford University Press, 2011.
- Langer 1951 – Langer S. Abstraction in Science and Abstraction in Art // Structure, Method and Meaning: Essays in Honor of Henry M. Shaffer. N. Y.: Liberal Arts Press, 1951. P. 163–180.
- Sperber 1977 – Sperber D. Rethinking Symbolism. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

REFERENCES

- Kassirer E., 2015. *Philosophy of Symbolic Forms. In 3 Vols. Vol. 1. Language.* Moscow, Tsentr gumanit. initsiativ Publ.
- Langer S., 2000. *Philosophy in a New Key. The Study of the Symbolism of Mind, Ritual, Art.* Moscow, Respublika Publ.
- Eliade M., 2001. *The History of Faith and Religious Ideas. In 3 Vols. Vol. 1. From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries.* Moscow, Kriterion Publ.
- Deacon T., 1997. *The Symbolic Species. The Co-Evolution of Language and the Brain.* New York, W.W. Norton & Company, Inc.
- Deheane S., 2011. *The Number Sense. How the Mind Creates Mathematics.* New York, Oxford University Press.
- Langer S., 1951. Abstraction in Science and Abstraction in Art. *Structure, Method and Meaning: Essays in Honor of Henry M. Shaffer.* New York, Liberal Arts Press, pp. 163–180.
- Sperber D., 1977. *Rethinking Symbolism.* Cambridge, Cambridge University Press.

Information About the Author

Anastasija A. Zubkovskaya, Candidate of Sciences (Philosophy), Researcher, Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, Prosp. Nakhimovskiy, 51/21, 117418 Moscow, Russian Federation, zubkovskaya@inion.ru, <https://orcid.org/0000-0002-6232-6837>

Информация об авторе

Анастасия Александровна Зубковская, кандидат философских наук, научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН, просп. Нахимовский, 51/21, 117418 г. Москва, Российская Федерация, zubkovskaya@inion.ru, <https://orcid.org/0000-0002-6232-6837>



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.10>

UDC 117.031
LBC 87.70

Submitted: 17.08.2024
Accepted: 01.10.2024

CONSCIENCE IN THE MODERN ETHICAL STUDIES

Oleg E. Dushin

Vaganova Ballet Academy, Saint Petersburg, Russian Federation

Abstract. The article studies the relevance of the ethical conception of “conscience.” Firstly, it concerns the problematics of the development of the content of this term in the history of European thought, which is primarily associated with the formation of Christian religiosity and theology. In this context the author of the paper analyzes the theoretical conclusions of Michael Foucault, who demonstrated the principal differences between ancient and Christian social practices of the cure of soul and flesh. Secondly, the author draws special attention to the relevance of the term conscience in European culture and philosophy and highlights the main directions of its interpretation within the modern ethical discourse. At the same time, it is recognized that the position of negation of this conception is prevailing in the latest studies of analytical philosophy. Thirdly, it is noted in the paper that despite all negative trends in modern ethical discourse, the sound of the voice of conscience remains unchangeable within the traditions and theology of the Christian Church. Fourthly, it is stressed that in the latest trends of neurobiological research, conscience as a moral capacity of a person presents as a significant problem of studies of the working of our consciousness and realization of a strategy of its correlation with brain activity. In this line, the monograph of the American scholar Patricia Churchland, “Conscience. The Origins of Moral Intuition,” is analyzed, and its key theoretical issues and results are critically considered. Fifthly, it is concluded that the conception of conscience has a really relevant meaning that is certainly demonstrated by the modern studies in the history of ethics, the latest neurobiological scientific research, and the theological interpretations. However, it is noted that the sound of conscience’s voice in our days has acquired a certain versatility and moreover has practically become polyphonic.

Key words: ethics, conscience, Christianity, Michel Foucault, Patricia Churchland.

Citation. Dushin O.E. Conscience in the Modern Ethical Studies. *Logos et Praxis*, 2024, vol. 23, no. 3, pp. 80-85. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.10>

УДК 117.031
ББК 87.70

Дата поступления статьи: 17.08.2024
Дата принятия статьи: 01.10.2024

СОВЕСТЬ В СОВРЕМЕННЫХ ЭТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Олег Эрнестович Душин

Академия Русского балета им. А.Я. Вагановой, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

Аннотация. В статье рассматривается актуальность этического концепта «совесть». Во-первых, затрагивается проблематика содержательного развития данного понятия в истории европейской мысли, которая прежде всего ассоциируется с формированием традиций христианской религиозности и богословия. В этой связи автор статьи анализирует теоретические обобщения Мишеля Фуко, продемонстрировавшего принципиальные различия между античными и раннехристианскими социальными практиками заботы о плоти и душе. Во-вторых, автор обращает особое внимание на актуальность понятия совесть в европейской культуре и философии и выделяет основные направления его интерпретации в рамках современного этического дискурса. При этом признается, что в аналитической философии преобладает позиция отрицания значимости данного концепта для новейших штудий. В-третьих, в исследовании отмечается, что вопреки всем негативным тенденциям в современном этическом дискурсе звучание голоса совести в рамках христианского религиозного мировоззрения и теологии остается неизменным. В-четвертых, указывается, что в новейших направлениях нейробиологических исследований совесть как нравственная способность человека предстает в качестве весомой проблемы изучения работы нашего сознания и осуществления стратегии выявления ее

корреляции с деятельностью мозга. В данной перспективе анализируется монография американской ученой Патриции Черчленд «Совесть. Происхождение нравственной интуиции» и критически рассматриваются ее ключевые теоретические выкладки и установки. В-пятых, делается вывод о том, что концепт совести имеет вполне актуальное значение, что убедительно демонстрируют современные историко-этические исследования, новейшие научные изыскания и теологические штудии. Но при этом отмечается, что звучание голоса совести в наши дни приобрело некоторую многогранность и практически стало многоголосым.

Ключевые слова: этика, совесть, христианство, Мишель Фуко, Патриция Черчленд.

Цитирование. Душин О. Э. Совесть в современных этических исследованиях // *Logos et Praxis*. – 2024. – Т. 23, № 3. – С. 80–85. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.10>

Введение: история совести

Экспликация концепта совести приобрела в истории этической мысли довольно длительную перспективу развития: от античных истоков до новейших нейробиологических изысканий. Причем данная диспозиция напрямую связана с пониманием и интерпретацией природы человека. Так, с точки зрения христианской теологии в основании человеческого существа заложена принципиальная раздвоенность между греховной свободой воли и упованием исключительно на действие благодати и спасительную миссию Божественного провидения. Эта метафизическая оппозиция стала одной из ключевых в доктрине Аврелия Августина. Однако в последующей традиции средневековой схоластики она заметно трансформировалась, когда в качестве фундамента совести был провозглашен принцип *synderesis*, являвший собой «естественный навык первых нравственных принципов» [Фома Аквинский 2004, 318]. В свою очередь, Мартин Лютер отверг подобную проекцию нравственности на падшую природу человека, воспринимая такой подход как форму полупелаганства.

В ранний период своей деятельности Лютер еще использовал в своих работах термин *synderesis*, однако затем он полностью отказался от него, так как данная концепция противоречила его пониманию неизбывной греховности природы человека. При этом он выделил совесть в качестве основополагающего измерения личности христианина, отождествив ее с сердцем как средоточием всей нравственно-сознательной жизни индивида. Но он рассматривал ее в сугубо реформационном ключе, в его понимании она стала отождествляться с неистребимым чувством моральной вины, с осмыслением состояния изначального осуждения. Тем не менее, совесть,

по Лютеру, относилась и к вполне конкретным поступкам [Baylor 1977].

В конечном счете, для морализирующего христианского самосознания дискурс совести несомненно является важнейшей темой нравственно-этических экспликаций. Значение данной экзегезы вполне актуально и сегодня в контексте реализации практик и традиций современной церковной жизни. Но в нынешнем социальном пространстве она уже не играет той главенствующей роли и не задает основополагающие смыслы бытования культуры, как это было присуще средневековому миру. По сути, для современности христианская вариация звучания голоса совести – это лишь одна из версий ее презентации, тогда как с позиций новейших научных исследований ее актуальность определяется статусом влиятельного, но лишь исторического наследия.

В этой связи примечательно выглядят исследования Мишеля Фуко, посвященные экспликации соответствующих диспозиций европейской культуры, определивших длительную историю формирования и развития самосознания индивида, в рамках которой свое самобытное звучание приобретает и голос совести. Так, в четвертом томе фундаментального исследования «История сексуальности», получившем отдельное название «Признания плоти», ученый рассматривает опыт пастырской работы с верующими в рамках первых веков христианства и выявляет соответствующую герменевтику человеческих желаний, которые должны были преодолевать через систему уникальных очистительных действий (таинства крещения, покаяния, процедуру духовного руководства, аскетические практики монашеской жизни). Причем, следуя христианским авторам, Фуко отмечает особое значение руководства совестью в данном процессе, когда, например, монаху следовало

не только отслеживать свои помыслы, но и обращать пристальное внимание на их развитие в его сознании и выявлять все «тайны совести» (*arcana conscientia*), чтобы затем в исповеди представить своему духовнику подробный отчет о себе и осветить все глубины своего сердца, изгоняя тем самым темные силы. В ходе реализации этих действий следовало опираться на способность рассудительности, которая позволяла преодолеть все коварные хитросплетения и рассеять превратные иллюзии.

В данной перспективе, как отмечает М. Фуко, в христианской традиции сложились две стратегии «представления себя» (*publicatio sui*) – «экзомологеза» (*exomologesis, confessio*), которая практиковалась до IV в., и «экзагоре-за» (*exagoresis, revelatio*). По мнению французского ученого, они принципиально отличались от античных доверительных отношений учителя, который стремился передать свои обширные познания, и ученика, который старался перенять мудрость своего педагога, тогда как в рамках христианского монашеского опыта непрерывное испытание себя становилось формой руководства и перманентной переэкзаменовки собственной совести, что должно было привести к контролю самых мимолетных помыслов и к полному послушанию монаха своему духовному наставнику.

Подобные процедуры надзора применялись, согласно Фуко, и по отношению к простым верующим, их реализация осуществлялась через таинство исповеди, когда грешник был обязан пройти соответствующую практику «выяснения» (*examinatio*), чтобы выявить у него наличие искренних угрызений совести, только после этого ему предоставлялась возможность раскаяться. В итоге, данные действия позволяли искоренить все болезни души, которые ассоциировались с различными грехами [Фуко 2023].

В своем исследовании Мишель Фуко охватывает обширный материал духовного наследия известных христианских греческих и латинских мыслителей и Отцов Церкви, для него – это еще единый мир античной средиземноморской ойкумены и будущей средневековой Европы. Тем не менее нельзя сказать, что в последующие столетия понятие совести вообще утратило свое былое величие. Напротив, битва *pro et contra* совести продолжилась, как способность выбора стратегии поступка

и оценки результатов действия она сохранила свою диспозицию в этическом дискурсе. В этом плане апелляции к нравственно-назидательному голосу совести встречаются и в мировой художественной литературе, и в отечественной классической прозе [Домусчи 2010]; в научной теории психоанализа совесть отождествляется с *Super-Ego* [Langston 2001, 87–98]; а в советском кинематографе был даже снят небольшой детективный сериал с названием «Совесть» (1974). Тем самым совесть предстает в качестве инстанции культуры, которая приобщает индивида к правилам и условиям жизни в обществе, за ней признается особая роль в процессе социализации человека.

Актуальность совести

В рамках современных этических штудий можно выделить несколько актуальных значений совести как нравственной способности человека. Правда, в конечном счете, они в той или иной мере отражают сложившиеся исторические вариации толкования данного концепта. Во-первых, совесть воспринимается в качестве своеобразного девайса, устройства, с помощью которого осуществляется оценка наших действий и признание правил поведения. В этой перспективе она оказывается связана с нравственными рассуждениями, что видится в качестве прямой отсылки к философскому дискурсу Аристотеля [Westberg 1994, 3–14]. Во-вторых, совесть рассматривается как аффективная способность, определяющая наши эмоциональные реакции на совершенные нравственные акты или проступки (чувства морального удовлетворения или вины, раскаяться, угрызения совести), на этические предписания, которые контролируют и определяют нашу практическую деятельность. Подобное понимание совести встречается в средневековой схоластике, в частности, Фома Аквинский акцентирует внимание на такого рода проявлениях совести [Фома Аквинский 2004, 319]. При этом сами моральные правила связаны с рассудительностью, которая имеет самостоятельное значение. В-третьих, совесть предстает как диспозиция, требованиям которой необходимо следовать, чтобы достигать правильных решений и осуществлять подходящие действия.

Предписание всегда следовать велениям совести, даже при условии ее ошибок, отстаивал Уильям Оккам, который аргументировал это тем, что в таком случае, хотя бы правило следования совести, будет соблюдено [Holopainen 1991]. Четвертая позиция характеризуется отрицанием совести в качестве значимого этического концепта для современных исследований. Данной версии придерживаются прежде всего представители аналитической философии, для которых совесть, как и многие другие понятия традиционного этического дискурса, представляется слишком абстрактной и недостаточно обоснованной. Более того, по их мнению, деятельность совести может быть сведена либо к нравственной рассудительности, либо к эмоциональным оценкам, поэтому она просто не нужна.

Однако в горизонте современного этического дискурса проблематика совести все же имеет свое вполне актуальное значение, которое связано, в частности, с богословскими штудиями. В данном направлении продолжают исторические исследования, осуществляется изучение насущных нравственных вопросов и дилемм, обусловленных новейшими тенденциями развития динамично изменяющегося и тотально глобализирующегося мира. В такого рода стратегиях и подходах проявляются определенные религиозные различия и конфессиональные дифференциации, которые теологии стремятся обосновать и утвердить, демонстрируя преимущества своих позиций. При этом подобный традиционно-религиозный дискурс часто приходит в противоречие с современными этическими нормами и правилами поведения.

Тем не менее среди новейших проектов интерпретации совести имеются и достаточно научнообразные версии ее толкования. Так, в рамках направления американских *Neuro-Studies* в 2019 году появилась монография профессора философии Патриции Черчленд с символическим названием «Совесть. Происхождение нравственной интуиции», которая представила данный концепт в перспективе нейробиологического понимания природы человеческого сознания. Следует отметить, что ее подход отражает довольно длительную историю научно-позитивного толкования общественной морали.

Ее интерпретация совести сводится к физиологическому процессу, происходящему

в нашем мозге. В частности, она утверждает, что «в социальном контексте мозг усваивает социальные ценности. Мы встречаем неодобрение, когда жульничаем, и одобрение, когда терпеливо ждем своей очереди. Одобрение приносит мозгу крупную награду (прилив дофамина). Неодобрение вызывает прилив серотонина. В первом приближении это и есть механизм формирования нашей совести» [Черчленд 2021, 108–109]. Не отрицая вполне вероятного характера данных процессов, описываемых с точки зрения научно-объективных показателей, все же хотелось бы заметить, что предложенные примеры действий выглядят предельно утрированными, поэтому их легко объяснить с помощью такой простой формулы, когда результат действия вызывает соответствующую химическую реакцию, а за ней следует физиологическое удовольствие или неудовольствие, что в итоге закрепляется в качестве приемлемых или неприемлемых актов поведения, хотя стоит признать, что такого рода понимание вполне соответствует традиции. Другое дело, что наши нравственные поступки часто не только не способствуют прямому удовольствию, а, напротив, вызывают некоторые неудобства или даже проблемы, причем самого серьезного характера.

Умение сдерживать себя, которое обычно ассоциируется с внутренним голосом совести, американская исследовательница также объясняет в перспективе нейрофизиологии. Так, она пишет, что «грубо говоря, чем больше нейронов в лобных областях, тем выше способность контролировать свои порывы» [Черчленд 2021, 112]. Причем автор подчеркивает, что даже простым грызунам присуще небольшая по объему префронтальная кора, которая позволяет им проявлять впечатляющие примеры самообладания. В этом проявляется ее принципиальная установка, она постоянно стремится продемонстрировать действия человека похожими примерами из мира животных, по крайней мере, в первой половине монографии. В этом плане для нее совесть человека является продолжением и развитием способностей животных к социальному взаимодействию (от простых грызунов до приматов).

В тоже время П. Черчленд признает, что наше размышление как когнитивный процесс представляет собой достаточно сложную

совокупность таких составляющих, как «припоминание схожих случаев, визуальное представление, владение относящейся к делу информацией, знание собственных предпочтений и особенностей характера» [Черчленд 2021, 113]. Кроме того, она подчеркивает значение игры для укрепления социальных связей и формирования различных моделей поведения индивида. К тому же она отмечает особую способность человека к подражанию. «Люди – безусловно талантливые подражатели», – пишет американская ученая [Черчленд 2021, 128]. Как известно, данную особенность людей подчеркивал еще Аристотель.

В конечном счете, принципиально важным представляется то, что в своих интерпретациях П. Черчленд не сводит сложную систему формирования и развития совести человека исключительно к процессам нейрофизиологии. В этой связи она указывает на особую роль общественных практик: «Социальные навыки и нормативные привычки, которые мы постепенно усваиваем, – это основная часть сюжета о том, кто мы такие и как функционирует наша совесть» [Черчленд 2021, 160]. Однако в данном контексте возникает другая сложная проблема, которую ставит перед собой американская исследовательница: почему при равных социальных условиях проявляются примеры такой крайней формы девиации как психопатия, характеризующаяся в качестве аномалии или полного отсутствия совести? При чем ученая честно признает, что, хотя соответствующие исследования проводятся уже давно, но выявить конкретные физиологические причины такого рода психопатологии пока не удается.

Специфика психопатов, как указывает Черчленд, задается двумя ключевыми параметрами: антисоциальным поведением и отсутствием адекватных эмоциональных переживаний раскаяния и вины. Характерно, что они могут совершать преступления, действуя абсолютно рационально, но без всякой выгоды и пользы для себя. При этом их не смущает содеянное, оно не вызывает у них сожаления или чувства стыда. Такого рода отклонение, как отмечает исследовательница, свойственно примерно 25 % заключенных, находящихся как в женских, так и в мужских тюрьмах США.

Противоположная по отношению к психопатии форма отклонения – это моральный

перфекционизм, когда человек стремится к достижению нравственного идеала и не признает никаких компромиссов. Данная позиция, как отмечает П. Черчленд, свойственна людям религиозно одержимым, они крайне озабочены исполнением всех церковных обрядов и требований, их особенно волнуют вопросы греха и сексуальной жизни, а их совесть превращается в «неусыпного надсмотрщика», который ставит невыполнимые задачи и жестко отчитывает за то, что они не были реализованы.

Американская исследовательница ставит под сомнение возможность универсальных нравственных правил, которые могли бы подходить для всех случаев жизни, и принципиально отвергает наличие тайной структуры, которая бы обеспечивала создание системы общественных институтов, произведений искусства и нравственных норм. В конечном счете, в духе традиций позитивизма она настаивает на том, что «совесть – это структура в мозге, коренящаяся в нейронных связях, а не теологическая сущность, заботливо вложенная в нас неким божеством» [Черчленд 2021, 186]. При этом она настаивает на том, что ее подход направлен против философии Канта, утилитаризма и иных форм идеологии, которые противоречат объективным научным исследованиям и исходят из различного рода абстрактных принципов. Правда, остается открытым вопрос о ее собственной позиции, которая предполагает некоторые идеологические установки, хотя бы пресловутое отрицание всякой идеологии.

Но достаточно позитивным представляется признание с ее стороны наличия у человека стремления к обретению некоторого равновесия совести. Подобно тому, как мы стараемся удержаться, когда начинаем ездить на велосипеде, так и в сфере общественных отношений, совершая ошибки, мы все же нацелены на то, чтобы достичь определенного баланса, не имея при этом заданных алгоритмов действий и поступая исключительно на свой страх и риск.

Заключение

Завершая статью, необходимо признать, что дискурс совести сохраняет свою теоретическую актуальность. Данная проблемати-

ка находит свой отклик и в зарубежных, и в отечественных исследованиях, причем в самой разной научно-методологической направленности (от богословских штудий до новейших нейробиологических изысканий).

В российском интернет-пространстве встречается вопрос о том, нужна ли современному человеку совесть, и приводятся данные социологических опросов. Такая постановка проблемы, с одной стороны, указывает на наличие живого интереса к этому этическому концепту. С другой стороны, она демонстрирует, что в современной культуре понятие совести уже не обладает несокрушимым статусом нравственной истины. Ее значение подвижно, она все больше зависит от индивидуального выбора человека. Но современные научные исследования, в конечном счете, демонстрируют, что человеку присуща некоторая способность морального чувства, которая позволяет ему сохранять свою идентичность вне зависимости от внешних условий и жизненных обстоятельств.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Домусчи 2010 – Домусчи С.А. Русская литература и философия о нравственной правде человека // Культурология: пересечение научных сфер: сб. ст. Вып. 5. Воронеж: Тип.-изд-во им. Е.А. Болховитинова, 2010. С. 153–158.
- Фома Аквинский 2004 – Фома Аквинский. Учение о душе. СПб.: Азбука-классика, 2004.
- Фуко 2023 – Фуко Мишель. История сексуальности 4. Признания плоти. М.: Ад Маргинем Пресс: Музей современного искусства «Гараж», 2023.
- Черчленд 2021 – Черчленд П. Совесть. Происхождение нравственной интуиции. М.: Альпина нон-фикшн, 2021.
- Baylor 1977 – Baylor M. *Action and Person. Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther*. Leiden: E.J. Brill, 1977.
- Holopainen 1991 – Holopainen T. *William Ockham's Theory of the Foundations of Ethics*. Helsinki: Luther-Agricola-Society, 1991.
- Langston 2001 – Langston D. *Conscience and Other Virtues: From Bonaventure to Macintyre*. State College, PA: Pennsylvania State University Press, 2001.
- Westberg 1994 – Westberg D. *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Domuschi S.A., 2010. Russian Literature and Philosophy About the Moral Truth of Man. *Cultural Studies: Intersection of Scientific Spheres. Collection of Articles*. Voronezh, Tip.-izd-vo E.A. Bolkhovitinova, iss. 5, pp. 153-158.
- Thomas Aquinas, 2004. *The Doctrine of the Soul*. Saint Petersburg, Azbuka-klassika Publ.
- Foucault M., 2023. *History of Sexuality 4. Confessions of the Flesh*. Moscow, Ad Marginem Press, Garage Museum of Contemporary Art Publ.
- Churchland P., 2021. *Conscience. The Origins of Moral Intuition*. Moscow, Alpina non-fiction Publ.
- Baylor M., 1977. *Action and Person. Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther*. Leiden, E.J. Brill.
- Holopainen T., 1991. *William Ockham's Theory of the Foundations of Ethics*. Helsinki, Luther-Agricola-Society.
- Langston D., 2001. *Conscience and Other Virtues: From Bonaventure to Macintyre*. State College, PA, Pennsylvania State University Press.
- Westberg D., 1994. *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*. Oxford, Clarendon Press.

REFERENCES

Information About the Author

Oleg E. Dushin, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Department of Philosophy, History and Theory of Art, Vaganova Ballet Academy, Zodchego Rossi St, 2, 191023 Saint Petersburg, Russian Federation, odushin@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8770-9036>

Информация об авторе

Олег Эрнестович Душин, доктор философских наук, профессор кафедры философии, истории и теории искусства, Академия Русского балета им. А.Я. Вагановой, ул. Зодчего Росси, 2, 191023 г. Санкт-Петербург, Российская Федерация, odushin@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8770-9036>



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.11>

UDC 141.3
LBC 87.6

Submitted: 04.09.2024
Accepted: 01.10.2024

**DECONSTRUCTION OF HUMAN NATURE
USING THE CONCEPT OF “DESIRING MACHINES”
IN DELEUZE AND GUATTARI’S WORK “ANTI-OEDIPUS”**

Alexandra D. Vorobyeva

Volgograd State Technical University, Volgograd, Russian Federation

Abstract. The article reveals the attempt of postmodernist authors J. Deleuze and F. Guattari to deconstruct human nature through the mechanical separation of processes associated with desires, referred to as “desiring machines.” Thus, there is a rejection of the idea of a holistic human “I” in favor of considering anthropological reality as a set of flows and cross-sections. The mechanization of desires presupposes their autonomization, disconnection from the image of human nature, and inclusion in the schizophrenic world without distinction. The author notes that thanks to such deconstruction, an attempt is made to justify the need for a capitalist structure of society, in which it is possible to combine production and consumption without loss of resources, and the cycle of desires becomes endless. The necessity of accepting the existence of “desiring machines” and their freedom, postulated by Deleuze and Guattari, is questioned. The reality that is described by this concept cannot be identified either empirically or phenomenologically; it is performative and indicates only a special mode of consciousness. The main problem of the approach proposed by postmodernists is that the regime of the “desiring machine” can only be reproduced in special situations, such as the situation of organized leisure, which do not exhaust the entire diversity of human life. Considering each desire as a separate and unique flow is contrary to common sense, which indicates the typicality of needs and the aspirations that follow them. The individuality of desires also turns out to be questionable in the light of social and cultural analysis of their formation based on people’s imitation of each other. The desiring machines described by Deleuze and Guattari cannot be considered a full-fledged alternative to human nature but are only one aspect of the modern capitalist system.

Key words: desire, “desiring machines”, postmodernism, capitalism, deconstruction, human nature, Deleuze, Guattari.

Citation. Vorobyeva A.D. Deconstruction of Human Nature Using the Concept of “Desiring Machines” in Deleuze and Guattari’s Work “Anti-Oedipus”. *Logos et Praxis*, 2024, vol. 23, no. 3, pp. 86-90. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.11>

УДК 141.3
ББК 87.6

Дата поступления статьи: 04.09.2024
Дата принятия статьи: 01.10.2024

**ДЕКОНСТРУКЦИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ
С ПОМОЩЬЮ КОНЦЕПТА «ЖЕЛАЮЩИЕ МАШИНЫ»
В РАБОТЕ Ж. ДЕЛЁЗА И Ф. ГВАТТАРИ «АНТИ-ЭДИП»**

Александра Дмитриевна Воробьева

Волгоградский государственный технический университет, г. Волгоград, Российская Федерация

Аннотация. В статье раскрывается попытка постмодернистских авторов Ж. Делёза и Ф. Гваттари деконструировать человеческую природу с помощью механического отделения процессов, связанных с желаниями и обозначаемых как «желающие машины». В результате происходит отказ от идеи целостного человеческого «я» в пользу рассмотрения антропологической реальности как особого режима сознания, основу которого составляет механизация желаний. Автономизация желаний приводит к отделению их от природы

человека и включению в шизофренический мир без различий. Показано, что благодаря такой деконструкции осуществляется попытка обосновать необходимость капиталистического устройства общества, который делает возможным совмещение производства и потребления без потери ресурсов и неограниченность желаний. Дана критика постулируемой Делёзом и Гваттари реальности «желающих машин» и их свободы. Показано, что описываемая этим концептом реальность не может быть выявлена ни эмпирически, ни феноменологически, но является перформативной и указывает лишь на особый режим сознания. Основной проблемой предложенного постмодернистами подхода является то, что режим «желающей машины» может быть воспроизведен лишь в особых ситуациях, таких как ситуация организованного досуга, которые не исчерпывают собой всего многообразия человеческой жизни. Рассмотрение каждого желания как отдельного и уникального «потока» противоречит здравому смыслу с характерным для него признанием типичности потребностей и следующих за ними стремлений. Индивидуальность желаний также оказывается сомнительной и противоречит утвердившемуся взгляду, согласно которому они формируются на основе подражания людей друг другу. Описанные Делёзом и Гваттари «желающие машины» не могут рассматриваться как полноценная альтернатива человеческой природе, но являются концептом, отражающим один из аспектов функционирования современной капиталистической системы.

Ключевые слова: желание, «желающие машины», постмодернизм, капитализм, деконструкция, человеческая природа, Делёз, Гваттари.

Цитирование. Воробьева А.Д. Деконструкция человеческой природы с помощью концепта «желающие машины» в работе Ж. Делёза и Ф. Гваттари «Анти-Эдип» // *Logos et Praxis*. – 2024. – Т. 23, № 3. – С. 86–90. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.11>

Современный постмодернистский дискурс не просто ставит вопрос о человеческой природе, но и подводит к проблематизации ее идентификации как целостного феномена. В поле философской рефлексии оказывается не только проблема деструкции антропоцентрических парадигм, но и рассмотрение человека как цельного существа, так как эта идея подвергается сомнению и даже критике. Взамен предлагаются новые концепты, которые выводят философию за границы антропоцентризма. Однако обоснованность и эвристическая ценность деконструкции человеческой природы вызывает ряд вопросов, которые мы предлагаем рассмотреть в данной статье.

Следует заметить, что метод деконструкции, который является одним из ключевых теоретических инструментов постмодернистского анализа, первоначально разрабатывался как способ работы с текстами, позволяющий отказаться от зависимости от представлений о наличии центральных и периферийных смыслов. В классической герменевтике существовало убеждение в наличии предзаданного авторского смысла, за которым должен следовать читатель, однако постмодернистский анализ текста базируется на отказе от «тирании» автора, текст рассматривается как гибкая система, дающая безграничные возможности для манипулирования контекстами и знаками [Гурко, Деррида 2000, 50]. В послед-

ствии понятие деконструкции трансформировалось, что позволило перенести текстуальный принцип на всю реальность, ведь, как известно, в рамках постмодернистской парадигмы весь мир может быть рассмотрен как текст.

Деконструкция предполагает разделение целого на такие части, которые обычно не считаются полноценными элементами, в связи с чем это разделение зачастую механистично и может казаться случайным. Классические бинарные оппозиции, которые выделялись философами – душа и тело, разум и чувства, биологическое и социальное – в современной философии проблематизируются. Постмодернисты сознательно дистанцируются от идеи целостности человеческой природы, заменяя ее фрагментарными структурами, предлагая рассматривать то, что можно было бы назвать частью бытия людей как отдельный самостоятельный объект. Демонстрация радикально нового подхода к антропологической проблематике и деконструкция старых понятий требует реконцептуализации. Именно поэтому Делёз и Гваттари вводят понятие «желающие машины».

Концепт «желающих машин» становится одним из способов отказа от центризма классической антропологии, сохраняя, тем не менее, привычные смысловые компоненты человеческой жизнедеятельности. В отличие

от психоаналитической традиции, для которой понятие желания также является одним из базовых, Делёз и Гваттари интерпретируют желание как поток. Его фрейдистское понимание как важнейшей психической силы, заставляющей человека совершать разнообразные по своим моральным последствиям поступки, наделяет желание (либидо) мощной силой, которая, согласно этому подходу, способна изменить даже физическое состояние человека. В свою очередь Ж. Лакан, на идеи которого во многом опирались Делёз и Гваттари, интерпретировал желание как дефицит, который избегает собственного удовлетворения [Лакан 2021, 34–78]. В нем, по мнению психоаналитика, заключается сложная природа человека, бытие которого всегда недостаточно для самого себя.

Делёз и Гваттари выступали против психоаналитического редукционизма. Они деконструировали желание как целостный процесс человеческой психики, описав его как «поток» и «срез». Желания, согласно их представлению, существуют в едином и бесконечном симбиозе друг с другом. Они механистичны, потому что не обладают субъектностью, но движутся, производят и потребляют. «Машина» в данном случае представляет собой нечто лишённое антропоморфных или зооморфных черт, но в то же время живое, поскольку она способна желать.

Потоковость объясняется изначальной направленностью желания вовне. Действительно, оно зачастую тождественно стремлению обладать чем-либо, которое задает направление эмоциям, речи и мышлению. Делёз и Гваттари описывают желание как систему «срезом» [Делёз, Гваттари 2007, 25], где каждый срез выделяет часть реальности из потоков. Например, для рта это может быть воздух, вода или пища, поглощение и восприятие которых интерпретируются как механистическое функционирование. Это значит, что человек теряет статус субъекта, делающего выбор, и перестает быть источником желания, диктующим, чтобы конкретный рот соединился с конкретной пищей.

Делёз и Гваттари переосмыслили желания таким образом, чтобы избавиться от любых намеков на центризм. В то время как в работах З. Фрейда каждое желание на самом

деле отсылает к какому-то базовому источнику (стремлению убить отца, вступить в связь с матерью), в «Анти-Эдипе» единичное желание – это лишь повод для продолжения бесконечного процесса зарождения новых стремлений потока, где одна стыковка влечет за собой следующую и следующую, не имея завершающей цели. Даже самое конкретное влечение скрывает за собой желание всего мира, считают авторы, но оно никогда не удовлетворится никаким достижением.

Желание постоянно делает желающего другим, открывает его миру. Оно никогда не должно быть артикулировано, из него не вырастает интереса, оно всегда на поверхности. Таким образом, субъект превращается в вечное становление, постоянно делимое и движущееся.

Наиболее наглядно данную модель репрезентирует мироощущение шизофреника. Восприятие шизофреника, лишённое центрированности, лишает его способности видеть различия между своими стремлениями и объектами, на которые они направлены. В этом контексте авторы обращаются к описанному Г. Бюхнером случаю, произошедшим с немецким писателем Якобом Ленцем, который на время потерял способность отличать реальность от иллюзии, утратив рассудок. Делёз и Гваттари пишут: «Ленц поставил себя за пределы различия человек–природа, вне всех ограничений, которые предполагаются таким различием» [Делёз, Гваттари 2007, 24]. В их интерпретации данное состояние является не патологией и не метафорой, а всего лишь особой реальностью.

Работа Делёза и Гваттари не предлагает однозначного ответа на вопрос о том, каким образом «желающие машины» существуют в действительности. Ни феноменологически, ни эмпирически они не фиксируются, при этом их существование не выводится логически из известной нам реальности, а постулируется как самоочевидная данность. Текст «Анти-Эдипа» перформативен: он не описывает реальность, а конструирует ее заново. «Желающие машины» в таком случае представляются инструментом мышления о мире, альтернативным способом репрезентации реальности, которую традиционно относят к человеческой.

В рамках концепции «желающих машин» происходит десубъективация, предполагающая расщепление человека на множественное «хочу» и «потребляю». Такая плюралистичность оправдывается логикой различения, в которой акцент делается на отличия, тогда как сходства намеренно игнорируются. Делёз и Гваттари стремились показать, что «желающие машины» не только потребляют, но и производят. Таким образом, они создают воспроизводящую себя систему, для которой деление на потребление и производство является вторичным. Конечно, подобная конструкция снимает проблемы эксплуатации, дискриминации низших классов и другие недостатки, на которые указывает критика капиталистических систем.

Согласно Делёзу и Гваттари, «желающие машины» свободны. И это одна из важнейших причин их признания, ведущего к необходимости их описывать и принимать во внимание, так как свобода является базовой ценностью современного западного мира; хотя следует учитывать, что в данном случае она трактуется скорее как спонтанность и разрушение ограничений, нежели как свобода воли. Не стоит забывать и то, что постмодернизм является прямым приемником постструктурализма, в основе идеологии которого лежит борьба с различными формами закрепощения. Можно вспомнить известные работы М. Фуко «История безумия в классическую эпоху» [Фуко 2010], «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы», в которых выявляются и разоблачаются методы осуществления власти [Фуко 1975]. Пафос этих текстов во многом обусловлен стремлением к освобождению. Классическая культура, как отмечал еще Фрейд, ограничивает и закрепощает человеческие желания. Следовательно, признание реальности «желающих машин» действительно должно раскрепостить, поскольку культура и впитавшее ее в себя человеческое «я» перестают рассматриваться как источники влияний.

Как возможно применение на практике подхода, описанного Делёзом и Гваттари? Представляется, что «желающие машины» могут быть объяснены как особый режим психики, который возводится постмодернистами в ранг процессов, обладающих самосто-

ятельной сущностью. Такая интерпретация по крайней мере позволяет приблизиться к пониманию того, как здоровый человек способен вступить во взаимодействие с той реальностью, которую конструируют авторы.

Режим «желающей машины» оказывается особенно продуктивным в рамках осуществления досуговых потребительских практик. Как отмечают Т. Адорно и М. Хоркхаймер, в условиях развитого капитализма формируются такие культурные индустрии, в которых потребитель становится рассеянным, готовым подключиться к любому желанию [Хоркхаймер, Адорно 1997, 145]. Действительно, планомерно организованные развлечения, такие как туристическая поездка или услуги салонов, не требуют от потребителя анализа происходящего, поскольку его потребности предвосхищаются индустрией, что лишает потребителя необходимости прилагать усилия к выявлению и артикуляции субъективного «я хочу»; субъект растворяется в процессе, теряется необходимость в «я», а направления желаний теряют специфичность. В таком режиме каждое телесное или психическое движение начинает восприниматься как самостоятельный уникальный процесс.

Однако разнообразие желаний иллюзорно. Исключить повторяемость желаний способен только шизо-субъект, который отказался от важных когнитивных установок на поиск тождественного, заложенных в человеке уже на уровне восприятия. Более того, существуют теории, подтверждающие однообразие и универсальность желаний, циркулирующих в обществе. Так, Р. Жирар утверждал миметическую природу желаний, их «заразительность». В его интерпретации романтическая увлеченность другим человеком усиливается в условиях эскалации конфликта в рамках соперничества между претендентами за объект желания [Жирар 2019, 67]. Источниками желаний, согласно Жирару, являются социальные взаимодействия между членами сообщества, а не индивидуальные предпочтения.

Отождествление потребления и производства в рамках рассмотренной теории имеет свои границы применимости, за рамками которых оно сталкивается с серьезными трудностями. Вне ризоматичных миров существуют

другие, как сказали бы Делёз и Гваттари, «параноидальные» миры. К ним можно отнести системы, требующие функциональной целостности, такие как системы образования, правопорядка, сельскохозяйственного производства и т. д. Они предъявляют к своим агентам требования, несовместимые с идеей бесконечности цикла, а именно: целостности и наличия четких границ, осознания последствий тех или иных действий и факта исчерпаемости ресурсов.

Таким образом, предложенный в «Капитализме и шизофрении» концепт «желающих машин» не может считаться достаточной базой для построения антропологии, альтернативной той, которая основывалась на понятии «человеческой природы»; она, скорее, дополняет ее, иллюстрируя один из возможных режимов существования человека в современном капиталистическом обществе. Кроме того, несмотря на то, что Делёз и Гваттари стремились оправдать капитализм как адекватную реальности систему взглядов, они лишь подчеркнули те проблемы, на которые указывали многие критики общества потребления.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Гурко, Деррида 2000 – Гурко Е., Деррида Ж. Де-конструкция: тексты и интерпретация. Минск: ЭКОНОМПРЕСС, 2000.

Делёз, Гваттари 2007 – Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
Жирар 2019 – Жирар Р. Ложь романтизма и правда романа. М.: НЛЮ, 2019.
Лакан 2021 – Лакан Ж. Семинары. Кн. 6 (Желание и его интерпретация). М.: Гнозис, 2021.
Фуко 2010 – Фуко М. История безумия в классическую эпоху. М.: АСТ, 2010.
Фуко 1975 – Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ад Маргинем Пресс, 1975.
Хоркхаймер, Адорно 1997 – Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика просвещения. Философские фрагменты. СПб.: Медиум: Ювента, 1997.

REFERENCES

Gurko E., Derrida J., 2000. *Deconstruction: Texts and Interpretation*. Minsk, ECONOMPRESS.
Deleuze J., Guattari F., 2007. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Yekaterinburg, U-Faktoriya Publ.
Girard R., 2019. *The Lie of Romanticism and the Truth of the Novel*. Moscow, NLO Publ.
Lacan J., 2021. *Seminars. Book 6 (Desire and Its Interpretation)*. Moscow, Gnosis Publ.
Foucault M., 2010. *A History of Madness in the Classical Era*. Moscow, AST Publ.
Foucault M., 1975. *To Supervise and Punish. The Birth of the Prison*. Moscow, Ad Marginem Press.
Horkheimer M., Adorno T., 1997. *Dialectics of Enlightenment. Philosophical Fragments*. Saint Petersburg, Medium Publ.; Yuventa Publ.

Information About the Author

Alexandra D. Vorobyeva, Candidate of Sciences (Philosophy), Senior Lecturer, Department of Philosophy and Law, Volgograd State Technical University, Prosp. im. V.I. Lenina, 28, 400005 Volgograd, Russian Federation, haidegger@list.ru, <https://orcid.org/0009-0002-3584-2569>

Информация об авторе

Александра Дмитриевна Воробьева, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и права, Волгоградский государственный технический университет, просп. им. В.И. Ленина, 28, 400005 г. Волгоград, Российская Федерация, haidegger@list.ru, <https://orcid.org/0009-0002-3584-2569>



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.12>

UDC 130.2.2
LBC 87.5

Submitted: 05.09.2024
Accepted: 01.10.2024

POSTHUMAN CORPOREALITY: RETHINKING HUMAN NATURE

Anastasia A. Toropova

Gubkin Russian State University of Oil and Gas, Moscow, Russian Federation

Abstract. The article problematizes the notion of the immutability of human nature in the light of modern scientific achievements, which force us to reconsider the usual views on the human body. The article problematizes the concept of corporeality. According to the author's position, corporeality is a multilayered structure that includes biological, social, and individual dimensions. The body is presented not only as a physical object but also as a cultural construct formed through social practice and technological innovations. Three dimensions of corporeality are highlighted to distinguish the material substratum in man, their individual territory for the realization of their own projects, and the sphere of influence on the physical body of social institutions. The changing appearance of the human body under the influence of advances in biomedical engineering, pharmacology, and cybernetics is analyzed. For example, the active use of 3D organ printing technology, genome editing with CRISPR-Cas9, bionic prostheses, and neuro-implants are expanding the boundaries of our concept of the body and the body's potential, sharpening the question of the human body. It is revealed that the traditional links between humans and the non-anthropocentric in culture and science are now being reconsidered. The ideas of posthumanist philosophers, who offer a new view of the human being not as a sovereign and autonomous being, but as an actor in a complex network of relations with non-anthropocentric entities of different kinds – from biological beings to technological formations – are considered. Based on the ideas of philosophers such as Ray Kurzweil and Rosi Braidotti, it is concluded that today there is a posthumanist tendency to consider the body as a hybrid entity, a union of nature and artificial technologies, which in the future will lead to the emergence of a posthuman existence, where human identity will be blurred to such an extent that it may practically cease to exist.

Key words: human nature, corporeality, modern culture, posthumanism, cyborg, bioengineering.

Citation. Toropova A.A. Posthuman Corporeality: Rethinking Human Nature. *Logos et Praxis*, 2024, vol. 23, no. 3, pp. 91-96. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.12>

УДК 130.2.2
ББК 87.5

Дата поступления статьи: 05.09.2024
Дата принятия статьи: 01.10.2024

ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ТЕЛЕСНОСТЬ: ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ

Анастасия Александровна Торопова

Российский государственный университет нефти и газа им. И.М. Губкина, г. Москва, Российская Федерация

Аннотация. В статье проблематизируется представление о неизменности человеческой природы в свете современных научных достижений, которые вынуждают пересмотреть привычные взгляды на человеческое тело. Проанализировано понятие телесности. Согласно авторской позиции, телесность представляет собой многослойную структуру, включающую биологический, социальный и индивидуальный уровни. Тело представлено не только как физический объект, но и как культурный конструкт, формируемый посредством социальной практики и технологических инноваций. Три измерения телесности человека представлены материальным субстратом, индивидуальной территорией для реализации собственных проектов и сферой влияния на физическое тело социальных институтов. Проанализировано изменение облика человеческого тела под влиянием достижений биомедицинской инженерии, фармакологии и кибернетики. Показано, что активное использование технологии 3D-печати органов, редактирование генома с помощью CRISPR-Cas9, бионические протезы и нейроимплантаты расширяют границы нашего представления о теле и потенциале человеческого организма. Установлено, что традиционные связи между людьми и неантропным в культуре и науке

сегодня пересматриваются. Рассмотрены идеи философов постгуманистического направления, которые предлагают новый взгляд на человека не как на суверенное и автономное существо, но как на актора в сложной сети отношений с неантропными сущностями разного рода – от биологических существ до технологических образований. С опорой на идеи Рэя Курцвейла и Розы Брайдогги сделан вывод о том, что сегодня развивается постгуманистическая тенденция рассмотрения тела как гибридного образования, союза природы и искусственных технологий, которая в будущем приведет к возникновению постчеловеческого существования, где человеческая идентичность будет размыта настолько, что практически может перестать существовать.

Ключевые слова: человеческая природа, телесность, современная культура, постгуманизм, киборг, биоинженерия.

Цитирование. Торопова А. А. Постчеловеческая телесность: переосмысление человеческой природы // *Logos et Praxis*. – 2024. – Т. 23, № 3. – С. 91–96. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.12>

В XX в. философы впервые обратили исследовательское внимание на тело как на продукт социальных институтов, элиминируя его из привычной бинарной разметки душа-тело, где тело – это социальный продукт эпохи, и его психическая структура – это эффект социальных отношений и телесных практик, не более того. Исследуя вопрос о том, как властные субъекты влияют на человека и как возможно сопротивляться тотализации власти, разлитой в обществе, эти авторы утратили интерес к вопросу о сущности человеческой природы, сделав слово «метафизика» ругательным.

Но в XXI в. метафизический четвертый вопрос Канта «что такое человек?» имеет все шансы снова стать актуальным. И если у него есть неизменная природа, то какова она? Где границы между человеком и антропоидными сущностями, которые уже возникают в эпоху расцвета научных экспериментов в биоинженерии и развития искусственного интеллекта? Все дело в том, что всякий предмет исследуется через критическое очерчивание его границ, и проблема возникает в тот момент, когда эти границы размываются. Это и происходит с человеческим телом, что снова делает вопрос о человеческой природе остро актуальным.

Медицинская пересборка человеческого тела

Биомедицинская инженерия, фармакология, молекулярная биология, регенеративная медицина, нейронаука, кибернетика и ряд других медицинских направлений в ходе улучшения здоровья и функциональности человеческого организма так или иначе переосмысли-

вают человеческое тело, пересобирая его с учетом новейших технологий, что приводит к обострению вопроса о границах человеческого и, в конечном счете, о человеческой природе. Действительно, современные возможности науки больше напоминают технологии из фантастических фильмов. Стволовые клетки и технологии 3D-печати органов способны заменить поврежденные или стареющие органы, что может увеличить продолжительность жизни и улучшить ее качество. Технологию CRISPR-Cas9 называют «молекулярными ножницами» [Керман web]: она может резать ДНК в определенных местах, чтобы исправить генетические ошибки в живых организмах с высокой точностью. Это радикально меняет наше понимание о генетических ограничениях человеческого тела и позволяет пересмотреть представление о наследственности. В области киборгизации разрабатываются более совершенные бионические протезы и имплантаты, которые будут интегрироваться с нервной системой человека, что не просто улучшит физические способности и компенсирует утраченные функции, но и в будущем позволит смоделировать новые органы, наделив человека новой чувственностью. Разрабатываются нейропротезы и мозговые имплантаты – устройства, нацеленные на улучшение памяти, внимания и других когнитивных функций. Их внедрение изменит наше восприятие и когнитивные возможности. Генная инженерия стремится взять под контроль геном, чтобы с помощью его изменений улучшать здоровье, увеличивать продолжительность жизни, усиливать физические и умственные способности [Takhar, Houston, Dholakia 2022].

Специфика человеческого тела: протеичность

Человеческое тело в своей потенции и актуализации уже имеет уникальные биологические и физиологические особенности, отличающие его от других организмов. Во-первых, оно лишено природной специализации: если «рассматривать человека морфологически, то у него нет специализированных органов, составляющих субъект принаравливания, коррелят окружающего мира. Итак, человек есть существо неспециализированное» [Гелен 1988, 174]. А. Гелен описывает человеческое тело как неспециализированное в том смысле, что оно не обладает органами, предназначенными для выполнения конкретных функций или адаптации к окружающей среде. В этом контексте человек представляет собой существо без конкретной специализации. Таким образом, человек, в отличие от животных, должен самостоятельно создавать и определять свое индивидуальное и социальное тело. Человек получает телесную «специализацию» в процессе освоения социокультурных практик, в которые он погружается с рождения, и в процессе жизни способен трансформировать свои индивидуальные физические навыки.

Во-вторых, человеческое тело постоянно находится в процессе изменений, связанных с биологическими и социокультурными процессами. Если физиологические процессы очевидны – к ним относятся рост, старение, обновление клеток и адаптация организма к внешним условиям, то не столь очевидна динамика, связанная с социальными факторами. Культура – это вторая природа человека, где происходит духовное становление и телесная адаптация: «Родовая жизнь как у человека, так и у животного физически состоит в том, что человек (как и животное) живет неорганической природой, и чем универсальнее человек по сравнению с животным, тем универсальнее сфера той неорганической природы, которой он живет. <...> Практически универсальность человека проявляется именно в той универсальности, которая всю природу превращает в его неорганическое тело, поскольку она служит, во-первых, непосредственным жизненным средством для человека, а во-вторых, материей, предметом и орудием его жизне-

деятельности. Природа есть неорганическое тело человека, а именно – природа в той мере, в какой сама она не есть человеческое тело» [Маркс 1956, 564–565].

В-третьих, человеческое тело приспосабливается к разным средам, осваивая инструменты, орудия и прочие медиа, которые помогают ему выжить и обустроиться на новом месте. Справедливо высказывание М. Маклюэна, что человек – это медийное животное. Здесь медиа понимается широко: это любой посредник, средство передачи информации. По Маклюэну, медиа – это любая форма передачи чувственного опыта и мыслительных процессов человека. Медиа воздействуют на наши каналы восприятия и так передают этот опыт. Например, одежда может передать тактильный опыт – ощущение мягкости и тепла – и воссоздать ощущение уюта, а автомобиль – передать удовольствие, которое мы получаем от скорости и движения, ранее неиспытанных. Даже дома и квартиры влияют на наши каналы восприятия и передают нам опыт контроля температуры тела: «Жилище как кров есть расширение наших механизмов контроля температуры тела, то есть наша коллективная кожа» [Маклюэн 2003, 63]. Формируя новый чувственный опыт, медиа выступают связующим звеном между человеком и его окружением, меняя телесную чувственность человека и изменяя нашу среду обитания.

В XX в. философы писали о том, что тело может стать индивидуальным проектом, освобожденным от социальных влияний [Делез, Гваттари 2007]. Такое понимание позволило Ж.П. Сартру выработать уникальное представление о теле: это не просто биологический организм, а «живая возможность» – способность человека формировать телесное бытие посредством актов свободы и творческой активности [Сартр 2000, 236–298]. Эта идея, подхваченная массовой культурой, в своей растиражированной формуле превратилась в формулу: «Мое тело – мое дело».

Перечисленные выше научные достижения в области телесного здоровья кажутся естественным продолжением высказанных идей, не сдерживаемых религиозными, идеологическими или моральными рамками. Тело в области медицины стремится стать протеичным: способным менять свою форму, ха-

рактики. Все эти эксперименты возможны и реалистичны в физической плоскости, но они стали возможны благодаря логике социального воображения, которая наделило тело высочайшим статусом, сделав его доминантой человеческого существования, а здоровье и долголетие – главной ценностью, что стало очевидным в эпоху пандемии, когда ценность здоровья подчинила себе все сферы жизни.

**Три измерения телесности:
биологическое, социальное
и индивидуальное**

Тело, не имеющее специализации, формируемое под влиянием социокультурных практик, динамичное и изменчивое, является сложным предметом исследования за счет внутренней противоречивости. Поэтому в философии было введено понятие телесности, чтобы отразить сложность предмета, которая заключается в ее многослойной и разнообразной природе. Телесность – это понятие, которое структурно схватывает различные уровни тела: биологический, социальный и индивидуальный. Поэтому обсуждение телесности всегда связано с концептуальными конструкциями. Тело рассматривается как физический объект, в то время как телесность представляет собой систему символов и значений, наложенных на тело. Структура телесности включает в себя три элемента:

– *образ природного тела* – представление о теле как о сущности, подчиняющейся автономным законам природы и биологическим процессам;

– *образ социального тела* – коллективный образ тела, сформированный через социальные идеалы, предписания, запреты и нормы, которые создают образ должного тела;

– *образ индивидуального тела* – этот уровень касается личного опыта и переживания человеком собственного тела.

Телесность можно понимать как структуру, состоящую из трех элементов. В данной статье мы сосредоточим свое внимание на образе природного тела и на том, как современные достижения в медицине и других естественных науках побуждают философов пересматривать представления о сути человеческой природы.

**Неантропное
внутри человеческого тела**

В книге «Сингулярность уже близко: Когда человечество преодолеет биологические ограничения» Рэй Курцвейл, футуролог и трансгуманист, предсказывает наступление так называемой «технологической сингулярности» – момента, когда технологический прогресс станет настолько быстрым и сложным, что его последствия станут непредсказуемыми для человечества. Этот момент, по его прогнозам, наступит примерно к 2045 году. На стадии сингулярности искусственный интеллект (ИИ) станет настолько развитым, что выйдет из-под контроля человека, что приведет к фундаментальным изменениям в обществе и жизни человека [Kurzweil 2005]. В качестве иллюстрации возьмем одно из предсказаний Курцвейла, связанного с развитием нанороботов, которые смогут перемещаться по человеческому телу, выполняя различные задачи, такие как ремонт поврежденных клеток, уничтожение патогенов и улучшение биологических функций. Эти нанороботы могут значительно улучшить здоровье и увеличить продолжительность жизни. Уже существуют разработки реальных нанороботов: «Наноробот – проект профессоров химии Надриана Симана и Уильяма Шермана из Нью-Йоркского университета, он ходит, отрывая ноги от дорожки, двигаясь по ней, а затем снова прикрепляя ноги к дорожке. Этот проект – еще одна впечатляющая демонстрация способности наноразмерных машин выполнять точные маневры» [Kurzweil 2005, 185].

Книга построена на ряде допущений и спекулятивных утверждений, но в ней зафиксирован важный культурный тренд, который был артикулирован многими интеллектуалами различных направлений: в человеческий мир вторгается неантропное, которое изменяет не только технологический мир, окружающую среду, экосистему, но и влияет на различные формы жизни, в том числе изменяя человеческое тело и представление о его границах и возможностях.

От телесности к посттелесности

Философы постгуманистического направления предлагают сменить оптику рас-

смотрения человека как суверенного, цельного и автономного существа. Дистанцируясь от гуманизма, они рассматривают не только технологические изменения в онтологии человеческого существования, но и телесные эффекты, возникающие как следствие современных социальных, политических и технологических изменений в жизни человечества.

Их предшественниками являются интеллектуалы, которые отказывались видеть в человеке универсальную природу. М. Фуко известен своим утверждением, что понятие «человек» – недавнее изобретение и, возможно, уже скоро может быть изменено или даже исчезнет в будущем. Это объясняется тем, что Фуко считал, что понятия и категории, которые мы используем для понимания мира, историчны [Foucault 1966]. И в своих трудах, таких как «Слова и вещи», «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы» и многотомном труде «История сексуальности», он исследовал, как различные эпохи создавали человека через формирование его телесных аспектов и выработывали разные концепции для объяснения человеческой природы и общества. Понятие «человек» возникло в определенный исторический момент и не является вечным.

Философы постгуманистической направленности подхватили эти идеи. Роза Брайдотти указывает на то, что человеческая идентичность гораздо сложнее, чем это допускал гуманизм, и включает в себя нечеловеческое, негуманное, античеловеческое и постчеловеческое. Эти категории становятся все более актуальными в нашем взаимосвязанном, технологически опосредованном мире: «Дискурсы и репрезентации нечеловеческого, античеловеческого, бесчеловечного и постчеловеческого множатся и пересекаются в современном глобализованном и высокотехнологичном обществе» [Брайдотти 2021, 9]. Работа Р. Брайдотти о постчеловеке развивает делезианскую метафору тела как машины, чтобы подчеркнуть идею отсутствия универсальности человеческой идентичности, которая всегда находится под влиянием глобальных и технологических изменений: «Человеческий организм – нечто промежуточное, встроенное в различные возможные источники и подсоединенное к различным возможным силам. Следовательно, его полезно определять

как машину, что не приравнивает его к устройству или чему-то еще с конкретной утилитарной целью, но к чему-то, что одновременно и более абстрактно, и более материально» [Брайдотти 2021, 269]. Философ утверждает, что становление-машиной имеет онтологическую, социальную и политическую реальность, расширяя понимание постгуманистического «я» своих предшественников – Ж. Делеза и Д. Харауэй. В частности, последняя утверждает, что человек всегда эволюционирует с другими формами жизни и машинами, являясь частью множества систем [Харауэй 2005].

Критический постгуманизм подчеркивает, что прогресс в информационных технологиях, нейронауке, биоинформатике и генетике размывает категории человеческого и нечеловеческого, вводя такие фигуры, как киборг, антропоид, органоид, в которых границы человеческого и нечеловеческого размываются, гибридизируются, порождая новые виды организмов в сплаве с техникой. В последние годы ученые активно исследуют возможность использования клеток человеческого мозга в робототехнике. Основные направления таких экспериментов включают создание биогибридных систем, где биологические элементы интегрируются с техническими устройствами.

Стало очевидно, что сегодня отсутствуют социальные институты, которые могли бы сдерживать или ограничивать эксперименты в биоинженерии. Это не отменяет актуальность вопроса о человеческой природе и его телесности, который требует дальнейших исследований. Но можно заключить, что весь развернувшийся проект по трансформациям человеческого организма является логическим продолжением социального воображения культурной элиты о теле, лишенном собственной специализации и открытом для многочисленных экспериментов, которые помогут ему не только адаптироваться к сложной меняющейся социальной действительности, но и предложить светский, лишенный мистицизма, способ обретения долголетия, без духовных усилий и ожиданий. Человек XXI в. становится новой версией античного героя, который в светском обществе готов бросить вызов телесной судьбе в ее радикальной форме – смерти.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Брайдогги 2021 – *Брайдогги Р.* Постчеловек. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2021.
- Гелен 1988 – *Гелен А.* О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 151–201.
- Делез, Гваттари 2007. – *Делез Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
- Керман web – *Керман А.* Использование CRISPR приводит к появлению случайных мутаций [XX2 ВЕК. 2017. 31 мая] // <https://22century.ru/medicine-and-health/50423>
- Маклюэн 2003 – *Маклюэн М.* Понимание Медиа: Внешние расширения человека. М.; Жуковский: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2003.
- Маркс 1956 – *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М.: Госполитиздат, 1956. С. 517–642.
- Сартр 2000 – *Сартр Ж. П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000.
- Харауэй 2005 – *Харауэй Д.* Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х гг. // Гендерная теория и искусство. Антология 1970–2000. М.: Рос. полит. энцикл., 2005. С. 322–369.
- Foucault 1966 – *Foucault M.* Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines. Paris, Gallimard, 1966.
- Kurzweil 2005 – *Kurzweil R.* The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology. N. Y., Penguin Books, 2005.
- Takhar, Houston, Dholakia 2022 – *Takhar J., Houston H.R., Dholakia N.* Transhumanisms and Biotechnologies in Consumer Society // Journal of Marketing Management. 2022. Vol. 38 (5–6). P. 399–422. DOI: <https://doi.org/10.1080/0267257X.2022.2069953>

REFERENCES

- Braidotti R., 2021. *Posthuman*. Moscow, Izd-vo in-ta Gajdara.
- Gehlen A., 1988. On the Systematics of Anthropology. *The Problem of Man in Western Philosophy*. Moscow, Progress Publ., pp. 151-201.
- Deleuze G., Guattari F. 2007. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Yekaterinburg, U-Factoria Publ.
- Kerman A., 2017. The Use of CRISPR Leads to the Appearance of Random Mutations. *XX2 VEK*, 2017, May 31. URL: <https://22century.ru/medicine-and-health/50423>
- McLuhan M., 2003. *Understanding Media: External Extensions of Man*. Moscow, Zhukovsky, CANON-press-C, Kuchkovo Pole Publ.
- Marx K., 1956. Economic-Philosophical Manuscripts of 1844. Marx K., Engels F. *From Early Works*. Moscow, Gos. izd-vo polit. lit., pp. 517-642.
- Sartre J.P., 2000. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. Moscow, Respublika Publ.
- Haraway D., 2005. The Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s. *Gender Theory and Art. Anthology 1970–2000*. Moscow, Ros. politicheskaya enciklopediya Publ., pp. 322-369.
- Foucault M., 1966. *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard.
- Kurzweil R., 2005. *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. New York, Penguin Books.
- Takhar J., Houston H.R., Dholakia N., 2022. Transhumanisms and Biotechnologies in Consumer Society. *Journal of Marketing Management*, vol. 38 (5–6), pp. 399-422. DOI: <https://doi.org/10.1080/0267257X.2022.2069953>

Information About the Author

Anastasia A. Toropova, Candidate of Sciences (Philosophy), Lecturer, Gubkin Russian State University of Oil and Gas, Prosp. Leninsky, 65, Bld. 1, 119991 Moscow, Russian Federation, ya-est-atanasija@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0003-3805-6213>

Информация об авторе

Анастасия Александровна Торопова, кандидат философских наук, преподаватель, Российский государственный университет нефти и газа им. И.М. Губкина, просп. Ленинский, 65, корпус 1, 119991 г. Москва, Российская Федерация, ya-est-atanasija@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0003-3805-6213>



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.13>

UDC 124.3
LBC 87.5

Submitted: 01.09.2024
Accepted: 01.10.2024

HUMAN NATURE: A GIVEN AND DEVELOPMENT PROSPECTS

Svetlana V. Dimitrova

Volgograd State University, Volgograd, Russian Federation

Elena A. Sergodeeva

North-Caucasus Federal University, Stavropol, Russian Federation

Abstract. The emergence of biotechnologies, aimed not only at improving people's health but also at improving/transferring the natural abilities of an individual, has made the problem of determining human nature urgent. The discussion of the conditions of necessity and the limits of the transformation of human nature ceases to be the subject of only interdisciplinary scientific research. The degree of influence on human nature, the change/expansion of the boundaries of life and death lead to the need to turn to both philosophical and theological approaches. The Orthodox tradition asserts that God has endowed man with a perfect nature, which can be returned to by leading a righteous life. Meanwhile, philosophical anthropocentrism, based on the activist position of man, seeks by technical means to form a "god-man," a cyberman. The significance of comparing theological and scientific approaches lies in the fact that the high level of technological development does not refute the idea of God, but, on the contrary, actualizes the need to appeal to theological views about the purpose of man. The consistent embodiment of the ideals of transformation/construction of human nature leads to ethical dilemmas, the resolution of which is possible with a change in the logic of actions in the process of overcoming the activist position. Activity should be based on transcendent values in order to exclude the occurrence of situations in which perfect means "dictate" goals and form development ideals. The rationale for the position that successful technological development was the basis for the proclamation of the primacy of moral values is presented through the analysis of the binary status of man – "man as a creator and as an artifact." It is proposed to consider the degree of impact on human nature as a condition for the emergence of stages in the development of humanism: from knowledge of natural laws to the use of natural forces as means to achieve goals and to the production/construction of the "necessary body" of an individual. Consideration of the formation and development of the ideals of humanism allows us to point out that with technological development, reality is first created, and then the corresponding value system is constructed.

Key words: human nature, biotechnology, "human artifact", humanism, transhumanism, theology.

Citation. Dimitrova S.V., Sergodeeva E.A. Human Nature: A Given and Development Prospects. *Logos et Praxis*, 2024, vol. 23, no. 3, pp. 97-104. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.13>

УДК 124.3
ББК 87.5

Дата поступления статьи: 01.09.2024
Дата принятия статьи: 01.10.2024

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА: ДАННОСТЬ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ

Светлана Васильевна Димитрова

Волгоградский государственный университет, г. Волгоград, Российская Федерация

Елена Александровна Сергодеева

Северо-Кавказский федеральный университет, г. Ставрополь, Российская Федерация

Аннотация. Появление биотехнологий, направленных не только на оздоровление людей, но и на улучшение / преобразование естественных характеристик индивида, сделали актуальной проблему определения понятия природы человека. Обсуждение условий необходимости и границ преобразования человеческой природы перестает быть предметом только междисциплинарных научных исследований. Увеличение степени

влияния на природу человека, изменение / расширение границ жизни и смерти приводят к необходимости обращения как к философским, так и теологическим подходам. Православная традиция утверждает, что Бог наделил человека совершенной природой, вернуться к которой можно, ведя праведную жизнь. Между тем философский антропоцентризм, основанный на активистской позиции человека, стремится обосновать возможность сформировать техническими средствами «богочеловека», киберчеловека. Значимость сравнения теологических и научных подходов заключается в том, что высокий уровень развития технологий не опровергает идею Бога, а, напротив, актуализирует необходимость обращения к теологическим воззрениям о предназначении человека. Последовательное воплощение идеалов преобразования / конструирования природы человека, приводит к этическим дилеммам, разрешение которых возможно при изменении логики действий, в процессе преодоления активистской позиции. Активность должна основываться на трансцендентных ценностях, чтобы исключить возникновение ситуаций, при которых совершенные средства «диктуют» цели и формируют идеалы развития. Аргументация положения о том, что успешное технологическое развитие выступило основанием для провозглашения первичности нравственных ценностей, представлено через анализ бинарного статуса человека – «человек как творец и как артефакт». В статье обосновывается эвристичность рассмотрения степени воздействия на природу человека в качестве условия развития гуманизма: от знания естественных законов к использованию природных сил как средств для достижения целей и к продуцированию / конструированию «необходимого тела» индивида. Рассмотрение становления и развития идеалов гуманизма позволяет сделать вывод о том, что при технологичном развитии сначала создается реальность, а затем конструируется соответствующая ей система ценностей.

Ключевые слова: природа человека, биотехнологии, «человек-артефакт», гуманизм, трансгуманизм, теология.

Цитирование. Димитрова С. В., Сергодеева Е. А. Человеческая природа: данность и перспективы развития // *Logos et Praxis*. – 2024. – Т. 23, № 3. – С. 97–104. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.13>

Постижение человеческой природы неизменно сталкивается с богатством, неисчерпаемостью, незавершенностью объекта исследования. Многообразие подходов, аспектов рассмотрения, способов определения человеческой природы указывает на значимость и сложность постижения данной проблемы. Космоцентрическая философия античности рассматривала человека как микрокосм, природа которого гармонирует с устройством мира. Средневековые видят особенность человека в том, что он есть «любимое творение Бога»; Возрождение представляет человека как творца / художника, наделяя его способностью преобразования окружающей действительности. Представители эпохи Просвещения формировали идеалы развития, согласно которым объектом сознательного преобразования является не только окружающая действительность, но человеческая природа. В это время совершенствование человека и преобразование окружающей действительности являются взаимообусловленными процессами. Преобразование внешней природы оказывает влияние на развитие человека, а совершенствование человеческой деятельности выступает основанием для освоения природных процессов.

Постепенно формировалось и занимало господствующее положение технократическое отношение к действительности, согласно которому «...природу можно переделывать, общество и человека можно проектировать. Подобный вариант глубоко укоренен в европейской культуре, по крайней мере начиная с XVII в., со времени возникновения экспериментального естествознания» [Лекторский 2005, 337].

Технократическое / инструменталистское отношение к действительности основывается на убежденности в том, что познание закономерностей мира позволяет использовать природные силы в качестве средств, необходимых для достижения целей человека. Проект эпохи Ренессанса, рассматривающий «природу как мастерскую», воплощается и получает развитие во все последующие периоды, включая современность.

Вместе с тем интенсивность и степень воздействия на окружающую действительность открывают новые горизонты при определении пределов человеческой природы. «Господство» над естественными силами, конструирование и проектирование социумов становятся основанием для возможности продуцировать более «совершенную природу» человека.

Обоснование необходимости, поиск возможностей и обсуждение границ преобразования природы людей актуализируют проблему поиска и понимания сущностных свойств человека. В этой связи важным является принципиальное различие теологических и философских подходов к определению природы человека.

Согласно православному учению в телесной природе воплощен логос – божественное начало, оно неизменно и фундирует гармоничное единство души и тела. Православное богословие отрицает необходимость подавления и умерщвления тела, но утверждает сохранение Божественного в нем, в том числе и через борьбу со страстями. Совершенствование человеческой природы в христианской традиции предполагает обретение и сохранение уже данного, поскольку человеческая природа до грехопадения была «совершенной и обожествленной своим ипостасным союзом с Божественной природой, всецело пронизана энергиями Божественной природы, но сохранила в неприкосновенности свои естественные свойства» [Ларше 2018, 259–260].

В секулярной традиции совершенствование предполагает изменение / расширение возможностей человека, наделение индивида теми качествами, которые не были ему даны от природы. Наиболее последовательное воплощение идеала создания / конструирования совершенного человека стало возможным с появлением биотехнологий, создавших условия для более глубокого преобразования человека. Качественные изменения, приведшие к появлению новых этических дилемм, экзистенциальных рисков, были обусловлены возможностью биотехнологий и их направленностью не только на лечение и облегчение патологических состояний, но и на улучшение способностей здоровых людей, качественное преобразование человеческой природы.

Степень воздействия и скорость возникновения технологий (когнитивных, биотехнологий, нанотехнологий и т. д.), оказывающих влияние на природу людей, приводит к возникновению ситуаций, при которых определение сущности человека «...еще должно быть определено судом и законодательством» [Юдин 2016 web]. Злободневной становится проблема выявления и демаркации границ преобра-

зования человеческой природы, чтобы последняя не достигла «скорости убегания» [Дери 2018, 6]. Актуализируется вопрос о том, сохранит ли человек свою природу, уникальность бытия или станет продуктом высокотехнологичных действий.

В связи с этим возникает важная дилемма, определяющая бытийный статус человека, который выступает одновременно как творец и как артефакт. Существенное изменение границ, связанное с расширением роли искусственного, является признаком современного технологичного мира. Природные процессы становятся цивилизационными. «...Природа изменилась, стала социальной: все, что дано человеку, уже пропитано человеческим началом – вплоть до лесов и рек...», – пишет Р. Барт [Барт 1989, 259].

Экспансия искусственной реальности приводит к необходимости определения онтологического статуса артефактов. Поскольку артефакт – это результат человеческой деятельности, то его возникновение и способ существования с необходимостью соотносены с целями человека и обусловлены возможностью людей создавать и использовать какие-либо средства. Поэтому одним из сущностных свойств артефактов является их функциональность. Функции артефакта являются «...специально заложенными в них существами с убеждениями, желаниями и намерениями» [Бейкер 2011, 57].

Следовательно, возникновение и развитие артефактов суть процессы совершенствования деятельной активности людей, создания беспрецедентных средств и способов воздействия на природный мир. Вместе с тем логика развития целерациональных действий, предполагающая перманентность процессов совершенствования орудий / средств производства, выступает основанием для утраты человеком возможности самостоятельно формулировать цели. Мощные средства диктуют то, к каким целям должны стремиться люди.

Появление техносферы становится основанием для качественно иного, автономного способа существования артефактов. Человек обезличивается, а его желания, мечты, верования расцениваются как ошибочные, подлежащие исключению. Представитель постпостмодернизма Сэмюэлс отмечает, что «...совре-

менность указывает на доминирование науки, разума, равенства, индивидуализма, терпимости, но также преобладания безличности, отчуждения, сегрегации, колонизации и социального конформизма» [Samuels 2009, 8].

Последовательное воплощение идеалов эффективности / успешности формирует условия, при которых логика развития средств (артефактов) определяет перспективы дальнейшего развития человека и обществ. Таким образом, расширение потенциала целерациональных действий сопряжено с лишением возможности человека ставить «великие» цели.

Между тем процессы подчинения целей логике средств становятся основанием для изменения самого человека. Появление и развитие биотехнологий привело к возникновению идей трансгуманизма, согласно которым необходимо улучшать и преобразовывать природу человека, создавая возможности как для продления жизни индивида, так и для его бессмертия.

Тем самым возникает «программа действий», направленная на конструирование / продуцирование человека. Особенность современной ситуации заключается в том, что изменения человека касаются не только его мировоззрения, проблем манипулирования сознанием, но и самого факта существования человека, констатации его жизни / смерти. Определение экзистенциальных границ становится биополитической проблемой: «...сегодня жизнь и смерть являются не собственно научными понятиями, но понятиями политическими, которые в силу своей политической природы приобретают точное значение лишь в результате специального решения» [Агамбен 2011, 208].

Все чаще возникают ситуации, при которых состояние жизни и смерти человека рассматривается не как божественный дар и даже не как результат природной эволюции, а как медико-социальный конструкт. Уровень технологического развития, совокупность правовых норм и действующих законов определяют факт существования / несуществования индивида.

Например, развитие перинатальной медицины в России позволило изменить критерии жизнеспособности новорожденных. Они становятся конвенциональной истиной, выражен-

ной в рекомендациях Всемирной организации здравоохранения. Между тем принятие / непринятие рекомендованных критериев жизнеспособности отдельной страной основывается как на уровне развития медицины и технической оснащенности учреждений здравоохранения, так и на правовых нормах, культурно-ценностных ориентирах, религиозных и этических идеалах. Таким образом, жизнь новорожденных детей представляет собой артефакт – искусственно-созданное состояние, которое есть результат большого количества высококвалифицированных действий. Выживание новорожденных с «экстремально низкой» массой тела, искусственное создание жизни (ЭКО), проведение реанимационных мероприятий и поддержание жизнеспособности индивида – это конструирование, творение человека / мира, существование которого становится возможным благодаря развитию биотехнологий.

Важно отметить, что изменение биологических и медицинских параметров индивида влечет за собой трансформацию социальных институтов, появление новых профессий и отраслей знания, оказывая влияние на ценностные, правовые установки, расширяя мировоззрение людей. Прогнозирование рисков, стремление преодолеть этические дихотомии, изменение экзистенциальных границ и, как следствие, утрата прежней идентичности человеком не исключают того, что закономерной и обсуждаемой становится идея творения совершенного человека – постчеловека, киберчеловека. «В определенной степени футуристические сценарии “улучшения” человека так или иначе пытаются сформировать “новое религиозное сознание”, продемонстрировать богоподобие человека техническими средствами, найти оправдание новой техноэтике, в том числе неограниченным вмешательствам в генетическую структуру человека, вызывающим тревогу у специалистов» [Буйнякова 2017, 130].

Высокая технологичность и продуктивность действий становится основанием для формирования и сосуществования человека-артефакта и человека-творца. Совершенствование профессиональных навыков, развитие познавательных способностей, стремление повышать эффективность своих действий

выступают условием возникновения ситуаций, при которых люди становятся создателями новых типов реальностей. При этом ценностные установки человека не оказывают влияния на то, какая реальность будет сконструирована, «...современные “проектные” биотехнологии (редактирование генома, усиление нейрокогнитивных способностей человека, технологии продления жизни человека и т. д.) и медицинские технологии (трансплантация органов, экстракорпоральное оплодотворение, суррогатное материнство и т. д.) затрагивают главное существо жизни – ее зарождение и прекращение, – а также то обстоятельство, что при этом происходит доминирование экспертного (биотехнологического) знания над профанным (знанием “обычного” человека)...» [Резник 2018, 99].

Экспликация логики целерационального технологического развития позволяет выявить следующие этапы: создание и совершенных средств для достижения целей; подчинение целей логике средств; конструирование / творение новых типов реальности с автономной, противостоящей человеку логикой развития.

Возникновение «медикалистских реальностей», являющихся продуктами высокотехнологических действий, формирует необходимость разработки новых этических принципов, форм ответственности, ценностных установок. Важно отметить, что стремление выработать нравственные принципы, соответствующие уже возникшим типам реальности, является ничем иным, как продолжением автономной (по отношению к действующему человеку) логики развития. Разработка соглашений, рациональных норм и положений, определяющих экзистенциальные границы, указывает на то, что уровень развития действий человека нуждается в других нравственных основаниях и критериях определения «успешности».

Продуктивность человеческих действий, возможность конструировать / творить новые типы реальности, определять границы жизни и смерти востребует обращение к религиозным ценностям, к моральным нормам, основанным на признании абсолютных ценностей. Важно, что к такого рода утверждениям приходят представители «научного сообщества». «Полнота научного знания о том, “что есть человек”, невозможна, на наш взгляд, без теоло-

гического осмысления научных достижений биологии и медицины (иными словами, биомедицины). Необходимость богословского высказывания становится особенно очевидна, если признать, что возникают гуманитарные проблемы, которые не были характерными в предыдущие периоды смены технологических укладов... Сегодня так называемые биотехнологические возможности человека позволяют ему вплотную подойти к изменению его собственных биологических и, как следствие, антропологических свойств», – отмечает доктор медицинских наук, профессор О.Н. Резник [Резник 2018, 92].

Несомненным является и то, что проблема определения границ, при наличии возможностей «улучшения» человеческой природы, анализируется не только в рамках междисциплинарных научных исследований, но и становится предметом общественного обсуждения.

Новое понимание гуманизма. Между тем актуальной и значимой становится проблема возникновения нового понимания гуманизма. В современных высокотехнологичных демократических обществах воплощаются идеалы гуманизма, которые стали формироваться в эпоху Возрождения. Звучит призыв «к доблести и знанию», к реализации божественной сущности человека посредством активных, творческих действий. Натуралистический пантеизм эпохи Ренессанса фундаментализировал «...достижение высшего предела земного человеческого совершенства», которое не противоречит божественному началу, а напротив, актуализирует его [Горфункель 1977, 64]. Дальнейшее развитие содержания понятия «гуманизм» было обусловлено формированием антропоцентристской позиции, согласно которой все существующее, будь то природные силы или социальные процессы, может быть использовано как средство для повышения продуктивности действий, а возможность самореализации человека обусловлена эффективностью, успешностью его действий. Следовательно, чем результативные действия человека, тем в большей степени он себя реализовал, утвердив уникальность собственного бытия.

Для реализации идеалов гуманизма, сопряженных с возможностью достижения людьми собственных целей, разрабатываются

и используются знания о природе и о человеке. Возникновение объективных знаний о человеке, становление гуманитарных наук сформировали общезначимые критерии, позволяющие ранжировать людей не только по их социально значимым поступкам, но и выявлять патологию, степень отклонения от естественных параметров. Констатация фактов отклонения от нормы, выявление патологии формируют необходимость лечения, улучшения природы человека.

Тем самым расширение / улучшение естественных возможностей человека является условием для перехода от идеалов гуманизма к трансгуманизму. Последователи трансгуманизма используют определение Дж. Хаксли, стоявшего у истоков «эволюционного гуманизма». «Трансгуманизм – это рациональное, основанное на осмыслении достижения и перспектив науки мировоззрение, которое признает возможность и желательность фундаментальных изменений в положении человека с помощью передовых технологии с целью ликвидировать страдания, старение и смерть и значительно усилить физические, умственные и психологические возможности человека» [Трансгуманизм 2014 web].

Возможность и право воздействовать на человеческую природу находят свое логическое выражение в «продуцировании» социально необходимого человеческого тела – «эффективного деятеля», «универсального солдата» и т. д. Следовательно, степени воздействия на человека тоже могут быть представлены как этапы становления гуманизма: от просвещения (знания о естественных законах) к преобразованию (использованию природных сил как средства для достижения целей) и далее к продуцированию / конструированию не только необходимого стиля мышления, мировоззрения, но и тела человека.

Между тем интенции развития трансгуманизма заключаются в стремлении к обретению человеком бессмертия: биотехнологии должны «победить» смерть. Вновь проявляется амбивалентная природа людей: с одной стороны, индивид есть продукт биотехнологий, с другой – человек-творец, создающий средства, способные привести к бессмертию. Статус человека-творца ведет к разработке принципов гуманизма, в которых базовыми

ценностями становятся независимость людей от сверхъестественных сил и возможность человека «...жить нравственной жизнью, ведущей к личностной реализации и устремленной к большему благу для всего человечества, а также нашу ответственность за это» [Гуманистический манифест III 2003 web]. Главным условием достижения гуманистических целей является научное знание, на основе которого вырабатываются эффективные и достаточные методы решения проблем.

Новый тип гуманизма, призывающий человека победить смерть и стать творцом без Бога, воплощается в идеях бодицентристской культуры. «Новое чувство тела», перманентность усилий, направленных на улучшение / сохранение естественных данных исключают возможность преодолеть границы физической телесности, трансцендировать к духовному.

Тем самым формируются ситуации, при которых преодоление этических дилемм требует разграничения гуманизма и естественного нравственного закона. «Христианское понятие “естественного нравственного закона” от общепринятого понятия “гуманизма” отличается только предполагаемой природой, то есть тем, что гуманизм считается социально обусловленным, порожденным социальным опытом явлением, а естественный нравственный закон считается вложенным изначально в душу каждого человека стремлением к порядку и всяческому добру. Так как, с христианской точки зрения, недостаточность естественного нравственного закона для достижения христианской нормы человеческой нравственности очевидна, то очевидна и недостаточность “гуманизма” как основы гуманитарной сферы, то есть сферы человеческих отношений и человеческого бытия» [Гуманизм 2005 web]. Таким образом, с точки зрения православного подхода естественный нравственный закон и гуманизм имеют различные источники возникновения.

Существование отдельного человека и целых обществ подчиняется принципу достижения бессмертия, то есть борьбе со смертью, парадоксальным образом исключая любовь к жизни. Мортальность, нарциссизм, бодицентризм, превращение обществ в «один большой госпиталь», в котором идет борьба со смертью, становятся основными характеристиками современной культуры. Отметим, что высокий

уровень науки и техники привел к возникновению ситуаций, при которых отсутствуют цели, соответствующие уровню средств. Возможность преобразовывать и продуцировать индивида, стремление к бессмертию нивелирует необходимость поиска смысла жизни. Такое положение дел делает экзистенциально значимым обращение к другим типам культуры, формам сознания, ориентированным на размышление о смыслах и предназначении человека. В условиях современной действительности интенсивность, масштабы воздействия технологий на окружающий мир и человека выступают основанием для обращения к трансцендентным формам осмысления.

Расширение экзистенциальных границ, которое стало возможным благодаря развитию биотехнологий, может привести к утрате уникальности человеческого бытия. Следовательно, должны меняться нормы, позволяющие определять способы существования и перспективы развития природы человека. «Святые отцы отождествляют здоровье человека с состоянием совершенства, к которому он предназначен естественным образом, ибо совершенство для человеческого существа заключается в обожении и в самой его природе заложено стать богом по благодати» [Ларше 2018, 13].

Таким образом, эффективное успешное развитие разного рода технологий делает актуальной задачу поиска синергии, такого типа единства, при котором развитие фундировано необходимостью актуализации абсолютных ценностей.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Агамбен 2011 – Агамбен Дж. Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011.
- Барт 1989 – Барт Р. Структурализм как деятельность // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989. С. 253–262.
- Бейкер 2011 – Бейкер Р.Л. Онтологическая значимость артефактов // Эпистемология и философия науки. 2011. Т. 28, № 2. С. 55–63.
- Буйнякова 2017 – Буйнякова И.С. «Дизайнерские младенцы»: социально-этические проблемы биотехнологического проектирования будущих детей // Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право. 2017. № 10 (259). Вып. 40. С. 130–139.

Горфункель 1977 – Горфункель А.Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М.: Мысль, 1977.

Гуманизм 2005 web – Гуманизм [Энциклопедия: Азбука веры] // <https://azbyka.ru/gumanizm>

Гуманистический манифест III 2003 web – Гуманистический манифест III [Аналитический портал «Гуманитарные технологии»] // <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/5469/5472>

Дери 2008 – Дери М. Скорость убегания: Киберкультура на рубеже веков. Екатеринбург: Ультра: Культура; М.: АСТ, 2008.

Ларше 2018 – Ларше Ж.-К. Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви. Сергиев Посад: Изд-во МДА, 2018.

Лекторский 2005 – Лекторский В.А. Деятельностный подход: кризис или возрождение? // Наука глазами гуманитария. М.: Прогресс: Традиция, 2005. С. 327–342.

Резник 2018 – Резник О.Н. Теология и новые биомедицинские технологии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Т. 19. Вып. 1. СПб.: Изд-во РХГА, 2018. С. 91–107.

Трансгуманизм 2014 web – Трансгуманизм [Сайт Российского трансгуманистического движения] // <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/70/94/>

Юдин 2016 web – Юдин Б.Г. Человек как объект, потребитель и мишень технауки [Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение». 2016. № 5 (сент. – окт.). С. 5–22] // http://zpu-journal.ru/e-zpu/2016/5/Yudin_Human-Being-Technoscience

Samuels 2009 – Samuels R. New Media, Cultural Studies, and Critical Theory After Postmodernism. Automodernity from Zizek to Laclau. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2009.

REFERENCES

- Agamben G., 2011. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Moscow, Evropa Publ.
- Bart R., 1989. Structuralism as an Activity. *Izbrannye raboty: Semiotika. Poetika*. Moscow, Progress Publ., pp. 253-262.
- Bejker R.L., 2011. The Ontological Significance of Artifacts. *Epistemologiya i filosofiya nauki*, no. 2, pp. 55-63.
- Bujnyakova I.S., 2017. “Designer Babies”: Socio-Ethical Problems of Biotechnological Design of Future Data. *Nauchnye vedomosti BelGU*, no. 10, pp. 130-139.
- Gorfunkel A.X., 1977. *Humanism and Natural Philosophy of the Italian Renaissance*. Moscow, Mysl Publ.

- Gumanizm, 2005. *Enciklopediya: Azbuka very*. URL: <https://azbyka.ru/gumanizm>
- Gumanisticheskij manifest III, 2003. *Analiticheskij portal «Gumanitarnye tekhnologii»*. URL: gtmarket.ru/laboratory/basis/5469/5472
- Deri M., 2008. *Escape Velocity: Cyberculture at the Turn of the Century*. Yekaterinburg, Ultra Publ., Kultura Publ.; Moscow, AST Publ.
- Larshe Zh-K., 2018. *Healing of Spiritual Diseases. An Introduction to the Ascetic Tradition of the Orthodox Church*. Sergiev Posad, Izd-vo MDA.
- Lektorskij V.A., 2005. *The Activity Approach: Crisis or Rebirth? Nauka glazami gumanitariya*. Moscow, Progress Publ., Traditsiya Publ., pp. 327-342.
- Reznik O.N., 2018. Theology and New Biomedical Technologies. *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii*, no. 19, pp. 91-107.
- Transhumanity, 2014. *Sajt Rossijskogo transgumanisticheskogo dvizheniya*. URL: <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/70/94/>
- Yudin B.G., 2016. Man as an Object, Consumer and Target of Technoscience. *Informacionny gumanitarnyj portal «Znanie. Ponimanie. Umenie»*, no. 5, pp. 5-22. URL: http://zpu-journal.ru/e-zpu/2016/5/Yudin_Human-Being-Technoscience
- Samuels R., 2009. *New Media, Cultural Studies, and Critical Theory After Postmodernism. Automodernity from Žizek to Laclau*. New York, Palgrave Macmillan.

Information About the Authors

Svetlana V. Dimitrova, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Department of Philosophy and Theory of Law, Volgograd State University, Prosp. Universitetskij, 100, 400062 Volgograd, Russian Federation, sve-dimitrova@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4962-0692>

Elena A. Sergodeeva, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Department of Philosophy and Ethnology, North-Caucasus Federal University, Pushkina St, 1, Bld. 20, 355009 Stavropol, Russian Federation, sergodeewa2014@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2076-1988>

Информация об авторах

Светлана Васильевна Димитрова, доктор философских наук, профессор кафедры философии и теории права, Волгоградский государственный университет, просп. Университетский, 100, 400062 г. Волгоград, Российская Федерация, sve-dimitrova@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4962-0692>

Елена Александровна Сергодеева, доктор философских наук, профессор кафедры философии и этнологии, Северо-Кавказский федеральный университет, ул. Пушкина, 1, корп. 20, 355009 г. Ставрополь, Российская Федерация, sergodeewa2014@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2076-1988>



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.14>

UDC 316.334.52
LBC 60.59



Submitted: 18.08.2024
Accepted: 01.10.2024

**MIGRATION FROM SMALL TOWNS: THE PROBLEM OF ROOTEDNESS
AND ANCHORS OF ENTRENCHMENT**

Natalia N. Patokina

National Research Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod, Nizhny Novgorod, Russian Federation

Abstract. The article analyzes the social sources and factors of centripetal migration from small towns in Russia. The study was carried out in the town of Gorodets, Nizhny Novgorod Oblast, as a fairly typical representative of this category of settlements, largely represented by the centers of municipalities. Gorodets is a city of regional significance, the center of a municipal district; it is populated by about 30,000 residents. This dimension contributes to the formation and sustainable functioning of the local territorial community. Gorodets has a certain socio-cultural tradition that distinguishes it from a number of “classmate” cities and is characterized by an established activity landscape. In the context of these features, the processes of city development, including the nature of interaction in relation to the state of the aggregate human capital of a small town, are more clearly manifested. The rent and unequal nature of these relations are noted. The possibility to apply here research optics with higher resolution makes it particularly interesting for analysis, to highlight universal, characteristic, not only for Gorodets, but also for other small towns, factors of rejection and rooting of residents. The work is based on the results of an expert survey of key actors of territorial development of the city: representatives of the authorities, NGOs, and the business community, conducted in December 2023 – January 2024. The purpose of the study was to identify the main factors that influence centripetal migration and push people out of the territory of origin and to determine the anchors for their anchoring in a small town. The article considers rootedness as a degree of inclusion in the local community and one of the forms of urban identity as one of the key factors determining the anchoring of people in the territory of a small town.

Key words: small city, migration, migration factors, embeddedness, social communities, territorial communities, identity, territorial development, conservation of people.

Citation. Patokina N.N. Migration from Small Towns: The Problem of Rootedness and Anchors of Entrenchment. *Logos et Praxis*, 2024, vol. 23, no. 3, pp. 105-120. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.14>

УДК 316.334.52
ББК 60.59

Дата поступления статьи: 18.08.2024
Дата принятия статьи: 01.10.2024

**МИГРАЦИЯ ИЗ МАЛЫХ ГОРОДОВ: ПРОБЛЕМА УКОРЕНЕННОСТИ
И ЯКОРЯ ЗАКРЕПЛЕНИЯ**

Наталья Николаевна Патокина

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского,
г. Нижний Новгород, Российская Федерация

Аннотация. Статья посвящена анализу социальных источников и факторов процесса центростремительной миграции из малых городов России. Исследование выполнено в г. Городец Нижегородской области как достаточно типичном представителе этой категории поселений, в значительной степени, представленной центрами муниципальных образований. Городец, город областного значения, центр муниципального района, его населяют около 30 000 жителей. Такая размерность способствует формированию и устойчивому функционированию локального территориального сообщества. Вместе с тем г. Городец обладает выделяющей его из ряда городов – «одноклассников» определенной социокультурной традицией, отличается сложившимся деятельностным ландшафтом. В контексте этих особенностей более отчетливо проявляются процессы развития города, в их числе характер взаимодействия в отношении состояния совокупного человеческого капитала малого города. Отмечается рентный и неравный характер этих отношений. Возможность применить здесь исследовательскую оптику с более высоким разрешением делает его особенно интересным для анализа, выделить универсальные, характерные не только для Городца, но и для иных малых городов факторы отторжения и укоренения жителей. В основу работы положены результаты экспертного опроса ключевых акторов территориального развития города: представителей власти, НКО и бизнес-сообщества, проведенного в декабре 2023 – январе 2024 года. Целью исследования было выделение основных факторов, влияющих на центростремительную миграцию и выталкивающих людей за пределы территории происхождения, и определение якорей их закрепления в малом городе. В статье укорененность, как степень включенности в местное сообщество и одна из форм городской идентичности, рассматривается в качестве одного из ключевых факторов, обуславливающих закрепление людей на территории малого города.

Ключевые слова: малый город, миграция, факторы миграции, укорененность, социальные общности, территориальные общности, идентичность, территориальное развитие, народосбережение.

Цитирование. Патокина Н. Н. Миграция из малых городов: проблема укорененности и якоря закрепления // *Logos et Praxis*. – 2024. – Т. 23, № 3. – С. 105–120. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2024.3.14>

Введение

Анализ тенденций и факторов развития малых территорий – актуальная тема рассмотрения в научных работах последних лет [Медяник 2020; Растворцева, Манаева 2022]. Достаточно часто внимание исследователей сфокусировано на влиянии миграции на численность населения муниципальных образований того или иного субъекта Российской Федерации с центрами в малых городах [Зразикова 2019; Рязанцев 2019; Симагин 2019]. Анализируются виды миграции из малых городов, ее причины, особое внимание уделяется именно молодежной центростремительной миграции [Мкртчян 2017; Роговая, Левченко 2020; Габдрахманов и др. 2022].

Центростремительная миграция привлекает особенный интерес в силу существенного влияния не только на состояние малых городов и в целом периферийных и полупериферийных территорий, но также и на ситуацию в городах – реципиентах. Государственная политика в сфере территориального развития все более фокусируется уже не только на процессе демографического сжатия территорий за пределами агломераций как таковом, но и на его драйверах, источниках устойчивости, даже

и в условиях реализации призванных препятствовать этому процессу проектах развития. При этом, однако, относительно недостаточное внимание исследователей привлекает характер и степень влияния внутренней входящей миграции на жизнь городов – реципиентов. Между тем, как указывают некоторые исследования [Прохоров 2018], оно не во всем положительно. Большой город анонимизирует человека, не предъявляя ему системы социального контроля и конкретного места в городских иерархических социальных структурах. В итоге архаическая готовность принимать правила иерархии размывается, а необходимость встраиваться в нее перестает быть и ценностью, и стимулом. Откочивав из мест происхождения, новые номады [Бекарев 2009] не всегда полноценно укореняются в городах, их человеческий капитал, амортизируемый в результате отрыва от источников происхождения, может снижаться необратимо. Можно предположить, что то же относится и к ситуации входящей миграции в малые города – внутренней и в еще большей степени внешней. Несомненно, это явление требует самостоятельного глубокого анализа в контексте решения глобальной задачи народосбережения.

Исходя из того, что центристремительная миграция порождается не только (возможно, не столько) привлекательностью жизни в большом городе, мегаполисе, сколько односторонним или обоюдным отторжением человека и среды его происхождения, целью данной работы мы сделали не только анализ ключевых факторов миграции, выявление тех проблем, которые выталкивают людей за пределы территории проживания, но и определение якорей закрепления в малом городе, изучение проблемы укорененности на территории.

В качестве объекта исследования был выбран г. Городец Нижегородской области как типичный малый город в силу выраженности в его пределах факторов и процессов, свойственных в той или иной степени большинству малых городов РФ. Вместе с тем г. Городец во многом своеобразен. Это и его древность, и длительная история развития как княжеского города, властного, экономического, культурного центра обширного прилегающего пространства. Его яркая, наполненная значимыми событиями история, вкупе с достаточной плотностью и численностью населения (несколько менее 30 000 горожан), способствовала формированию и устойчивого, самодостаточного локального сообщества (характер влияния данного фактора на развитие малого города исследован Ю.М. Плюсниным [Плюснин 2022]), и проявленного, саморазвивающегося деятельностного ландшафта [Патокина 2024]. Во многих из малых городов наблюдается сокращение населения, и Городец здесь не исключение. Причины этого – и естественная убыль населения, и миграционные процессы. Если рассмотреть статистические показатели за последние пять лет, то вырисовывается следующая картина. На 1 января 2023 г. население города составляло 28 414 человек, из которых старшего пенсионного возраста было 7 048 человек, среднего – 9 957, молодежи до 35 лет – 4 759 человек и детей до 18 лет – 6 650¹. За последние несколько лет мы можем наблюдать тенденцию продолжающегося демографического сжатия. Если сравнивать показатели до пандемии коронавирусной инфекции, то на 1 января 2019 г. жителей города было 29 854 человек, из кото-

рых старшего пенсионного возраста было 7 380 человек, среднего – 10 217, молодых людей – 5 811, детей и подростков до 18 лет – 6 446.

В 2019 г. демографические показатели города характеризовались следующими значениями: родилось 338 человек, умерло – 482, естественная убыль населения составила 144 человек. Миграционный прирост был 2 человека. В результате за 2019 г. население города уменьшилось на 142 человека. В 2023 г. тенденция убыли населения сохранилась: родилось 237 человек, умерло 472 человека, естественная убыль населения составила 235 человек. Показатели миграции: прибыло в город 481 человек, уехало – 425 (миграционный прирост – 56 человек). Однако в результате за 2023 г. население города уменьшилось на 179 человек.

Сопоставление приведенных данных позволяет заключить, что за рассматриваемый период город потерял 1 052 жителя в возрасте от 18 до 35 лет, а относительная убыль численности – это наиболее перспективной в отношении развития города группы составила более 18 %.

Сопоставление аналогичных данных по г. Чкаловск Нижегородской области также показывает отрицательную динамику общей численности его населения в возрасте 18–35 лет, которая составила с 2019 по 2023 г. 16 %.

Таким образом, относительно малое снижение численности населения (2,2 % по г. Чкаловск, 4,8 % по г. Городец), некоторая положительная миграционная динамика происходили одновременно с существенным ухудшением его структуры, что актуализирует цель исследования.

Эмпирическая база исследования

Результаты экспертного опроса ключевых акторов развития городских территорий: представителей местной власти, бизнеса и третьего сектора. Опрос проходил в Городце в декабре 2023 – январе 2024 года. В ходе исследования было опрошено 15 экспертов, по 5 из каждой целевой подвыборки. Продолжительность интервью составила около 70 минут.

Оценка миграционных процессов в Городце экспертным сообществом

Анализируя данные статистики, мы видим, что миграционный баланс в целом сохраняется в городе, и в последний год даже можно говорить о некотором миграционном приросте. Однако все эксперты отмечают проблему оттока населения из города, при этом с их точки зрения, ситуация за последние пятьдесят лет сильно не изменилась: на протяжении последних лет сохраняется выраженный отток молодежи из Городца. Здесь, по мнению экспертов, есть объяснение: органы статистики оценивают показатели миграции исходя из данных территориальных органов МВД по числу, зарегистрированных и снятых с учета по месту жительства, в том числе и временно зарегистрированных. Этим, соответственно, может несколько искажаться реальная картина. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что эксперты склонны анализировать количественные демографические данные, в то время как качество населения как фактор потенциала развития, под которым мы понимаем насыщенность локального социума людьми активного возраста, остается вне поля их зрения.

«По-моему, все-таки больше отток молодого населения, но понимаете, они же прописаны здесь формально, а фактически их здесь нет, потому что они работают в Нижнем и в других городах, или учиться уехали» (Представитель бизнеса).

«Нет, то, что уезжают больше, чем приезжают, это сто процентов» (Представитель администрации).

«Изменений существенных не произошло, молодежь у нас постоянно уезжает, даже больше скажу, уезжают в другие страны до сих пор, хотя сейчас очень проблематично уехать в другую страну, несколько знакомых буквально недавно покинули Россию для того, чтобы жить полностью, не просто съездить в другую страну, а там остаться жить. И приезжают именно зарубежные специалисты [мигранты из азиатских республик]» (Представитель бизнеса).

Проблема миграции молодежи, в оценках экспертов, стоит достаточно остро, при

этом чаще всего уезжают наиболее активные и высококлассные специалисты, что в целом является типичным для малых городов [Мкртчян 2017; Роговая, Левченко 2020].

«Кто уезжает – в основном это молодежь. Дети после школы уезжают учиться. Если все получается, учиться и пристраиваться, то они сюда не возвращаются. Кто уехал в Москву, остается в Москве. Кто уехал в Нижний, все получилось, остается в Нижнем. Еще уезжают высококлассные специалисты, которым уже уровень требуемых зарплат не позволяет остаться. <...> Случаются, что в Нижний в выше стоящие офисы забирают хороших сотрудников, но это не массово, не как студенты» (Представитель администрации).

«К сожалению, отток более выражен молодежью, которая уезжает сначала учиться в Нижний Новгород. Преимущественно все хотят уехать, затем остаются или уезжают из Нижнего Новгорода в более крупные города» (Представитель администрации).

Несмотря на отток молодых горожан, существует некий миграционный баланс, который в последнее время поддерживается четырьмя группами приезжающих в Городец на временное или постоянное место жительства. Во-первых, это мигранты из ближнего зарубежья, которые приезжают на заработки, есть те, кто остается здесь и с семьями. В целом Городец отличается от других малых территорий Нижегородской области относительно благополучной социально-экономической ситуацией, рынок труда в промышленном его секторе трудodefицитный [Информация... web], что, помимо общих тенденций на востребованность мигрантов в других секторах экономики, делает возможным целенаправленное привлечение в Городец рабочей силы.

«Город все равно развивается, и инфраструктура развивается, и предприятия становятся все больше и больше... У нас большие перспективы, мы наращиваем объем производства, даже при условии кризиса, при условии СВО, при условии санкций и так далее. Но все упираются в то, что нет трудовых ресурсов. И выход только в привлечении со стороны. Начинают

активно работать с диаспорами» (Представитель администрации).

«Те, кто приезжает на заработки все-таки временные, мы знаем, что они приезжают на заработки на время, потому что у них там семьи, они здесь приезжают зарабатывать, семьи все там, родители, дети, жены. Здесь работают, там живут, назовем так. Но есть и те, которые получают гражданство, которые здесь уже давно, мы тоже таких прекрасно знаем... уже и дети ходят в школу, получили уже гражданство давно» (Представитель бизнеса).

Во-вторых, ситуация с СВО стала неким стимулом переезда беженцев из Украины в Россию, это не могло не затронуть и Городец, где были организованы пункты временного пребывания, но часть семей смогли обосноваться в городе, найти работу и остаться здесь жить. Поэтому может складывается ощущение баланса убывших и прибывших в город.

«Я просто эту тенденцию снижения количества населения прослеживаю регулярно, ежегодно идет уменьшение. Приток сюда, в связи с боевыми действиями на Украине. Многие, приехавшие с Украины сюда, остались. У нас очень много было беженцев, получили гражданство, и многие остались и живут, но это малая доля того, сколько уезжают» (Представитель НКО).

«Мне кажется, все-равно какой-то баланс есть, потому что, если по школе судить, у нас постоянно приезжают новенькие, даже в нашу маленькую школу... там у них постоянно в классах какие-нибудь новички поступают, даже из освобожденных территорий у нас учатся ребята» (Представитель бизнеса).

В-третьих, это люди среднего и пенсионного возраста, которые либо заработали пенсии на Севере, либо просто ищут тихий атмосферный городок для жизни, имея возможность жить на сбережения. В-четвертых, это могут быть семьи из сельских поселений самого Городецкого муниципального района и из соседних муниципальных образований Нижегородской области.

«По поводу приезда, приезжает старший возраст, пятьдесят плюс. Они возвра-

щаются сюда доживать, скажем, так. То есть, кто у нас уезжал на Север работать, вернулись. Отработав двадцать лет, получив стаж, пенсию. Они возвращаются, покупают жилье и спокойно тут живут. Природа более благоприятная тут» (Представитель администрации).

«Из маленьких районов, которые при-мыкают к нашему городу. Есть Сокольский, Ковернино, из Чкаловска есть люди, которые приезжают. Я вам скажу, что мы часто обращаем внимание на это, регистрируются здесь и остаются жить, я имею в виду семьи молодые» (Представитель НКО).

Факторы,

выталкивающие из малого города

Может быть выделен более или менее типичный набор факторов, способствующих центростремительной миграции из малых городов в крупные. Прежде всего, экспертами назывались провинциальность Городца, слишком размеренная жизнь, отсутствие тех возможностей и перспектив, которые может дать, по их мнению, большой город. Та самая атмосферность, неспешность бытия, которая привлекает представителей старшего возраста, не дополняется возможностями жить интенсивно, быстро, с перспективой.

«Эта сельская территория, этот налет какой-то такой, даже не знаю, как бы слишком размеренной жизни. Провинциальность... Соответственно, люди, которые хотят, я не знаю, какого-то креатива, чтобы жизнь бурлила» (Представитель администрации).

«Да, конечно, большой город – это возможности, естественно, в разы больше. Конечно, за возможностями едут, за возможностями» (Представитель администрации).

«Молодые, перспективные ребята не хотят сидеть в маленьком городе, не видят здесь дальнейших путей развития и уезжают в крупные города, чтобы себя попробовать, я думаю так. Многие не за деньгами едут, а за перспективой жизни в крупном городе» (Представитель бизнеса).

Также всегда есть некие объективно существующие экономические условия, по которым малый город не сможет конкурировать с мегаполисом – это более развитый рынок труда, предлагающий большее разнообразие рабочих мест, карьерные перспективы и развитие, более высокий уровень зарплат, что в свою очередь, создает дефицит высококвалифицированных кадров на рынке труда в малом городе, прежде всего, в сферах образования и здравоохранения. При этом, стоит отметить, что об экономических факторах и последствиях оттока специалистов говорят чаще представители бизнеса.

«И когда ты понимаешь, что, уезжая в Нижний Новгород или крупные города, как Москва, Санкт-Петербург, Казань, он получает уровень оплаты труда совершенно другой, такой оплаты труда он здесь получить не может. Соответственно, мы понимаем, что вся молодежь такая перспективная, она заточена сразу со школьной скамьи, чтобы уехать и найти себе применение в Нижнем Новгороде, либо в Москве, Санкт-Петербурге и других городах России. У них нет такого, что как раньше мы отучились и вернулись обратно к себе, пусть это будет по какому-то распределению или еще что-то, но вот этот момент нехватки кадров просматривается по всем слоям и сферам деятельности, независимо от того, будь это частный бизнес, будь то медицина, здравоохранение или это будет образование, мы понимаем, что нехватка кадров достаточно большая во всех направлениях» (Представитель бизнеса).

«Давайте так, человек получил образование достаточно перспективное и хочет развиваться, это я из жизни вам привожу пример, вот он пришел работать в муниципальную организацию, за время работы (пять лет), реализовал достаточно много проектов, которые пошли на благо города, и это резко изменило то муниципальное предприятие, которое он возглавлял, вывел его на совершенно другой уровень, человеку до 30–35 лет. Я не видел никого, кто из области в 35 лет приехал сюда и сказал: “Вот, где я буду работать, потому что я вижу такую перспективу здесь”» (Представитель бизнеса).

В 2013–2019 гг. в России произошло сокращение числа вузов: были ликвидированы не только неэффективные головные университеты (23 %), но и сокращены на 53 % филиалы вузов [Габдрахманов и др. 2022]. При этом данная реформа происходила в момент демографического спада в возрастных когортах молодежи, а сегодня мы можем наблюдать последствия этого, на примере в том числе и Городца, когда молодые люди уезжают из города для того, чтобы поступить в вуз, хотя еще недавно в Городецком муниципальном округе были филиалы нижегородских университетов, и поток центростремительной миграции мог бы быть меньше. По данным опросов ВЦИОМ 66 % россиян продолжают обучение в том же городе, где получили общее образование [Почему молодежь переезжает... web]. Эксперты отмечают отсутствие возможности продолжить образование как основной выталкивающий фактор, несмотря на то, что в Городце есть среднеспециальные учебные заведения. В отличие от недостаточного, в глазах молодежи, динамизма жизни данный фактор отторжения и усиления неравенства периферии и мегаполисов вполне работоспособен и может быть отнесен к числу тех, работа с которыми может значимо улучшить качество населения малого города уже в близкой перспективе. При этом анализа требует и степень осознания того обстоятельства, что оптимизация территориальной представленности ВУЗов стимулирует усиление неравенства малых городов и центров агломераций.

«Молодежь, конечно, у нас стремится вся в Нижний Новгород из-за того, что у нас нет высшего учебного заведения. У нас раньше был филиал строительного, но потом его почему-то убрали. Вся молодежь за высшим образованием пытается уехать в Нижний» (Представитель бизнеса).

«Очень много уезжают студенты, много поступают. Наверное, знаете, одна из составляющих, с чем отток связан, что образование в Городецком округе довольно таки хорошее, образование школьное имеется ввиду, у нас очень много медалистов, 100-балльников, все дети в основной массе своей поступают в высшие учебные заведения и, к сожалению, очень мало возвращаются обратно» (Представитель НКО).

«Когда-то и в Городце, и в Заволжье были филиалы вузов. Причем филиалы были как очные, так заочные. Очень многие выбирали для себя специальности в этих вузах и оставались в Городце. Работали, параллельно учились, либо просто учились в научных отделениях этих филиалов. Сейчас в Городце учиться негде... Нужно возвращать филиалы высших учебных заведений однозначно» (Представитель администрации).

Другим немаловажным фактором «разукоренения» являются проблемы с организацией досуга: отсутствие разнообразия развлекательных заведений в малом городе актуально в большем для молодежи и является одной из причин того, что молодые люди стремятся уехать в соседний Нижний Новгород, город-миллионник, или в Москву. Люди среднего возраста, как правило, уже встроенные в местный рынок труда, обладающие недвижимостью в Городце, чаще ищут и находят возможности для организации своего досуга здесь же или в разумной близости к Городцу, тем более, что хорошая транспортная доступность Нижнего Новгорода помогает достаточно успешно решать эту задачу. Но для молодого поколения это становится одним из важных мотивов покинуть малую родину.

«Почему-то для молодежи просто слова “большой город” и все, и точка... Это возможность гулять, какая-то другая инфраструктура, какие-то клубы, развлечения. У нас этого все-таки нет» (Представитель бизнеса).

«Хотя при этом полчаса, и ты в Нижнем Новгороде... и в субботу-воскресенье ты можешь получить все удовольствия. Бога ради, съезди. В караоке, в боулинг. Но болезненно воспринимают: Чего тут наш Городец? Нет этого, нет того, сего... Уезжает молодежь» (Представитель администрации).

«Может быть, молодежи не хватает какой-то инфраструктуры, именно кинотеатров, фудкорттов, каких-то таких арт-пространств. В нашем городе как раз упор на традиционные промыслы, то есть что было в истории. А молодежи интересно, что будет, как дальше будет развиваться технологии, новые арт-проекты,

пространство, медийность, чего в нашем городе, к сожалению, или счастью, нет» (Представитель администрации).

Ранее отмечалось, что в Городце достаточно благополучная ситуация на рынке труда, и на промышленные предприятия города требуются специалисты. При этом уровень заработных плат, например, на ООО «Язаки Волга» может достигать до 100 тыс. рублей, тогда как средняя заработная плата работающих в Городце по полному кругу организаций в 2023 году составила 36 019 рублей [Информация... web]. Однако, по мнению экспертов, ценностные установки молодежи изменились, молодых людей не привлекает тяжелый труд, современное общество с развитыми технологиями массовых коммуникаций, развитие блоггинга, диктует моду на «легкие» деньги, формирует желание зарабатывать много, но не прикладывая серьезных усилий. Молодежь склонна некритично, недооценивая преимущества проживания в условиях отлаженного временем жизненного обихода и обладания накопленным социальным капиталом в сравнении с жизнью в пресловутых «человейниках», усваивать «успешные» жизненные стратегии, обещающие «успех» в иной среде, не осознавая, что барьеры входа не для всех преодолимы, цена преодоления и достижения может оказаться слишком высокой, а возможность заниматься привлекательным делом – в частности, тем же блоггингом, благодаря стремительному развитию коммуникационных технологий, есть и практически по любому месту жительства. Это рефреном звучало и от представителей бизнес-сообщества, и от представителей власти и НКО. Также блогеры, транслируя свою успешную столичную жизнь, создают моду на жизнь в Москве и Санкт-Петербурге, что тоже является для молодежи немаловажным фактором, выталкивающим из малых городов.

«Ожидания того, что все очень просто и зачем, когда можно в интернете заработать, или работать на достаточно легкой работе, может на удаленке на какой-то, а тут нужно стоять на конвейере. И сопоставляя 80 тысяч там и 80 тысяч здесь, образно, получается так, что лучше работать не на производстве» (Представитель бизнеса).

«Молодежь сейчас более амбициозная, они хотят зарабатывать большие деньги с минимальными затратами сил, поэтому они стремятся в большие города. Там блоггерством заниматься в том числе» (Представитель администрации).

«А все хотят из молодежи: ничего не делаю и зарплату получаю. А зачем я буду стоять на ногах на заводе, глядя, как зарабатывают блогеры, как это все просто, и я буду этим заниматься. Молодежь исходит из того, что физический труд не использовать, но заработать большие деньги» (Представитель бизнеса).

«Общий тренд. Жизнь в Москве, она распиарена, никто же не говорит, что я сейчас отучусь и поеду в деревню работать ветеринаром, все рвутся в Петербург в основном, это модное веяние и все. Это вообще в принципе сугубо временный фактор, потому что большинство из них возвращается потом, это я по себе знаю» (Представитель бизнеса).

Факторы, привлекающие на периферию

Среди факторов, которые привлекают на периферию, прежде всего, экспертами назывались те, которые составляют социально-культурную специфику малого города: особая атмосфера, неспешный темп жизни, близкие социальные связи, добрососедство, легкость в установлении социальных контактов и новых знакомств и в поиске единомышленников. Все это определяет особую ткань повседневной жизни в малом городе, которая, помимо всего прочего, обеспечивает больше безопасности, чем в крупных городах.

«Конечно, кто-то и приезжает, не все любят жить в больших, крупно населенных городах. Это спокойствие, во-первых, в плане еще сердечности, добрососедства, потому что все такое здесь развито очень, и с ребенком можно погулять спокойно, и маленького, если чуть подрос, можно одного выпустить, как-то не так страшно, как в большом городе, потому что все друг друга знают. Так-то, для размеренной жизни город очень хорош» (Представитель НКО).

«Да, потому что люди в Нижнем Новгороде все равно не такие приветливые и отзывчивые, не так легко идут на контакт, как в Городец. У нас город маленький. Все знают друг друга, даже не через шесть рукопожатий, а через два с каким-то человеком знаком. Даже по сарафанному радио можешь всегда найти, если услуги какие-то необходимы, то всегда можешь спросить у знакомых» (Представитель администрации).

«В Городце привлекает самобытность. Эти вот улочки, не такой ритм жизни большой. Люди же разные. Кто-то любит сильный ритм жизни, очень быстрый, кто-то – спокойный. Городец – это спокойный ритм жизни, нет многокилометровых пробок» (Представитель НКО).

«Мне кажется, достаточно легко найти друзей, знакомых, близких. Найти единомышленников касаясь какого-то хобби» (Представитель администрации).

Привлекательность Городца определяется еще и географическими особенностями его расположения: находясь в природной экологической зоне, рядом с Горьковским водохранилищем и сосновыми лесами, в то же время он территориально близок к центру Нижегородской области – до Нижнего Новгорода около 40 минут на автомобиле и около часа на общественном транспорте. Это делает Городец привлекательным, прежде всего, для людей среднего и старшего возраста, которые переезжают сюда из других населенных пунктов области и России, а также для тех, кто выбирает жить вне мегаполиса, но сохранить рабочее место в Нижнем Новгороде.

Доступность города до Нижнего Новгорода стала практически пригородной, 40 минут, это *«тоже очень хорошо, достаточно так на работу ездят и в Нижний Новгород, кто с машинами, живут здесь в плане того, что тишина, покой, природа, Волга, леса» (Представитель НКО).*

«Из Нижнего Новгорода приезжают к нам в округ: они работают там, а здесь строят дачу или какой-то загородный дом, коттедж и приезжают сюда на выходные или летом, чтобы здесь уже отдохнуть» (Представитель бизнеса).

«Несомненно, даже географическое положение города о многом говорит. Вроде ты живешь условно в таком, пусть с легким налетом деревенской жизни, то есть свои продукты, можно и грядочку под окном разбить и так далее. Но в тоже время сравнительно отдален от областного центра: сорок минут на машине, час на общественном транспорте, то вполне себе не длительный переезд. Захочется себе ощущений» (Представитель администрации).

Факторами, возвращающими на периферию, оказываются и личные обстоятельства. Многими экспертами отмечается, что все же часть молодых людей, уехавших в большие города, возвращается к 30–35 годам. Причинами могут быть как серьезная конкуренция на рынке труда в мегаполисах, так и личная жизнь: обычно к этому возрасту появляются дети, и без поддержки родителей сложно совмещать работу и развитие семьи. В определенном смысле, эти продуктивные годы, проводимые молодежью в попытках приблизиться к образу будущего, в значительной степени навязанному извне через продажу разного рода медиаконтента, оказываются рентой, добровольно, хотя и неосознаваемо, вносимой молодыми провинциалами за возможность приблизиться к блеску большого города, который и для большинства горожан, большую часть свободного от работы времени, проводящего в транспорте, остается миражом. Рентой, непосильной для малых городов и истощающей их, если исходить из динамики численности активного населения того же Городца. Однако даже и не удавшаяся попытка укорениться в «городе» может восприниматься и совершающими ее и их окружением как акт преодоления, достижения, восхождения к новому статусу, как победа в стремлении преодолеть устроенную и предсказуемую обыденность малого города, дающая право и основание говорить и чувствовать потом многие годы, что «за моею спиной – такое...!» и порождающая новый героический микросоциальный миф. Стоящие за этим периферизация, нарастающая вторичность, все большее отдаление, по крайней мере, в сознании молодой части его жителей, малого города от мейнстрима, несомненно, представляют собой

сложную проблему, разрешение которой способно внести значимый вклад в формирование новых якорей закрепления жителей на территории происхождения. Сложность ее видится в иррациональности отказа от более или менее устроенной жизни в малом городе с развитыми реципрокными отношениями, поддающейся контролю, в обмен на возможности, существующие умозрительно, реализация которых связана с не предсказуемыми и не контролируемыми рисками, при этом еще и в условиях существенной неопределенности в отношении источников, необходимых для этого ресурсов. Несомненно, для успеха проектов территориального развития важно понимание источников такого конфликтующего со здравым смыслом выбора, несущего, на наш взгляд, признаки социальной девиации [Stark 1987; Park et al. web].

«Местная молодежь не вся, некоторые же возвращаются обратно, они понимают, что тяжело там, здесь есть родители, куда можно ребенка своего отдать, к примеру. Все равно некоторые возвращаются сюда и здесь семьи строят» (Представитель бизнеса).

«Ближе к 30 годам возвращаются, в 30–35 лет. Потому что после вуза молодой, горячий специалист уезжает в Москву, Петербург, большие крупные города, думая, что там он будет прямо безумно востребованный с его багажом знаний, с его опытом, он лучший на потоке, а потом оказывается, что там таких специалистов очень и очень много, а пока он получит опыт на данном предприятии, куда он устроился, пройдет еще 10–15 лет, и за эти 10 лет он перегорит и скажет: “Я поеду обратно в свой город и буду работать там и ничего мне этого уже не надо”» (Представитель бизнеса).

Другим фактором, определяющим личные обстоятельства, но который все же следует отнести к макроуровню, эксперты называют нестабильную экономическую ситуацию в стране последние несколько лет. Ими отмечается некоторое снижение уровня жизни (рост зарплат не успевает за ростом цен), существенное повышение цен на недвижимость, особенно в крупных городах, как при аренде, так и при покупке. Это может быть стимулом

возвращения на малую родину, где скорее всего осталась недвижимость, как минимум у родителей, где дешевле снимать жилье или купить свое. В частности, в Городецком муниципальном округе средняя стоимость 1 кв. м жилья на первичном рынке составляла в 4-м квартале 2023 г. 77 794 рублей, на вторичном – 91 103 рублей [Средняя рыночная стоимость... web], тогда как, например, в столице региона Нижнем Новгороде – 155 850 рублей и 141 959 рублей соответственно. При этом Городец подпадает под условия программы сельской ипотеки с пониженной процентной ставкой по кредиту.

«До какого-то момента, когда, может быть, до 2020–2021 года, до пандемии, какая-то такая стабильность все-таки в стране была. И возможность, например, приобретения того же жилья или позволить себе снять квартиру, она более доступна была в сравнении с зарплатами. Сейчас кто-то уезжает, но возможности уже не те, и возвращаются обратно, потому что снимать, например, квартиру в Нижнем и работать просто на работе какой-то уже сложнее... То есть моменты есть, что люди возвращаются обратно, потому что все-таки уровень жизни уже немножечко ухудшился, потому что доходы не такие, как были, например, три года назад» (Представитель администрации).

Якоря закрепления на территории

Одним из важнейших якорей закрепления в малом городе может стать укорененность в локальном городском сообществе. Укорененность, понятие, которое рассматривается и анализируется в современных эконом-социологических исследованиях, – это характеристика социальных сетей, предпочтительность установления отношений с теми, к кому испытывают доверие, включенность в межличностные и персональные социальные сети отношений индивидов (см. подробнее: [Пауэлл, Смит-Дор 2003; Грановеттер 2002]). Применительно к нашему исследованию укорененность в более узком смысле можно понимать, как городскую идентичность, степень самоидентификации себя с

городским сообществом, степень включенности в местное сообщество и локальный деятельностный ландшафт, развитость социальных связей, степень близости связей (см. также понятие «региональная идентичность»: [Зелетдинова, Дьякова 2021]). Мы отмечаем ранее, что эксперты из всех факторов, способных привлечь на периферию, особенно выделяют именно специфику и атмосферу малого города с его тесными социальными связями, близкими и даже родственными контактами, сетью реципрокных отношений. И при обсуждении вопроса о том, что может удержать население в Городце, звучали слова именно о малой родине, укорененности в привычной жизни, сообществе. Представители бизнеса приводили и рациональные доводы относительно определенной выгоды таких взаимосвязей – это простота решения деловых вопросов, когда по сути все друг друга так и или иначе знают, а взаимное доверие вкупе с ответственностью перед сообществом за «честное купеческое» создают возможность упрощения и ускорения бизнес-процессов.

«Люди, которые уже здесь живут, они все равно обрастают какими-то связями... конечно, есть единичные случаи, в плане, что если предлагают какую-то высокооплачиваемую работу, то ты можешь себе позволить там уже осесть и семью туда перевезти. Конечно, это присутствует, но не в такой большой мере» (Представитель администрации).

«Потому что малая родина, как-то свое место, все близкие рядом, работа есть, все есть... В основном мне кажется близость, родство, у нас такой купеческий город с близкородственными связями, где все все знают, все спокойно, все родное» (Представитель администрации).

«Не знаю, может какое-то чувство родства со своей Родиной, тут опять же семья, сложно перетащить семью в какой-то новый город, потому что нужно просто поменять стиль жизни, и предпочитают лучше так ездить и оставаться все с той же семьей... Опять же сейчас у нас идет к родной земле приток. Зная некоторых людей, которые работали на руководящих должностях в Нижнем Новгороде, они как-то

потом возвращаются к себе обратно, в малые города» (Представитель НКО).

«У меня была возможность остаться за границей. Меня оставляли жить в Германии в своей время. Я люблю Городец, я хочу Городец. Я рядом с народом» (Представитель НКО).

Развитию подобной укорененности способствует историческая и культурная самобытность Городца. Город старше Нижнего Новгорода, его история началась с XIII в. как города-крепости, центра удельного княжества, позже здесь развивались традиции русского купечества, что сформировало особый культурный пласт и до сих пор влияет на идентификацию и самовосприятие горожан, укрепление патриотических чувств. Отметим, что и самобытность, и история города ценны как фактор укоренения не сами по себе, а как источник живого, активного гражданского верования [Уолцер 2000], возвышающего мифа о ценности проживания на данной территории, которые разделяет значимая часть ее жителей, способного транслироваться от поколения к поколению. Несомненно, подобная мифология, в разной степени проявлена, существует в любом локальном сообществе, «телом» которого является малый город, чем обуславливается ее универсальная роль как фактора укоренения.

«Городец – город старинный, со своими устоями и традициями. Они очень такие закоренелые и въедливые, что из поколения в поколение передаются, если учесть то, что тут еще староверческий центр, старообрядчество было с такими традициями, моральными устоями... Если мы берем Нижний Новгород, Москву, то у нас, конечно, этот город уютнее для проживания, такого размеренного типа, спокойного» (Представитель администрации).

«Из Городца в принципе можно сделать малый Питер с его историческими особенностями. У нас же прекрасная архитектура есть, все это отреставрировать и преподнести это, как тренд купеческого города, что у нас можно пройтись по купеческим улицам, увидеть быт того времени... Наш город имеет отношение к таким событиям, как отражение татаро-

монгольского ига, к Александру Невскому, к Юрию Долгорукому, и вот это все можно подчеркнуть, обыграть как-то» (Представитель бизнеса).

«Я думаю, что опять же наша какая-то историческая привлекательность, самобытность нашего города, люди, опять же, большой город – это суэта, а тут такая жизнь более размеренная» (Представитель НКО).

Укорененность в социальных связях подкрепляется также и силой привычки, принятием определенного стиля жизни, отличного от мегаполиса, нежеланием менять ситуацию (за которым может стоять интуитивное осознание неприемлемости рисков перемен); экономическими связями и ограничениями, начиная от имущества, недвижимости, приобретенных или унаследованных от родителей, стабильной работы, заканчивая нехваткой ресурсов на переезд.

«Да, корни. Что-то менять, мне кажется, мы русские люди мы к этому сложны. Вот куда-то переехать в другой дом, улицу, для нас сложно» (Представитель администрации).

«Их держат семейные отношения, стабильная работа, привычка, наличие имущества, которого не хочется оставлять» (Представитель администрации).

«Я думаю, что это те, кто старше 30 лет, и уже определены, есть жилье, есть даже какой-то статус, дети пристроены в школах... У кого-то есть просто какое-то желание что-то поменять. Но, конечно, все-таки люди постарше, будут оставаться здесь, потому что в силу даже имущественных каких-то претензий нельзя все так отрубить и совсем уехать. Это должна быть либо очень выгодная работа, либо, я не знаю, кто за чем едет» (Представитель НКО).

Несмотря на то, что размеренность и особый уклад малого города могут быть привлекательными, казалось бы, только для людей старшего возраста, сегодня все больше и больше горожан предпочитает сменить жизнь в мегаполисе на жизнь в пригороде. По результатам исследований, в прошлом году около 40 % россиян хотели бы жить за городом, при этом 31 % – недалеко от города, в котором

живут сейчас [«Росгосстрах»... web]. Городец, как и другие города, расположенные в похожей близости от мегаполиса, областного центра, здесь обладает определенными преимуществами: благоприятная экологическая обстановка, близость к региональному центру и развитость инфраструктуры могут стать теми факторами, которые будут привлекать сюда население и удерживать от центростремительной миграции. При этом некоторые изменения в структуре рынка труда после пандемии (все большее распространение удаленного формата работы и развитие фриланса) также, по словам представителей экспертного сообщества, могут способствовать удержанию от переезда экономически активных горожан. Городец, как и иные малые города, может стать для них некой «экологичной периферией с комфортом города». При условии продвижения такой возможности как новой ценности это может стать реальностью для Городца, других малых городов уже в близкой перспективе.

«В деревню можно уехать за успешным укладом, а здесь есть та самая существующая инфраструктура, которая готова обеспечить стабильное функционирование жизни: магазины, больницы, места отдыха, пусть немногочисленные, но торговые центры, кинотеатры, дома культуры, какие-то общественные организации, которые ведут деятельность на территории города» (Представитель администрации).

«Вы знаете, сейчас, конечно, пандемия внесла коррективы у нас в работу. Очень много работ появилось фрилансеров, тех, кто удаленно работают. Я Вам скажу, что даже не Городец, а вообще округ стал привлекательным. Во-первых, мы находимся на Горьковском море. Это красиво, это релакс такой. Люди старше, например, сорока лет, могут себе позволить уехать жить сюда. Сейчас эко – это все модно. Это лес, это свои городецкие продукты. Поэтому если так в комплексе брать, то наличие таких вещей как полезного питания, зоны Горьковского моря, какие-то такие варианты, я думаю, могут быть привлекательными» (Представитель администрации).

Безусловно, популяризация подобной концепции, обновление понятия провинциальности может стать существенным удерживающим фактором от миграции из малых городов, о чем пишут и специалисты Института экономики роста им. П.А. Столыпина, выдвигая идею «новой провинциальности» [О внутророссийской миграции молодежи... web]. При этом важно идентифицировать те направления развития малых территорий в контексте их социокультурных и деятельностных ландшафтов, которые способны и укрепить данную идею, и определить новые, «молодежецентричные» вектора развития территории.

Прежде всего, экспертами обсуждались вопросы профориентации и возрождения начальной профессиональной подготовки старшеклассников, на базе учебно-производственных комбинатов (УПК), существовавших в 1970–1990-е годы. Это позволит, по их мнению, не только получить первые трудовые навыки и познакомить с профессией, но и показать подросткам современные сельскохозяйственные предприятия, оснащение которых стало современным и высокотехнологичным, показать, что ряд рабочих профессий сегодня востребован и высоко оплачивается. При этом важно приводить программы среднеспециального профессионального образования в соответствие с современными требованиями. А молодежь, которая ориентируется на получение высшего образования, стимулировать возвращаться в малые города, выдавая квоты на обучение от предприятий с условием последующей отработки. При этом значимая роль, по словам представителей власти, принадлежит региональным и государственным программам по поддержке молодых специалистов, в рамках которых помимо трудоустройства предполагалась помощь в приобретении жилья, автомобиля, что было сильным катализатором центробежной миграции и возвращения на малую родину.

«Я точно знаю, что профессии такие, как, например, электросварщик, простые, обычные профессии, они уже высокооплачиваемые, плюс предлагается жилье, транспорт, очень много льгот и высокие зарплаты, но, к сожалению, просто даже на обучение никто не идет. Я думаю, что здесь проблема в профори-

ентации, мотивации молодежи» (Представитель бизнеса).

«Получается, что инициатива здесь от самого предприятия в том числе должна идти, такая профориентационная, чтобы они уже, например, с 8–9 класса начинали к себе завлекать детей. Показывать, как минимум, что завод – это не так страшно, как раньше» (Представитель бизнеса).

«Когда была господдержка, когда люди имели возможность вернуться, гарантировано устроится в то или иное муниципальное учреждение и получить еще при этом квартиру или льготную ипотеку, автомобиль. Молодых людей интересует перспектива возможностей дальнейшей жизни. Не к маме вернуться под бочок, а возможность самостоятельно как-то существовать в этом городе. Поэтому такие программы становятся катализатором, чтобы отток уменьшился, если кто-то обучался за пределами, то они возвращались» (Представитель администрации).

В отношении профессионального и карьерного развития могут оказаться результативными проекты, аналогичные тому, что ежегодно реализуется в Городце: это «День дублера», когда старшеклассники и студенты на один день замещают заместителей главы муниципального округа, руководителей структурных подразделений в администрации.

Основные выводы

В результате исследования выявлены ключевые факторы, выталкивающие с территории проживания жителей активного возраста. Односторонне понимаемая и недооцененная провинциальность, менее развитый рынок труда, меньшие возможности развития и карьерного роста, недооценка и недостаточная осведомленность о возможностях онлайн-карьеры, низкий уровень зарплат, ограниченный набор досуговых практик и сферы развлечений представляют собой типичные черты малого города, не позволяющие ему конкурировать с мегаполисом и ориентирующие на переезд. Усиливает проблемный фон и тот факт, что еще десять-пятнадцать лет назад он располагал филиалами вузов и у городчан

существовала возможность получить высшее образование в родном городе. Сегодня Городец и в этом отношении встал в один ряд с другими малыми городами России, образовательная миграция из которых достаточно интенсивна и уже не краткосрочного, исключительно на срок обучения характера, т.к. молодые люди предпочитают оставаться в большом городе. Одновременно все большую ответственность обретает еще один важный фактор, выталкивающий людей из малых городов: речь идет о смене ценностных установок молодежи, которая в эру блоггинга и фриланса предпочитает «легкие» деньги, желает зарабатывать много, но не прикладывая серьезных усилий и не осознавая того, что и в пространстве «легких» денег достижения даются упорным трудом и профессионализмом и далеко не каждому, и не выбирает рабочих специальностей, которые сегодня высоко оплачиваются и также способны обеспечить наполненную, интересную жизнь.

Исследование показало также, что социально-культурная и историческая осознаваемая жителями самобытность Городца, его географическое положение рядом с лесами, Волгой и рекреационной зоной Горьковского водохранилища, а в то же время – и близость к региональному центру, позволяют сформулировать новое, достаточно универсальное понимание провинциальности, привлекательной и перспективной, и разрабатывать концепцию экологичной полупериферии с комфортом и привлекательностью города, что может способствовать и укоренению, и возвратной миграции. При этом специфический социальный уклад и атмосфера малого города, с его тесными социальными связями, открывающиеся в общении с экспертами, не только обнажают значимость фактора укорененности, но и приближают к пониманию его структуры. В Городце особенно чувствуется высокая степень самоидентификации и патриотизма горожан, включенности в местное сообщество, близость социальных связей. Эти якоря закрепления универсальны; Городец отличается скорее большей их проявленностью и осознаваемостью, чем уникальностью. Городец представляется своеобразным экраном восприятия, на котором можно рассматривать ситуацию других малых городов, развивая на мат-

рице их специфики, зарекомендовавшие себя на городецкой земле подходы и практики.

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ Демографические статистические данные по г. Городец получены по запросу в территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Нижегородской области.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бекарев 2009 – *Бекарев А.М.* Современный нomaдизм: проблемы организации и дезорганизации // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия: Социальные науки. 2009. № 4 (16). С. 25–29.
- Габдрахманов и др. 2022 – *Габдрахманов Н.К., Карачурина Л.Б., Мкртчян Н.В., Лешуков О.В.* Образовательная миграция молодежи и оптимизация сети вузов в разных по размеру городах // Вопросы образования. 2022. № 2. С. 88–116. DOI: <https://doi.org/10.17323/1814-9545-2022-2-88-116>
- Грановеттер 2002 – *Грановеттер М.* Экономическое действие и социальная структура: проблема укорененности // Экономическая социология. 2002. Т. 3, № 3. С. 44–58.
- Зелетдинова, Дьякова 2021 – *Зелетдинова Э.А., Дьякова В.В.* Укорененность как аспект анализа региональной идентичности (по материалам социологического исследования) // Общество: социология, психология, педагогика. 2021. № 11. С. 20–26. DOI: [10.24158/spp.2021.11.2](https://doi.org/10.24158/spp.2021.11.2)
- Зразикова 2019 – *Зразикова В.М.* Малые города: миграционные настроения в возрастных когортах // Городская повседневность: региональный и социокультурный контексты: IV Нижневолжские чтения: сб.ст. по материалам Междунар. науч. конф., Волгоград, 21–23 марта 2019 г. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2019. С. 96–104.
- Информация... web – Информация о социально-экономическом развитии Городецкого муниципального округа за 2023 год // <https://gogodets.nobl.ru/documents/other/189162/>
- Медяник 2020 – *Медяник Ю.В.* Тенденции социально-экономического развития малых и средних городов (на примере города Лениногорска Республики Татарстан) // Экономика, предпринимательство и право. 2020. Т. 10, № 10. С. 2489–2504. DOI: [10.18334/err.10.10.111072](https://doi.org/10.18334/err.10.10.111072)
- Мкртчян 2017 – *Мкртчян Н.В.* Миграция молодежи из малых городов России // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2017. № 1 (137). С. 225–242. DOI: [10.14515/monitoring.2017.1.15](https://doi.org/10.14515/monitoring.2017.1.15)
- О внутрироссийской миграции молодежи... web – О внутрироссийской миграции молодежи: результаты исследования Института экономики роста им. П.А. Столыпина // <https://stolypin.institute/research/our/o-vnutrirossijskoj-migracii-molodezhi>
- Патокина 2024 – *Патокина Н.Н.* Социальные факторы территориального развития в российском нормативно-правовом регулировании // Теория и практика общественного развития. 2024. № 3. С. 55–66. DOI: [10.24158/tpor.2024.3.5](https://doi.org/10.24158/tpor.2024.3.5)
- Пауэлл, Смит-Дор 2003 – *Пауэлл У., Смит-Дор Л.* Сети и хозяйственная жизнь // Экономическая социология. 2003. Т. 4, № 3. С. 61–105.
- Плюснин 2022 – *Плюснин Ю.М.* Социальная структура провинциального общества. М.: Common Place; Фонд социальных исследований «Хамовники», 2022.
- Почему молодежь переезжает... web – Почему молодежь переезжает – и хорошо ли это для страны? // <https://wciom.ru/expertise/pochemu-molodezh-pereezhaet-i-khorosho-li-eh-to-dlja-strany>
- Прохоров 2018 – *Прохоров А.П.* Русская модель управления. 5-е изд. М.: Изд-во Студии Артемия Лебедева, 2018.
- Растворцева, Манаева 2022 – *Растворцева С.Н., Манаева И.В.* Тенденции и факторы современного развития малых и средних городов // Экономические и социальные перемены: факты, тенденции, прогноз. 2022. Т. 15, № 1. С. 110–127. DOI: [10.15838/esc.2022.1.79.6](https://doi.org/10.15838/esc.2022.1.79.6)
- Роговая, Левченко 2020 – *Роговая А.В., Левченко Н.В.* Образование, занятость и досуг как факторы миграции молодежи из малых городов // Ойкумена. Регионоведческие исследования. 2020. № 4 (55). С. 23–33. DOI: [10.24866/1998-6785/2020-4/23-33](https://doi.org/10.24866/1998-6785/2020-4/23-33)
- «Росгосстрах»... web – «Росгосстрах» и банк «Открытие»: 41 % россиян хотели бы переехать жить за город // <https://www.rgs.ru/about/news/rosgosstrakh-i-bank-otkrytie-41-rossiyan-khoteli-by-pereekhat-zhit-za-gorod>
- Рязанцев 2019 – *Рязанцев С.В.* Современная миграционная политика России: проблемы и подходы к совершенствованию // Социологические исследования. 2019. № 9. С. 117–126. DOI: [10.31857/S013216250006666-5](https://doi.org/10.31857/S013216250006666-5)
- Симагин 2019 – *Симагин Ю.А.* Миграция населения как угроза устойчивому развитию малых городов России // Устойчивое развитие территорий: теория и практика: сб. ст. по мате-

- риалам X Всерос. науч. конф. с междунар. участием. В 2 т. Т. 2. Сибай, 14–16 нояб. 2019 г. Сибай: Сибайский информационный центр-филиал ГУП РБ Издательский дом «Республика Башкортостан», 2019. С. 388–390.
- Средняя рыночная стоимость... web – Средняя рыночная стоимость 1 кв. метр жилья на первичном и вторичном рынках в разрезе городских округов и муниципальных районов (административных центров) Нижегородской области за 2023 год // <https://gradrazvitie.ru/srednyaya-rynochnaya-stoimost-1-kv-metra-zhilya-na-pervichnom-i-vtorichnom-rynках-v-razreze-gorodskix-okrugov-i-municipalnyh-rajonov-administrativnyh-centrov-nizhegorodskoj-oblasti-za-2023-god/>
- Уолцер 2000 – Уолцер М. О терпимости. М.: Идея-Пресс: Дом интеллект. кн., 2000.
- Park et al. web – Park J.-H., Park Y.-J., Cheong I., Lee J., Huh Y. E., Jeon H.-G. What Makes Deviant Places? // *IEEE Transactions on Pattern Analysis and Machine Intelligence*. DOI: 10.1109/TPAMI.2024.3393408
- Stark 1987 – Stark R. Deviant Places: A Theory of the Ecology of Crime // *Criminology*. 1987. № 25 (4). P. 893–910.
- по материалу Междунар. науч. конф. Volgograd, 21–23 marta 2019. Volgograd, izd-vo VolGU, pp. 96-104.
- Information on Socio-Economic Development of the Gorodets Municipal District for 2023*. URL: <https://gorodets.nobl.ru/documents/other/189162/>
- Medyanik Yu. V., 2020. Trends in the Socio-Economic Development of Towns and Cities (On the Example of Leninogorsk in the Republic of Tatarstan). *Ekonomika, predprinimatelstvo i pravo*, vol. 10, no. 10, pp. 2489-2504. DOI: 10.18334/epp.10.10.111072
- On the Intra-Russian Migration of Young People: The Results of a Study by the P.A. Stolypin Institute of Growth Economics*. URL: <https://stolypin.institute/research/our/o-vnutrirossijskoj-migracii-molodezhi>.
- Patokina N.N., 2024. Social Factors of Territorial Development in Russian Legal Regulation. *Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya*, no. 3, pp. 55-66. DOI: 10.24158/tipor.2024.3.5
- Powell W., Smith-Dohr L. 2003. Networks and Economic Life. *Ekonomicheskaya sotsiologiya*, vol. 4, no. 3, pp. 61-105.
- Plusnin Y.M., 2022. *Social Structure of Provincial Society*. Moscow, Common Place; Khamovniki Social Research Foundation.
- Why Do Young People Move Away – And Is It Good for the Country?* URL: <https://wciom.ru/expertise/pochemu-molodezh-pereezhaet-i-khorosho-li-eh-to-dlja-strany>
- Mkrtychyan N.V., 2017. The Youth Migration from Small Towns in Russia. *Monitoring obshchestvennogo mneniya: ekonomicheskie i sotsialnye peremeni*, 2017, no. 1 (137), pp. 225-242. DOI: 10.14515/monitoring.2017.1.15
- Prokhorov A.P., 2018. *Russian Model of Management*. Moscow, Artemy Lebedev Studio Publishing House.
- Rastvortseva S.N., Manaeva I.V., 2022. Modern Development of Small and Medium-Sized Cities: Trends and Drivers. *Ekonomicheskie i sotsialnye peremeny: fakty, tendenczii, prognoz*, vol. 15, no. 1, pp. 110-127. DOI: 10.15838/esc.2022.1.79.6
- Rogovaya A.V., Levchenko N.V. 2020. Education, Employment and Leisure as Factors of Youth Migration from Small Towns. *Oikumena. Regionovedcheskie issledovaniya*, no. 4 (55), pp. 23-33. DOI: 10.24866/1998-6785/2020-4/23-33
- “Rosgosstrakh” and “Otkritie” Bank: 41% of Russians Would Like to Move to Live Outside the City. URL: <https://www.rgs.ru/about/news/rosgosstrakh-i-bank-otkrytie-41-rossiyan-khoteli-by-pereekhat-zhit-za-gorod>.

REFERENCES

- Bekarev A.M., 2009. Modern Nomadism: The Problems of Organization and Disorganization. *Vestnik Nizhegorodskogo Universiteta im. N.I. Lobachevskogo. Seriya Sotsialnie nauki*, no. 4 (16), pp. 25-29.
- Gabdrakhmanov N.K., Karachurina L.B., Mkrtychyan N.V., Lesnikov O.V., 2022. Educational Migration of Young People and Optimization of the Network of Universities in Cities of Different Sizes. *Voprosy obrazovaniya*, no. 2, pp. 88-116. DOI: <https://doi.org/10.17323/1814-9545-2022-2-88-116>
- Granovetter M., 2002. Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness. *Ekonomicheskaya sotsiologiya*, vol. 3, no. 3, pp. 44-58.
- Zeletdinova E.A., Diakova V.V., 2021. Rootedness as an Aspect of the Analysis of Regional Identity (Based on the Materials of a Sociological Study). *Obshchestvo: sotsiologiya, psikhologiya, pedagogika*, no. 11, pp. 20-26. DOI: 10.24158/spp.2021.11.2
- Zrazikova V.M., 2019. Towns: Migration Moods in Age Cohorts. Vasilieva E.N. (ed.). *Gorodskaya povsednevnost: regionalnyj i sociokulturnyj konteksty: IV Nizhevolzhskie chteniya: sb.st.*

- Ryazantsev S.V., 2019. Modern Migration Policy of Russia: Challenges and Approaches to Improvement. *Sociologicheskie issledovaniia*, no. 9, pp. 117-126. DOI: 10.31857/S013216250006666-5
- Simagin Yu. A., 2019. Migration as a Threat to Sustainable Development of Small Towns in Russia. *Ustojchivoe razvitie territorij: teoriya i praktika: sb. st. po materialam XVseros. nauch. konf. s mezhd. uch. V 2 t. Sibaj, 14–16 noyabr. 2019. T. 2. Sibaj, Sibajskij informacionnyj centr – filial GUP RB Izd. dom «Respublika Bashkortostan»*, pp. 388-390.
- Average Market Value of 1 sq. Meter of Housing in the Primary and Secondary Markets by Urban Districts and Municipal Districts (Administrative Centers) of Nizhny Novgorod Region for 2023*. URL: <https://gradrazvitie.ru/srednyaya-rynochnaya-stoimost-1-kv-metra-zhilya-na-pervichnom-i-vtorichnom-rynках-v-razreze-gorodskix-okrugov-i-municipalnyx-rajonov-administrativnyx-centrov-nizhegorodskoj-oblasti-za-2023-god/>
- Walzer M., 2000. *On Toleration*. Moscow, Idea-Press: Dom intellect. kn. Publ.
- Park J.-H., Park Y.-J., Cheong I., Lee J., Huh Y. E., Jeon H.-G. What Makes Deviant Places? *IEEE Transactions on Pattern Analysis and Machine Intelligence*. URL: <https://ieeexplore.ieee.org/document/10508107/authors#authors> doi: 10.1109/TPAMI.2024.3393408
- Stark R., 1987. Deviant Places: A Theory of the Ecology of Crime. *Criminology*, no. 25(4), pp. 893-910.

Information About the Author

Natalia N. Patokina, Candidate of Sciences (Sociology), Associate Professor, Department of Sociology of Project Activities and Pro-Competitive Regulation, National Research Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod, Universitetskiy Lane, 7, 603000 Nizhniy Novgorod, Russian Federation, natpatok@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0002-1742-7732>

Информация об авторе

Наталья Николаевна Патокина, кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии проектной деятельности и проконкурентного регулирования, Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского, пер. Университетский, 7, 603000 г. Нижний Новгород, Российская Федерация, natpatok@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0002-1742-7732>

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 fields 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).

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 via 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