



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

Том 24. № 3

Volume 24. No.3

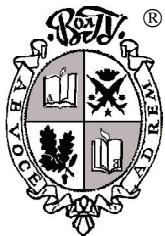
LOGOS ET PRAXIS

ВОЛГОГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

VOLGOGRAD STATE UNIVERSITY

2025

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



МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

LOGOS ET PRAXIS

2025
Том 24. № 3

MINISTRY OF SCIENCE AND HIGHER EDUCATION
OF THE RUSSIAN FEDERATION

LOGOS ET PRAXIS

2025
Volume 24. No. 3



LOGOS ET PRAXIS

2025. Vol. 24. 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
ПИ № 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), **ULRICHWEB™ Global Serials Directory** (USA), “**CyberLeninka**” **Scientific Electronic Library**(Russia), “**Socionet**” **Information Resources**(Russia), etc.

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/>

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:

PhD in Sociology *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. *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, Proofreaders: *Yu.A. Nikitina, I.V. Smetanina*

Editors of English texts: *E.A. Eltanskaya,*

D.A. Novak

Making up by *Yu.A. Nikitina, E.S. Reshetnikova*

Technical editing by *E.S. Reshetnikova*

Passed for printing on Oct. 12, 2025.

Date of publication: Dec. 25, 2025.

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

Conventional printed sheets 13.8. Published pages 14.8.

Number of copies 500 (1st printing 1–29 copies).

Order 109. «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



LOGOS ET PRAXIS

2025. Т. 24. № 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), **ULRICH'SWEB™ Global Serials Directory** (США), **Научная электронная библиотека «КиберЛенинка»** (Россия), **Соционет** (Россия) и др.

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:

PhD по социологии *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. Гуцина* (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. *С.С. Неретина* (г. Москва); д-р социол. наук, доц. *О.В. Сергеева* (г. Санкт-Петербург); д-р филос. наук, проф. *А.Л. Стризое* (г. Волгоград); д-р филос. наук, проф. *В.Б. Устяницев* (г. Саратов)

Редакторы, корректоры: *Ю.А. Никитина, И.В. Сметанина*

Редакторы английских текстов: *Е.А. Елтанская, Д.А. Новак*

Верстка *Ю.А. Никитиной, Е.С. Решетниковой*
Техническое редактирование *Е.С. Решетниковой*

Подписано в печать 12.10.2025 г.

Дата выхода в свет: 25.12.2025 г.

Формат 60×84/8. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 13,8. Уч.-изд. л. 14,8.

Тираж 500 экз. (1-й завод 1–29 экз.).

Заказ 109. «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: izvolsu@volsu.ru



© ФГАОУ ВО «Волгоградский государственный университет», 2025

СОДЕРЖАНИЕ

К 80-ЛЕТИЮ ПОБЕДЫ

В ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ

Довгаленко Н.В. «Работа» как духовный и телесный феномен в опыте

Великой Отечественной войны 1941–1945 годов 5

ЧУЖЕЗЕМЕЦ (Ξ'ΕΝΟΣ): ОСМЫСЛЕНИЕ ДРУГОГО

В ФИЛОСОФИИ И ТЕОЛОГИИ

(по итогам Международной

научно-практической конференции

«Социокультурная и духовно-нравственная

эволюция России:

философские и теологические проблемы»,

приуроченной к 45-летию

Волгоградского государственного университета)

[О Международной научно-практической конференции «Социокультурная и духовно-нравственная эволюция России: философские и теологические проблемы»]

(Редакция журнала «*Logos et Praxis*») 13

Карчагин Е.В. Радикальные интерпретации фигуры Другого в философии 14

Яворский Д.Р. Гость Платона

в социально-символических играх сходств и различий 21

Душин О.Э. Стигматизация Другого в средневековой западноевропейской культуре 29

Неретина С.С. Иной в философии

Николая Кузанского 35

Куприянов В.А. Россия в ранних лингвистических исследованиях Лейбница (1689–1698): на пути к проекту развития наук и искусств в России 46

Ростова Н.Н. Виктор Васнецов: антропология «иного» 62

Еремеева Н.В. Интерактивность и интерпассивность веры в эпоху постмодерна 69

Шишкин А.В. Как мы познаем нечеловеческих других? ОOO, антропоморфизм и система Станиславского 75

Димитрова С.В., Сергодеева Е.А. Экзистенциальная усталость: борьба человеческого и «не-человеческого» 87

ПЕРЕВОДЫ

Титлин Л.И. «Изображение лекций о физике Аристотеля» Джордано Бруно: мнемотехнические списки и полемика Аристотеля с Парменидом и Мелиссом исходя из 6 «пунктов» («partes») 95

ФИЛОСОФИЯ

Крайнов А.Л. Цифровая идентичность как атрибут цифровой культуры 119

СОЦИОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ

Рогач О.В. Роль бизнеса в развитии инфраструктурного профиля современных городов 126

Патокина Н.Н. Укорененность подростков на территории проживания: потенциал арт-мониторинга 135

CONTENTS

FOR THE 80th ANNIVERSARY OF VICTORY

IN THE GREAT PATRIOTIC WAR

Dovgalenko N.V. “Work” as a Spiritual and Bodily Phenomenon in Experience of the Great Patriotic War 1941–1945 5

STRANGER (Ξ'ΕΝΟΣ): UNDERSTANDING THE OTHER IN PHILOSOPHY AND THEOLOGY

(based on the results of the International Scientific and Practical Conference

“Sociocultural and Spiritual-Moral

Evolution of Russia:

Philosophical and Theological Problems”, dedicated to the 45th anniversary of Volgograd State University)

[About the International Scientific and Practical Conference “Sociocultural and Spiritual-Moral Evolution of Russia: Philosophical and Theological Problems”] (Editorial Board of the Journal “*Logos et Praxis*”) 13

Karchagin E.V. Radical Interpretations of the Figure of the Other in Philosophy 14

Javorskiy D.R. Plato’s Guest in Socio-Symbolic Games of Similarities and Differences 21

Dushin O.E. Stigmatizing of the Other in the Medieval West-European Culture 29

Neretina S.S. Alien in the Philosophy of Nicholas of Cusa 35

Kupriyanov V.A. Russia in Leibniz’s Early Linguistic Researches (1689–1698): Towards a Project for the Development of Sciences and Arts in Russia 46

Rostova N.N. Victor Vasnetsov: The Anthropology of the “Other” 62

Eremeeva N.V. Interactivity and Interpassivity of Faith in the Postmodern Era 69

Shishkov A.V. How Do We Know Non-Human Others? OOO, Anthropomorphism, and the Stanislavski’s System 75

Dimitrova S.V., Sergodeeva E.A. Existential Fatigue: The Struggle Between the Human and the “Non-Human” 87

TRANSLATIONS

Titlin L.I. “Figuratio Aristotelici Physici Auditus” by Giordano Bruno: Mnemonic Lists and Aristotle’s Polemics with Parmenides and Melissus Based on Bruno’s Six “Points” (“Partes”) 95

PHILOSOPHY

Kraynov A.L. Digital Identity as an Attribute of Digital Culture 119

SOCIOLOGY AND SOCIAL TECHNOLOGY

Rogach O.V. The Role of Business in the Development of the Infrastructure Profile of Modern Cities 126

Patokina N.N. The Rootedness of Adolescents in the Residential Area: The Potential of Art Monitoring 135



К 80-ЛЕТИЮ ПОБЕДЫ В ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ

DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.1>

UDC 130.3
LBC 87.5



Submitted: 21.06.2025
Accepted: 02.09.2025

“WORK” AS A SPIRITUAL AND BODILY PHENOMENON IN EXPERIENCE OF THE GREAT PATRIOTIC WAR 1941–1945

Natalya V. Dovgalenko

Yuri Gagarin State Technical University of Saratov, Saratov, Russian Federation

Abstract. Experience of the Great Patriotic War of 1941–1945 generated irreversible processes affecting anthropological issues. Their understanding becomes most relevant in connection with the death of witnesses of its horrors, oblivion, and distortion of facts. War reveals the image of a man, a “reluctant warrior” who is placed in a situation of sudden change in life. He delves into the disciplinary, bodily practices that connect war and production through engineering and technology. The essence of these practices is the phenomenon of “work.” It accumulates power, mechanics, repetition, and typology. “Work” is understood as an existentiell or a way of defining human existence, which mobilizes forces aimed at conquering matter. The highest point of mobilization was the war, which revealed itself as a rational project of spreading the “lack” of being and the imaginary struggle against it (E. Junger). It extended the equation, the minimum needs, and the involvement in the order of labor and social obligations to many countries. But “work” also required spiritual cultivation, disposing to the need to choose the truth (L. Kogan), compassion, and overcoming fear and pain. Therefore, in the liberation war of 1941–1945, there is an appeal to Christian origins (the revival of the institution of the Patriarchs), the acceptance of martyrdom (feat), and the elevation of the individual over the typological. The Great Patriotic War opened for the Soviet people a special path to freedom, which went through the struggle for the true image of man. It was suffering that became the criterion for choosing the true image of a person. The path was overcome through great sacrifices, trials, and death. Its result was a Victory as the peak of tension, “work” in the military, industrial, and spiritual resistance. She opened up a new experience of eternity for the Soviet man.

Key words: “work”, Great Patriotic War, body, spirit, typological, individual.

Citation. Dovgalenko N.V. “Work” as a Spiritual and Bodily Phenomenon in Experience of the Great Patriotic War 1941–1945. *Logos et Praxis*, 2025, vol. 24, no. 3, pp. 5-12. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.1>

УДК 130.3
ББК 87.5

Дата поступления статьи: 21.06.2025
Дата принятия статьи: 02.09.2025

«РАБОТА» КАК ДУХОВНЫЙ И ТЕЛЕСНЫЙ ФЕНОМЕН В ОПЫТЕ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ 1941–1945 ГОДОВ

Наталья Владимировна Довгаленко

Саратовский государственный технический университет им. Гагарина Ю.А., г. Саратов, Российская Федерация

© Довгаленко Н.В., 2025

Аннотация. Опыт Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. породил множество необратимых процессов, затрагивающих антропологическое измерение. Их осмысление становится наиболее актуально в связи с уходом свидетелей ее ужасов, забвением прошлого, искажением фактов. Война открывает «воина поневоле»,

поставленного в ситуацию внезапного изменения жизненного мира. Он погружается в дисциплинарные, телесные практики, соединившие поле битвы и поле производства, технику и технологию. Их ядром становится феномен «работы», сосредоточивший в себе силу, механизмы, стихийность места, типическое повторение и пр. «Работа» стала экзистенциалом или способом определения человеческого существования, мобилизуя усилия воина-работника, направленные на власть над материей. Высшей точкой выражения этих полей явилась война, раскрывшаяся как рациональный проект распространения «недостатка» бытия и мнимой борьбы с ним (Э. Юнгер). Их выражением стало стремление к уравниванию, минимализации потребностей, вовлечению в порядок трудовой, социальной повинности. Однако «работа» потребовала и духовного воздействия, располагая к необходимости выбора истины (Л. Коган), страданию и состраданию, преодолению страха, боли. Потому в освободительной войне 1941–1945 гг. присутствует невероятное обращение к христианским истокам (возрождение института патриаршества), принятие мученичества в форме подвига, возвышение индивидуального над типологическим. Великая Отечественная война открыла для советского человека особый путь к обретению свободы, который претворился через выбор собственного истинного образа. Именно страдание стало критерием выбора. Путь был пройден через огромные жертвы, испытания и смерть. Его конечным пунктом стала Победа как пик напряжения, «работы» в военном, производственном и духовном сопротивлении, открывшая новый опыт вечности для советского человека.

Ключевые слова: «работа», Великая Отечественная война, тело, дух, типологическое, индивидуальное.

Цитирование. Довгаленко Н. В. «Работа» как духовный и телесный феномен в опыте Великой Отечественной войны 1941–1945 годов // *Logos et Praxis*. – 2025. – Т. 24, № 3. – С. 5–12. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.1>

Невероятная этическая тема, заложенная Великой Отечественной войной 1941–1945 гг., была открыта в русской мысли еще ранее: поиском «героев времени» художественной литературой XIX в., спором о моральном выборе силы Л.Н. Толстого и И.А. Ильина, осмысливанием разрушения образа человека в границах революций начала XX века. Наиболее ясно ее выразил в «Братьях Карамазовых» Ф.М. Достоевский, раскрыв глубину столкновения внутреннего и внешнего, целей и средств достижения: «Вся гармония мира не стоит слезинки одного замученного ребенка». Но в этой мысли заявлен еще один план – соотношение высокой абстракции и частного проявления жизни, боли. Эта этическая нить, по сути, является лейтмотивом всей Великой Отечественной войны, в которой в глубинном смысле столкнулись, срослись два образа – абстрактного воина и живого человека.

Отдаляясь от войны все дальше во времени, мы острее осознаем необратимые процессы, которые она породила в экзистенциальном, духовно-нравственном, цивилизационном измерениях. В данной статье мы затронем лишь один из вопросов, связанных с изменением, борьбой за образ человека, который она поставила через ужас столкновения с нечеловеческим. Основой этого образа стала «ра-

бота», раскрываемая совершенно особенно в период Отечественной войны 1941–1945 годов.

В процессе исследования используется методологический подход, связанный с анализом и прояснением понятия «работа», уходящим корнями в святоотеческую и русскую традиции философии и выдвинутым в качестве центрального в трудовой теории марксизма и идеи гештальта «рабочего» Э. Юнгера. Данное понятие характеризует один из важнейших способов реализации человеческого образа в период Великой Отечественной войны и рассматривается как экзистенциал для советского воина и труженика. Герменевтический метод позволяет провести изучение, сравнение нарративов и воспоминаний участников Великой Отечественной войны, которые демонстрируют связь «работы» духа и тела.

Война 1941–1945 гг., поднимая вопрос неклассического солдата, «воина поневоле», оторванного от привычных циклов семьи, труда, творчества, ставит его в центр мировых свершений. Ее события вовлекают и ученых, включая философов-теоретиков [Коробов-Латынцев 2021], которые осуществляют невероятную рефлексию самых ужасных деяний. Война вытесняет привычное, замещая собой способ мышления, хозяйствования, быта. Жизнь начинает строиться в ключе дисциплины тела и духа, послушании, подчинении.

Нельзя сказать, что эти практики были абсолютно новыми для советского человека, наоборот, целых два десятилетия шло беспрецедентное строительство нового государства, основанное на их использовании. «Издавна существовали многочисленные дисциплинарные методы – в монастырях, армиях и ремесленных цехах» [Фуко 1999, 200]. Именно дисциплинарные методы, касающиеся тела (М. Фуко), порождают новую «политическую анатомию», через которую человеческие силы начинают отделяться от плоти и попадать под манипуляцию власти. Причем методы, которые организуют рабочую силу в процессе производства, могут массово переноситься на военное дело и обратно. В данном смысле перестройка физического плана не потребовала сверхусилий от советского человека. Этот диапазон тактического, вобравший в себя понимание, оценку трудностей, условий труда, орудий и пр., который «воин поневоле» не сразу, но успешно изменил, приспособился.

Однако даже этот поверхностный план, связанный с физическим уровнем и дисциплинарными методами, показывает, что война открывает тело не только формально, но и содержательно; не как простой механизм и материю, а как особую материю, в которой заложено существо страдания. Причем страдание распределяется здесь не в качестве субстанции, не связывается с социальным типом вины, выступая в форме наказания. Страдание актуализировано повсеместно. Оно становится непреложной частью жизни, выступая в качестве произвола, грубого, агрессивного воздействия, распространяясь на все уровни человеческого проявления: детей, немощных стариков, все живое. Страх, голод, потеря близких становятся бесконечными источниками страданий, организуемых намерено. «Пытка опирается на настоящее искусство отмеривания страдания» [Фуко 1999, 51]. Великая Отечественная война предстает как испытание, пытка, выработанная ситуацией погружения в событие насилия. Необоснованность, бессмысличество подобного отношения человека к человеку и делает войну абсурдом. Отечественная война становится абсурдом в квадрате, так как в ней реализуются притязания врага на корректировку человеческого духа, ума, генома, на исключи-

тельный право суждения о них. Именно страдание примиряет Великую Отечественную войну с христианством, выражая идею святой жертвы человека ради исключения пытки, прекращения боли и ограничения возможности однобокого суждения об образе человека. «Страдание сообщает нам, “что истинно и что ложно”» [Слотердайк 2009, 17]. Оно становится критерием истины в период войны, оправдывая принесенные жертвы и делая их ненапрасными. Только этот путь ведет к истине, потому страдание становится залогом движения к миру, победе. Это подтверждают и участники Великой Отечественной войны. Л.А. Коган, советский ученый-философ писал: «Мир еще не знал столь общегородного опыта борьбы добра со злом (бери эти понятия в самом широком, общечеловеческом смысле). В этом – нравственная суть Победы» [Коган 1994, 65]. Маршал Г.К Жуков подчеркивал: «Советского солдата отличали глубокое сознание своей освободительной миссии, готовность идти на самопожертвование во имя свободы и независимости Родины, во имя социализма» [Жуков 1986, 102].

Принятие мученичества является одним из важнейших моментов раскрытия в образе советского человека живого, а не абстрактного начала. Война встает на путь снисхождения к страху, слезам, безумию и даже к молитве. Потому христианский образ оказывается востребован и государством (осенью 1943 г. проходит налаживание диалога с представителями Русской православной церкви и возрождение института патриаршества). И в этом справедливо усматривать более человеческое, чем политическое решение. «В освободительной войне, наряду с государственной политикой, активно проявляет себя и то, что можно условно назвать политикой “снизу”», – справедливо замечает Л.А. Коган [Коган 1994, 65].

В образ «воина поневоле» включается еще один важнейший элемент, кардинально измененный XX в. – труд. «Я тогда установил для себя, что война – это на пять процентов сражения и на девяносто пять процентов – всякого рода передвижения и работы», – отмечает А.А. Зиновьев, советский философ и социолог, участник войны [Зиновьев 2015, 118]. Недостаточно быть на войне, нужно уметь

воевать. Война – это работа! «Чернорабочие войны» – такое понятие употребляет Л.А. Коган. В философии проявление «работы» как расположенности к земному, технического умения извлекать мощь, движение исследовал, в частности, Э. Юнгер. Он показал в «работе» глубину поглощенности человека многообразием открывшихся сил, раскрыв ее как способ изменения мира посредством техники. В ее проявлении преодолевалось личностное начало. «Здесь можно упомянуть о безымянном солдате, о фигуре которого следует, однако знать, что она принадлежит миру гештальтов, а не миру индивидуальных страданий» [Юнгер 2000, 170]. Действительно, в границах войны творилось невероятное переустройство земли, движение людей, открытие производств, и отдельный человек был погружен в бесконечное движение народных масс. В «гештальте рабочего» отражены стихийность места, ощущение ярости, открывающиеся возможности изменения реальности, с которыми отдельный человек может даже не совпадать, но с которыми он вынужден примиряться. Управлять этими изменениями, усиливать или замедлять их помогали инструменты, орудия. «Полушубки, валенки, телогрейки, теплое белье – все это тоже оружие. Наша страна одевала и согревала своих солдат. А гитлеровские войска не были подготовлены к зиме» [Жуков 1986, 220].

Обнаружить типическое, стать инструментом, стержнем борьбы, найти духовное оправдание – этому учила война. Гештальт поглощал индивидуальное человека и делал «работу» титанической силой, перестраивающей мир. В ней не проявлялись привычные разграничения. «С годами, по мере отдаления тех грозных лет, возникла тенденция стирать различие между фронтом и тылом. Действительно, они были тесно связаны, нераздельны. Люди тыла многим жертвовали для победы» [Коган 1994, 72]. Как страдание не разделяет боя и производства, младенца и старика, так и работа поглощает воина и труженика.

Положительным утверждением является мысль о том, что «гештальт рабочего» не принадлежит ни индивидуальному, ни колективному, он скорее единица совпавшего в единой точке момента – места и человека, вовлеченных в действие природным или тех-

ническим образом, потому в войне крайне велика роль мобилизации, концентрации усилий в ключевой секунде, которые предрешают ход битвы или ее перелом. «Мировая война, как явление XX в., представляет собой вовсе не сумму национальных войн. Скорее, в ней следует видеть обширный трудовой процесс, в котором нация играет роль рабочей величины» [Юнгер 2000, 230]. В этом состояло глобальное столкновение трудовых сил различных народов, которые, выражая мощь «гештальта рабочего», были подавлены его стихийностью или сумели перешагнуть ярость типического. Последнее удалось советскому народу. Его пример показал, как духовная сила может вплетаться в действие титанического, «рабочего» начала и при этом переворачивать, разрушать индустриальное и военное превосходство агрессоров.

«Работа» открывает наличие новой цивилизации. «Индустриальная цивилизация... – это цивилизация механизма, и рабочий – не более чем составная часть подобного механизма» [Филатов 2024, 116]. Он часть государственной машины и, создавая социальные институты, удовлетворяет потребность страны в них. В то же время эти социальные институты будут его воспроизводить и поддерживать. При этом «гештальт рабочего» требует лишь труда, а не воспроизводства человечности в тех измерениях духа, нравственности, о которых говорит, например, религия. Основой работы становится господство, прежде всего, над материальным миром. Эта тема поглощает и захватывает труженика. Техника и производство становятся силами, помогающими господствовать. Вместе с тем «рабочий у Юнгера – это не представитель “четвертого сословия” и не экономический класс, как у Маркса, а новый экзистенциальный тип человека» [Моисеев 2020, 49]. Удивительная вовлеченность советского человека в трудовой процесс, захваченность строительством нового государства действительно возвышает данный вид экзистенции. Тем не менее во время войны происходит его пересечение с иными экзистенциалами: страданием, ужасом «производственной утилизации» тела, любовью к жизни и пр. Так, в «работе» особое место начинает занимать духовное подвижничество, возвращенное исторически хри-

стианством и не утраченное, не забытое в новых реалиях времени.

В святоотеческой традиции понятие «работа» подразумевает духовное сосредоточие, телесное превозмогание, борьбу со страстями, развитие терпения, сострадания, мужества отдельного человека. «Охраняющий тело свое от сластей и от болезней имеет в нем соработника в служении лучшему», – отмечает блаженный Диадох [Добротолюбие 2010, 93]. «Работничество» и «сопротивление» – важнейшие понятия, открывающие практическое отношение к самому себе и продлеваемые интерпретацией русского духа, русской философской мыслью. «Аскеза не ограничивает творчества; наоборот, она освобождает его, потому что ставит его своей целью как таковое. Здесь на первом месте творческая работа над собой, творческое созидание своего «Я»» [Флоровский 2000, 224], – отмечает, Г.В. Флоровский. Это проявление духовного служения в русском языке получило наименование, которому подобия нет в европейских языках – «по-другому». Его замечательно иллюстрирует Д.С. Лихачев: ««Подвиг» означает движение, проворство, терпение и знание, знание, знание. И если иностранные словари содержат слова «указ» и «совет», то они обязательно должны включить лучшее русское слово – «подвиг»» [Лихачев 1984, 11]. Подвиг предстает как невероятное внутреннее осознание себя как части тотальной работы, способной направить мир к жизни. В этом знании происходит не растворение в типическом, не умаление своего образа, а колоссальный рост личности, в процессе которого отмечается бренность, самолюбование, гордыня. «Но настоящего солдата меньше всего можно заподозрить в «простоватости», примитивизме» [Коган 1994, 66]. Он становится бесконечно прозорлив и умен, так как обладает осознанным стремлением к изменению, совпадению с данной силой. Это преображение – работа в отношении к духовному движению «стать более, чем единица», потому в воине-рабочем отсутствует эгоизм и гордыня, в его образе отражено общее дело. «Вот один из священных подвигов. После войны в забитом в ствол дерева патроне была обнаружена записка, оставленная умирающим солдатом, которого вместе с двенадцатью другими бойцами по-

сли остановить продвижение немецких танков по Минскому шоссе: «И вот уже нас осталось трое <...> Мы будем стоять, пока хватит духа <...> И вот я один остался, раненный в голову и руку. И танки прибавили счет. Уже двадцать три машины. Возможно, я умру. Но, может, кто найдет мою когда-нибудь записку и вспомнит героев. Я – из Фрунзе, русский. Родителей нет. До свидания, дорогие друзья. Ваш Александр Виноградов. 22.2.1942 г.» [Симуш 2020, 74].

Таким образом, вопрос «работы» в рамках Великой Отечественной войны открывается несколькими измерениями, в которые попадает человек. Первое, титаническое, использующие мощь стихий для осуществления господства над землей, материей. Именно техника способствует установлению человека в этом положении, раскрываясь как «орудие», «оружие» и становясь средством выбора для человеческих решений, руководит степенью изменения мира, осуществляет власть. Но ее роль значительнее, она переходит границу «средства», становясь знаком культуры. «Техника – не нейтральный инструмент, не совокупность средств, а язык, и владение или не-владение этим языком образует меру свободы единичного человека в пространстве работы» [Михайловский 2013, 91]. Второе измерение связано с работой как телесным и духовным движением, в котором решающее место отдано по-другому. Оно реализует умственное, личное усилие, изменяющее человека, ставящее его в условия выбора, заставляющее проявить решимость и приводящее к пониманию собственной роли для движения к созидающему, а не уничтожающему началу.

В данном аспекте действительно важно понимать техническое как важнейшую силу войны отражающую нехватку или «бедность» бытия и стремящуюся его рационально распределить, организовать. «Технический прогресс не ведет к обогащению, но, напротив, старается сделать более эффективным упорядочивание бедности!» [Соловьева 2010, 43]. Нехватка ресурсов достигает апогея в нехватке жизни, ее притеснении, борьбе за жизненное пространство. Внешняя (физическая) работа с вкраплением машинности, инструментальности выступает здесь организующим усилием для поддержания присутствия, распределения сил,

власти, благ. Внутренняя работа (духовная, умная) мобилизует человека на «избыточность» бытия, формируясь в борьбе с животным началом, страхом, голодом и пр., она открывает возможность распространения и зановоизрения человечности через выбор: убить или отступить, присвоить или отдать, защитить или подавить. На онтологическом пересечении оказывается «войн поневоле», который одновременно выступает как элемент безымянного, титанического усилия в «работе», выполненной технически, и лично-го, уникального подвига. «Работа» как духовная «избыточность», порождает феномен «советского солдата», который выступает противовесом рациональной технической мощи вра-га. Именно он открывает понимание того, что есть Победа и что для ее достижения есть веские основания, заключенные в понятиях справедливости, праведности, человечности, открываемые личным подвигом и собираемые в общее ценное ядро.

Чрезвычайно важный вопрос истириания индивидуального, личного войной слишком претенциозен. Он, безусловно, неверно поставлен. Война проявила прямую необходимость личной свободы как моральной дилеммы, быстроты принятия решений, ответственности. Необходимость внутреннего преодоления страха, экзистенциального переживания. И советский человек демонстрирует стойкость, самоотдачу, которая шокирует врага. «Уже 29 июня в «Фелькишер беобахтер» появилась статья, в которой указывалось: “Русский солдат превосходит нашего противника на Западе своим презрением к смерти. Выдержка и фатализм заставляют его держаться до тех пор, пока он не убит в окопе или не падает мертвым в рукопашной схватке”» [Жуков 1986, 141]. Подобная «работа» – это индивидуальная духовная трансформация себя.

Таким образом, Великая Отечественная война стала важнейшим условием для тяжелого испытания образа советского человека, который в сокровении истории использовал христианский опыт прохождения через ужас, страдание, смерть, воскресение и воссоздал, обрел его в новом историческом моменте, не умалив и не утратив связь с истиной человеческого начала. Этот образ наполнился абсолютно новой тотальностью «работы», где сли-

лись техническое и биологическое, где была переписана прежняя реальность, будучи частично уничтожена, частично бесповоротно изменена. С дисциплиной, внутренней работой оказались связаны практики самоотречения, мужества, осознания глобальной роли «маленького человека», которые раскрыли индивидуальный выбор. И во многих воспомина-ниях о войне людей, прошедших ее, отмечается, что при всей армейской и производствен-ной муштре, схематизации поведения и мыш-ления продуцировалась невероятная свобода и ясность ценности жизни, подчеркивалась ее красота. Хрупкость существования заставля-ла человека обращаться к вопросу уникаль-ности каждой жизни, поиску ее экзистенциаль-ных основ и смысла. Именно в Великой Оте-чественной войне в антропологическом смысле русского самосознания произошло великое столкновение типического, массового и инди-видуального, духовного, в которой одержало победу колоссальное личное усилие – чело-веческая сторона, разметавшая в клочья же-лезо, массовый ужас, голод, боль. Образ сов-етского человека обогатился экзистенциаль-ным опытом и смыслом, который перевернул жизнь, открыл ее заново, потому справедливо утверждать, что после такой трагедии просто невозможно было жить по-старому. Великую Отечественную войну можно определить как ужасное условие случившегося расцвета ин-дивидуальности, практикующей невыносимую «работу» в целях личного и соборного осво-бождения народов, стран, а также движения (по-двигу), связанного с преодолением смерти. «В контексте события Великой Отечествен-ной войны бытие советского народа понима-ется нами именно в таком ключе – как всеце-лое жертвенное бытие для мира» [Малахов 2022, 35]. В силу этого, Победа носит не только исторический, но и сакральный характер.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Добротолюбие 2010 – Добротолюбие : в 5 т. Т. 3. М.: Сибирская Благозвонница, 2010.
- Жуков 1986 – Жуков Г.К. Воспоминания и размыш-ления: в 3 т. Т. 2. М.: АПН, 1986.
- Зиновьев 2015 – Зиновьев А.А. Воспоминания о вой-не // Философы-победители. Сборник посвя-

- щен 70-летию Победы в Великой Отечественной войне 1941–1945 годов. М.: Издатель Воробьев А.В., 2015. С. 115–146.
- Коган 1994 – Коган Л.А. Вспомина Великую Отечественную... // Вопросы философии. № 4. 1994. С. 64–74.
- Коробов-Латынцев 2021 – Коробов-Латынцев А.Ю. Опыт войны советских философов // Эхо войны : Материалы Междунар. науч.-практич. конф., посвященной 80-летию начала Великой Отечественной войны. Омск: Омск. гос. техн. ун-т, 2021. С. 87–94.
- Лихачев 1984 – Лихачев Д.С. Заметки о русском. М.: Советская Россия, 1984.
- Малахов 2022 – Малахов Д.В. Феноменология события как историософия: размышления о Холокосте и Великой Отечественной войне в контексте русской религиозно-философской традиции. Часть II. Деяние и теозис // Вестник Донецкого национального университета. Серия Б: Гуманитарные науки. 2022. № 4. С. 27–37.
- Михайловский 2013 – Михайловский А.В. Свобода техники? К пониманию техники у Эрнста и Фридриха Георга Юнгеров // Философские науки. 2013. № 7. С. 79–95.
- Моисеев 2020 – Моисеев Д.И. Юлиус Эвала и Эрнст Юнгер: от политического радикализма к аполитеи // История. Общество. Политика. 2020. № 1 (13). С. 42–52.
- Симуш 2020 – Симуш П. Отечественная ключимость военного времени: как освящена вечность? // Философская антропология. 2020. Т. 6, № 2. С. 71–87.
- Слотердайк 2009 – Слотердайк П. Критика цинического разума. Екатеринбург: У-Фактория; М.: АСТ МОСКВА, 2009.
- Соловьева 2010 – Соловьева С.В. Сила и власть техники: избыток или нехватка? // Известия Саратовского университета. Серия: Философия. Психология. Педагогика. Т. 10, Вып. 4. 2010. С. 41–46.
- Филатов 2024 – Филатов Т.В. О некоторых особенностях восприятия ментальности пролетариата в контексте марксистской социальной философии // Историко-психологические основы формирования ментальности: материалы LVI Междунар. науч. конф. СПб.: Полторак. 2024. С. 114–117.
- Флоровский 2000 – Флоровский Г.В. Христианство и цивилизация // Флоровский Г. В. Избранные богословские статьи. М.: Пробел, 2000. С. 218–228.
- Фуко 1999 – Фуко М. Надзирать и наказывать. М.: Ad Marginem, 1999.
- Юнгер 2000 – Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. СПб.: Наука, 2000.

REFERENCES

- Philokalia. In 5 Vols. Vol. 3*, 2010. Moscow, Sibirskaia Blagozvonnica Publ.
- Zhukov G.K., 1986. *Memories and Reflections. In 3 Vols. Vol. 2*. Moscow, APN Publ.
- Zinov'yev A.A., 2015. Memories of the War. *Filosofy-pobediteli. Sbornik posvjashchen 70-letiju Pobedy v Velikoj Otechestvennoj vojne 1941–1945 godov*. Moscow, Izdatel Vorobyev A.V., pp. 34–38.
- Kogan L.A., 1994. Remembering the Great Patriotic War... *Voprosy filosofii*, no. 4, pp. 64–74.
- Korobov-Latynsev A.Iu., 2021. The Experience of the war of Soviet Philosophers. *Eho vojny: Materialy Mezhdunar. nauch.-prakt. konf., posvjashch. 80-letiju nachala Velikoj Otechestvennoj vojny*. Omsk, Omsk. gos. techn. un-t, pp. 87–94.
- Likhachev D.S., 1984. *Notes on Russian*. Moscow, Sovetskaya Rossia Publ.
- Malakhov D.V., 2022. The Phenomenology of the Event as Historiosophy: Reflections on the Holocaust and The Great Patriotic War in The Context of the Russian Religious and Philosophical Tradition. Part 2. Deed and Theosis. *Vestnik Doneckogo nacionalnogo universiteta. Seriya B: Gumanitarnye nauki*, no. 4, pp. 27–37.
- Mihajlovskij A.V., 2013. Freedom of Technology? On the Ernst and Friedrich Georg Jünger's Understanding of Technology. *Filosofskie nauki*, no. 7, pp. 79–95.
- Moiseev D.I., 2020. Julius Evola and Ernst Junger: from Political Radicalism to apoliteia. *Istoriya. Obshchestvo. Politika*, no. 1 (13), pp. 42–52.
- Simush P., 2020. The Domestic Key of Wartime: How Is It Sanctified by Eternity? *Filosofskaya antropologiya*, vol. 6, no. 2, pp. 71–87.
- Sloterdijk P., 2009. *Critique of Cynical Reason*. Yekaterinburg, U-Factoria Publ.; Moscow, AST MOSCOW Publ.
- Solovyova S.V., 2010. The Force and Power of Technology: Too Much or Not Enough? *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Seriya: Filosofiya. Psihologiya. Pedagogika*, vol. 10, iss. 4, pp. 41–46.
- Filatov T.V., 2024. On Some Features of the Perception of the Mentality of the Proletariat in the Context of Marxist Social Philosophy. *Istoriko-psihologicheskie osnovy formirovaniya mentalnosti: materialy LVI Mezhdunar. nauch. konf.* Saint Petersburg, Poltorak Publ., pp. 114–117.
- Florovskij G.V., 2000. Christianity and Civilization. *Izbrannye bogoslovskie statyi*. Moscow, Probel Publ., pp. 218–228.
- Foucault M., 1999. *Discipline and Punish*. Moscow, Ad Marginem Publ.
- Jünger E., 2000. *The Worker: Dominion and Form*. Saint Petersburg, Nauka Publ.

Information About the Author

Natalya V. Dovgalenko, Candidate of Sciences (Philosophy), Associate Professor, Department of History and Philosophy, Yuri Gagarin State Technical University of Saratov, Politehnicheskaya St, 77, 410054 Saratov, Russian Federation, dovgal30@rambler.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9243-3799>

Информация об авторе

Наталья Владимировна Довгаленко, кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии, Саратовский государственный технический университет им. Гагарина Ю.А., ул. Политехническая, 77, 410054 г. Саратов, Российская Федерация, dovgal30@rambler.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9243-3799>



ЧУЖЕЗЕМЕЦ (ΞΕΝΟΣ): ОСМЫСЛЕНИЕ ДРУГОГО

В ФИЛОСОФИИ И ТЕОЛОГИИ

(по итогам Международной

научно-практической конференции

«Социокультурная и духовно-нравственная эволюция

России: философские и теологические проблемы»,

приуроченной к 45-летию

Волгоградского государственного университета) =====

Уважаемые читатели!

Редакция представляет вашему вниманию подборку статей, объединенных темой «Чужеземец (ξένος): осмысление Другого в философии и теологии». Появлению этой тематической рубрики предшествовали заседания секции с одноименным названием, проходившей в рамках ежегодной Международной научно-практической конференции по философским и теологическим проблемам, которая в этом году была приурочена к 45-летию Волгоградского государственного университета. Философско-теологические конференции проводятся в Институте права ВолГУ с 2021 года. В основу представленных публикаций положены доклады участников, отражающие разнообразие подходов и уровней анализа, продемонстрированных выступавшими.

Порядок статей тематической рубрики хронологический: античность, средневековье, Возрождение, Просвещение, современность. Различные подходы к рассмотрению фигуры Чужеземца (Другого) показали связь этого образа с более широким философским и культурным контекстом. Обсуждение привело к выводу, что понятие Другого восходит к более фундаментальным категориям: Иное и Не-Иное, человеческое и не-человеческое. Другой (Иной) может быть и стигматизированным средством укрепления Мы-идентичности, как это было в средневековой западноевропейской культуре, и способом оформления и закрепления собственного культурного идеала. В современной культуре Другой – это не только тот, кто тревожит и завораживает, но и тот, кому можно делегировать экзистенциально значимые проявления жизни. Интерес к Другому как не- или транс-человеческому может расширять границы знаний о реальности и обновлять культурные практики и выражать усталость человека от собственной человечности.

Организаторы конференции и редакция журнала «*Logos et Praxis*» выражают благодарность всем участникам заседаний и особую признательность – коллегам, предоставившим статьи для тематической рубрики!

*Редакция журнала «*Logos et Praxis*»*



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.2>

UDC 101.1
LBC 87



Submitted: 20.08.2025
Accepted: 02.09.2025

RADICAL INTERPRETATIONS OF THE FIGURE OF THE OTHER IN PHILOSOPHY¹

Evgeniy V. Karchagin

Volgograd State Technical University, Volgograd, Russian Federation

Abstract. The article explores the figure of the Other as a radical (root) problem of philosophy, which determines the foundations of ethical and political discourse. The work traces the development of this problem from Aristotle, the ideas of radical responsibility by E. Levinas, and the “*justus hostis*” by C. Schmitt. Two main lines of its interpretation in the European tradition are analyzed: the Aristotelian paradigm of the Other as a friend and the Hobbesian paradigm of the Other as an enemy. It is proved that the ontological status of the Other is not essential but contextually determined. In the context of the crisis of classical political models, hybrid wars, and digitalization, understanding the Other becomes the key to new forms of solidarity. Special attention is paid to the challenge associated with the emergence of non-human Others (artificial intelligence, natural systems), which requires a fundamental “reassembly” of ethical and political categories. A theoretical understanding of the nature of the Other determines practical actions and is a condition for genuine justice.

Key words: Other, friend, enemy, justice, Hobbes, Aristotle, Levinas, Schmitt, political philosophy.

Citation. Karchagin E.V. Radical Interpretations of the Figure of the Other in Philosophy. *Logos et Praxis*, 2025, vol. 24, no. 3, pp. 14-20. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.2>

УДК 101.1
ББК 87

Дата поступления статьи: 20.08.2025
Дата принятия статьи: 02.09.2025

РАДИКАЛЬНЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ФИГУРЫ ДРУГОГО В ФИЛОСОФИИ¹

Евгений Владимирович Карчагин

Волгоградский государственный технический университет, г. Волгоград, Российская Федерация

Аннотация. Статья посвящена исследованию фигуры Другого как корневой (радикальной) проблемы философии, определяющей фундаментальные основания этико-политического дискурса. В работе прослеживается развитие этой проблемы от Аристотеля, становление идеи радикальной ответственности Э. Левинаса и «*justus hostis*» К. Шмитта. Анализируются две магистральные линии ее интерпретации в европейской традиции: аристотелевская парадигма Другого как друга и гоббсовская парадигма Другого как врага. Доказывается, что онтологический статус Другого не является сущностным, а контекстуально обусловлен. В условиях кризиса классических политических моделей, гибридных войн и цифровизации осмысление Другого становится ключом к новым формам солидарности. Особое внимание уделяется вызову, связанному с появлением нечеловеческих Других (искусственный интеллект, природные системы), что требует фундаментальной «пересборки» этико-политических категорий. Теоретическое осмысление природы Другого определяет практические действия и является условием подлинной справедливости.

Ключевые слова: Другой, друг, враг, справедливость, Гоббс, Аристотель, Левинас, Шмитт, политическая философия.

Цитирование. Карчагин Е. В. Радикальные интерпретации фигуры Другого в философии // *Logos et Praxis*. – 2025. – Т. 24, № 3. – С. 14–20. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.2>

Введение

Философия, по своей сути, имеет дело с предельными, радикальными темами и вопросами. Сам термин «радикальный», восходящий к латинскому *radix* («корень»), указывает на то, что философские категории буквально затрагивают корневые или предельные структуры человеческого бытия. К ним относятся фундаментальные экзистенциальные категории: жизнь и смерть, любовь и одиночество, а также общение как корневая характеристика человеческой природы. Второе значение «радикальности», связанное с решительностью и действенностью, раскрывает практический потенциал философской мысли. Обращение к предельным основам неизбежно влечет за собой вопрос об их преобразующей силе, тем самым интерпретация Другого через эти радикальные категории неизбежно ведет в практическую плоскость.

В этом контексте фигура Другого предстает не просто одной из многих философских тем, но *радикальной* в обоих смыслах этого слова проблемой. С одной стороны, она является корневой для антропологии, этики и политики, поскольку любое понимание «Я» и любого сообщества конституируется через отношение к «Не-Я». С другой стороны, ее интерпретация обладает непосредственной действенностью, определяя границы сообщества, нормы справедливости и саму возможность политического действия. Таким образом, в статье рассматриваются основные концептуальные интерпретации Другого в европейской традиции, с особым фокусом на радикальных подходах и их практических следствиях.

Исторические корни концепции Другого

Хотя проблематика Другого занимает центральное место в философии культуры и гуманитарных дисциплинах XX в., ее концептуальные истоки в античность. Уже в диалогах Платона «Софист» [Платон 1993] и «Политик» [Платон 1994] Другой предстает в образе чужого (*ξένος*), то есть «чужеземца» – фигуры, которая не просто является внешней по отношению к полису, но и бросает вызов самим основаниям мысли, заставляя пересматри-

вать устоявшиеся категории. Этот античный образ демонстрирует, что Другой с самого начала философской рефлексии выступает не как периферийный, а как конституирующий элемент – тот, чья инаковость ставит под вопрос привычные оппозиции своего и чужого, внутреннего и внешнего.

Современная философия, переживая кризис модерна, оправданно обращается к этому историческому контексту. Как отмечает Карл Шмитт, в кризисные эпохи осмысление «человеческих дел» необходимо требует исторической рефлексии: «Сегодня возможна только историческая ретроспектива, рефлексия великой эпохи *jus publicum Europaeum* и его понятий государства и войны и справедливого врага, созидающая систематику этих понятий» [Шмитт 2016, 290]. Шмиттовская идея «справедливого врага» (*justus hostis*) представляет собой ключевой момент в истории осмысления Другого – это не просто противник, но легитимный участник политического порядка.

Особую актуальность этот подход приобретал в условиях холодной войны, когда базовые различия между войной и миром стирались, но противопоставление друга и врага оставалась ключевым. По словам Шмитта, «холодная война делает ничтожными все классические различия войны, мира и нейтральности, политики и хозяйства, военного и гражданского, на участвующих в военных действиях и не участвующих в них – только не различие друга и врага, последовательность которого и есть исток и сущность этой войны» [Шмитт 2016, 292]. Эта перспектива подчеркивает не только сложность определения статуса врага в современном мире, но и фундаментальную значимость фигуры Другого как такового.

Современные социально-политические процессы – от крушения социалистического блока до кризиса Вестфальских соглашений 1648 г., установивших в свое время современную систему международных отношений – диктуют настоятельную необходимость переосмысления классических концепций Другого. Историческая ретроспектива потому становится важным инструментом для философской рефлексии.

Современные философские и теологические исследования Другого тем самым опи-

раются на богатое интеллектуальное наследие античности и континентальной философии.

Другой как проблема справедливости

Проблема Другого оказывается неразрывно связана с вопросом справедливости. Аристотель определял справедливость как добродетель, направленную вовне, на других: «Справедливость в этом смысле – завершенная и целостная добродетель, хотя и не безотносительная, а по отношению к другим людям. <...> Она поистине самая совершенная добродетель, ибо ее применение есть применение совершенной добродетели. Совершенство ее в том, что обладание ею позволяет делать добро также и другому, а не только себе самому» [Аристотель 2005, 111]. Таким образом, этическое измерение справедливости изначально предполагает выход за пределы собственного «Я» и обращенность к Другому.

Эта линия мысли получает развитие в современной континентальной философии, в частности в формуле Поля Рикера: «Стремиться к благой жизни с другими и для другого в справедливых институтах» [Рикер 2008, 216]. Здесь Рикер к аристотелевскому видению прибавляет институциональный аспект.

Но наиболее радикальную разработку эта проблематика получает в философии Эммануэля Левинаса, который смещает акцент с взаимности на инаковость Другого. Для Левинаса «Другой, поскольку он другой, – не просто Alter Ego; он есть то, что я не есмь. И он таков не в силу своего характера, облика или психологии, но в силу самого своего бытия другим» [Левинас 1998, 90]. Ключевым в его подходе является понятие «Лица» (*le visage*) Другого – не как физического облика, а как этического призыва, который я встречаю до всякого сознательного решения. Встреча с Лицом порождает бесконечную ответственность, не ожидающую взаимности. Этим Левинас радикализует аристотелевский подход. Если у Аристотеля справедливость остается в горизонте взаимности (хотя и направлена на благо другого), то у Левинаса этическое отношение изначально асимметрично – я отвечаю за Другого, даже когда он не отвечает за меня.

Перцептивный аспект проблемы – различение себя и не-себя – задает первоначаль-

ную демаркационную линию, на основе которой формируется индивидуальная или коллективная идентичность. Однако уже на этом уровне возможны два принципиально различных сценария развития отношений с Другим. *Сильный* (радикальный) сценарий предполагает исключение Другого из круга своих – его тотальное отрицание по принципу исключающего долженствования «тебя не должно быть вообще, поскольку есть я (или мы)». *Слабый* сценарий, напротив, допускает существование Другого, отказываясь от стремления к его уничтожению. Оба сценария ведут к различным следствиям: от политики тотального уничтожения до политики признания.

Таким образом, проблема Другого в ее связи со справедливостью имеет два ракурса: теоретический (понимание того, кто такой Другой) и практический (определение того, как действовать в отношении него). При этом практический модус требует ответа на три последовательных вопроса: знать *кто* или *что* есть Другой; знать, *что* следует в его отношении *делать*; и, наконец, знать *как* это делать – вопрос, относящийся уже к методу и способу деятельности. Именно в этом пространстве между теоретическим пониманием и практическим действием и разворачивается все многообразие этико-политических интерпретаций фигуры Другого.

Радикальные интерпретации: друг или враг?

В истории философской мысли можно выявить две предельные линии интерпретации Другого, образующие концептуальное напряжение. Одна из них, условно называемая линией Аристотеля, рассматривает Другого прежде всего как *друга*, другая, линия Гоббса, акцентируется на фигуре *врага*. Исходя из этого, любые теории или интерпретации Другого могут быть расположены в смысловой плоскости между Аристотелем и Гоббсом. При этом сами эти подходы формируют не только разную антропологию, но и альтернативные этико-политические проекты.

Так, аристотелевская парадигма *дружбы* находит свое классическое выражение в 8, 9 и 10-й книгах «Никомаховой этики», где дружба (*φιλία*) понимается как фундамент чело-

веческого общежития, а не личная симпатия и приязанность. Другой здесь предстает как «другой Я» (Alter Ego), а отношения с ним строятся на основе совместного стремления к благу. Для Аристотеля именно дружба, а не страх или расчет, является связующей силой полиса, позволяющим преодолеть «идиотию» и атомизацию индивидов. В этой перспективе Другой не угроза, а необходимое условие становления и реализации человеческой сущности как «полисного животного» («городского», «гражданского»), за границами которого мы находим зверя или бога: «Человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, – либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек» [Аристотель 1984, 378].

Напротив, гоббсианская парадигма *вражды* исходит из принципиально иной антропологической предпосылки. В естественном состоянии, по Гоббсу, человек человеку «волк» (*homo homini lupus est*), а «война всех против всех» (*bellum omnium contra omnes*) является исходным условием человеческого существования. Другой здесь прежде всего потенциальный враг, угрожающий моей жизни и собственности. Само его существование вынуждает меня к постоянной бдительности и даже превентивной агрессии. В условиях войны всех против всех нет ничего кроме неопределенности: «Где нет государства, там <...> не прерывная война каждого человека против своего соседа, а поэтому каждому принадлежит лишь то, что он захватил и держит силой, что не есть ни *собственность*, ни *общность имущества*, а *неопределенность*» [Гоббс 1991, 192]. Спасение от этой тотальной неопределенности и вечной вражды оказывается возможным лишь через создание искусственного механизма – государства-Левиафана, которое, обезличивая отношения между индивидами, подавляет естественную враждебность посредством гражданской власти.

При всей явной противоположности этих подходов, их объединяет признание значения фигуры Другого для конституирования социального порядка и взаимодействия. Как дружба у Аристотеля, так и вражда у Гоббса выполняют основную роль в определении природы

человека и условий возможности человеческого сообщества. Более того, статус Другого как друга или врага оказывается не сущностным, а контекстуальным. Alter Ego может выступать в любой из этих ролей в зависимости от самоопределения субъекта: «Если я враждебен, то я враг; если нет – я друг». Этот статус достигается за счет переключения контекстов и потому не является раз и навсегда данным.

Особый «пространственный» контекст дополнительно усложняет эту дилемму. Другой, находящийся в своей среде среди подобных, и Другой, оказавшийся в среде неподобных, – это фигуры разного порядка. В последнем случае он становится «другим в квадрате», то есть объектом двойного отчуждения, когда каждая из сторон воспринимает другую как угрозу собственной идентичности.

Важным ракурсом этой проблемы является также *неантропологическое расширение* понятия Другого. Уже Аристотель в «Политике» указывает: «Тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством» [Аристотель 1984, 379]. Примечательно, что здесь используется слово *θηρίον* – «зверь», а не обобщающее понятие «животное» (*ζῷον*), что указывает на особый статус такого исключения. Гоббс же добавляет к этому измерение *искусственного* – созданный человеком государственный механизм становится инструментом преодоления естественной вражды. Тем самым Новое время открывает эру техники и артефактов, где опасность начинает ассоциироваться с автономией и самостоятельностью Другого – будь то другой человек или созданная человеком конструкция.

Таким образом, дилемма «друг – враг» оказывается не столько описанием сущностных характеристик Другого, сколько инструментом концептуализации отношений с инаковостью. Ее эффективность заключается не в фиксации оппозиций, а в выявлении условий, при которых возможен сам переход от одной модальности к другой, то есть превращение врага в друга и обратно.

«Пересборка» Мира

Онтологический статус Другого не является раз и навсегда данным. Напротив, он служит инструментом фундаментальной «пересборки» всего смыслового универсума, от индивидуального «Я» до коллективного «Мира». Постоянный поиск и обнаружение новых Других, будь то социальные группы, культуры или даже нечеловеческие сущности, заставляет пересматривать и «пересобирать» сами основания нашего мировоззрения.

В ситуации гибридных войн, цифровизации и делетимизации классических политических субъектов эта «пересборка» приобретает особую актуальность. Искусственный интеллект, нейросети и алгоритмы становятся полноценными участниками социальных процессов, что порождает необходимость переосмыслиния их места в социальном контексте. Возникает парадоксальная ситуация: мы вынуждены признать агентность за тем, что традиционно рассматривалось лишь как инструмент.

Эта тенденция находит отражение в новейших левых теориях, которые последовательно расширяют сферу этики, включая в нее сначала все новые группы и классы, а затем уже и нечеловеческих акторов. Как утверждает Тимоти Мортон, «марксизм *не будет работать* и потому *не сумеет выжить*, если только не примет нечеловеческих существ в свое строение» [Мортон 2019, 69]. Подобная позиция представляет собой радикальный вызов антропоцентристической парадигме, доминировавшей в европейской мысли на протяжении столетий.

Аналогичный сдвиг демонстрирует акторно-сетевая теория (М. Каллон, Б. Латур, Дж. Ло), стирающая жесткие границы между человеческим и не-человеческим. В этой концепции и люди, и вещи, и технологии выступают равноправными «акторами», совместно конструирующими социальную реальность. Следовательно на руинах модерна возникает потребность в «сборке» нового мира, где нечеловеческое стремится заполучить равный статус.

Этот импульс «пересборки» особенно хорошо проявлен в трех областях.

Экологическая философия (Дж. Лавлок, А. Несс), где природа перестает быть пас-

сивным фоном человеческой деятельности и требует соответствующего признания.

Технофилософия, где искусственный интеллект бросает вызов представлениям о сознании и агентности.

Постгуманизм, ставящий под вопрос саму категорию «человеческого», что значит «быть человеком».

Таким образом, фигура Другого оказывается не просто объектом философской рефлексии, но и важнейшим элементом глубинных трансформаций, затрагивающих основы нашего понимания реальности. «Пересборка» мира через признание радикальной инаковости становится необходимым условием выработки адекватных ответов на исторические вызовы.

Практические следствия: этика и политика

Философское осмысливание Другого неизбежно выходит за пределы теоретической рефлексии в сферу конкретных этико-политических практик. В условиях отмеченных вызовов радикальные интерпретации фигуры Другого приобретают особую актуальность, определяя возможные модели социального взаимодействия и политического действия.

Наиболее последовательную этическую программу в отношении Другого предлагает христианство, которое можно рассматривать как радикальную философию Другого как врага. Заповедь «любите врагов ваших» (Мф. 5:44) представляет собой этический парадокс, стирающий вражду через ее этическое преодоление. Враг перестает быть врагом в практическом смысле, но сохраняя этот статус *сущностно*. В результате христианская этика предлагает не отрицание радикальной инаковости, а ее предельное принятие и преобразование через любовь.

В современном политическом контексте эта парадигма может иметь эвристичность, например, при анализе миграционных процессов. Мигрант как Другой может интерпретироваться:

– как потенциальный *враг* (в логике Гоббса-Шмитта): угроза культурной идентичности и социальной стабильности;

- как *потенциальный друг* (в аристотелевском ключе): возможность обогащения культурного опыта;
- как *предмет любви и заботы* (в христианской традиции, у Левинаса): призыв к безусловной ответственности.

Выбор одной из этих интерпретаций непосредственно определит политические стратегии, от жестких ограничений до инклюзивной политики.

Не менее значимы практические вызовы в области технологий. Появление искусственного интеллекта как нового типа Другого ставит сложные этико-правовые вопросы, включая тему распределения ответственности между создателями алгоритмов, пользователями алгоритмов и самими алгоритмами.

Особую остроту эти вопросы приобретают в контексте новейших войн, где традиционные оппозиции «друг – враг» подвергаются эрозии. В условиях киберконфликтов и информационных войн враг-Другой становится диффузным, распределенным, часто анонимным. Это требует разработки новых политических языков и этических кодексов, способных адекватно описать изменившуюся реальность.

Таким образом, практическое значение радикальных интерпретаций Другого заключается в их способности:

- предлагать языки описания для новых форм социально-политического взаимодействия;
- размечать этические границы в отношениях с новыми типами Других;
- служить основанием для выработки обоснованных политических стратегий.

Именно в этом практическом измерении философская рефлексия о Другом доказывает свою эвристичность, осмысливая пути к новым, неиерархическим формам солидарности и подлинной справедливости в условиях кризиса классических политических моделей.

Заключение

Исходя из всего вышесказанного, мы можем утверждать, что фигура Другого представляет собой не просто одну из многих философских тем, но именно *корневую* проблему. Без ответа на вопрос «Кто есть Другой?» любые этико-политические построения повисают в воздухе.

В современных условиях переосмысление Другого через призму радикальной ответственности (Левинас) или радикальной любви (христианская этика) открывает путь к новым, неиерархическим формам солидарности. Вопрос о возможности «любви к врагу» в современном мире оказывается не столько вопросом практической целесообразности, сколько проблемой сохранения человеческого в человеке. Практическое измерение этой проблемы проявляется в поиске ответов на вызовы прежде всего технологического развития и экологического кризиса, где различные интерпретации Другого определяют этические ориентиры и политические стратегии.

Итак, именно идеи, конкурирующие в интеллектуальном поле по проблеме Другого, определяют ход человеческой истории и движение человеческого мира, позволяя переосмыслить мировоззренческие основания и открыть новые возможности для справедливого общежития.

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ Текст статьи представляет собой переработанный доклад на Международной научно-практической конференции «Социокультурная и духовно-нравственная эволюция России: философские и теологические проблемы» (15–17 мая 2025 г., Волгоградский государственный университет).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аристотель 1984 – *Аристотель*. Сочинения. Т. 4. М.: Мысль, 1984.
- Аристотель 2005 – *Аристотель*. Евдемова этика. М.: Наука, 2005.
- Гоббс 1991 – *Гоббс Т*. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991.
- Левинас 1998 – *Левинас Э*. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998.
- Мортон 2019 – *Мортон Т*. Род человеческий: солидарность с нечеловеческим сообществом. Логос. 2019. Т. 29, № 5. С. 57–70.
- Платон 1993 – *Платон*. Софист // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 275–345.
- Платон 1994 – *Платон*. Политик // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 3–70.

Рикер 2008 – *Рикер П.* Я-сам как другой. М.: Изд-во гуманит. лит., 2008.
Шмитт 2016 – *Шмитт К.* Понятие политического. СПб.: Наука, 2016.

REFERENCES

Aristotle, 1984. *Works. Vol. 4.* Moscow, Mysl Publ.
Aristotle, 2005. *Eudemian Ethics.* Moscow, Nauka Publ.
Hobbes T., 1991. *Works in 2 Vols. Vol. 2.* Moscow, Mysl Publ.

Levinas E., 1998. *Time and the Other. Humanism of the Other Person.* Saint Petersburg, Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola.
Morton T., 2019. *The Human Kind: Solidarity with Non-Human Community. Logos*, vol. 29, no. 5, pp. 57-70.
Plato, 1993. *Sophist. Collected Works in 4 Vols. Vol. 2.* Moscow, Mysl Publ., pp. 275-345.
Plato, 1994. *Statesman. Collected Works in 4 Vols. Vol. 4.* Moscow, Mysl Publ., pp. 3-70.
Ricoeur P., 2008. *I Am Like Everyone Else.* Moscow, Idz-vo gumanit. lit.
Schmitt C., 2016. *The Concept of the Political.* Saint Petersburg, Nauka Publ.

Information About the Author

Evgeniy V. Karchagin, Doctor of Sciences (Philosophy), Head of the Department of Philosophy, Sociology and Psychology, Volgograd State Technical University, Academiceskaya St, 1, 400074 Volgograd, Russian Federation, evgenkar@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7398-9292>

Информация об авторе

Евгений Владимирович Карчагин, доктор философских наук, заведующий кафедрой философии, социологии и психологии, Волгоградский государственный технический университет, ул. Академическая, 1, 400074 г. Волгоград, Российская Федерация, evgenkar@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7398-9292>



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.3>

UDC 130.2

LBC 87.6



Submitted: 04.08.2025

Accepted: 02.09.2025

PLATO'S GUEST IN SOCIO-SYMBOLIC GAMES OF SIMILARITIES AND DIFFERENCES

Dmitriy R. Javorskiy

Volgograd State University, Volgograd, Russian Federation

Abstract. The article attempts to show the implicit philosophical meanings of the presence of the “guest” in Plato’s dialogues (mainly in “Sophist”). In the first part, a conceptual research toolkit is developed. Based on the basic opposition “Us vs. Them,” more nuanced ones are introduced – “Them among Us vs. Us among Them” and “Other in Me vs. Me in Other.” The author argues that these oppositions work in the context of socio-symbolic games of similarities and differences, where a person’s position in the social field is mobile, and its fixation is temporary, although it may turn out to be fatal. It is also shown that the social practices of complex societies require a diversity of social positions, and these positions cannot be reduced to a basic “Us vs. Them” opposition. In the second part, the study realizes its main purpose based on the interpretation of the relevant fragments of Plato’s “Sophist.” The interpretation of the Russian Platonist I. Protopopova is preliminarily critically examined. On the one hand, this interpretation (“stranger,” “guest,” a philosopher as such, a thinker, a foreigner everywhere) seems reasonable and productive. On the other hand, this “romanticization” of the philosopher’s figure only partially corresponds to the ancient understanding of the philosopher included in social practices or to a certain (rather high) degree of participation in polis and philosophy, which tends away from the position of an “idiot.” An alternative interpretation proposes that the “guest” serves as a necessary figure for philosophy, particularly if philosophy is viewed as an intellectual practice that transcends various forms of mental crystallization. As an example of such a practice, where a “guest” like Other is extremely necessary, the modern Socratic dialogue is given, which is mainly used in the development of philosophical, intellectual, and communicative skills.

Keywords: stranger, Other, Plato, “Sophist”, Us/Them.

Citation. Javorskiy D.R. Plato’s Guest in Socio-Symbolic Games of Similarities and Differences. *Logos et Praxis*, 2025, vol. 24, no. 3, pp. 21-28. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.3>

УДК 130.2

ББК 87.6

Дата поступления статьи: 04.08.2025

Дата принятия статьи: 02.09.2025

ГОСТЬ ПЛАТОНА В СОЦИАЛЬНО-СИМВОЛИЧЕСКИХ ИГРАХ СХОДСТВ И РАЗЛИЧИЙ

Дмитрий Ромуальдович Яворский

Волгоградский государственный университет, г. Волгоград, Российской Федерации

Аннотация. В статье предпринимается попытка показать имплицитные философские смыслы присутствия «гостя» (ξένος) в диалогах Платона (в основном в «Софисте»). В первой части разрабатывается концептуальный инструментарий исследования. На основе базовой оппозиции «свой / чужой» вводятся более нюансированные – «чужой свой / свой чужой», «чужое в своем / свое в чужом». Обосновывается утверждение, что эти оппозиции работают в контексте социально-символических игр сходств и различий, где позиция человека в социальном поле подвижна, а ее фиксация имеет временный характер, хотя и может оказаться роковой. Также показано, что социальные практики сложных обществ требуют богатства социальных позиций, и эти позиции не могут быть сведены к базовой оппозиции «свой / чужой». Во второй части на основе интерпретации соответствующих фрагментов диалога «Софист» реализуются основная цель исследования. Предварительно критически рассматривается интерпретация отечественного платоноведа И. Протопоповой. С одной стороны, эта интерпретация («чужеземец», «гость» – это философ как таковой, мыслитель,

везде чужой) представляется обоснованной и продуктивной. С другой стороны, это «романтизация» фигуры философа, не вполне соответствующая как античному пониманию философа включенным в социальные практики и до некоторой (достаточно высокой) степени «своего» в полисе, так и философии как таковой, отнюдь не склонной к позиции «идиота». В качестве альтернативы предлагается интерпретация «гостя» как фигуры, в силу своей инаковости необходимой для философии, если понимать философию как интеллектуальную практику, трансцендирующую всякие мыслительные кристаллизации. В качестве примера такой практики, где крайне необходим «гость» как Другой, приводится современный сократический диалог, используемый преимущественно в освоении философских интеллектуально-коммуникативных навыков.

Ключевые слова: чужеземец, Другой, Платон, «Софист», свой / чужой.

Цитирование. Яворский Д. Р. Гость Платона в социально-символических играх сходств и различий // Logos et Praxis. – 2025. – Т. 24, № 3. – С. 21–28. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.volsu.2025.3.3>

Обращение к теме «гостя», «ксена» (ξένος) в контексте философии едва ли не в первую очередь вызывает в памяти «чужеземцев» из платоновских диалогов «Софист», «Политик», «Законы» и «Послезаконие». Диалоги Платона не то чтобы испытывают дефицит иностранцев: более трети участников платоновских диалогов происходят не из Афин и их окрестностей, а из других полисов Эллады и отдаленных колоний¹. Однако почти все эти чужеземцы названы поименно, и только гости из Элеи («Софист» и «Политик») и Афин («Законы» и «Послезаконие») оставлены безымянными. И это обстоятельство делает их «чужеземность» практически ключевой характеристикой персонажей, а Платона – первым философом, тематизировавшим Другого. Велик соблазн пойти по легкому для нашего сравнительно мягкому времени пути: воздать Платону хвалу как провозвестнику новой системы социальных ценностей, в которой нет места ксенофобии, а двигаясь дальше посетовать на то, что эта система ценностей еще недостаточно укоренена. Однако мы не можем быть столь наивны в отношении Платона и его времени. Кроме того, наши герменевтические амбиции, надеюсь, простираются дальше современных благочестивых упражнений. Таким образом, мы попытаемся выявить имплицитные философские смыслы присутствия «гостей» в диалогах Платона.

Начать необходимо с инвентаризации нашего концептуально-методологического инструментария. Самый грубый инструмент – оппозиция «свой / чужой» – сразу же показывает низкую работоспособность. В самом начале диалога «Софист» мы видим, что гость из Элеи занимает в ситуации речевого взаи-

модействия более сложную позицию, чем «чужой» в кругу «своих». Феодор – ученик Сократа – представляет элейца не просто как «чужеземца», то есть чужого, но и как в некоторой степени уже входящего в круг своих: «друга последователей Парменида и Зенона, истинного философа». Как элеец, гость – чужой, но как «истинный философ», он, безусловно, свой для собеседников. Сократ как бы развивает речевую игру Феодора и (по-видимому, слегка иронизируя) высказывает предположение, что гость из Элеи – это не чужеземец, а «некий бог». «Более того, это гомеровский «бог-покровитель чужеземцев», который специально приставляется к совестливым людям, чтобы помогать им различать «свеволие» и «законность» их действий. И в таком смысле – это «бог-обличитель» [Платон 1993, 275]².

Неоднозначность позиции элейского гостя в контексте диахотомии «свой / чужой» не удивляет, если принять во внимание опыт социальной жизни, где мы имеем дело с тонкой символической игрой сходств и различий – игрой, правила которой четко не определены и весьма подвижны. Эта ситуация объясняется в более широком контексте постструктураллистской теорией знака, утверждающей взаимную подвижность слоев означающих и означаемых³. Э. Бенвенист в «Словаре индоевропейских социальных терминов» показывает, как одно и то же слово *hostis* (эквивалент греческого ξένος) в разных контекстах и в разные периоды римской истории принимает значения в диапазоне от «гостя» (человек, защищенный правилами гостеприимства) до «врага». Примерно тот же спектр значений наблюдается и в греческом языке: от статуса «чужой» (и даже сильнее – «вар-

вара») до ярко позитивного «друг» (у Платона: $\delta\acute{\epsilon}\nu\epsilon!$ – друг мой!), включая нейтральный статус «иностранный наемник» [Бенвенист 1995, 77–79].

Подвижность пары означающих «свой / чужой» относительно одного и того же человека иллюстрирует фрагмент восьмой песни гомеровской «Одиссеи». Это – сцена состязаний, устроенных царем феаков Алкиноем в честь своего гостя, Одиссея (тогда хозяева еще не знали, что это знаменитый Одиссей). Победитель среди борцов Эвриал начал провоцировать Одиссея участвовать в состязаниях, задевая самолюбие гостя. Одиссей вступил в словесный поединок с дерзким молодым человеком и стал хвастать собственными достижениями, а затем и демонстрировать свои физические возможности. Вдохновленный успехом, Одиссей сам стал вызывать феакийцев на состязание. Неизвестно, чем бы закончилась эта игра гордости, если бы мудрый Алкиной не взял ситуацию в свои руки и не напомнил бы о том, что Одиссей пребывает в статусе гостя и хозяевам не подобает бросать ему вызовов (Одисс. 8:158–240) [Гомер 1967, 503–505]. В течение нескольких минут Одиссей успел побывать почетным гостем, чужеземцем (объектом насмешек), дерзким соперником (в одном шаге от врага) и снова гостем. Насилие, что называется, «висело на волоске». Разумеется, это лишь литературный вымысел, но велика вероятность того, что читатель сам из собственного социального опыта сможет привести аналогичную ситуацию риторических игр с понятиями «свой / чужой», «наш / не наш».

Такую же символическую подвижность мы обнаруживаем и в приведенном уже отрывке из платоновского «Софиста». Там изощренная социально-символическая игра сходств и различий задается тонкой иронией Сократа, сравнивающего элейского гостя с богом-обличителем. Феодор настолько чувствителен к этой иронии, что слова Сократа приводят молодого человека в смущение. И он начинает «играть на понижение»: «Не таков нравом, Сократ, этот чужеземец, он скромнее тех, кто занимается спорами, и представляется мне вовсе не богом, но скорее человеком божественным: ведь так я называю всех философов» [Платон 1993, 275].

Подвижность слоев означающего и означаемого между собой может прерываться, когда эти слои как бы пристегиваются друг к другу, и тогда возникает семиотическая определенность⁴. Если снова обратиться к примеру из «Одиссеи», такую «пристежку» осуществил Алкиной, зафиксировав Одиссея в статусе почетного гостя. Чины, звания, исполняемые обязанности, социальные роли – все это пункты «пристежки» означающего и означаемого. Тем не менее, как было показано выше, игра сходств и различий далеко не во всех случаях дает определенность в оппозиции «свой / чужой». Эти игры не столь жестко устроены и допускают еще одну оппозицию: «чужой свой» и «свой чужой».

Обратимся за примером этой оппозиции к «Эпосу о Гильгамеше». Главный герой «Эпоса» – молодой царь Урука Гильгамеш – защитник своего города, спасший его благодаря своей мудрости от могущественного завоевателя («Стеной обнес Урук огражденный»). В этом он – свой. Но вместе с тем он угнетает горожан («Отцам Гильгамеш сыновей не оставит», «Матери Гильгамеш не оставит девы» [Эпос о Гильгамеше 2006, 8]), и в этом он – чужой, чужой свой. Зеркальным отражением Гильгамеша выступает его друг Энкиду – дикарь, порожденный богиней, чтобы стать достойным соперником Гильгамеша и отвлечь заносчивого царя от постоянной демонстрации своего превосходства над согражданами. Энкиду изначально чужой. Это подчеркивается и описанием его внешнего вида («Шерстью покрыто все его тело» [Эпос о Гильгамеше 2006, 9]), и характеристикой его нрава («дикарь-человек», «муж-истребитель» [Эпос о Гильгамеше 2006, 11]). Вместе с тем Энкиду выполняет возложенную на него задачу, отвлекая Гильгамеша на себя и вместе с ним совершая подвиги ради благополучия Урука: герои добывают ливанский кедр, убив охранявшее рощу чудовище, и избавляют город от страшного зверя, насланного богами. В этом Энкиду предстает своим, точнее, *своим чужим*.

О том, что «Эпос о Гильгамеше» отражает сложившиеся на Древнем Востоке и в античной мире социальные реалии, свидетельствуют две социально-культурные фигуры: гость и фармак. И тот, и другой обладают особыми (исключительными) статусами в обществе.

Гостю, несмотря на то, что он чужой (и благодаря тому, что он чужой), оказывается покровительство. Это нетрудно объяснить тем, что гость является связующим звеном локального общества с внешним миром. Гость – свой чужой. Фармак, хотя находится под защитой общественных институтов, в кризисной ситуации выступает той частью общественного организма, которой жертвуют во имя сохранения целого. Фармак – чужой свой. Вслед за гостем и фармаком идет целая череда фигур, обладающих амбивалентным статусом: правитель, торговец, обладатель исключительных навыков (актер, музыкант, кузнец и т. п.), пленник-раб, заложник и т. д.

Дальнейшая нюансировка концептуального инструментария ведет к оппозиции «чужой в себе» / «свой в чужом». В этом пункте социологическое переходит в психологическое. Этот переход отнюдь не запрещен той герменевтической задачей, которая перед нами стоит, так как «гость» – это не обязательно социологическая фигура, так же как и платоновская философия не может быть сведена исключительно к области социальной и отгорожена от области душевного.

С первого взгляда может показаться, что открытие «чужого в себе» связано с обнаружением делимости индивида, сложной организации «Я», души. Однако сама идея целостного человека возникает сравнительно поздно – не ранее «осевого времени» – и заменяет стихийные представления о многосоставности человека, глубоко укоренившиеся в так называемом «магическом мышлении». Только идея души как целостности, обнаружение единства «себя» создает тот фон, на котором становится заметно то, что не может быть всецело сведено к «себе» и нарушает душевную гомогенность. Тема «чужого в себе» присутствует уже в платоновском «Федре», где душа образно представлена как единство возничего и двух коней, один из которых «прекрасен и благороден», а другой – «его противоположность». Управлять душой – «дело тяжкое и докучное» [Платон 1993, 155], потому что «конь, причастный злу, всей тяжестью тянет к земле и удручет своего возничего» [Платон 1993, 156]. Порой оба коня представляют собой помеху для ума-возничего, стремящегося к созерцанию непреходящего знания.

Такая душа «то поднимается, то опускается – кони рвут так сильно, что она одно видит, а другое нет» [Платон 1993, 157]. Так, кони в этом образе и есть пример «чужого в себе».

Однако «чужой в себе» – это не только источник проблем и угроз. Он, напротив, может быть источником блага. Таким благотворным «чужим» для апостола Павла выступает Христос: «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:20).

«Чужим в себе» может быть и собственная душа, собственное «Я», собственное «сердце», если понимать их так, как Августин в «Исповеди»: «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе» [Августин 2005]. Впрочем, у Августина как будто бы означающие возобновляют кружение и сам исповедующийся погружается в воронку, образуемую этим вихрем. Уже не вполне понятно: где здесь то, что можно назвать «своим» или «собой», а где здесь «чужое». То ли исповедующийся Августин предъявляет свою душу Богу в исповеди, то ли именно в момент исповеди он и становится «собой», останавливая хоровод означающих⁵.

Для новоевропейского просвещенного, рационального субъекта «чужой в себе», – это безумец, одержимый страстями. Безумие – это и есть утрата себя, трансформация в чужого, который поджидает внутри. Примечательно, что в английском языке слово *alienist* (от *alien* – иностранец) до сих пор обозначает врача-психиатра, а еще в XIX в. слово *alienation* обозначало любое психиатрическое расстройство⁶. Психоаналитическое «бессознательное» – еще одно имя «чужого в себе».

Противоположность «чужому в себе» – «свой в чужом» – открывается, когда проблематизируется восприятие внутреннего мира другого человека и тематизируется интерсубъективность. Гуссерль в параграфе 44 «Картезианских медитаций», рассматривая способ данности *Ego* Другого, приходит к выводу, что Другой – это именно *Alter Ego*, то есть «свой в чужом»: «Другой, согласно смыслу своего конституирования, отсылает ко мне самому, другой есть отражение меня самого; и все же не отражение в собственном смысле; он – аналог меня самого, и опять же не аналог в обычном смысле» [Гуссерль 2010, 122].

Резюмируя результаты подготовительной работы, можно сказать, что фигура гостя дрейфует где-то в акваториях «чужого», «своего чужого» или «чужого в себе», подавая сигналы, смысл которых уже до некоторой степени раскрывается в том, что и «свой чужой», и «свой в чужом» расширяют наши коммуникативные возможности, позволяют трансцендировать ту смысловую область, которая нам пред-дана и внутри которой мы, как могло бы показаться, обречены находиться. Однако это слишком общий ответ, чтобы быть принятным в качестве удовлетворительного, поэтому теперь следует обратиться к самим платоновским текстам.

Разумеется, автор этой статьи не первым обратил внимание на фигуры платоновских гостей. Они давно беспокоят платоноведов, и это беспокойство отнюдь не бесплодно [Светлов 2013, 341]. Различные исследователи этих персон задаются разными вопросами, не всегда совпадающими с нашими. Например, Р.В. Светлова интересует не столько сама загадочная фигура элейского гостя из диалогов «Софист» и «Политик», сколько то обстоятельство, что рассуждения о политике Платон поручает именно элейцу, в то время как в фундаментальном и обстоятельном диалоге «Законы» политические проблемы обсуждают носители трех великих политических традиций Эллады – критянин Клиний, лакедемонянин Мегилл и безымянный афинянин (предположительно Сократ).

Исследователь, опираясь на косвенные свидетельства источников, достраивая проблемы в сведениях, приходит к выводу, что в Элее благодаря известной философской школе реализовалась новая политическая парадигма, альтернативная архаическим полисным порядкам с ее запутанной религией, культом силы, чрезмерным вниманием к состязательности. Он делает вывод, что «элеаты действительно могли восприниматься как политические эксперты – не как создатели политической теории в современном смысле этого слова, а как нравственно-социальные проповедники, как те, кто мог действовать правильно исходя из конкретной ситуации и верной ситуативной оценки» [Светлов 2013, 347].

Ближе к нашему вопрошанию находятся размышления И. Протопоповой [Протопопова

2013]. Исследовательница опирается на уже сложившуюся в платоноведении традицию толкования чужеземца и предлагает собственную версию.

Ее подход основывается на «драматической интерпретации» платоновских диалогов [Rosen 1983] и на включении в предмет анализа связки из трех диалогов, объединенных явным образом сюжетно и неявным – теоретически: «Теэтет», «Софист» и «Политик». «Драматический подход» требует вовлечения в интерпретацию на первый взгляд второстепенных деталей сюжета на основе понимания платоновских диалогов как драматических (в буквальном смысле слова) философских произведений. Иными словами, все то, что в литературоведении относится к специфическим художественным средствам выражения, рассматривается не как второстепенный, необязательный фон идеально-содержательного наполнения диалогов, а как особый способ выражения позиции автора, которая сама по себе вовсе не обязательно является однозначной, категоричной, недвусмысленной.

Сюжетная связь «Теэтета» с дилогией «Софист» и «Политик» не лежит на поверхности. «Софист» и «Политик» объединены сквозной темой обсуждения трех связанных между собой фигур – софиста, политика и философа (фигура философа осталась не обсуждена, что породило среди исследователей гипотезу о том, что Платон не смог завершить свой замысел [Протопопова 2013, 367]), а также основными действующими лицами: Сократом, Феодором и Чужеземцем из Элеи. Четвертым собеседником в «Софисте» является Теэтет, а в «Политике» Сократ-младший. «Теэтет» же представляет собой нередкий у Платона пример «диалога в диалоге». В начале беседу ведут Евклид и Терпсихор, она происходит уже после казни Сократа. По просьбе Терпсихора Евклид передает ему содержание беседы Сократа с юным Теэтетом и Феодором. Ни в «Софисте», ни в «Политике» рамочный диалог между Евклидом и Терпсихором не упоминается. Тем не менее окончание диалога «Теэтет» и начало «Софиста» позволяют увидеть сюжетную связь между этими текстами. В конце «Теэтета» Сократ говорит, обращаясь к Феодору: «Теперь же я должен идти в царский портик по тому обвинению,

что написал на меня Мелет. Утром, Феодор, мы опять здесь встретимся» [Платон 1993, 274]. «Софист» начинается со слов Феодора: «Согласно с вчерашним договором, Сократ, мы и сами пришли, как и следовало, да вот и некоего чужеземца из Элеи родом с собой ведем» [Платон 1993, 275].

Эта сюжетная связь, с которой можно согласиться, указывает и на теоретическую связь диалогов. «Теэтет» посвящен разоблачению сомнительного знания, носителем которого выступает юный Теэтет. Сократ, используя свой метод вопросов и ответов, сумел избавить Теэтета от эпистемологической уверенности и тем самым подготовил его к работе над истинным знанием. Однако, как известно, Сократ знает, что сам ничего не знает. Поэтому было бы странно быстро сменить роль незнающего Сократа на всезнающего Сократа-мудреца. Именно поэтому Сократ уступает роль ведущего и одновременно носителя подлинного знания другому собеседнику – Чужеземцу из Элеи [Протопопова 2013, 375]. Но почему именно чужеземцу? Может быть потому, что он «свой среди чужих», будучи элейцем и «другом последователей Парменида и Зенона» [Платон 1993, 275], в диалоге «Софист» подвергает критике тезис великого элейца о несуществовании небытия, и эта как бы внутренняя критика звучит убедительнее?

И. Протопопова предлагает свою версию ответа. Во фрагменте, который был уже приведен («Некоего чужеземца из Элеи родом с собою ведем, друга последователей Парменида и Зенона, истинного философа») имеет разночтение: «В некоторых рукописях вместо «έταιρον» (друг) стоит «έτερον» (иной, другой)» [Протопопова 2013, 383]. Так, Чужеземец из Элеи вовсе не друг последователей Парменида и Зенона, а иной по отношению к ним. Описание элейского Чужеземца (собранное Р. Блондэлл [Blondell 2002]) усиливает этот образ инаковости: он не имеет имени, социальных характеристик, он скитаются как бог и как настоящий философ [Протопопова 2013, 376–377]. Примечательно и то, что Сократ вопиющим образом нарушает этикет в отношении элейца. Сначала он обменивается серией реплик с Феодотом о Чужеземце так, будто тот отсутствует. Затем, обраща-

ясь к Чужеземцу, он также игнорирует нормы речевого этикета и сразу приступает к делу: «Так, Чужеземец, не откажи нам в первом одолжении, о котором мы тебя попросим» [Платон 1993, 276]. Все это свидетельствует о крайней степени отчужденности Чужеземца, и эта степень настолько крайняя, что затруднительно отнести этого персонажа к действующим лицам, а не к олицетворению какой-то идеи. Действительно, И. Протопопова делает вывод, что Чужеземец из Элеи – это «персонификация Иного» и в этом качестве он выступает как эйдос философа (или как философ *rag exellance* [Rowe 1995]). То есть философ – чужой этому миру в целом, он не встраивается в многочисленные оппозиции своего и чужого: он не свой и не чужой. Получается, Чужеземец – символ философа как «чужого».

Потрясающая характеристика философа! Но слишком не греческая, чтобы быть принятой безоговорочно. Такая интерпретация Чужеземца из Элеи слишком романтична: философ как одиночка, «совершенно Иной» всему миру – это скорее романтический герой, чем персонаж драмы Платона. При всей трагичности положения философа в античной Греции (чего стоит только трагедия Сократа), классическая греческая культура, к которой принадлежал Платон, все-таки сторонилась идиотической позиции «совершенно Иного». Даже иной должен быть как-то вовлечен в коммуникацию. Его позиция скорее функциональна, чем демонстративно этична, он – не лютеровский герой, которой стоит на своем, вопреки всему миру, и «не может иначе».

Попробуем еще раз обратиться к тексту. В самом начале диалога «Софист» Сократ четко выражает, что ему нужно от Чужеземца: «Кем считали и как называли этих людей [философов] обитатели его мест» [Платон 1993, 275]. Примечательно, что Сократа почему-то интересует не личное мнение Чужеземца, а ведь Сократ обычно обращается к конкретному человеку, имеет дело с его особым мнением. Зачем это Сократу? Ответ на этот вопрос можно найти в тех играх сходств и различий, о которых речь шла выше. Чужеземец, несмотря на свою инаковость, все-таки до некоторой степени включен в то сообщество, к которому относится и

Сократ: он – философ. Именно как «истинного философа» его представляет Сократу Федор. И это означает, что Чужеземец уже относится к сообществу «знающих», то есть тех, кто даже при известном разномыслии включен в философское интеллектуальное поле. Однако именно эта включенность делала бы мысли Чужеземца менее цennыми, стереотипизированными. До некоторой степени разговор философов – это разговор философа с самим собой. Сократ же ищет способы трансцендирования наличных форм мышления. Ему нужен истинно другой, а не мнимо другой. Именно поэтому Сократа интересует мнение не самого Чужеземца из Элеи, которое до некоторой степени предсказуемо, а мнение тех, кто еще не вовлечен в сократовские философские практики, кто может донести иной логос. Соответственно, Сократ как бы смеет интерес от «своего чужого» (Чужеземцу) к «чужому».

Здесь нужно приостановиться и осознать: сколь бы иным не был Чужеземец из «Софиста», он все равно остается внутри мира платоновской мысли. Значит, речь идет не о «своем чужом», а о «чужом в себе». Чужеземец все-таки авторский конструкт, а не реальный человек. Если он и является Другим, то это не Другой как таковой, а дискурсивная симуляция Другого. При всей своей гениальности Платон, как и всякий человек, остается внутри горизонта своей мысли. Между тем ему как философу нужен не воображаемый, а реальный Другой. Как опознать реальность Другого, кроме как по сопротивлению, несогласию. Так, тот смысл, который нами обнаружен в фигуре платоновского чужеземца, не может быть реализован внутри мира платоновских диалогов, внутри мира платонизма и даже внутри мира философии. Чужеземец, гость реален только в силу своей внеположенности в границах мира, которому повстречавшиеся с ним принадлежат. Он необходим, чтобы мы не возвращались в мир иллюзий, мир собственных фантазмов, в свою пещеру (неважно, как понятую, по-платоновски, или по-гоббсовски). Таким образом, философия и культура нуждаются в чужеземце как единственной связи с реальным, а значит, они нуждаются и в практиках, где воспроизводится встреча с «гостем».

Примером такой практики служит сократический диалог, который в качестве структурно необходимой части предполагает наличие Другого с его специфическими установками, картиной мира, ценностями. Основные принципы сократического диалога предполагают фигуру Другого как реального собеседника [Макаров 2012, 122]. В этом смысле философствование в целом – это собеседование «гостей», то есть людей, которые друг другу «чужеземцы», а философия – это практика по соотнесению их позиций. Отсутствие фигуры «гостя» означает прекращение философствования и смерть философии.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. об этом подробнее: [Нейлз 2019].

² Платон здесь опирается на традицию своего народа, восходящую еще к гомеровским поэмам, где «чужеземец» понимается как находящийся под защитой Зевса: «Зевсу, молящих странников всех покровителю» (*Ζεὺς ξείνων ξένιος*) (Одисс. 7:180-181) и вместе с тем могущий быть его посланником: «к нам Зевс посыпает нищих и странников» (*πρὸς Δίος ξεῖνοί τε πτωχοί τε*) (Одисс. 6:207-208) (везде перевод В. Жуковского).

³ Выразительно и вдохновенно эту идею использовал Ж. Лакан; см., например: [Лакан 2024, 355–396].

⁴ Здесь мы снова обращаемся к Лакану и его концепту «точка пристежки» [Лакан 2024, 369].

⁵ См. об этом подробнее: [Марион 2019].

⁶ «Mental illness of non-specific type» [Oxford ... web].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Августин 2005 – *Блж. Августин А.* Исповедь. М.: Дарь, 2005.
- Бенвенист 1995 – *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс-Универс, 1995.
- Гомер 1967 – *Гомер. Илиада. Одиссея.* М.: Худож. лит., 1967.
- Гуссерль 2010 – *Гуссерль Э.* Картезианские медитации. М.: Акад. проект, 2010.
- Лакан 2024 – *Лакан Ж.* Написанное. М.: Ад Маргиналь Пресс, 2024.
- Макаров 2012 – *Макаров А.И.* Социализирующая функция философских практик (на примере метода сократического диалога) // Вестник Вол-

- гоградского государственного университета. Серия 7, Философия. 2012. № 3 (18). С. 121–125.
- Марион 2019 – *Марион Ж.-Л. Эго, или Наделенный собой*. М.: Группа Компаний РИПОЛ классик, 2019.
- Нейлз 2019 – *Нейлз Д. Люди Платона. Просопография Платона и других сократиков*. М.: Греко-латин. каб. Ю.А. Шичалина, 2019.
- Платон 1993 – *Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2*. М.: Мысль, 1993.
- Протопопова 2013 – *Протопопова И. Сократ и тень (к драматической интерпретации «Софиста») // Платоновский сборник : в 2 т. Т. 1. 2013. С. 367–404.*
- Светлов 2013 – *Светлов Р.В. Элейский политик в диалогах Платона // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. 2013. № 13. С. 339–348.*
- Эпос о Гильгамеше 2006 – Эпос о Гильгамеше («О все видавшем»). СПб.: Наука, 2006.
- Blondell 2002 – *Blondell R. The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge UP, 2002.
- Oxford... web – *Oxford English Dictionary* // <https://www.oed.com/>
- Rosen 1983 – *Rosen S. Plato's Sophist: the Drama of Original and Image*. New Haven; London: Yale UP, 1983.
- Rowe 1995 – *Rowe C.J. Plato: Statesman*. Warminster: Aris and Phillips, 1995.
- Homer, 1967. *Iliada. Odisseya*. Moscow, Hudozh. lit. Publ.
- Husserl E., 2010. *Cartesian Meditations*. Moscow, Akademicheskij proekt Publ.
- Lakan J., 2024. *Writings*. Moscow, Ad Marginem Press Publ.
- Makarov A., 2012. Socializing Function of Philosophical Practices (Example of the Socratic Dialog). *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya*, no. 3 (18), pp. 121-125.
- Marion J.-L., 2019. *Ego, Or Endowed with the Self*. Moscow, Gruppa Kompanij RIPOL klassik Publ.
- Nails D., 2019. *Plato's People. Prosopography of Plato and other Socratics*. Moscow, Greko-latinskij kabinet Yu.A. Shichalina Publ.
- Plato, 1993. *Works in 4 Vols. Vol. 2*. Moscow, Mysl Publ.
- Protopopova I., 2013. Socrates and Shadow (Toward the Dramatic Interpretation of “Sophist”). *Platonovskij sbornik: v 2 t., vol. 1*, pp. 367-404.
- Svetlov R.V., 2013. The Eleian Politician in Plato's Dialogues. *Mnemon. Issledovaniya i publikaci po istorii antichnogo mira*, no. 13, pp. 339-348.
- The Epic of Gilgamesh (“O Vsyo Vidavshem”), 2006. Saint Petersburg, Nauka Publ.*
- Blondell 2002. *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge, Cambridge UP.
- Oxford English Dictionary*. URL: <https://www.oed.com/>
- Rosen S., 1983. *Plato's Sophist: The Drama of Original and Image*. New Haven, London, Yale UP.
- Rowe C.J., 1995. *Plato: Statesman*. Warminster, Aris and Phillips.

REFERENCES

- Blessed Augustine A., 2005. *Confession*. Moscow, Dar Publ.
- Benvenist E., 1995. *Dictionary of Indo-European Social Terms*. Moscow, Progress-Univers Publ.

Information About the Author

Dmitriy R. Javorskiy, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Department of Philosophy and Theory of Law, Volgograd State University, Prospr. 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.2025.3.4>

UDC 172:159.923.2

LBC 87.70



Submitted: 05.08.2025

Accepted: 02.09.2025

STIGMATIZING OF THE OTHER IN THE MEDIEVAL WEST-EUROPEAN CULTURE

Oleg E. Dushin

Vaganova Ballet Academy, Saint Petersburg, Russian Federation

Abstract. The author of this article studies the Medieval Western European tradition of attitudes towards the Other, concerning, in particular, various heretical doctrines and other religions that were stigmatized as infidels (Jews and Muslims), describes some specific practices of their forced identifications, and also researches the stigmatizing representatives of various forms of deviation and professional activities. The scholar stresses that the formation of the image of the Other contributed to the affirmation of the status of the Western European aristocracy and the development of the conception of "We." At the same time, it is pointed out that the process of social differentiation became a necessary moment in the formation of European statehood and was initiated by the medieval universities' schools. Plus, the Roman Catholic Church, as the author says, made its significant contribution to the implementation of these social strategies, extremely demonizing the image of the Other. However, the author draws attention to the fact that these positions, in a sense, were based on the works of ancient scholars Aristotle and Hippocrates. It is remarked that these social projections were realized at the turn of the 12th and 13th centuries, when the Crusades began and popular heretical movements became widespread. In this regard, the Church and the authorities, as noted in the article, aimed to create a strict disciplinary area in the Medieval West European countries. As a result, the author emphasizes that the process of stigmatization of the Other was connected with the long historical perspective of the formation of the mentality of Western European man with all national characteristics and social differentiations. In conclusion, the article argues that the image of Imperium Christianum, which united the medieval Catholic world, included noticeable differences and differentiations. However, in the face of infidels, stigmatized as Others, these differences receded into the background. Besides, according to the author of this research, the most important point was that the ability to work diligently and skillfully manage one's own household, as well as the habitus of social interaction, was perceived as a necessary foundation for the exercise of property rights, whereas the lack of labor skills inherent in "uncivilized" peoples called into question the possibility of exercising this right; that was the justification for the prospect of colonizing these peoples.

Key words: Other, stigmatizing, prudens, civilitas/urbanitas, Imperium Christianum.

Citation. Dushin O.E. Stigmatizing of the Other in the Medieval West-European Culture. *Logos et Praxis*, 2025, vol. 24, no. 3, pp. 29-34. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.4>

УДК 172:159.923.2

ББК 87.70

Дата поступления статьи: 05.08.2025

Дата принятия статьи: 02.09.2025

СТИГМАТИЗАЦИЯ ДРУГОГО В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Олег Эрнестович Душин

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

© Душин О.Э., 2025

Аннотация. В данной статье рассматривается средневековая западноевропейская традиция отношения к Другим, представляющим, в частности, различные еретические учения и иные религии, которые стигматизировались как иноверцы (иудеи, мусульмане), описываются некоторые специфические практики их принудительной идентификации, затрагивается стигматизация представителей различных форм девиации и профессиональной деятельности. Автор отмечает, что формирование образа Другого способствовало утверждению статуса западноевропейской аристократии и развитию концепта «Мы». При этом подчеркивается, что

процесс общественного размежевания стал необходимым моментом становления европейской государственности и инициировался университетскими школами. Причем, как указывает автор исследования, Римско-католическая Церковь внесла свою весомую лепту в реализацию этих социальных стратегий, крайне демонизируя образ Другого. Однако обращается внимание на то, что в основании этих позиций лежали работы Аристотеля и Гиппократа. В средневековой Западной Европе эти социальные проекции оказались востребованы на рубеже XII–XIII вв., когда начались Крестовые походы и широко распространялись народные еретические движения. В этой связи Церковь и власть, как отмечается в статье, устремились к созданию строгого дисциплинарного пространства. Автор подчеркивает, что именно в такой перспективе складывался менталитет человека Запада со всеми его национальными особенностями и общественными дифференциациями. В выводе утверждается, что образ *Imperium Christianum*, объединявший средневековый католический мир, включал заметные различия и дифференциации. При этом перед лицом иноверцев, стигматизируемых в качестве Других, эти различия отступали на второй план. Однако самое главное, как считает автор данного исследования, заключается в том, что способности прилежно трудиться и умело вести свое хозяйство, навыки социального взаимодействия воспринимались как необходимые основания для реализации права собственности, тогда как отсутствие навыков к труду, присущие «нецивилизованным» народам, ставили под сомнение возможность осуществления данного права, чем оправдывалась перспектива колонизации этих народов.

Ключевые слова: Другой, стигматизация, *prudens*, *civilitas / urbanitas*, *Imperium Christianum*.

Цитирование. Душин О. Э. Стигматизация Другого в средневековой западноевропейской культуре // *Logos et Praxis*. – 2025. – Т. 24, № 3. – С. 29–34. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.4>

Обращение к западноевропейскому Средневековью в связи со стигматизацией Другого, прежде всего, в качестве представителя инославных религиозных вероучений представляет актуальный научный интерес. Во-первых, поскольку само Средневековье является собой нечто иное по отношению к современности. Во-вторых, сложившаяся во второй половине XX в. концепция понимания данной эпохи в качестве «долгого Средневековья» (Жак Ле Гофф, Норберт Элиас), то есть как длительного процесса исторического развития от Каролингов и становления раннесредневековой городской культуры до машинной революции середины XIX в., демонстрирует особую перспективу формирования цивилизации современного Запада. В-третьих, для российского исследователя в этой связи возникает сложная задача, обусловленная тем, что, с одной стороны, Россия является составной частью обширного и разнородного пространства европейской культуры, с другой стороны, наша страна имеет некоторую специфику в силу ее географического местоположения, и потому что она напрямую включилась в европейские социально-экономические и политические процессы позже, чем другие государства. В этом

смысле Россия, пользуясь гегелевской системой понятий, предстает в роли «своего иного». Только это не является исключительной характеристикой русской ментальности, другие народы также имеют свои особенности развития, даже страны «ядра» западноевропейского мира (Великобритания, Германия, Италия, Франция) заметно отличаются между собой в отношении политических укладов и национальных менталитетов.

В конечном счете необходимо учитывать наличие не только универсального горизонта социально-гуманитарных исследований, хотя и придерживаться стратегии выявления исторических особенностей и различий национальных культур. В данном контексте практика стигматизации Другого в западноевропейском Средневековье включала в себя не только представителей иноверцев (иудеев, мусульман, а также православных и еретиков), но заставалась и соответствующими национальными, географическими, климатическими и социальными различиями. В частности, стигматизации в качестве Других со стороны Римско-католической церкви и светской власти подвергались прокаженные, проститутки, люди с нетрадиционной сексуальной ориентацией *, пред-

* Международное общественное движение ЛГБТ и его структурные подразделения включены в Перечень организаций и физических лиц, в отношении которых имеются сведения об их причастности к экстремистской деятельности или терроризму. Деятельность данных организаций запрещена на территории Российской Федерации.

ставители различных профессий, а также отдельные европейские народы и крестьяне. Так, Жак Ле Гофф указывает на то, что на средневековом Западе существовал не только список «запрещенных профессий» (*negotia illicita*), но многие виды трудовой деятельности рассматривались как «презренные занятия» и «постыдные промыслы» (*vilia officia, artes indecorae*). Следуя французскому медиевисту, по тем или иным причинам к ним относились такие профессиональные группы как трактирщики, мясники, торговцы требухой, кондитеры, мельники, жонглеры и комедианты, врачи, нотариусы, купцы, ткачи, шорники и сапожники, портные и парфюмеры, красильщики, садовники, художники, рыбаки, цирюльники, солдаты, таможенники, менялы и другие [Ле Гофф 2000, 64]. Понятно, что некоторые занятия были связаны с нарушением определенных религиозных табу, поэтому они попали в данный список, однако за другими явно скрывались конкретные экономические интересы, за которые они подвергались соответствующей обструкции.

Исследовательница из Лейденского университета Клэр Вида, автор книги «Свои и чужие. Этнические стереотипы в средневековой Европе. 950–1250 гг.», опубликованной в 2024 г. в переводе на русский язык, отмечает, что Другой был «необходимым зеркалом, чтобы заявить о своих правах на физическое, умственное и духовное господство аристократии Западной Европы» [Вида 2024, 263]. Таким образом, указанная политическая стратегия сыграла принципиально важную роль в процессах социально-экономического развития цивилизации Запада, в реализации и утверждении принципов общественной дифференциации и соответствующих норм поведения, в формировании общих постулатов мировоззрения и господствующих установок морали. В этом контексте исследователи отмечают, что «именно через “изобретение других” и их преследование христианское общество определяет себя» [Байдуж, Медведева 2022, 112].

Представление Другого как чужака, которое подразумевает процесс размежевания, установления дифференциации и определения существенных различий, предстает как необходимое условие осмысления и утверждения себя, выявления собственной идентичности. Причем такого рода стратегии были харак-

терны не только для религиозной жизни средневековой Европы, но постепенно распространялись на сферу экономических отношений и в конечном счете охватили весь спектр диспозиций чужеродности. Тем самым посредством стигматизации Другого формировались единство и тождественность «Мы». Как отмечает, автор монографии «Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов», российская исследовательница С.И. Лучицкая: «Чтобы возникло чувство “Мы”, должны быть “Другие”» [Лучицкая 2001, 6].

В свою очередь, Клэр Вида подчеркивает, что перспективы формирования образов Других в Западной Европе были связаны с «политическим конструированием национальных государств», с процессами централизации средневековых монархий и заметным расширением влияния Церкви. Причем риторика стигматизации Других приобрела интеллектуальное определение и развитие в средневековой системе университетского образования, в холастических школах, а затем трансформировалась в государственную систему, формировавшуюся вместе с развитием класса чиновников, обучавшихся на факультетах права. В этом смысле утверждение государственной системы права и законности строилось на привилегиях образованных людей, социальный статус которых задавался приоритетом знаний [Ле Гофф 2000, 109–134]. Примечательно, что деление на нации легло «в основу парижской университетской корпорации» (галльскую, английскую, которая в связи с развитием Оксфордского и Кембриджского университетов утратила свое былое значение и была заменена на германскую, пикардийскую и нормандскую) [Суворов 2012, 43]. Как указывает Клэр Вида, «образы других и себя, представляющие различные уровни рациональности и силы, добродетели и порока, поддерживали формы подчинения через голос религиозного и научного авторитета» [Вида 2024, 33].

Указанная позиция утверждалась и поддерживалась католической Церковью, которая таким образом оправдывала исключительную истинность своего вероучения. Причастность к Церкви обеспечивала простым верующими юридические права и общественное признание, тогда как оказаться вне церковной жизни означало стать в числе Других, что вело к ут-

рате социального статуса и соответствующих жизненных возможностей, вплоть до изъятия собственности и даже смертной казни в отношении упорствующих еретиков [Устинова 2009, 47]. Напротив, за верными сынами Церкви, которые были ревностно преданы ей, закреплялось право на экспансию и захват чужих земель, принадлежавших еретикам. В свою очередь, религиозные особенности других народов и отдельных общественных групп в качестве верующих иных религий приобретали характер существенных характеристик, но при этом иноверцы (иудеи, мусульмане, христианские еретики) воспринимались как самые чудовищные существа, как слуги Дьявола, являвшихся предвестниками торжества Апокалипсиса. В этой перспективе особенно опасным и непроницаемым для понимания представлялось тело чужака, которое в рамках различных средневековых изображений ассоциировалось с черным цветом кожи, олицетворявшим «тьму, царствовавшую в душе» [Майзульс 2023, 9].

Каталогизация всех этнических добродетелей и пороков такого рода Других стала предметом деятельности испанских монахов еще в X веке. Однако в основе этой проекции лежали работы представителей античной культуры Аристотеля и Гиппократа, которые отстаивали идею наличия принципиальных различий между народами (греками и варварами) в силу влияния окружающей среды, естественных климатических и природных условий их жизни. Речь идет о работе Аристотеля «Политика», переведенной на латинский язык около 1260 г. Вильгельмом из Мербеке, и трактате Гиппократа «О воздухах, водах и местностях», переведенном в конце XII в. и получившим довольно широкое распространение в Западной Европе.

Гиппократ прямо заявлял, что государственное устройство и нравы людей «отражают природу страны». Как античный ученый он считал, что там, где климат умеренный (что относилось к Греции, а в Средние века речь шла прежде всего о Франции), там и нравы людей были более адекватны, тогда как в южных странах люди были изнеженными, а на Севере, напротив, слишком яростными. Причем умеренность и рациональность обеспечивали ее носителям право на власть, счи-

талось, что порабощенные народы не способны правильно поступать, поэтому они нуждаются в руководителе, который будет ими управлять, но он будет придерживаться «общего блага» и учитывать интересы порабощенных наций. В итоге, напрямую оправдывались возможности колонизации и завоевания других народов [Гиппократ 1936]. Примечательно, что данная позиция античного автора получила свое продолжение и развитие в западноевропейском Средневековье.

Стратегия стигматизации иноверцев и представителей различного рода форм девиации приобрела особое значение на рубеже XII–XIII вв. вместе с организацией и осуществлением Крестовых походов. Именно тогда возникли образы сарацина как главного внешнего врага христианского мира и иудея как скрытого внутреннего врага. Согласно решению IV Латеранского собора 1215 г., для них вводились специальные идентификационные знаки [Майзульс 2023, 19]. Однако в этот период Церковь также столкнулась с широкими народными еретическими движениями, охватившими многие города и целые регионы. Для преодоления такого рода ситуации потребовались различные проекции общественной дифференциации и контроля сознания верующих. В частности, в рамках IV Латеранского собора всем верующим было предписано обязательно исповедоваться каждый год. Все это было направлено на формирование особого дисциплинарного пространства средневековой Европы.

Клэр Вида, описывая портрет средневекового западноевропейского человека, отмечает, что «латинизированный мужчина мог олицетворять мужскую самодисциплину, рациональность и учтивость». По сути, он являлся собой главные мужские добродетели. В свою очередь, образы «мусульман, южан, евреев, славян, ирландцев, скандинавов, язычников, женщин, деревенщин и еретиков» французские и английские историки, работавшие как при монастырях, так и при монарших дворах, ассоциировали как бы с женскими чертами: «слабостью, неразумностью, хитростью, отсутствием дисциплины и сельским характером» [Вида 2024, 37].

Такого рода диспозиция человека латинского Запада, как подчеркивает К. Вида, связывалась с древнегреческой *prudens* (благоразумием) и с римской *civilitas / urbanitas*, которые подразумевали городского жителя, способного к общественно-политической жизни, что и у эллинов, и у римлян воспринималось как важнейшая характеристика «цивилизованности». При этом им противопоставлялись *barbaricus*, – дикие, жестокие и коварные люди, не ведающие закона и политических норм государственного устройства. В Средние века это были люди, проживавшие на окраинах цивилизованного мира в Ирландии, Шотландии, Скандинавии и в славянских странах. Отчасти также это распространялось на дифференциацию статуса аристократов и крестьян [Вида 2024, 218–224].

Центром средневековой Европы стала Франция, которая, начиная с эпохи Каролингов, обрела пальму первенства среди других государств, а Париж еще со времен Петра Абеляра перенял от Афин статус интеллектуальной столицы [Rashdall 1936, 1, 63]. Французы являлись эталоном «цивилизованности», ибо они были первыми в науках, им была присуща строгая рациональность и соответствующая дисциплина [Вида 2024, 291]. Как истинно христианскому народу им приписывалась особая миссия на Земле. Англия также воспринималась в качестве благословенной страны и места подлинной цивилизации, английская нация ассоциировалась с урбанистической изысканностью в культуре и с богатством природы – с обширными пастбищами, с плодородными почвами, с запасами железной руды. Считалось, что англичане – это веселые, остроумные, щедрые и красноречивые люди, что их характер соответствовал богатствам их Родины [Вида 2024, 244]. Особые диспозиции франков, англосаксов и вестготов в средневековом мире задавались, согласно их убеждениям, уникальным союзом с Богом, тогда как, например, немцы характеризовались иррациональностью в поведении, что проявлялось в жестокости, в неумеренности в еде и в чрезмерном употреблении алкоголя.

В итоге образ *Imperium Christianum*, объединивший весь средневековый католический мир, на самом деле нес в себе дос-

таточно заметные и культивируемые различия и дифференциации. Однако перед лицом иноверцев, стигматизируемых в качестве Других, эти различия отступали на второй план. Кроме того, рациональность и здравость в поведении, умение вести хозяйство и прилежно трудиться, законопослушность и навыки социального взаимодействия воспринимались как необходимые основания для реализации права собственности. В свою очередь, иррациональность, жестокость, отсутствие куртуазности и навыков к труду, присущие «нецивилизованным» народам, отрицали возможность осуществления данного права, но этим оправдывалась перспектива их колонизации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Байдуж, Медведева 2022 – *Байдуж Д.В., Медведева В.О.* Образ Другого: отличительный знак евреев в средневековой Германии (XIII–XVI вв.) // Вестник Тюменского государственного университета. Гуманитарные исследования. Humanitates. 2022. Т. 8, № 4 (32). С. 110–133.
- Гиппократ 1936 – *Гиппократ*. О воздухах, водах и местностях // Гиппократ. Избранные книги. М.: Гос. изд-во биол. и мед. лит., 1936. С. 275–306.
- Вида 2024 – *Вида К.* Свои и чужие. Этнические стереотипы в средневековой Европе. 950–1250 гг. СПб.: Библиороссика, 2024.
- Ле Гофф 2000 – *Ле Гофф Ж.* Другое Средневекование: время, труд и культура Запада. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000.
- Лучицкая 2001 – *Лучицкая С.И.* Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб.: Алетейя, 2001.
- Майзульс 2023 – *Майзульс М.* Воображаемый враг: Иноверцы в средневековой иконографии. М.: Альпина нон-фикшн, 2023.
- Суворов 2012 – *Суворов Н.С.* Средневековые университеты. М.: ЛИБРОКОМ, 2012.
- Устинова 2009 – *Устинова А.А.* IV Латеранский собор 1215 года и программа борьбы с альбигойской ересью // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2009. № 111. С. 45–50.
- Rashdall 1936 – *Rashdall H.* The Universities of Europe in the Middle Ages. Oxford: Clarendon Press, 1936.

REFERENCES

- Bajduzh D.V., Medvedeva V.O., 2022. The Image of the Other: Distinctive Mark of Jews in Medieval Germany (The 13th – 16th Centuries). *Vestnik Tyumenskogo gosudarstvennogo universiteta, Humanitates*, vol. 8, no. 4 (32), pp. 110-133.
- Hippocrates, 1936. On Airs, Waters, and Localities. Hippocrates. *Selected books*. Moscow, Gos. izd-vo biol. i med. literatury, pp. 275-306.
- Weeda C., 2024. *Ours and Theirs. Ethnic Stereotypes in Medieval Europe, 950–1250*. Saint Petersburg, Bibliorossika Publ.
- Le Goff J., 2000. *The Other of Middle Ages: Time, Labor and Culture of the West*. Yekaterinburg, Izd-vo Ural. un-ta.
- Luchickaya S.I., 2001. *The Image of Other: Muslims and Chronic of Crusades*. Saint Petersburg, Aletheia Publ.
- Majzuls M., 2023. *The Imaginary Enemy: Infidels in Medieval Iconography*. Moscow, Alpina non-fikshn Publ.
- Suvorov N.S., 2012. *The Medieval Universities*. Moscow, LIBROKOM.
- Ustinova A.A., 2019. The 4th Lateran Council (1215) and the Program of Struggle with Albigensian Heresy. *Izvestiya Rossijskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A.I. Gercena*, no. 111, pp. 45-50.
- Rashdall H. *The Universities of Europe in the Middle Ages*. Oxford, Clarendon Press, 1936.

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.2025.3.5>

UDC 1(091):27-87

LBC 87.3(0)43-342.3

Submitted: 15.08.2025

Accepted: 02.09.2025

ALIEN IN THE PHILOSOPHY OF NICHOLAS OF CUSA

Svetlana S. Neretina

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

Abstract. The main objective of the article is to reveal the concept of the Non-Other in the philosophy of Nicholas of Cusa and to show his method of working with definitions that allow us to understand the foundations that make a thing a thing with a paradoxical internal opposition. Unlike God, who, as the cause of all creation, is self-identical and does not oppose anything, and therefore is the Non-Other, any created thing is both the other and the non-other. Like God, it is the non-other when taken in itself and the other when considered in relation to another thing. The term “non-other” is not a defined term, and this is what made it attractive to Nicholas of Cusa: it is through its obscurity that something one is incomprehensibly seen, something that is neither substance nor being nor unity nor even a name, because this vaguely seen thing is before name, before being, even before nothing; it has only the possibility of being, because the creation that is now incomprehensibly perceives the Non-Other. This possibility of being before being and before nothing can only be attributed to God, whom Nicholas of Cusa defines through possible being (possest) as “actually infinite power,” an a priori principle that permeates each and every thing. In this sense, the non-other is God, and a saint, and a thinker, and a righteous man, and all other things that can be named with the negation “not,” taken by themselves. Nicholas of Cusa introduces a “clear and convenient method” of research – a special kind of schematism (scheme – shape, form, expression) – to discover the connection between the mental and the sensual. Such a scheme is the formula “not other than,” which not only defines a thing but also reveals the direction of thought or the way in which things are compared.

Key words: thing, Other, Non-Other, definition, direction, scheme, possible, being.

Citation. Neretina S.S. Alien in the Philosophy of Nicholas of Cusa. *Logos et Praxis*, 2025, vol. 24, no. 3, pp. 35-45. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.5>

УДК 1(091):27-87

ББК 87.3(0)43-342.3

Дата поступления статьи: 15.08.2025

Дата принятия статьи: 02.09.2025

ИНОЙ В ФИЛОСОФИИ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО

Светлана Сергеевна Неретина

Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

Аннотация. Основная задача статьи – раскрыть концепт Неиного в философии Николая Кузанского, показать его метод работы с определениями, позволяющими понять основания, делающие вещь вещью с парадоксальным внутренним противостоянием. В отличие от Бога, который как причина всего сотворенного есть самотождественное, ничему не противостоящее, а потому Неиное, любая тварная вещь есть иное и неиное. Она, как и Бог, неиное, если взята сама по себе, и иное, если рассматривается относительно другой вещи. Термин «не-иное» не определенный термин, этим он оказался привлекательным для Николая Кузанского: именно через его неясность непостижимым видится нечто одно, не являющееся ни субстанцией, ни сущим, ни единым, даже не именем, потому что это смутно видимое прежде имени, бытия, даже прежде ничто; оно обладает лишь возможностью быть, поскольку то создание, что есть сейчас, непостижимо усматривает Неиное. Эта возможность бытия до бытия и до ничто может быть присуща только Богу, которого Кузанец и определяет через возможностное бытие (possest), как «актуально бесконечную мощь», априорное начало, пронизывающее любую вещь. В этом смысле неиное – и Бог, и святой, и мыслитель, и праведник, и все иное, что можно поименовать с отрицанием «не», взятое само по себе. Кузанец вводит «ясный и удобный метод» изыскания – особого рода схематизм (где схема – облик, форма, выражение), для обнаружения

связи ментального с чувственным. Такой схемой является формула «не иное как», не только определяющая вещь, но и обнаруживающая направление мысли или способ сопоставления вещей.

Ключевые слова: вещь, Иное, Не-Иное, определение, направление, схема, возможное, бытие.

Цитирование. Неретина С. С. Иной в философии Николая Кузанского // Logos et Praxis. – 2025. – Т. 24, № 3. – С. 35–45. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.5>

Видение Иного в «Менинах» Веласкеса

Средневековье как формально-содержательное понятие реально началось с момента, когда начали не только представлять христианство как учение и терминологически сближать античный и иудаистский взгляды на мир, превращая и создавая новый, читавшийся как палимпсест.

В «Менинах» (1656) Д. Веласкеса девочка-принцесса со своими фрейлинами-менинами, собаками, охранником, карликами и даже самим художником перед мольбертом с кистью в руках смотрят на что-то «за» картиной. В зеркале в глубине картины смутные силуэты матери и отца девочки – королевы и короля Испании. Поразительный эффект. Видят ли нас королевская чета? Кого видит девочка – их ли перед нами, нас ли за ними или что-то еще? Плоскость картины делит пополам пространство: часть перед нами, другое позади, – и мы подозреваем, что в зеркале отражается не вся его глубина. Фуко написал: «Он фиксирует взглядом невидимую точку, которую, однако, мы, зрители, легко можем локализовать, так как эта точка – мы сами: наше тело, наши глаза» [Фуко 1977, 46]. Можно понять и так, но, повторю, не очевидно, что персонажи не смотрят на что-то помимо нас, ибо «изображение должно выходить из рамы» [Фуко 1977, 51]. Не исключено, что художник может сквозь них или помимо них видеть что-то иное.

Не стали же король с королевой некими размытыми сущностями потому, что представлены в мутном стекле зеркала? Не исключено, что не они в поле зрения художника, знатного иных художественных традиций, но и Тот, чьими помазанниками они являются, – а Он неведом, Он такой Иной, больше которого нельзя помыслить: напряженность поз персонажей позволяет продумать и такое видение.

Пример с «Менинами» Веласкеса очевидно показывает историю как палимпсест,

когда несмотря на все изменения значений речи, политики, культуры, странно и неожиданно вдруг пропадает *иное*.

В Средневековье этим занимались вплотную, сначала не различая термины «иное» и «другое». Августин Блаженный в трактате «О диалектике» писал о неясном, сопровождающем нас в обыденной жизни: о неясности значения слов, произношения и расстановки акцентов, видения пути – «из-за плотности тумана», например, неясности разумения и выбора [Августин 2018, 482, 489–491]. Размышление Августина дает огромный заряд мысли, включая способность воображения и способность логического рассуждения. Непонимающие и не поймут, считает он, останутся во мраке, в *obscuritas*, в слепоте. Но тот, кто постигнет смысл слов, сможет обнаружить контексты, в которых эти слова смогут быть применимы, став ясными и не утратив прочих значений, которые будут использованы в иных контекстах. «Разве ты не видишь, что после того, как раздвинутся обла-ка мрака, выступит то многодорожье, о чем выше было сказано? Возьмем, например, имя “великий”, которое «вместе с тем и стопа хорея, и Помпей, и Вергилий, и столбняк нерадения». Это имя как таковое нельзя понять на основании одного лишь его определения [Августин 2018, 484]. Его смысл один, когда оно характеризует Помпея, и другой относительно количества собственных звуков.

Августин, сказав о необходимости употребления слова в контексте, меняет термин *ambiguitas* (неясность, или двусмысленность) на *aequivocatio* – двусмысленность, при которой сохраняются и слово, и все его разные значения. Острие взгляда не то же, что острие меча.

Слово – это Бог. На это абсолютное тождество, как правило, мало обращается внимания, ибо «слово тянет мыслящего не к разным понятиям», как следовало бы, «а влечет к очевидному» [Августин 2018, 485], хотя нео-

чевидное содержится в любом слове. Может показаться, что слова произносятся ради слов, ради познания того, что словами опознается, ради того, почему они служат одеждой. О том, что неясность производится самими вещами, которые обозначаются этим словом, не думается. Когда говорят фразу «Многие писали размером дактиля, как Туллий», то вовсе неочевидно, что здесь имеется в виду: «Приведен ли “Туллий” как пример стопы дактиля или как пример поэта, пользующегося дактилем, из чего первое принимают на основании искусства, а второе по обычай речи» [Августин 2018, 488].

Контекст, в котором слова приобретают смысл, но который принадлежит не им, а использующему их субъекту, сотворен им *на основании искусства*, что вообще характеризует творение. Это странная двойственность: разные природы образуют нечто одно. Над этим размышлял Боэций, желавший постичь как смешиаются две природы. По свойству природы смешение невозможно. Нечто неслиянное и нераздельное может возникнуть только при соучастии природы и искусства. Корона как корона образуется при сочетании камня и металла; их можно отделить, и тогда и камни, и металл станут тоже собой, но не короной, а иными относительно короны. Одни и те же действия, совершаемые разными людьми с разным умением, имеют разный эффект, как, например, один из правящих квадригами, «которые нужно направлять и поворачивать», делает это искуснее другого [Boetii 1934, 116]. Боэций связывает с искусством неопределенную способность мастеров-ремесленников, в результате чего появляются неожиданные вещи. Его анализ соединения разнородного объясняет саму внезапность появления нового, которое всегда иное, ибо другое – лишь видоизменение старого. Боэций провел жесткое отличие иного от другого. Иное – это то, что создано или сотворено, оно отличается по виду, как, например, человек от лошади, а другое – то, что разделено случайно: одногуляет, а другой лежит; но и тот, и другой – человек. Лежащий может гулять в возможности. Мысль о силе возможности (*potentia*), которая может не проявиться и нечто может не появиться, поразила Боэция. «Яйцо – животное и не животное: оно не явля-

ется в действительности животным до тех пор, пока оно яйцо и не находится в процессе оживления и становления животным; точнее, оно является животным только в возможности: оно может сделаться животным, когда оживет и примет его вид и форму» [Boetii 1847, col. 118]. Именно в ней «спят» инаковость и другость. Инаковость требует усилия творца, искусства, приобретающего форму природности. Это – предвосхищение возможностного бытия (*posse-esse*) Николая Кузанского, отличающегося от всего иного. Пути мысли не знают времени.

У Ансельма Кентерберийского *Aliquid* – такое Иное Бога¹ – тоже является, обнаруживает не свое бытие, не себя, а себя-через-существование любого *этого*, не случайно другое имя его трактата «Прослогион» – «О существовании Бога» (в оригинале *De existentia Dei*). И оно открывается благодаря художнику, который рисовал картину, то есть через искусство. Его Иное показывает себя не тогда, когда картина в уме (в возможности), а когда она написана полностью. «Нас влечет к очевидному», хотя речь о неочевидном – о том, что больше: Ансельм, как и Боэций, считал Августина своим наставником.

Веласкес, уже по-новому писавший, прекрасно понимал это влечение к неочевидному через очевидное. Так, совсем неочевидно, что отраженное в зеркале – в «тусклом стекле, гадательно», как сказал апостол Павел (Первое послание к Коринфянам 13:12) – есть именно то, на что направлены взгляды принцессы, ее фрейлин и художника. Это то иное, чего мы не знаем. Более того, скорее всего в этой новоевропейской картине выражена тоска об утраченном средневековом допуске Иного: Иного лица, образа, невидимого и неведомого.

Мышление Аристотелем

То, что Слово имеет сакральный характер, было известно издревле, хотя именно в Новом Завете это было сказано однозначно: «*Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог*». Но читая Гомера, понимаешь, что язык через него говорит не только то, что звучит, но и то беззвучное, то событие, до которого мы жаждем дотянуться.

В чтении мы впервые сталкиваемся с такой жизнью, где все *иное*, не обязательно с человеком, мыслителем, праведником. Оно нас захватывает, продолжая в нас жить, даже если мы не вполне опознали его, даже если это – обломки того, чего мы *уже* не знаем. Обратившему внимание на эти «обломки» В.Э. Айрапетяну, как рассказывает В.В. Бибихин, «никак не удавалось направить слушателей», которые пытались определить направление, в котором тот работал, «на неширокую крутую тропу “иного”» [Бибихин web].

Если учесть, как поминает Айрапетян, что иной – это сам иной, то что же удивляется удивлению Августина, как он сообщал в самом начале «Исповедей», обнаружившего в себе иного, то есть Бога, и осталбеневшего от вопроса о самом себе: кто он? Хотя не знает он не только, кто он и откуда к нему придет Бог, он не знает, откуда он сам пришел в эту «мертвую жизнь или живую смерть» [Августин 1991, 8]. Речь здесь не о тождестве смерти и жизни, как написано в примечании к этому фрагменту, но о собственном происхождении: из материнского ли он лона или из божественных кущ? Он обнаружил в себе иного, как в свое время в «Софисте» ξένος из Элеи обнаружил себя иным относительно своего «отца» Парменида, рискуя быть названным отцеубийцей, ибо вопреки «отцу» был вынужден признать существование «ничто», обеспеченное речью.

Аристотель оказался для христианского Средневековья «своим» именно потому, что выдвинул концепцию, которая послужила фундаментом для христианской концепции милосердия с ее акцентом на отношении к другому (άλλος) как к самому себе, и произвел анализ слова, связей слов, логики высказывания, «за» которыми стоит высказываемая вещь как иное высказыванию, несказываемое. С этим же связано и появление в «Илиаде» Гомера истора как третейского суды (отсюда представление о суде истории), задача которого тоже увидеть иное [Неретина 2018, 28] или возвратить то, что было *уже*. Это значит, что то *уже – иное*, и если его можно не узнать, то о нем можно знать. Способ, каким его можно знать, показывает Аристотель, рассуждая о сущем, которое может принимать противоположности. Это первое, что необходимо иметь в виду для нашей темы.

Второе заключается в том, что, принимая противоположности, сущность «меняется сама» [Аристотель 1978а, 4а 30]. Сущее не упускает стать иным, ибо не упускает возможностей это сделать. В «Категориях» Аристотель подчеркивает, что противоположности, хотя между некоторыми из них может быть «нечто посередине», никак не связаны друг с другом [Аристотель 1978а, 12а, 5–20]. Это относится и к таким «противолежаниям», как утвердительная и отрицательная речь, именно сейчас нас интересующая. Одно дело (или иное дело) – сидеть, другое (или иное) – не сидеть, хотя и то и другое, как и в случае лишности или обладания чем-то, могут переходить друг в друга [Аристотель 1978а, 13а, 15–20], что очень напоминает размышления Бозия, комментировавшего «Категории». Однако подчеркивается не возможность перехода, а противоположность самих вещей: *то, о чем речь*, например, состояние человека, *не есть речь*, соответственно это не подпадает ни под утверждение, ни под отрижение. *Оно как раз не-иное*. Оно – само по себе *сущее и может принадлежать одному и тому же* (имеется в виду род) [Аристотель 1978а, 14а 15–20]. Это суждение Аристотеля спровоцировало через многое столетий у Бозия мысль о различии иного (*aliud*) от другого (*alteratum*).

Третье, что обращает на себя внимание в размышлениях Аристотеля о противоположностях, это рассуждение о том, что дано *вместе*, что вещи даже будучи противопоставленными, не являются причиной бытия друг для друга и возникают в одно и то же время². Ставится проблема не просто бытия или существования, а обладания бытием *возможности* быть.

Эту вызывающую трудности проблему философ обсуждает в трактате «Об истолковании» и потому в связи с речью, в которой противоположности «расставлены в соответствии с “быть” и “не быть” (например, отрицанием [высказывания] “есть человек” будет “не есть человек”, а “есть не-человек”» [Аристотель 1978б, 21б, 1–5]. Это относится к предложениям с любым глаголом, ибо «человек идет» то же, что «человек есть идущий». «Поэтому, если это везде так, то и отрицанием [выражения] “могущее быть”

будет “могущее не быть”, а не “не могущее быть”» [Аристотель 1978б, 21b, 10–12]. Однако рассуждения Аристотеля не были бы парадоксальными, если бы он отмахнулся от еще одной трудности. «Полагают, что одно и то же может быть и не быть, ибо все, что может быть разрезано или что может ходить, может и не ходить и не быть разрезанным; основание же этого – то, что все могущее в таком смысле не всегда осуществляется, так что ему присуще и отрицание, ибо то, что способно к хождению, может и не ходить, и можно не видеть то, что доступно зрению» [Аристотель 1978б, 21b, 12–17].

Не наше нынешнее дело анализировать интереснейшие аргументы Аристотеля, что является противоположным могущему быть и могущему не быть. Но именно аристотелевский анализ противоположностей, где речь идет о совместности их существования, явно спровоцировал появление мысли об описании такого Сущего, как Бог, через Не-Иное у Николая Кузанского, которое твердо и строго есть, но как сущая потенциальность, рождающая из себя действительность. Как был убежден С.Л. Франк, «не существует законченной всеобъемлющей действительности, которая совпадала бы с целокупностью бытия, потому что все действительное рождается из лона возможного как реальной потенциальности, или *сущей мучи*. Сама же потенциальность, или мочь, хотя и принадлежит к реальности и образует ее первичную глубину, но никак не может быть названа “действительностью”. Ибо “действительность” есть понятие, мыслимое лишь в соотносительной связи с “возможностью”: то, что актуально есть, отличается, как таковое, от того, что может быть, и предполагает за своими пределами последнее» [Франк web]. Кузанец даже не читал, а созерцал и совершал мысль Аристотеля так, как если бы речь шла не о любой сущей вещи, а об одном-единственном Сущем, которым было само Слово, и, поскольку Оно единственно Сущее, оно несет внутреннее противоречие с самим собой и в себе самом: Оно, как таковое, не речь; поскольку Оно есть полнота бытия, где все совершается по воле и разуму Еgo (Аристотель говорил: оно может творить и не творить, делать – не делать), и Оно – речь, поскольку

речь – смысл, сущность его бытия. Кардинал не диалогизировал с Аристотелем, он проблематизировал его мысль,ставил ее в предельную позицию, где их суждения совпадали, он давал ему место в мысли и ради мысли, поскольку и Аристотель говорил о возможностях и силе *разума*, хотя иные могли и не основываться на нем, как, например, способность огня греть.

Поиски Бога

Персона кардинала Николая Кузанского (1401–1464) часто всплывает в современных историко-философских и логических исследованиях (см.: [Verbum 2011]) по многим причинам, не в последнюю очередь из-за необходимости выяснения связей внутри и вне мира. И, конечно же, здесь важно понятие Иного, Иного самого по себе, которое служило бы утверждением всего, что есть, со всеми его противоречиями. Отличил *aliud* от *alteratum*, напомню, Бозий. И именно это *aliud* стало камнем преткновения для понимания. Так, *aliquid* (*aliud + quid*) перевели в аргументе Ансельма Кентерберийского не как *что-то иное*, а как (вполне допустимое для перевода) *Нечто*: «Бог есть нечто, большее чего нельзя ничего представить» (хотя в оригинале стоит *cogitare* – помыслить). «Представить», как и «нечто», можно и телесное как относящееся к чему-то ведомому (так оно и было понято ГаунILONом из Мармутье). Если же перевести *aliquid* как «такое Иное», то окажутся важными обе части выражения: и «Иное», и «такое» как *явление Иного*. Подзаголовок «Прослогиона» – «О существовании Бога» – вовсе не случаен. Это не онтологический, а единственный, по выражению Ансельма, или *иологический*, как я бы сказала, аргумент от Ничто, от неведомого Бога, который не бытие и не мышление. Именно от этого выражения богоявления отталкивался Николай Кузанский, который сделал «иное» одним из главных своих концептов.

Бога, которого Ансельм предлагал считать Иным, Николай Кузанский называл Не-иным, ибо Он – Исток всего тварного Ему, которое иное, чем Он. Он – Тот Самый, первый, один-единственный, рядом с которым никого рядом нет. Таким образом, в трактате

«О видении Бога» автор пишет, что Бог когда-то показался ему «невидимым для всех творений, ибо он бесконечный скрытый бог» [Kues web], а бесконечность не постигается никаким образом. Вещь бы не существовала, если бы Бог ее не видел, но она не существовала бы актуально, если бы сама не видела его. Вещь – бытийность Бога, он видим в бытии творения.

Единственная Вещь, как считал еще Августин, это Сам Бог (прочее – вещезнаки), в этом случае Он знает и видит все, в том числе Самого Себя: в мыслях ли Еgo, в словесном ли выражении, то есть в одновременном делании. А как сотворенная вещь видит Бога? То, как и что она *есть*, не значит ли то же, что она *видит*? Не это ли показал опыт исповедей Августина? Чувство свидетельствует о религиозности; оно не равнозначно умному знанию; чувственное знание – укол, данный ему умом, который надлежит осмыслить, и в этом смысле оно – изначальное ведение.

Сделаем небольшое отступление и напомним: человек как ближайшая к Богу вещь принадлежит религии завета. Если библейский Бог по самой своей сущности – Бог завета, то верность человека завету определяет не только сакральный статус человека, но и божественность самого Божества, ибо Бог божественен именно как Бог завета. Это значит, что человек, существо смертное, не может не нести ответственность – ответственность за божественность Божества. Следовательно, человек несет ответственность за построение своего земного бытия как бытия, подобного божественному. Кузанец, поясняя это, отождествляет бытие и видение Бога: «Ты есть, ты видишь, *так как* есть сотворенное, которое есть постольку, поскольку оно видит Тебя»³ [Kues web, 47, 9]. Это сказано в главе XII. В X это тождество (*videre est esse*) содержится в названии. Можно сказать, это еще один аргумент в пользу бытия Бога: видение Его на основе завета. Используется исключительно настоящее время, как бы подчеркивающее соучастие в вечности обоих собеседников: любая тварь знает, что Ты есть, но при этом подчеркивается сверхэкзальтация (*superexaltatus*), которая означает не только возвышение видимо-невидимого абсолюта над всеми до бесконечности,

но и чувство истинной религиозности, охватывающей человека при видении Иного.

Этот еще ветхозаветный мотив взаимного видения и ведения подчеркнут мотивом новозаветным, что и было хранимо христианством как нечто важное для признания Бога не Иным, о чем нельзя помыслить, но Неиним, хотя и не слишком понятным (иное-то в нем сохраняется, с точки зрения человека). Удивительно здесь настойчивое употребление Кузанцем настоящего времени (*est, es*). В иконном Ветхом завете нет настоящего времени. Конъюнктив появляется, как только Кузанец начинает говорить от 1-го лица: «Я думаю, что ты видишь все в Себе как в живом зеркале, в котором все отсвечивает» [Kues web, 48, 6] – впечатление, что кардинал «видит» еще нерожденного Веласкеса. «А поскольку Твое видеть значит знать» (то есть видение тождественно не только бытию, но и знанию, а значит – знание и бытие тоже тождество), «то мне приходится думать, что ты все в Себе видишь не как в живом зеркале, ибо знание Твое направлялось бы вещами» (Кузанец сравнивает такое знание с внутренней силой дерева) [Kues web, 48, 8] – и про Веласкеса мы подумали, что он видит иное, не то, что отражено в зеркале; взгляд его картиных персон очень насторожен, хотя они не раз видели короля и королеву. В конце концов Кузанец пишет, что божественная сила сверх и древесного семени, и излучения, и возвращения, и причины, и причиняющего – это «абсолютная сила и абсолютное видение» [Kues web, 28, 15–17], это и есть Неиное, То Самое.

Человеческая цель видения также переводит уверенное настоящее время в иное наименование – сослагательное. «Oportet igitur me, domine, murum illum invisibilis visionis transilire, ubi tu reperieris, мне надо бы, Господи, перейти эту стену невидимого видения, где ты, может, отыщешься» [Kues web, 48, 1–2]. Ветхозаветная уверенность в существовании Бога⁴ наткнулась на неуверенность в возможностях человека, соотнесенных со стремлением к Нему, потому что человек понимает, что как-то причастен к бессмертию или может надеяться стать причастным. Говорил же Августин, что в нем есть место, куда-таки *придет* Бог.

Бог как тварный творец?

Кузанец сопоставляет, казалось бы, несопоставимое: стену и Бога. Разделяющая его с Богом стена – «все и вместе ничто». «Но и Ты, который встречаешь, тоже как бы все и ничто из всего. Ты живешь внутри той высокой стены, которую никакой ум силой своей не может переступить» [Kues web, 48, 3–4].

Это уже третье отождествление: бытие = видение = знание = ничто. Если учесть, что и человек по существу своему есть *nichto, nihil*, то ясно не только, что «ничто из всего» и «ничто из кое-чего» рознь, но и что Божественность Бога зависит от жизни человека. Смертный человек («Я») является партнером Бога, связанный с ним заветом.

Кузанец обнаружил эту логическую ловушку, он не случайно сказал: «Ты – ничто из всего, а стена – просто ничто». Стена – иное ничто, чем Бог. Этакая двуосмысленность. Что такое «ничто из всего» он не знает, но знает, что оно есть, он будет стараться сохранять отрицание в его арсенале. Бог – Иное ничто, к которому он обращается почти по-августиновски. Августин пишет: «И словословить тебя хочет человек, частица созданий Твоих» [Августин 1991, 5]. В это же время Кузанец утверждает: «Но дозволь, чтобы донеже Твое ничтожное создание говорило с Тобой» [Kues web, 49, 1]. Этот абсолютный Субъект полагает Себя почти в духе Фихте в качестве объекта. «У Себя Ты не видишь ничего иного, а Ты Сам объект Себя Самого, Ты и видящий, и видимое, и видение» [Kues web, 49, 3–4]. Вопрос в том, каким образом Бог «творит вещи, иные, чем Он Сам» [Kues web]. Кузанец отвечает так, как можно и сейчас услышать: если Бог таков, то и творить Он должен Самого Себя. Для Кузанца это абсурд, ибо в таком случае речь идет о творимом творце и о вещи, которая есть до ее творения, но это факт: «Твое творение – твое бытие» [Kues web 49, 10]. Кузанец применяет имя сотворенного к Богу. Нам сейчас, привыкшим считать Бога Творцом, как-то неловко назвать Его «тварью». Кузанец разбивает наши сомнения, возвращаясь, повторю, к вос требованной и в Возрождение, и в Новое время ветхозаветной идеи о Боге, ищущем человека⁵.

Мы мало знаем пограничье этих эпох, в котором Кузанец остается уникальным. О том, что бытие Бога – это такое постоянно творящееся бытие, упоминают часто, но без попыток разъяснения того, как творится вещь, иная, чем Сам Собою *сотореный* Творец.

Кузанец подмечает удивительное явление: то, что обычно разводится как противоположное (творец – творение), на деле есть свойство природы Творца. Он возвращает нас к мысли Боэция, давая этой мысли новое объяснение: речь не о единстве божественной и человеческой природы, а об изначальном совпадении противоположностей в том доприродном, доничтожном, что и совпадением назвать трудно, и что он называет Неиным.

Кузанец пытается разъяснить собственные догадки: если что-то творится, то должно быть и творимое, потому «не что иное творить и быть сотворенным, как сообщить бытие всем, оставаясь отрешенным. Возвратить к бытию, которого нет, значить сообщить бытие и ничто» [Kues web, 49, 13].

Что это значит? Это проблема для Кузанца: это действительно абсурд или дело в словах? Вспоминая о бесконечных глагольно-именных тождествах, применяемых к Богу, догадывается сообщить и о различии в словах *vocare* и *communicare*: «призывать значит творить, сообщать – быть сотворенным» [Kues web, 49, 14], и об общем их свойстве: язык делает то и другое вместе. Пока он в состоянии произнесения, он творит, завершил речь – сотворил.

Логика Кузанца такова: «пока я схватываю сотворяемого творца», это шаг к нему, я еще стою у стены (которая, как помним «ничто», но заодно и рай). Второй логический поворот – это проникновение сквозь имена, когда в неясно постигнутом видишь непостижимое (*incomprehensibilis*, Франк так и назвал свою книгу) [Kues web, 50, 1]. «Непостижимое» Кузанец выговорил так, что оно стало не только теологическим, но и логическим термином, хотя, конечно, он был подготовлен к этому не менее упретым в деле вопрошания и решения Августином, писавшим (см. выше) о роли неясного. И далее он возвращается к Ансельмову аргументу, не поправив, а уточнив его, сказав, что Бог есть не «такое Иное,

что можно высказать или понять (ухватить, *concipi*), но абсолютно превосходящий все таковое до бесконечности» [Kues web, 50, 7–8]. Все наши привычные определения утрачиваются: «Ты не Творец, но бесконечно больше, чем Творец, хотя без Тебя ничего не становится и ничего не может стать» [Kues web, 50, 8–10]. Хотя к таким (не)определениям должен был бы приучить Псевдо-Дионисий Ареопагит.

Иное и Неиное

Иное идет об руку с отрицанием «не» и с тем, относительно чего оно иное, – с каждой вещью, иной не только относительно Бога, но и относительно любой другой – близкой или далекой.

В диалоге «О неином» Николай Кузанский обсуждает вопрос об определении. В нем участвуют помимо самого Николая трое реальных лиц, занимающихся «изучением высоких предметов»: аббат Иоанн – «Парменионом» и комментариями Прокла, Пьетро Бальбо – «Богословием Платона» Прокла и Фердинанд Матим – Аристотелем; то есть представлены не только современные Кузанцу, но и наиболее известные мыслители прошлого, занятые предельными основаниями философии. Это прекрасно прокомментировал А.Ф. Лосев⁶. Нас же будут интересовать только определения вещей через неиное / иное, поскольку это – наша тема.

Связь с предшествующей мыслью здесь не менее очевидна и не только через занятия участников диалога, но прежде всего через развитие самой мысли. Николай начинает с вопроса: «Что есть то, что делает нас знающими?», – которым (с акцентом на речь) начал свою беседу «Об учителе» Августин. Таких неявных перекличек в трактатах Кузанца множество (как и во всех средневековых трактатах). Подстегнутый Ансельмом, он берет проблему в мыслительные клещи, чтобы дать одно-единственное определение Тому, от Кого пошел мир. Ансельм определял единственного Бога через Иное. И это определение давалось как бы от человека, с земли. Бог действительно был Иным относительно вещей этого мира. Николай сменил угол зрения, он попытался посмотреть на мир с той

точки, в которой вместе «все» и «ничто», и обнаружил парадокс: любая тварная вещь есть иное относительно Бога и неиное, если взята сама по себе, тождественная себе. Такую вещь нельзя определить через что-либо иное: при определении самой по себе вещи родovidовая логика не работает. Ум здесь мыслит на грани срыва в иррациональное, что и случилось с Кузанцем при определении Бога нетварным творением.

С определением «неиного» такая же неясность, сквозь которую вдруг непостижимо видится только Неиное, которое не субстанция, не сущее, не единое, не бытие, не имя, потому что оно прежде имени. «С уничтожением самого бытия (ente)» вещей (Николай приводит в пример лед и воду, которые могут актуально исчезнуть), «материя, то есть возможность быть водой, не исчезает» [Кузанский 1980а, 198]. Эта возможность бытия до бытия и до ничто присуща только Богу, которого Кузанец и определяет через возможностное бытие (*posse-esse*). И эта «актуально бесконечная мощь» характеризует то априорное начало, что роднит Кузанца с Кантом. Неиное со всеми его бесконечностями высвечивается в любой – одной, самой по себе вещи. В этом смысле Неиное – и Бог, и святой, и мыслитель, и праведник, и ничто. Единичное определяется только через себя, потому оно неиное для себя и всегда иное относительно другого. И другая вещь как иное – не что иное как иное. Это – лучший способ определения, считает Кузанец, хотя не всегда доступный пониманию человека. Вот и Фердинанд его спрашивает относительно этого иного, не существующего без сравнительного союза «как»: что же это такое – иное *как* иное? Сравнительный союз «как» способствует двойственному определению вещи (самой по себе и относительно другой), означая не только утверждение и отрицание, но и определяя направление мысли. Мы имеем дело с двумя методологическими приемами. Определение Кузанца существенно отличается, как видим, от аристотелевского.

По Аристотелю, оно – суть бытия вещи, ее сущность. Не менее важно, что сущность относится к началу и «имеет тот смысл, что бытие им не есть нечто другое» [Аристотель web]. Именно при рассуждении о сущности

Аристотель касается проблемы иного: «“Иными”... называются вещи, если их формы, или их материя, или определение их сущности составляют нечто большее, чем одно; ...об иаковом говорится в смыслах, противоположных смыслам тождественного. <...> Те, род которых неодинаковый, а также противоположности и те вещи, в сущности которых заключена Иаковость» [Аристотель web]. У Кузанца к тому же отличие любой тварной вещи от определяющего определения в том, что она – знак, указывающий путь к началу, а определяющее Неиное – это «невыразимое имя Бога, данное в таинственном образе». Оно само себя определяет, и все, что о Нем можно сказать, – что оно определенное [Кузанский 1980а, 189].

Фиксируется очередной парадокс: определением определений оказалось невыразимое имя Бога, что не допускается и его идеей учного незнания. Об этом когда-то говорил Ансельм Кентерберийский, которого постоянно имеет в виду Кузанец, переназвавший его «такое Иное, больше которого ничего не может быть помыслено» утверждающе-отрицающим термином – Неиным. Лосев, видимо, иронически, предлагает называть его «нечто» тоже утвердительно-отрицающей формой⁷ и связывает это с диалектикой отрицания отрицания, полагая Неиное «принципом всякого оформляющего единства и утверждения», «условием осмыслияющего единства, чистой возможностью оформляющего утверждения, или, как он сам говорит, *принципом* бытия и знания. Этим вносится в неиное некая динамика, некое смысловое становление, некая *моить смысл*» [Лосев 2015, 153]. Вместе с тем здесь задается и прямая перспектива, которую Средневековье знало задолго до Брунеллески и которую Кузанец *выбрал* для объяснения. Его взгляд – из некоей точки вглубь создаваемого пространства. Его он вербально фиксирует, молчаливо прочерчивая путь к этой точке из глубины. Этот путь, идущий от человека, творит саму эту вершину (см. правила построения треугольника), но тогда происходит нечто невозможное: человек начинает творить Бога, при котором только и может сохраниться его божественность. Если обнаружить вслед за В.С. Библером [Библер 1991, 76], что в этом единстве мини-

мума и максимума в точку сворачивается мир Средних веков, и разворачивается линейный мир Нового времени, не нуждающийся в творении, то мы либо должны вывести Бога за скобки (за пределы рамы, как у Веласкеса), либо уже сами, помня установленный с ним завет, обязаны воссоздать Его. В этом случае обнаруживается причина появления трактата-диалога «О мире веры» с 17 участниками (грек, итальянец, иудей, араб, испанец, сириец, скиф, чех, немец, татарин, мусульманин, халдей, перс, индус, галл, армянин, англичанин), что кажется вполне оправданным его поводом является падение Константинополя в 1453 году. Хотя содержание сочинений Николая Кузанского свидетельствует о том, что неявно он об этом заявлял во всех своих трудах. Можно, конечно, считать, что его представления о религиях разных народов «поверхностны и предельно схематичны» [Смирнов 2018], но схематизм здесь как одна из особенностей метода Николая Кузанского не совпадает с верхоглядством. Его формула «не иное как», обнаруживающая направление или – способ сопоставления вещей, есть схема (облик, форма, выражение). Потому неслучайно его персонажи из «Мира веры» – апостолы Петр и Павел, реальные люди, – при начальстве добытой Слова определяют единство через царскую потенцию, которая едина в Отце и Сыне: в Отце как нерожденном, а в Сыне как рожденном. Через такую потенцию усыновленный может отождествиться с рожденным или природным.

Это реальный пример схемы, вполне подходящий для обнаружения связи ментального с чувственным и направления этой связи, являющейся «ясным и удобным методом», оказывающимся на деле хитроумным, где «хитрый» подразумевает славянское значение «мудрый». Он (Бог) через тавтологию (Неиное – это Неиное) утверждает Самого Себя. Именно тавтология как логический принцип становится принципом не утверждения, или – по Лосеву – полагания себя, а тем, что существует до всякого утверждения, отрицания или чего-то другого, «то, что я много лет искал при помощи совпадения противоположностей» – тоталитарным принципом вообще-то, что «ни не-сущее, ни ничто», что прежде вечного и превыше всякого постижения [Кузанский

1980б, 191]. Здесь вообще снимается всякое время, нет Шестоднева, и это лишний раз убеждает, что, конечно, хотя «непостижимое постигается непостижимо», но в данном случае необходимо понять, зачем нужно такое постижение – когда ничего нет, тотальное ничто, ибо ясно, что неиное – не единое и не бытие, не истинное (об этом спор в платоновом «Пармениде»). Они существуют и не после него, ибо они не стали бы тогда Неиным. Два режима постоянно переходят друг в друга: тому, что «до» или «не» постоянно требуется встряска тем, что можно назвать жизненными модусами. Они взаимообусловлены. «Неиное существует до всего так, что оно не может не быть во всем том, что оказывается после него, даже если одно из этого противоположно другому» [Кузанский 1980б, 193]. Надежда (ответ на 3 вопрос Канта) на то, что «Бог некогда откроет нам самого себя вне загадок» [Кузанский 1980б, 194].

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ О переводе *aliquid* как *иное* см. прим. 39 к трактату Николая Кузанского «О неином» [Кузанский 1980а, 446].

² В XIII в. на этом основании модисты (аристотелики) будут доказывать «вечность мира».

³ Перевод В.В. Бибихина «Ты... видим в бытии творения» [Кузанский 1980а, 58], на мой взгляд, снизил накал активного состояния видения. Пассивный залог нейтрализует пафос самого видения.

⁴ Эта уверенность выразилась в создании трактата «О мире веры», главная мысль которого состоит в выражении убеждения, что «одна единственная религия существует в разнообразии обрядов» [Кузанский 2007, 186].

⁵ «В библейском завете, заключенном между Богом и человеком или Богом и народом, всегда именно Бог и только Бог является инициатором заветных отношений. <...> Тот факт, что Бог является инициатором заветных отношений в каждом из этих случаев, эквивалентен тому факту, что в Библии не человек ищет Бога, а Бог ищет человека» [Черняк, Роклин 2025, 91]; см. также: [Kugel 2003].

⁶ См. об этом труде Николая Кузанского развернуто в: [Лосев 2015].

⁷ «Иронически» потому, что именно он перевел *aliquid* как «иное». См. выше.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Августин 1991 – Августин. Исповедь. М.: RENAISSANCE, 1991.
- Августин 2018 – Аврелий Августин. О диалектике // Неретина С.С. Пауза созерцания. История: архайсты и новаторы. М.: Голос, 2018. С. 465–492.
- Аристотель web – Аристотель. Метафизика // https://www.google.ru/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/metaphiz.txt_with-big-pictures.html&ved=2ahUKEwj5tMK1yfPAxUALRAIhFYSDPQQFnoECAoQAQ&usg=AOvVaw0nihYA3JLPUMaiSXbNS2JS
- Аристотель 1978а – Аристотель. Категории // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 51–90.
- Аристотель 1978б – Аристотель. Об истолковании // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 91–116.
- Бибихин web – Бибихин В.В. Рецензия на книгу Вардана Айрапетяна «Герменевтические подступы к русскому слову» // http://www.bibikhin.ru/vardan_ayrapetyun
- Библер 1991 – Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры. Два философских введение в двадцать первый век. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1991.
- Кузанский 1980а – Кузанский Н. О видении Бога // Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1980. С. 33–94.
- Кузанский 1980б – Кузанский Н. О неином // Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1980. С. 183–247.
- Кузанский 2007 – Кузанский Н. О мире веры : сборник избранных трудов. М.: Канон+, 2007.
- Лосев 2015 – Лосев А.Ф. О трактате Николая Кузанского «О Неином» // Вопросы философии. 2015. № 9. С. 150–164.
- Неретина 2018 – Неретина С.С. Пауза созерцания. История: архайсты и новаторы. М.: Голос, 2018.
- Смирнов 2018 – Смирнов Д.В. Николай Кузанский // Православная энциклопедия. Т. 50. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2018. С. 540–596.
- Франк web – Франк С.Л. Непостижимое // <https://predanie.ru/book/69897-1bfktrnbxtcrbq%20nepostizhimoe/>
- Фуко 1977 – Фуко М. Слова и вещи. М.: Прогресс, 1977.
- Черняк, Роклин 2024 – Черняк Л., Роклин М. Завет и метафизика. Филадельфия; Иерусалим: Маханаим, 2024.
- Боети 1847 – Boetii A.M.S. Commentaria in Porphyrium a Se Translatum // Patrologiae cursus completes: Series latina. 1847. Vol. 64. Col. 71–158.

- Boetii 1934 – *Boetii A.M.S. De consolatione philosophiae // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. 1934. Vol. 67. P. 1–127.
- Verbum 2011 – *Verbum*: альманах. Вып. 13. Принцип «совпадения противоположностей» в истории европейской мысли. СПб.: Нестор-История, 2011.
- Kugel 2003 – *Kugel J. L. The God of Old: Inside the Lost World of the Bible*. N.Y.: The Free Press, 2003.
- Kues web – *Nicolaus von Kues. De visione Dei*. // <https://cusanus-portal.de/content/werke.php>

REFERENCES

- Aurelius Augustine, 1991. *Confessions*. Moscow, RENAISSANCE.
- Aurelius Augustine, 2018. On Dialectics. Neretina S.S. *Pause of Contemplation. History: Archaists and Innovators*. Moscow, Golos Publ., pp. 465–492.
- Aristotle. *Methaphysics*. URL: https://www.google.ru/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/metaphiz.txt_with-big-pictures.html&ved=2ahUKEwj5tMK1yfiPAxUALRAIHfYSDPQQFnoECAoQAQ&usg=AOvVaw0nihYA3JLPUMaiSXbNS2JS
- Aristotle, 1978a. Categories. Aristotle. *Works in Four Volumes*. Vol. 2. Moscow, Mysl Publ., pp. 51–90.
- Aristotle, 1978b. On Interpretation. Aristotle. *Works in Four Volumes*. Vol. 2. Moscow, Mysl Publ., pp. 91–116.
- Bibikhin V.V. *Review of the Book by Vardan Hayrapetyan's "Hermeneutical Approaches to the Russian Word"*. URL: http://www.bibikhin.ru/vardan_ayrapetyan
- Bibler V.S., 1991. *From Science of Knowledge to Logic of Culture. Two Philosophical Introductions in the 21st Century*. Moscow, Izd-vo politicheskoy literatury.
- Nicholas of Cusa, 1980a. On the Vision of God. Nicholas of Cusa. *Works in Two Volumes. Vol. 2*. Moscow, Mysl Publ., pp. 33–94.
- Nicholas of Cusa, 1980b. On Not-Other. Nicholas of Cusa. *Works in Two Volumes. Vol. 2*. Moscow, Mysl Publ., pp. 183–247.
- Nicholas of Cusa, 2007. *On the World of Faith. Collection of Selected Works*. Moscow, Canon+ Publ.
- Losev A.F., 2015. On the Treatise of Nicholas of Cusa “On Non-Other”. *Voprosy filosofii*, no. 9, pp. 150–164.
- Neretina S.S., 2018. *Pause of Contemplation. History: Archaists and Innovators*. Moscow, Golos Publ.
- Smirnov D.V., 2018. Nicholas of Cusa. *Orthodox Encyclopedia. Vol. 50*. Moscow, Tserkovno-nauchnyytsentr «Pravoslavnaya entsiklopediya», pp. 540–596.
- Frank S.L. *The Incomprehensible*. URL: <https://predanie.ru/book/69897-lbfktrnbxtcrbq%20nepostizhimoe/>
- Foucault M., 1977. *Words and Things*. Moscow, Progress Publ.
- Chernyak L., Rocklin M., 2024. *Testament and Metaphysics*. Philadelphia, Jerusalem, Machanaim.
- Boetii A.M.S., 1847. Commentaria in Porphyrium a Se Translatum. *Patrologiae cursus completes: Series latina*, vol. 64. Col. 71–158.
- Boetii A.M.S., 1934. De consolatione philosophiae. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 67, pp. 1–127.
- Verbum: Almanac. Iss. 13. *The Principle of “Coincidence of Opposites” in the History of European Thought*. Saint Petersburg, Nestor-Istoriya Publ., 2011.
- Kugel J.L., *The God of Old: Inside the Lost World of the Bible*. New York, The Free Press, 2003.
- Nicolaus von Kues. *De visione Dei*. URL: <https://cusanus-portal.de/content/werke.php>

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>



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.6>

UDC 1(091)(430):8

BBK 87.3(4Гем)5-514

Submitted: 20.08.2025

Accepted: 02.09.2025

**RUSSIA IN LEIBNIZ'S EARLY LINGUISTIC RESEARCHES (1689–1698):
TOWARDS A PROJECT FOR THE DEVELOPMENT
OF SCIENCES AND ARTS IN RUSSIA**

Viktor A. Kupriyanov

Saint Petersburg Branch of the S.I. Vavilov Institute for the History of Natural Science and Technology
of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russian Federation

Abstract. The article is devoted to the early stage of linguistic research by the German philosopher, mathematician, and statesman G.W. Leibniz, which falls on 1689–1697. The author describes the history of the origin of Leibniz's interest in Russia and China – two cultures that were opposite to Europeans – and shows the role that Leibniz's linguistic and historical studies played in this. Using the methods of source search and historical reconstruction, the author analyzes Leibniz's correspondence relating to this period of his biography. Based on the analysis of Leibniz's correspondence, the author reconstructs the network of contacts that Leibniz built in order to realize his linguistic and ethnographic interests related to the peoples living in Russia. The article describes Leibniz's relations with a number of outstanding figures of the late 17th century, contacts with whom he built in order to obtain the information he needed about Russia and Russian-Chinese relations: the article describes Leibniz's relations with members of the Jesuit mission in China, with the Polish Jesuit A. Kochański, with the burgomaster of Amsterdam N. Witsen, and other lesser-known personalities of that time. As a result of the research, the article indicates that before the “Great Embassy” of 1697–1698, Leibniz used the services of various intermediaries to obtain information about Russia, to whom he turned for help. Only during the “Great Embassy” did he manage to establish his first direct contacts with people from Russia, in particular, with Peter Lefort. It is shown that of all the connections that Leibniz built in 1697–1698, the most productive for him were contacts with Nicolaes Witsen, who was the first to provide him with the desired specific ethnographic and linguistic material. The article reconstructs the history of the relationship between Leibniz and Witsen and provides a modern assessment of them. The article sheds light on little-known facts from Leibniz's biography and provides an understanding of the genesis of his plan for the development of sciences and arts in Russia.

Keywords: Leibniz, China, linguistics, early modern philosophy, Peter I, Witsen, Kochański.

Citation. Kupriyanov V.A. Russia in Leibniz's Early Linguistic Researches (1689–1698): Towards a Project for the Development of Sciences and Arts in Russia. *Logos et Praxis*, 2025, vol. 24, no. 3, pp. 46–61. (in Russian).
DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.6>

УДК 1(091)(430):8

ББК 87.3(4Гем)5-514

Дата поступления статьи: 20.08.2025

Дата принятия статьи: 02.09.2025

**РОССИЯ
В РАННИХ ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ ЛЕЙБНИЦА (1689–1698):
НА ПУТИ К ПРОЕКТУ РАЗВИТИЯ НАУК И ИСКУССТВ В РОССИИ**

Виктор Александрович Куприянов

Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова РАН,
г. Санкт-Петербург, Российской Федерации

Аннотация. Статья посвящена раннему этапу лингвистических исследований немецкого философа, математика и государственного деятеля Г. В. Лейбница, который приходится на 1689–1697 годы. Автор описывает

историю зарождения интереса Лейбница к России и к Китаю – двум противоположным для европейцев культурам – и показывает, какую роль в этом сыграли лингвистические и исторические занятия Лейбница. Используя методы источникового поиска и исторической реконструкции, автор анализирует переписку, относящуюся к данному периоду его биографии. Благодаря выполненному анализу автор реконструирует сеть контактов, которую философ выстроил в целях реализации своих лингвистических и этнографических интересов, связанных с народами, проживавшими на территории России. Описан обмен письмами Лейбница с рядом выдающихся деятелей конца XVII в., контакты с которыми он завязал для получения необходимой ему информации о России и российско-китайских отношениях: в статье приводится описание отношений с членами иезуитской миссии в Китае, с польским иезуитом А. Коханским, с бургомистром Амстердама Н. Витсеном и другими менее известными персоналиями того времени. В результате исследования в статье указывается, что до «Великого посольства» 1697–1698 гг. для получения информации о России Лейбниц пользовался услугами разнообразных посредников, к которым обращался за помощью. Лишь в период «Великого посольства» ему удалось установить первые прямые контакты с выходцами из России, в частности с Петром Лефортом. Показано, что в рассматриваемый период из всех связей наиболее продуктивной для него оказалась переписка с Николаем Витсеном, который впервые смог предоставить ему желаемый конкретный этнографический и лингвистический материал. В статье реконструируется история отношений Лейбница и Витсена, приводится их современная оценка. Статья проливает свет на малоизвестные факты биографии философа и дает понимание генезиса его плана развития наук и искусств в России.

Ключевые слова: Лейбниц, Китай, лингвистика, философия Нового времени, Петр I, Витсен, Коханский.

Цитирование. Куприянов В. А. Россия в ранних лингвистических исследованиях Лейбница (1689–1698): на пути к проекту развития наук и искусств в России // Logos et Praxis. – 2025. – Т. 24, № 3. – С. 46–61. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.6>

Тема отношений Лейбница к России и к Китаю является одним из наиболее интересных сюжетов в истории европейской интеллектуальной культуры, которому посвящено множество исследований. Интенсивный интерес Лейбница к Московскому царству, к Китаю и в целом к евразийскому континенту привлекал внимание многих российских и зарубежных историков культуры. Вопрос о взглядах ученого на Китай рассмотрен в ставших классическими публикациях О. Франке [Franke 1928], Ф. Меркеля [Merkel 1920], Д. Мунгелло [Mungello 1977], Д. Лаха [Lach 1945; 1957], Ф. Перкинса [Perkins 2004] и др. История взаимоотношений Лейбница с Петром I и его проекты развития науки и образования в России также неоднократно становились предметом исторических изысканий. Важнейшее значение для историографии данной темы имеют обзорные монографии В.И. Герье [Герье 1868; 1871] и Л. Рихтер [Richter 1946], а также работы многих историков и философов, которые освещают отдельные стороны этого вопроса (обзор историографии см.: [Куприянов, Смагина 2024; Куприянов 2024])¹. В недавней исследовательской литературе отмечалась связь интереса Лейбница к Азии с его лингвистическими и историческими занятиями [Carhart 2019].

Тем не менее до сих пор раннего этапа лейбницевских занятий российской тематикой, что во многом затрудняет понимание данного вопроса. Изучение ранних заметок и высказываний Лейбница о Московском царстве с учетом контекста их возникновения дает объяснение сути его плана для России и проливает свет на генезис его интереса как к России, так и к Китаю. В данной статье с опорой на эпистолярное наследие Лейбница прослеживается зарождение его интереса к России в контексте его лингвистических занятий, проводится реконструкция сети ученых контактов, которую он в связи с этим создал, что позволяет увидеть контекст появления первой записки о развитии России, которую великий философ подготовил во время «Великого посольства». В статье впервые на русском языке освещаются малоизвестные страницы биографии Лейбница. Статья также проливает свет на важнейшие исторические события, относящиеся к зарождению в Западной Европе и в России этнографических, географических и лингвистических исследований сверенной Евразии (территории современного Русского Севера, Сибири и Дальнего Востока), и показывается роль в этом личных контактов и связей между европейскими учеными разных стран того времени.

Зарождение интереса Лейбница к России и Петру Великому (1689–1690 гг.)

На протяжение почти двадцати лет (с 1697 по 1716 г.) Лейбниц вел переписку с корреспондентами из Московского царства, стремясь завязать контакты, нужные для реализации его планов. В целом, нужно отметить, что его внимание включало в себя большое разнообразие тем, начиная с политики и дипломатии и кончая научными и социально-экономическими проблемами. Однако, хотя политические интересы в определенный период стали в отношениях Лейбница с Россией превалирующими, именно развитие науки, образования и в целом просвещения было для него главным и преобладающим над всеми прочими мотивами. Зарождению симпатии Лейбница к российскому государству и Петру I можно отнести к 1697–1698 гг., когда русский царь совершил свое первое путешествие в Европу («Великое посольство»). Именно к этому времени относится появление первого подробного лейбницевского плана преобразований в России, который великий философ безуспешно пытался представить Францу Лефорту (см.: [Лейбниц 1873, 14–19]). Но «Великое посольство» лишь усилило уже сложившийся интерес Лейбница. Большую часть своих идей философ начал формулировать задолго до 1697 г., и дипломатическая миссия Петра I оказалась в биографии Лейбница лишь удачным поводом для систематизации ранее разрозненно высказанных им предложений и пожеланий.

Отношение Лейбница к России претерпело существенное изменение, продиктованное расширением области его научных изысканий. В ранние годы жизни философа российская тематика оставалась на периферии его внимания, а его общее отношение к стране можно охарактеризовать как негативное (см. об этом также: [Richter 1946, 25–38]). Свидетельством данного факта является опубликованный Лейбницем под чужим именем в 1669 г. в связи с очередными выборами короля Речи Посполитой памфлет, целью которого было доказать с математической строгостью необходимость избрания на польский престол пфальцкого курфюрста Филиппа Вильгельма. В первом выводе этого «польско-политического рассуждения» («Discursus

Syllogisticus polono-politicus») в адрес Московии (как тогда в западноевропейской литературе часто называли Россию) приводятся крайне неприятные суждения, состоящие из упреков в варварстве и предупреждений об угрозе, исходящей от восточного соседа [Leibniz 1971, 84–85].

Тем не менее уже к концу 1680-х гг. взгляды Лейбница на Россию начинают претерпевать серьезные изменения, и важной вехой в этом процессе стала его встреча в Риме в июле 1689 г. с итальянским иезуитом Клаудио Гриимальди (1638–1712) [Richter 1946, 29–30]. Гриимальди был астрономом и математиком, а с 1688 г. он был назначен руководителем астрономической службы в Пекине [Collani 1994]. Именно он стал для Лейбница одним из главных источников сведений о Китае и именно через него в круг лейбницевских корреспондентов вошли иезуиты, находившиеся в Китае, которые сыграли огромную роль в его лингвистических, этнографических и математических исследованиях (речь идет о таких известных французских ученых и миссионерах, как Иоахим Буве (1656–1730), Жан де Фонтеней (1643–1710), Клод де Виседлу (1656–1737), Жан-Франсуа Гербийон (1654–1707) и др.). В целом в данном контексте нужно заметить, что Лейбниц поддерживал достаточно интенсивную переписку с иезуитами (как в Европе, так и в других регионах), собирая через них интересующую его информацию о разных регионах и странах, прежде всего об Азии («Восточной Тартарии»). Что же стало мотивацией к этой деятельности? Почему прославленный философ, математик и государственный деятель обратил внимание на Россию и Китай – столь далекие от европейского культурного мира страны? Ответ на этот вопрос отчасти можно найти в сохранившейся записи о беседе Лейбница с Гриимальди, где указывается: «Путь из России в Китай лежит (если проезжать из Сибири) через землю тунгусов (вместо князей у них правят старейшины; это ленивый народ, и он принципиально отличается от жестоких самоедов, соседями которых они являются), через родовую землю солонов (эвенки / буряты – В. К.), где говорят на татарском [маньчжурском] языке. <...> Маньчжурский язык полностью отличается от языка восточных... та-

тар, который изучал Гримальди, так как восточные татары относятся к Китаю» [Leibniz 2006, 3–5].

Приведенные суждения указывают на интерес Лейбница, который сохранялся у него буквально до самых последних дней. Касался он вопроса проезда в Китай по суше через территорию России, то есть сухопутной связи Европы с этой азиатской державой, а также проблемы исследования языков и обычаяев народов Тартарии (то есть Сибири, Средней Азии, части европейской России и части северного Китая). В этом контексте и начинает развиваться активность Лейбница в отношении России и Петра I, которая проявилась в записке, появившейся во времена «Великого посольства». Именно этнографическое и лингвистическое многообразие России и в особенности Сибири, а также низкая изученность географии и в целом производительных сил российских регионов стали для Лейбница толчком к появлению интереса к стране, который усиливался буквально с каждым годом по мере знакомства с деятельностью Петра I.

Уже после встречи с Гримальди в начале 1690-х гг. внимание к географии России, языкам ее народов и в даже к ее истории стало проявляться все более отчетливо, а вопрос проезда в Китай через российскую территорию начал волновать Лейбница все больше (он, в частности, чрезвычайно сожалел, что Гримальди не был предоставлен проезд через Россию)². Важным, если не решающим, контекстом формирования взглядов Лейбница на Россию, становятся его активные лингвистические и связанные с ними исторические исследования, начавшиеся в 1690 г. (см. про обстоятельную монографию Зигфрид фон дер Шуленбург: [Schulenburg 1973]). Сфера его историко-лингвистических и даже этнографических изысканий впечатляет своей широтой: он занимается славянскими языками, собирая образцы языков полабских славян [Leibniz 1957, 513–519], знакомится с картой Н. Витсена, получает сведения об азиатских и даже африканских языках (эфиопский³, готтентотский⁴, сиамский (тайский язык)⁵, китайский и др.), исследует европейские языки (так, Лейбниц много сил отдает занятиям проблемой происхождения германских языков [Leibniz 1970b, 228]⁶, ищет родство между ними [Leibniz

1970b, 18]⁷, активнейшим образом исследует язык крымских готов⁸, интересуется английским, фризским языками [Leibniz 1970b, 452], сравнивает эстонский со славянскими языками, ошибочно при этом усматривая некое родство между ними⁹), занимается общими проблемами происхождения языков и народов, включая поиск праязыка всех языков, сравнивает европейские языки между собой и составляет их с неевропейскими – например, итальянский ученый Дж. Чьямпини переслал в августе 1692 г. Лейбничу образцы «Отче наш» на 18 языках, в основном европейских [Leibniz 1970b, 378–379]¹⁰, а позже по другим каналам философ получает еще лингвистический материал, в частности образцы персидского, армянского¹¹ и грузинского языков, – пытается установить связь между европейскими и неевропейскими языками. Наконец, Лейбниц пытается составить свою первую классификацию языков [Leibniz 1964, 311]¹², которую будет позже развивать и уточнять.

Иными словами, лингвистические, географические и этнографические исследования, которые проводил Лейбниц, предполагали сбор большого количества эмпирического материала: образцов языков, а также данных по истории и этнографии изучаемых народов. Однако в фокусе внимания Лейбница были далеко не только и не столько европейские языки и уж тем более не языки Африки и стран Ближнего востока. Главным объектом его лингвистических студий были так называемые языки Скифии, или Тартарии, – обозначение, которое охватывало в то время почти всю европейскую часть России, а также Сибирь и Дальний восток. Для этого приблизительно с 1690 г. философ завязывает переписку по всей Европе¹³ и за ее пределами, используя для этого буквально каждую возможность. В результате ему удалось создать разветвленную сеть контактов в Европе, в России и в Китае, состоящую из людей, которые должны были доставлять ему интересующий его этнографический и лингвистический материал¹⁴. Конкретным предметом его собирательских интересов были переводы «Отче наш» на различные языки и подстрочные переводы отдельных фраз и слов, на основе которых они сравнивались. Так, в письме итальянскому иезуиту Томмазо Фантони от 29 мая 1692 г.,

говоря о языках Тартарии, философ указывал: «Я не прошу ничего, кроме молитвы Господней на языке каждого народа, но также и выраженной общезвестными буквами (*characteribus vulgaribus*) и объясненной в подстрочном варианте (*versione interlinearī*) на другом, более известном языке» [Leibniz 1970b, 262]. Это пожелание Лейбница высказывал в письмах своим самым разным собеседникам практически до самого конца своей жизни, что позволило ему собрать внушительную коллекцию лингвистического материала.

Корреспонденты Лейбница в контексте его российских интересов

Говоря в целом о людях, которые помогали Лейбничу со сбором материала, важно понимать, что в начале 1690-х гг. до появления у него прямых связей с российскими корреспондентами содействие ему оказывали различные европейские ученые, – участники международной *république des lettres*, – которые выступали посредниками, ответственными за передачу ему запрашиваемых сведений. Среди этих ученых, помимо упомянутых, нужно назвать таких видных деятелей того времени как *Адам Коханский* (1631–1700), *Йохан Спарвенфельд* (1655–1727), *Хиоб Лудольф* (1624–1704) и его внук *Генрих Лудольф* (1655–1712), а также *Николай Витсен* (1641–1717), с которыми исследователь, желая получить доступ к нужной информации, состоял в 1690-е гг. в интенсивной переписке. Именно эти ученые, а также члены иезуитской миссии в Китае, стали для немецкого философа в этот период главными посредниками в получении сведений о России, а также оппонентами в дискуссиях о различных вопросах лингвистики, этнографии и истории народов России, так как *прямых контактов* в России он до «Великого посольства» не имел.

Из обозначенного круга посредников-информантов в первую очередь отметим роль иезуитских миссионеров в Китае. Через К. Гриимальди, И. Буве, Ж. де Фонтенея и других членов «Общества Иисуса» Лейбниц запрашивал информацию о языках, истории, географии Тартарии и Китая, а также о российско-китайских отношениях, и получал нужные

для себя сведения. В период с 1689 по 1697 гг. интенсивные контакты ученый имел с упомянутым выше *Клаудио Гриимальди* (1638–1712). Уже в первом письме Лейбница к Гриимальди от 19 июля 1689 г. можно найти его просьбу, касающуюся России, которая позже будет регулярно появляться в его переписке со многими российскими корреспондентами. Так, в длинном опросном листе о Китае, прилагаемом к письму, есть просьба узнать о том, разделяет ли пролив Азию от Северной Америки [Leibniz 2006, 13]. Несколько позже Лейбница обратился к Гриимальди с уже более расширенным пожеланием, попросив его изучать языки. Об этом можно узнать из самых разных писем, которые направлялись как самому Гриимальди, так и другим помощникам. Например, в своем письме к Гриимальди от 31 мая (10 июня) 1691 г. философ выражает надежду на то, что члены «Ордена» исследуют границы «Восточной Тартарии» (уточнив тем самым карту Витсена), а также пришлют образцы языков в виде переводов «Отче наш» [Leibniz 2006, 31]. Затем Лейбница регулярно обращался к Гриимальди со сходной просьбой, свидетельством чему является, в частности, уже следующее письмо к Гриимальди от 21 (?) марта 1692 г. [Leibniz 2006, 41–43], из которого можно узнать о призывае Лейбница изучать языки «Азиатской Тартарии», то есть той части, которая относилась тогда к Китаю. Об этих просьбах Лейбница сообщил другому иезуиту – Томмазо Фантони – в письме от 24 мая (3 июня) 1692 г., в котором исследователь, упоминая Тартарию, повторяет свой запрос насчет языков народов, через которые тот проезжает, и просит собрать для этого переводы «Отче наш» [Leibniz 1970b, 262]. А уже в письме к Эдварду Бернарду от 7 (17) марта 1693 г. можно прочитать о том, что Лейбниц попросил Гриимальди написать о языках «Восточной Скифии», имея в виду при этом часть современного Дальнего Востока [Leibniz 1992, 330].

Тем не менее особую роль в достижении цели получения информации о языках Тартарии сыграли отношения с *Иоахимом Буве* (1656–1730). Хотя Лейбниц знал об этом члене иезуитской миссии по меньшей мере с 1695 г., переписка с ним завязалась лишь в октябре 1697 г. В письме к Буве от 2 (12) де-

кабря 1697 г. философ пишет: «В связи с изучением китайского языка было бы также желательно получить тщательное описание языков всех соседствующих народов» [Leibniz 2006, 141]. И, как обычно, философ предлагает сорвать Молитву Господню на языке «китайских татар», то есть на маньчжуром языке [Leibniz 2006 140–141]. Желаемую информацию в виде образцов «Отче наш» на маньчжурском языке Буве выслал Лейбницу с письмом от 28 февраля 1698 г. [Leibniz 2006, 173–175]. Таким образом, первые результаты от контактов с членами китайской миссии, касающиеся лингвистики, этнографии и географии, Лейбниц получил лишь спустя восемь лет после их начала. Позже Буве и другие участники миссии иезуитов в Китае снабжали в большей степени информацией о самом Китае, причиной чего нужно считать тот факт, что у Лейбница в начале 1700-х гг. появились контакты непосредственно в Московском царстве, а круг его российских интересов значительно расширился.

Среди европейских ученых, с которыми исследователь активно поддерживал контакты по вопросу России, необходимо выделить А. Коханского и Н. Витсена. С польским иезуитом Адамом Коханским (1631–1700)¹⁵ Лейбниц состоял в переписке еще в 1670–1671 гг., обсуждая в основном различные вопросы математики; а затем в ноябре 1691 г.¹⁶ корреспонденция между ними возобновилась и продолжалась до 1698 г., то есть почти до самой смерти Коханского¹⁷. Хотя круг его интересов был достаточно широк и включал в себя вопросы языкоznания, политики и техники (Коханский работал над изобретением своей собственной счетной машины), в центре его исследований находилась математика, что позволило ему стать не только придворным капелланом и библиотекарем, но придворным математиком при короле Яне III Собесском¹⁸. Ему выпала честь быть единственным ученым Речи Посполитой конца XVII в., знакомым с таким достижением науки того времени как исчисление бесконечно малых величин¹⁹, а также его знаний о Китае²⁰.

Коханскому удалось стать одним из звеньев в реализации лейбницевских лингво-этнографических целей в отношении России. Он через свои контакты предпринимал попытки получить для ганноверского философа образ-

цы языков «внутренней Скифии» и прочую информацию как о московском царстве, так и о Китае. Так, сразу же после возобновления контактов в ноябре 1691 г. Лейбниц в ответном письме сообщил Коханскому о своих лингвистических и этнографических запросах, касающихся России [Leibniz 1964, 487–488], и попросил, как он часто это делал, собирать через купцов, путешествующих по Черному и Каспийскому морям, образцы языков народов, проживающих в этих регионах. В свою очередь Коханский передал отрывок из письма Лейбница, касающийся России, духовнику короля, Карлу Маурицио Вотте (1629–1715) [Leibniz 1964, 523–533], который прочитал его Яну III, известному своим интересом к Востоку. В письме от 9 февраля 1692 г. Коханский выслал отрывок из письма Вотте [Leibniz 1964, 562–564], в котором выражается похвала монарха в адрес «великого ученого из Ганновера» и приводится его обещание помочь в сборе «Отче наш» на языках Сибири вместе с советом ознакомиться с картой Н. Витсена (хотя у Яна III была карта Сибири и Монголии, составленная по сведениям некоего русского дипломата по имени Нестор, которая, однако, не имела указания долготы и широты²¹). Лейбниц в ответ в письме от 11 (21) марта 1692 г. не сдерживал себя в положительных оценках польского правителя [Leibniz 1964, 612]. Затем Коханский (не без поддержки короля) не позже мая 1692 г. [Leibniz 1970b, 265] переслал письмо Лейбница польскому резиденту в Москве (каковым тогда был Юрий Довмонт) с просьбой сорвать через своего секретаря, «непременно поляка», образцы «сибирского наречия» («Отче наш») [Leibniz 1970b, 492–493]. Однако отсутствие желаемого результата вынудило философа написать в декабре 1693 г. непосредственно самому Вотте с просьбой в содействии для получения искомого материала [Leibniz 1970b, 173–175], что тоже не помогло ему в достижении своих целей, так как письмо осталось без ответа. Не получил никакого результата Лейбниц и от запроса, который польский математик направил Ю. Довмонту [Leibniz 1982, 211]. Тем не менее попытки помочь своему собеседнику Коханский не прекращал почти до самого конца своей жизни, пока имел на это силы.

Можно в связи со сказанным резюмировать, что линия контактов через Коханского оказалась для Лейбница малопродуктивной, хотя и небессмысленной, так как в математических и в лингвистических вопросах тот оказался интересным собеседником. Вероятно, самое ценное для дальнейших лингвистический исследований, что Лейбниц смог получить от своего польского корреспондента, касалось информации о «происхождении венгров из Скифии» [Leibniz 1982, 476–479]: еще в своем письме от 8 (18) января 1692 г. Коханский передал Лейбничу сведения о том, что некий иезуит венгерского происхождения был «взят в плен крымскими татарами» и затем был продан другим татарам на Каспийском море, где узнал свой язык [Leibniz 1964, 534]. Это сообщение навело Лейбница на мысль, что историю происхождения венгров, лингвистическое родство которых с другими финно-угорскими народами (финнами, эстонцами, лопарями и пермяками) он, вероятно, впервые правильно определил, нужно искать на каспийском побережье. В целом общение двух выдающихся ученых было плодотворным в вопросах лингвистики: Коханский делился своими собственными соображениями о калмыцком языке, о различиях языков «европейских и азиатских татар», а также между венгерским, литовским и валашским языками²².

Еще один важный канал получения материала был связан преимущественно с Веной и Берлином. В начале 1695 г. Лейбниц составил опросный лист («Пожелания относительно языков некоторых народов» (*Desiderata circa linguas quarundam populorum*)) и направил его затем адресатам, которые могли бы посодействовать реализации его целей [Leibniz 1982, 169–176]. Можно смело утверждать, что в данной записке представлено наиболее подробное изложение лингво-этнографических запросов Лейбница. В ней он просил информацию об остатках германцев (готов) в Крыму, о языке которых сообщал О.Г. де Бусбек, а также о языках любых неславянских народов Московии: языки народов, населяющих Сибирь (переводы «Отче наш» на черемисском, черкасском, ногайском, калмыцком, узбекском, монгольском языках и на других языках народов «проживающих в Тартарии»), населяющих северное побережье Черного

моря и далее на север и на восток от него, к северному побережью Каспийского моря; также, согласно записке, необходимы были сведения об остатках куманского языка, сведения об угорских языках (Лейбниц в этой связи ссылается на сообщенную информацию о некоем венгре-иезуите). Философ указывает, что полученные дословные переводы молитвы нужны для дополнения уже имеющихся образцов на европейских языках и на некоторых восточных языках (например, турецком, персидском, китайском). Кроме перевода «Отче наш» Лейбниц просил и индекс наиболее употребительных слов (например, числительные, слова для частей тела, обозначения потребностей, действий и др.).

Первый раз данная записка была отправлена с письмом к Бодо фон Обергу (1657–1713), посланнику Ганновера в Вене, через которого Лейбниц рассчитывал получить нужный ему результат. Фон Оберг, как часто происходило в то время, передал присланный Лейбницем опросник другому лицу – Даниэлю Эразми (дипломату), однако тот лишь частично смог удовлетворить интерес ученого, предоставив ему информацию о немцах в Трансильвании [Leibniz 1982, 456–461].

Затем этот опросный лист был отправлен и другим адресатам: Иоганну Якобу Хуно (1661–1715), или Кюно (Cuneau), – секретарю первого министра Бранденбургского курфюршества Э.Х.Б. фон Данкельмана [Leibniz 1982, 302–305], а также французскому иезуиту Антуану Верью (1632–1706) [Leibniz 1982, 490–492]. Получить желаемый результат не помогли и эти корреспонденты; тем не менее переписка с Кюно оказалась относительно продуктивной. Он передал мемуар Лейбница аббату Оливского монастыря (Михаэлю Хаки), а также Иоганну Рейеру – чиновнику, посланнику Бранденбурга в Москве в 1688–1689 гг., у которого сохранились необходимые контакты в России, в частности, с А.А. Виниусом [Leibniz 1982, 322]. Результатом завязавшейся переписки стало получение из рук Рейера письма некоего иезуита (скорее всего, Гербиона) о событиях на российско-китайской границе (в частности о Нерчинском договоре 1689 г.), а также уже через Кюно части «*Elementa linguae tartarica*» («Основы языка тартар»), написанной в 1681 г. фламандским

иезуитом, миссионером в Китае Фердинандом Вербистом [Leibniz 1982, 643–645]²³, и отчета о посольстве Исаака Идеса (1657–1708) в Китай в 1692–1695 годах. Как можно видеть, Лейбница интересовали не только языки Тартарии, но и российско-китайские отношения. Однако интерес к языкам и народам был в тот период доминирующим.

Безуспешные попытки получить информацию о языках через фон Оберга и Кюно не заставили ученого отказаться от данного плана. В 1697 г., когда в связи с «Великим посольством» ему представилась очередная возможность получить желаемый результат, он отправил записку о языках с письмом к Петру Лефорту²⁴. Результатом переписки с П. Лефортом стала лишь скучная информация о языках и народах Сибири [Leibniz 1993, 482–484]²⁵. Тем не менее это было первым прямым контактом Лейбница с Россией, а сам Лефорт-младший был первым, кто предоставил ему информацию из первых рук.

Как можно видеть, переписка с членами иезуитской миссии в Китае, с Коханским и прочими корреспондентами не принесла Лейбничу желаемого результата в виде образцов языкового материала. И наиболее полезной в данном контексте оказалась переписка с бургомистром Амстердама Николаем Витсеном (1641–1717), которая заслуживает детального рассмотрения²⁶. Она завязалась лишь в марте 1694 г. и продолжалась до ноября 1712 года²⁷. Но знал Лейбниц о Витсене уже по меньшей мере с апреля 1671 г.: первое упоминание о нем можно обнаружить в письме филолога, историографа Вильгельма Оранского – И.-Г. Гревия (Johan Georg Graevius (1632–1703)), который, рассказывая о состоянии наук того времени, упоминает и сочинение Витсена о кораблестроении²⁸. Конечно, наибольший интерес философа ожидаемо вызывала карта Витсена, появление которой пришлось как раз на начальный период лингвисто-этнографических занятий Лейбница. Впервые об этой карте он узнал не позже декабря 1690 г., о чем свидетельствуют его слова в письме Анри Жюстелю от 24 ноября (4 декабря) 1690 г.: «Вы, несомненно, видели интересную карту Тартарии, которую выгравировал и представил публике г-н Витсен: но было бы желательно узнать, как он ее сделал и от-

куда он ее взял» [Leibniz 1957, 301]. Затем об этом важном событии он сообщает в январе 1691 г. ландграфу Эрнсту Гессен-Рейнфельскому [Leibniz 1957, 154–155] и в июне того же года с надеждой упоминает карту Витсена в письме к К. Гимальди [Leibniz 1957, 520]. Как пишет К. Мюллер, после этого «интерес к этой редкой карте рос от года к году, как показывает переписка с ганноверским агентом в Нидерландах Жилем ван дер Хеком, польским иезуитом А. Коханским, парижским библиотекарем Мельхиседеком Тевено и дипломатом и востоковедом Хиобом Лудольфом» [Müller, 1955, 19–20]. Действительно, карта Витсена упоминается в переписке с французским путешественником и изобретателем М. Тевено в сентябре 1691 – мае 1692 г.²⁹; и в переписке с Коханским вопрос о карте также возникал – как указано выше, карту хвалил польский король, о чем свидетельствует упомянутое выше письмо Коханского от 9 февраля 1692 г. [Leibniz 1964, 563]. Наконец, в 1692 г. Лейбниц предпринимает попытку приобретения карты Витсена. В своем письме от 13 (23) сентября 1692 г. Ж. ван дер Хек, который выступал своего рода коммуникатором Лейбница в Голландии, дает обещание покупки карты [Leibniz 1964, 437], сделанное, очевидно, после обращения самого Лейбница (пока не обнаруженного), которое он не смог выполнить, так как карта была опубликована Витсеном за свой счет и распространению ее он препятствовал³⁰. В итоге Лейбничу удалось получить желаемую карту, хранящуюся сегодня в «Нижнесаксонской земельной библиотеке», лишь в марте 1694 г. от самого Витсена, который отправил ее через ганноверского резидента в Гааге³¹, после чего между этими двумя выдающимися деятелями своего времени вязалась длительная переписка. Уже первое свое письмо к Витсену Лейбниц начал с благодарности за карту, дав ей высокую оценку. Философ пишет: «Получив сейчас от г-на Хюнекена, нашего резидента, важную карту отдаленных земель Севера Европы и Азии, которую вы составили с такой заботой о том, чтобы пролить новый свет на столь важную часть нашего мира, я обязательно представлю ее от Вас нашему господину курфюрсту по его возвращению из загородного дома» [Leibniz 1979, 338]³².

Как показал в своем исследовании А.В. Контеv, в распоряжении Лейбница был второй вариант карты из всего четырех сохранившихся [Контеv 2022, 143–144]³³. В итоге она стала для исследователя важнейшим источником информации, которым он охотно пользовался. В частности, хорошо известно, что эта карта находилась в распоряжении Избранда Идеса (1657–1708) и использовалась им во время посольства в Китай³⁴. Затем отчет («*Relation*») об этом посольстве достаточно быстро через указанный выше канал попал к Лейбничу, что дало ему возможность сопоставить его с самой картой³⁵. Через Витсена он получил множество интересовавшего его лингвистического материала и ценные сведения о России и российско-китайских отношениях. Можно сказать, что в 1690-е гг. Витсен был одним из главнейших информантов Лейбница в вопросах России, что было вполне логичным, учитывая его обширные контакты в России.

Переписку между Лейбницием и Витсеном можно разделить на две части: обмен письмами в 1694 г., а затем его возобновление во время «Великого посольства» в 1697–1698 гг., когда контакты между ними ожидали интенсификации, так как Лейбниц не мог не воспользоваться возможностью получить интересующую его информацию о народах Сибири от своего корреспондента, имевшего в тот период непосредственный контакт в России. После 1697 г. переписка продолжалась почти до последних лет жизни философа. Особенный интерес в нашем контексте имеет переписка 1694 г. и 1697–1700 гг., так как именно через связи Витсена Лейбниц впервые получил столь желанные им образцы языков «народов, населявших Тартарию». В частности, Витсен, пользуясь своими связями, в число которых входил А.А. Виниус³⁶, выслал образцы («*Отче наш*» и в некоторых случаях небольшие словари) монгольского, самоедского, тунгусского, vogульского, черемисского языков³⁷. Частично переписка Лейбница с Витсеном, включая переданный лингвистический материал, была опубликована уже в XVIII в., что сделало ее достоянием общественности. В итоге, благодаря Витсену, ученый имел в своем распоряжении образцы как минимум пяти языков народов России, что, однако, лишь частично соответствовало его

обширным запросам. В 1717 г. переписка была опубликована на языке оригинала (французском) секретарем Лейбница И.Г. фон Экхардом (1664–1730) в книге «Этимологическая коллекция, полезная для иллюстрации языков: древнекельтских, германских, галльских и других» [Leibnitius 1717, 361–384], а в 1768 г. это издание было почти полностью перепечатано Луи Дютаном в шестом томе «*Opera omnia*» Лейбница [Leibnitius 1768, 199–206]. Таким образом, 1697–1698 гг., то есть уже во времена «Великого посольства» Петра I, Лейбницу *впервые удалось получить желаемые образцы языков* – от И. Буве и от Н. Витсена, спустя почти восемь лет после начала поисков. Причем, лингво-этнографический материал из России он получил именно от Н. Витсена, который, как можно видеть, первым смог оказать ему столь необходимую помощь в этом деле.

Первый образец языков в виде «*Отче наш*» на монгольском языке Витсен прислал Лейбничу с письмами от 16 октября и от 14 декабря 1697 г. (еще до письма И. Буве с образцом маньчжурского языка из Китая), для получения которого он воспользовался неким рабом-монголом («*un Mogal Esclave*»), который был в составе «Посольства»³⁸. Затем с письмом от 5 июня 1698 г. Лейбниц получил «*Отче наш*» на vogульском языке (мансиjsком) и на некоем пермском языке (du Peuple de Permia) [Leibniz 1998, 616], и с письмом от 21 июля 1698 г. – на самоедском языке [Leibniz 1998, 697]. Отправка Лейбничу языкового материала продолжилась и в 1699–1700 г.: с письмом от 5 июля 1699 г. Лейбниц получил новые образцы самоедского языка («*es deux autres en langues Samojede*») [Leibniz 2001, 299], и, наконец, благодаря письму от 24 мая 1700 г. Лейбниц обзавелся «*Отче наш*» на тунгусском языке [Leibniz 2005, 680–681].

Конечно, внимание Лейбница к российской тематике не сводилось только лишь к области лингвистики и этнографии. В сохранившемся эпистолярном наследии философа можно увидеть постепенное расширение его интересов, которые в конце концов нашли выражение в большом плане развития наук и искусств. Ученого в 1690-е гг. начинает увлекать история России, ее внутреннее устройство и, конечно, российско-китайские отношения.

Информацию о последних он получал по тем же каналам, что и лингвистический материал, а его интересу в области русской истории способствовал шведский славист Й. Спарвенфельд, с которым он состоял в полемике по так называемому готскому вопросу³⁹. Так, в распоряжении Лейбница было генеалогическое древо русских царей династии Романовых, которое он получил через посланника Брауншвейг-Люнебурга в Швеции Г.Д. Шмидта (1646–1720) от Й. Спарвенфельда в июле 1696 г.⁴⁰ [Leibniz 2010, 201–2024, 344]. Затем во время «Великого посольства» Лейбница стремился выяснить подробности по вопросу о царском роде у Франца и Петра Лефортов; последнему он даже отправил выдержку из этого генеалогического древа [Лейбниц 1873, 14, 20]. О том, что интерес к истории России и русскому языку не ослабевал в течение многих лет, свидетельствует его письмо французскому востоковеду Мартурену де Лакрозу от 26 декабря 1709 г., в котором Лейбниц интересуется Киево-Печерским патериком [Лейбниц 1873, 140–142].

Со временем активность исследователя в отношении России только лишь усиливалась, его первоначальный интерес углубился, а его взгляды на Россию и Петра I менялись с одобрительных на восторженные. Скрывать свои намерения от широкой публики Лейбница при этом не стремился и в своем сочинении «Новости из Китая» (*Novissima Sinica*), опубликованном в 1697 г. (буквально во время дипломатической миссии российского монарха в Европе), изложил свои взгляды на Россию в более широком контексте отношения к Китаю. Данный трактат можно рассматривать в качестве своего рода итога деятельности Лейбница, касающейся России и Китая, в котором он изложил суть своих взглядов. В этом трактате сразу в обращении к читателю автор начинает с указания, что Европа и Китай как два экстремума одного континента концентрируют в себе «максимум культуры и красоты рода человеческого» (*maximus generis humani cultus ornatusque*) [Lach 1957, 89]. России отводится роль соединительного звена между Китаем и Европой, что, по его мнению, сулило как экономические, так и культурные выгоды и для Европы, и для Китая, и для самой России. Уже тогда Лейбниц стал

обозначать огромное российское государство как *tabula rasa*, распространение наук в которой сулило, как он полагал, невиданные успехи просвещения.

Заключение

Таким образом, можно сделать вывод, что структура контактов, которую Лейбниц в 1689–1697 гг. (в начальный период своих занятий Китаем и Россией) выстроил для реализации намеченного им плана, характеризовалась наличием длинных цепочек посредников, к услугам которых философу приходилось прибегать до установления первых прямых связей с российскими подданными, чего впервые ему удалось достичь лишь во времена «Великого посольства», когда он встретился в Петром Лефортом (племянником Франца Лефорта). Затем круг корреспондентов Лейбница расширялся, и в конце концов ему удалось не только создать разветвленную сеть контактов в России, но и добиться аудиенции самого царя. Однако на раннем этапе своих исследований философу приходилось довольствоваться знанием, полученным из вторых или даже из третьих рук.

Тем не менее еще до начала активных контактов с российскими корреспондентами и до установления прямых связей с Россией и с Петром I Лейбниц ясно видел разнообразные возможности, которые несут в себе исследование языков и обычая народов Московского царства, его производительных сил, улучшение транспортного сообщения по российской территории и коммуникаций с Китаем, исследование географии России, а также в целом развитие просвещения и наук в ней. Во многом осознание перспектив просвещения в этой державе, а также потенциала политического включения ее в европейские дела и полноценной ее европеизации было затем константой его российского проекта. Стимулом же для него стали его лингвистические и исторические исследования, которые влекли за собой необходимость сбора соответствующего эмпирического материала. И постепенно достаточно ограниченный интерес к языкам и истории народов превратился в развернутый план развития наук и искусств в России, содержательным ядром которого были

географические, исторические и этнографические исследования, заниматься которым Лейбниц предписывал запланированным для Петра I научным учреждениям.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Данная статья является развитием исследований, опубликованных в [Куприянов, Смагина 2024; Куприянов 2024].

² См. письмо Лейбница к Гриимальди от 31 мая (10 июня) 1691 г.: [Leibniz 1957, 529].

³ См. переписку Лейбница и Х. Лудольфа. Например: [Leibniz 1970b, 228, 360].

⁴ См. также переписку Лейбница с Х. Лудольфом, который сообщал ему сведения о готтентоском языке: [Leibniz 1964, 315].

⁵ Лейбниц поддерживал достаточно обширную переписку с Симоном де ла Лубером (1642–1729), который в 1687–1688 гг. был французским посланником в Сиаме (Тайланде).

⁶ См., например, письмо Х. Лудольфу от 18 (28) апреля 1692 г.: [Leibniz 1970b, 228].

⁷ См., например, письмо Лейбница от июня 1692 г.: [Leibniz 1970b, 18].

⁸ См., например, письмо Лейбница Х. Лудольфу 18 (28) апреля 1692 г.: [Leibniz 1970b, 228].

⁹ См., например, указанное выше письмо к Х. Лудольфу, а также, например, письмо Г. Майеру от 1 (11) 1693 г.: [Leibniz 1992, 633].

¹⁰ Лейбничу были высланы варианты «Отче наш» на иврите, арабском, сирийском, греческом, армянском, польском, албанском, иллирийском, румынском, шведском, финском, нидерландском, португальском, ангольском, конго, ирландском, английском и др.

¹¹ Об истории получения Лейбницем образца армянского языка и поиска его сходства с египетским, см., например, указанное выше письмо к Х. Лудольфу от 18 (28) апреля 1692 г.

¹² См., например, классификацию языков в письме к Ж.-Б. Боссюэ от 8 (18) апреля 1691 г.: [Leibniz 1964, 311].

¹³ См. признание самого Лейбница: [Leibniz 1979, 208].

¹⁴ См. также монографию М. Кархарта [Carhart 2019].

¹⁵ См. о нем: [Бугай, Бородин 1979, 264].

¹⁶ См.: письмо Коханского Лейбничу от 9 ноября 1691 г.: [Leibniz 1964, 423–425].

¹⁷ Последнее письмо Коханского Лейбничу датируется 11 июня 1698 г.

¹⁸ Подробно о научной деятельности Коханского и его переписке с Лейбницем см. следующие публикации: [Drzewieniecki 1967; Lisiak 2003; 2017].

Переписка Лейбница с Коханским была опубликована на языке оригинала (латинском) еще в начале XX в., см.: [Kochanski 1901; 1902].

¹⁹ См. об этом: [Lisiak 2017].

²⁰ См. об этом: [Drzewieniecki 1967].

²¹ См. об этом письмо Коханского Лейбничу от 8 (18) января 1692 г.: [Leibniz 1964, 533–534].

²² Подробное описание лингвистической составляющей переписки Лейбница и Коханского см.: [Lisiak 2003].

²³ Авторство Вербиста тогда не было установлено. Книга содержит сведения о маньчжурской грамматике.

²⁴ См. письмо Лейбница П. Лефорту от 3 (13) августа 1697 г.: [Leibniz 1993, 384–388] (см. также: [Лейбниц 1873, 20–23]).

²⁵ См. также: [Лейбниц 1873, 27–19].

²⁶ О переписке Лейбница с Витсеном и отношениях между ними см.: [Müller 1955].

²⁷ См.: [Müller 1955, 15–16].

²⁸ Письмо И.-Г. Грэвия Лейбничу от 17 (27) апреля 1671 г.: [Leibniz 1970a, 144]. Имеется в виду вышедшая в 1671 г. книга Витсена «Старинное и современное судостроение и судовождение» («Aeloude en hedendaegsche scheeps-bouw en bestier»), которую позже изучал Петр I. Несколько позже в 1688 г. уже сам Лейбниц упоминает это сочинение Витсена в письме другому адресату, см.: [Leibniz 1954, 444].

²⁹ См. следующие указания: письмо Лейбница Тевено от 24 августа (3 сентября) 1691 г.: [Leibniz 1964, 357]; письмо Тевено Лейбничу мая 1692 г.: [Leibniz 1970b, 250]; письмо Лейбница Тевено мая–июня 1692 г.: [Leibniz 1970b, 286].

³⁰ См. письмо Ж. ванн дер Хека Лейбничу от 27 сентября 1692 г.: [Leibniz 1970b, 446].

³¹ См. письмо Генриха Хюнекена Лейбничу от 24 марта 1694 г.: [Leibniz 1979, 313].

³² Лейбниц имеет в виду курфюрста Эрнса Августа и его возвращение из дворца Херрензаузен.

³³ В данной монографии приводятся сведения об истории создания карты, см.: [Контеев 2022, 119–160].

³⁴ См.: [Идес, Бранд 1967, 267–268]; комментарии издателя в связи с этим см.: [Идес, Бранд 1967, 370–371].

³⁵ Отчет о посольстве И. Идеса с пометками Лейбница и заметки к нему см.: [Leibniz 2008, 375–384]. Часть заметок к отчету о путешествии И. Идеса была опубликована в виде краткого сообщения в 1722 г. в газете «*Neue Zeitung von Gelehrten Sachen*»: *Neue Zeitung von Gelehrten Sachen, auf das Jahr M DCC XXII Erster Theil. S. 544.*

³⁶ О контактах Витсена в России, среди которых важную роль играл А.А. Виниус, см.: [Наарден 2010].

³⁷ В переписке Лейбница названия языков приводятся в соответствии с принятыми в конце XVII в.

обозначениями народов Сибири и Дальнего Востока. О соотношении названий того времени с современными, а также о расселении этих народов во времена Лейбница см.: [Долгих 1960].

³⁸ Письмо от 16 октября 1697 г.: [Leibniz 1993, 588]; письмо от 4 декабря 1697 г.: [Leibniz 1993, 785]; О составе «Великого посольства» см.: [Гузевич Д.Ю., Гузевич И.Д. 2008, 369–374]. Также Витсен выслал «Отче наш» на готтентотском языке.

³⁹ См. об этом сюжете и в целом об истории крымских готах, о деятельности Й. Спарвенфельда и Лейбница: [Кизилов 2015].

⁴⁰ О шведском направлении попыток Лейбница получить лингвистический и этнографический материал из России (впрочем, безуспешном) см.: [Сергеев 2015].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Бугай, Бородин 1979 – Бугай А.С., Бородин А.И. Биографический словарь деятелей в области математики. Киев: Радянська школа, 1979.

Герье 1868 – Герье В.И. Лейбница и его век: в 2 т. Т. 1. СПб.: Печатня В. Головина, 1868.

Герье 1871 – Герье В.И. Лейбница и его век: в 2 т. Т. 2: Отношения Лейбница к России и Петру Великому по неизданным бумагам Лейбница в Ганноверской библиотеке. СПб.: Печатня В. Головина, 1871.

Гузевич Д.Ю., Гузевич И.Д. 2008 – Гузевич Д.Ю., Гузевич И.Д. Великое посольство. Рубеж эпох, или Начало пути. 1697–1698. СПб.: Дмитрий Буланин, 2008.

Долгих 1960 – Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке. М.: Изд-во АН СССР, 1960.

Идес, Бранд 1967 – Идес И., Бранд А. Записки о русском посольстве в Китай (1692–1695). М.: Глав. ред. восточ. лит., 1967.

Кизилов 2015 – Кизилов М. Крымская Готия: история и судьба. Симферополь: Наследие тысячи-челетий, 2015.

Контев 2022 – Контев А.В. Верхнее Приобье и Прииртышье на старинных картах XVI–XVII вв. Барнаул: АлтГПУ, 2022.

Куприянов 2024 – Куприянов В.А. «Науки и искусства являются истинным сокровищем человеческого рода»: к вопросу о причинах интереса Г.В. Лейбница к России и Петру Великому // Международный журнал исследований культуры. 2024. № 3 (56). С. 31–46. DOI: 10.52173/2079-1100_2024_3_31

Куприянов, Смагина 2024 – Куприянов В.А., Смагина Г.И. «Обеспечить расцвет наук и искусств в громадной империи»: идеи Лейбни-

ца о развитии науки в России // Социология науки и технологий. 2024. Т. 15, № 3. С. 7–45.

DOI: 10.24412/2079-0910-2024-3-7-45

Лейбниц 1873 – Лейбниц Г.В. Сборник писем и мемориалов Лейбница, относящихся к России и Петру Великому СПб.: Тип. Императ. Акад. наук, 1873.

Наарден 2010 – Наарден Б. Николаас Витсен и Тартария // Витсен Н. Северная и Восточная Тартария. Том III. Научные материалы. Амстердам: Pegasus, 2010. С. 35–138.

Сергеев 2015 – Сергеев О.А. Упоминания о «Черемисском языке» в конце XVII в. в переписке Г.В. Лейбница // Ежегодник финно-угорских исследований. 2015. № 2. С. 57–63.

Carhart 2019 – Carhart M.C. Leibniz Discovers Asia. Social Networking in the Republic of Letters. Baltimore: John Hopkins University Press, 2019.

Collani 1994 – Collani C. Claudio Filippo Grimaldi S.J. Zur Ankunft des päpstlichen Legaten Charles Maillard de Tournon in China // Monumenta Serica. 1994. Vol. 42. P. 329–359.

Drzewieniecki 1967 – Drzewieniecki W.M. The Knowledge of China in XVII Century Poland as Reflected in the Correspondence Between Leibniz and Kochacski // The Polish Review. 1967. Vol. 12, № 3. P. 53–66.

Franke 1928 – Franke O. Leibniz Und China // Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1928. Vol. 82. № 3/4. P. 155–178.

Kochanski 1901 – Kochanski A. Korespondencja Kochanskiego i Leibniza według odpisw D-ra E. Bodemanna z oryginalow, znajdujących się w Bibliotece Krolewskiej w Hanowerze po raz pierwszy podana do druku // Prace Matematyczno-Fizyczne. 1901. Vol. XII. P. 225–278.

Kochanski 1902 – Kochanski A. Korespondencja Kochanskiego i Leibniza według odpisw D-ra E. Bodemanna z oryginalow, znajdujących się w Bibliotece Krolewskiej w Hanowerze po raz pierwszy podana do druku // Prace Matematyczno-Fizyczne. 1902. Vol. XIII. P. 237–283.

Lach 1945 – Lach D.F. Leibniz and China // Journal of the History of Ideas. 1945. Vol. 6, № 4. P. 436–455.

Lach 1957 – Lach D. Leibniz G. The Preface to Leibniz' Novissima Sinica. Honolulu: University of Hawaii Press, 1957.

Leibnitius 1717 – Leibnitius G.G. Collectanea etymologica illustrationi linguarum, veteris celticae, germanicae, gallicae aliarumque inservientia. Vol. 2. Hannovera: Foerster, 1717.

Leibnitius 1768 – Leibnitius G.G. Opera omnia nunc primum collecta, in classes distributa,

- præfationibus et indicibus exhornata, studio Ludovici Dutens. Vol. 6, Pars 2. Genf: Apud Fratres de Tournes, 1768.
- Leibniz 1954 – *Leibniz G.W.* Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 1: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bd. 5. 1687–1690. Berlin: Akademie Verlag, 1954.
- Leibniz 1957 – *Leibniz G.W.* Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 1: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bd. 6. 1690–1691. Berlin: Akademie Verlag, 1957.
- Leibniz 1964 – *Leibniz G.W.* Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 1: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bd. 7. 1691–1692. Berlin: Akademie Verlag, 1964.
- Leibniz 1970a – *Leibniz G.W.* Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 1: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bd. 1. 1668–1676. Berlin: Akademie Verlag, 1970.
- Leibniz 1970b – *Leibniz G.W.* Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 1: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bd. 8. 1692. Berlin: Akademie Verlag, 1970.
- Leibniz 1971 – *Leibniz G.W.* Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 4: Politische Schriften. Bd. 1. 1667–1676. Berlin: Akademie Verlag, 1971.
- Leibniz 1979 – *Leibniz G.W.* Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 1: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bd. 10. 1694. Berlin: Akademie Verlag, 1979.
- Leibniz 1982 – *Leibniz G.W.* Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 1: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bd. 11. Januar – Oktober 1695. Berlin: Akademie Verlag, 1982.
- Leibniz 1992 – *Leibniz G.W.* Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 1: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bd. 9. 1693. Berlin: Akademie Verlag, 1992.
- Leibniz 1993 – *Leibniz G.W.* Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 1: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bd. 14. Mai–Dezember 1697. Berlin: Akademie Verlag, 1993.
- Leibniz 1998 – *Leibniz G.W.* Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 1: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bd. 15. Januar – Dezember 1698. Berlin: Akademie Verlag, 1998.
- Leibniz 2001 – *Leibniz G.W.* Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 1: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bd. 17. Mai – Dezember 1699. Berlin: Akademie Verlag, 2001.
- Leibniz 2005 – *Leibniz G.W.* Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 1: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bd. 18. Januar – August 1700. Berlin: Akademie Verlag, 2005.
- Leibniz 2006 – *Leibniz G.W.* Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689–1714). Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Rita Widmaier. Textherstellung und Übersetzung von Malte-Ludolf Babin. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006.
- Leibniz 2008 – *Leibniz G.W.* Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 4: Politische Schriften. Bd. 6. 1695–1697. Berlin: Akademie Verlag, 2008.
- Leibniz 2010 – *Leibniz G.W.* Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 1: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bd. 13. August 1696 – April 1697. Berlin: Akademie Verlag, 2010.
- Lisiak 2003 – *Lisiak B.* Korespondencja Adama Kochacskiego SJ zwiaszcza z Gottfriedem W. Leibnizem w sprawach jkzykoznawstwa // Nasza Przeszłość. 2003. № 99. P. 405–415. DOI: 10.52204/np.2003.99.405-415
- Lisiak 2017 – *Lisiak B.* Leibniz's Scientific Collaboration with Adam Kochacki, S.J. // Roczniki filozoficzne. Annales de philosophie. 2017. T. 65, № 2. P. 205–222. DOI: 10.18290/rf.2017.65.2-10
- Merkel 1920 – *Merkel F.R.* G.W. von Leibniz und die China-Mission. Eine Untersuchung über die Anfänge der protestantischen Missionsbewegung. Leipzig: JC Hinrichs, 1920.
- Mugello 1977 – *Mugello D.E.* Leibniz and Confucianism: The Search for Accord. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1977.

- Müller 1955 – Müller K. Gottfried Wilhelm Leibniz und Nicolaas Witsen. Berlin: Akad.-Verl., 1955.
- Perkins 2004 – Perkins F. Leibniz and China: A Commerce of Light. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. DOI: 10.1017/CBO9780511519994
- Richter 1946 – Richter L. Leibniz und sein Russlandbild. Berlin: Boston: De Gruyter, 1946.
- Schulenburg 1973 – von der Schulenburg S. Leibniz als Sprachforscher. Frankfurt am Main: Klostermann, 1973.

REFERENCES

- Bugaj A.S., Borodin A.I., 1979. *Biographical Dictionary of Figures in the Field of Mathematics*. Kiev, Radjanska shkola Publ.
- Gerrye V.I., 1868. *Leibniz and His Century*. In 2 Vols. Vol. 1. Saint Petersburg, Pechatnja V. Golovina.
- Gerrye V.I., 1871. *Leibniz and His Century*. In 2 Vols. Vol. 2: *Leibniz's Relations to Russia and Peter the Great According to Leibniz's Unpublished Papers in the Hanover Library*. Saint Petersburg, Pechatnja V. Golovina.
- Guzevich D.Ju., Guzevich I.D., 2008. *The Great Embassy. The Turn of the Epochs, or the Beginning of the Journey 1697–1698*. Saint Petersburg, Dmitrij Bulanin.
- Dolgih B.O., 1960. *The Clan and Tribal Composition of the Peoples of Siberia in the 17th Century*. Moscow, Izd-vo AN SSSR.
- Ides I., Brand A., 1967. *Notes on the Russian Embassy to China (1692–1695)*. Moscow, Glav. red. vost. lit.
- Kizilov M., 2015. *Crimean Gothia: History and Destiny*. Simferopol, Nasledie tysjacheletij Publ.
- Kontev A.V., 2022. *Upper Ob and Irtysh Regions on Old Maps of the 16th–17th Centuries*. Barnaul, AltGPU.
- Kupriyanov V.A., 2024. “The Sciences and Arts are the True Treasure of the Human Kind”: Concerning the Question of the Motives of G.W. Leibniz’s Interest to Russia and Peter the Great. *International Journal of Cultural Research*, no. 3 (56), pp. 31–46. DOI: 10.52173/2079-1100_2024_3_31
- Kupriyanov V.A., Smagina G.I., 2024. “To Ensure the Flourishing of Sciences and Arts in the Huge Empire”: Leibniz’s Ideas Concerning The Development Of Russia. *Sociologija nauki i tehnologij*, vol. 15, no. 3, pp. 7–45. DOI: 10.24412/2079-0910-2024-3-745
- Leibniz G.V., 1873. *Collection of Letters and Memorials of Leibniz Relating to Russia and Peter the Great*. Saint Petersburg, Tip. Imperot. Akad. nauk.
- Naarden B., 2010. Nicolaas Witsen and Tartaria. Vitsen N. *Severnaja i Vostochnaja Tartaria. Tom III*.
- Nauchnye materialy. Amsterdam, Pegasus, pp. 35–138.
- Sergeev O.A., 2015. Mentions of the “Cheremis Language” at the End of the 17th Century in the Correspondence of G.V. Leibniz. *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovanij*, no. 2, pp. 57–63.
- Carhart M.C., 2019. *Leibniz Discovers Asia. Social Networking in the Republic of Letters*. Baltimore, John Hopkins University Press.
- Collani C., 1994. Claudio Filippo Grimaldi S.J. Zur Ankunft des päpstlichen Legaten Charles Maillard de Tournon in China. *Monumenta Serica*, vol. 42, pp. 329–359.
- Drzewieniecki W.M., 1967. The Knowledge of China in XVII Century Poland as Reflected in the Correspondence Between Leibniz and Kochacski. *The Polish Review*, vol. 12, no. 3, pp. 53–66.
- Franke O., 1928. Leibniz Und China. *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 82, no. 3/4, pp. 155–178.
- Kochanski A., 1901. Korespondencja Kochanskiego i Leibniza według odpisw D-ra E. Bodemanna z oryginalow, znajdujących się w Bibliotece Krolewskiej w Hanowerze po raz pierwszy podana do druku. *Prace Matematyczno-Fizyczne*, vol. XII, pp. 225–278.
- Kochanski A., 1902. Korespondencja Kochanskiego i Leibniza według odpisw D-ra E. Bodemanna z oryginalow, znajdujących się w Bibliotece Krolewskiej w Hanowerze po raz pierwszy podana do druku. *Prace Matematyczno-Fizyczne*, vol. XIII, pp. 237–283.
- Lach D.F., 1945. Leibniz and China. *Journal of the History of Ideas*, vol. 6, no. 4, pp. 436–455.
- Lach D., 1957. Leibniz G. *The Preface to Leibniz' Novissima Sinica*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- Leibnitius G.G., 1717. *Collectanea etymologica illustrationi linguarum, veteris celticae, germanicae, gallicae aliarumque inservientia. Tomus 2*. Hannovera, Foerster.
- Leibnitius G. G., 1768. *Opera omnia nunc primum collecta, in classes distributa, præfationibus et indicibus exhortata, studio Ludovici Dutens. Tomus 6, Pars 2*. Genf, Apud Fratres de Tournes.
- Leibniz G. W., 1954. *Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 1: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bd. 5. 1687–1690*. Berlin, Akademie Verlag.
- Leibniz G. W., 1957. *Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 1: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bd. 6. 1690–1691*. Berlin, Akademie Verlag.

- Leibniz G.W., 1964. *Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 1: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bd. 7. 1691–1692.* Berlin, Akademie Verlag.
- Leibniz G.W., 1970. *Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 1: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bd. 1. 1668–1676.* Berlin, Akademie Verlag.
- Leibniz G.W., 1970. *Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 1: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bd. 8. 1692.* Berlin, Akademie Verlag.
- Leibniz G.W., 1971. *Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 4: Politische Schriften. Bd. 1. 1667–1676.* Berlin, Akademie Verlag.
- Leibniz G.W. 1979, *Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 1: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bd. 10. 1694.* Berlin, Akademie Verlag.
- Leibniz G.W. 1982. *Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 1: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bd. 11. Januar–Oktober 1695.* Berlin, Akademie Verlag.
- Leibniz G.W., 1992. *Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 1: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bd. 9. 1693.* Berlin, Akademie Verlag.
- Leibniz G.W., 1993. *Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 1: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bd. 14. Mai–Dezember 1697.* Berlin, Akademie Verlag.
- Leibniz G.W., 1998. *Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 1: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bd. 15. Januar–Dezember 1698.* Berlin, Akademie Verlag.
- Leibniz G.W., 2001. *Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 1: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bd. 17. Mai–Dezember 1699.* Berlin, Akademie Verlag.
- Leibniz G.W., 2005. *Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 1: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bd. 18. Januar–August 1700.* Berlin, Akademie Verlag.
- Leibniz G.W., 2006. *Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689–1714). Herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Rita Widmaier. Textherstellung und Übersetzung von Malte-Ludolf Babin.* Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Leibniz G. W., 2008. *Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 4: Politische Schriften. Bd. 6. 1695–1697.* Berlin, Akademie Verlag.
- Leibniz G.W., 2010. *Sämtliche Schriften und Briefe. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Reihe 1: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. Bd. 13. August 1696–April 1697.* Berlin, Akademie Verlag.
- Lisiak B., 2003. Korespondencja Adama Kochacskiego SJ zwiazcza z Gottfriedem W. Leibnizem w sprawach jkzykoznawstwa. *Nasza Przeszłość*, no. 99, pp. 405–415. DOI: 10.52204/np.2003.99.405–415
- Lisiak B., 2017. Leibniz's Scientific Collaboration with Adam Kochacski, S.J. *Roczniki filozoficzne. Annales de philosophie*, vol. 65, no. 2, pp. 205–222. DOI: 10.18290/rf.2017.65.2-10
- Merkel F.R., 1920. *G.W. von Leibniz und die China-Mission. Eine Untersuchung über die Anfänge der protestantischen Missionsbewegung.* Leipzig, JC Hinrichs.
- Mugello D. E., 1977. Leibniz and Confucianism: The Search for Accord. Honolulu, University of Hawai'i Press.
- Müller, K. 1955. *Gottfried Wilhelm Leibniz und Nicolaas Witsen.* Berlin, Akademie Verlag.
- Perkins F., 2004. *Leibniz and China: A Commerce of Light.* Cambridge, Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CBO9780511519994
- Richter L., 1946. *Leibniz und sein Russlandbild.* Berlin, Boston, De Gruyter.
- von der Schulenburg S., 1973. *Leibniz als Sprachforscher.* Frankfurt am Main, Klostermann.

Information About the Author

Viktor A. Kupriyanov, Candidate of Sciences (Philosophy), Senior Researcher, Saint Petersburg Branch of the S.I. Vavilov Institute for the History of Natural Science and Technology of the Russian Academy of Sciences, Universitetskaya Emb., 5B, 199034 Saint Petersburg, Russian Federation, nonignarus-artis@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-0757-3752>

Информация об авторе

Виктор Александрович Куприянов, кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова РАН, Университетская наб., 5Б, 199034 г. Санкт-Петербург, Российская Федерация, nonignarus-artis@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-0757-3752>



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.7>

UDC 130.3
LBC 87.523



Submitted: 02.08.2025
Accepted: 02.09.2025

VICTOR VASNETSOV: THE ANTHROPOLOGY OF THE “OTHER”

Natalia N. Rostova

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

Abstract. The article provides a philosophical and anthropological study of the work of the outstanding Russian artist Viktor Vasnetsov. The author turns to two main subjects of his painting – fairytale images and the image of silence – and uses their example to reveal the key idea of duality of mind for Russian culture. According to this idea, one mind is connected with the world and adaptation to it, and the other mind, literally different from it, is connected with the ideal. The first mind helps us navigate in space; the second mind sets the metaphysical coordinates of our lives. If the European consciousness is defined by the opposition “mind – madness”, then the Russian consciousness removes this opposition in “third” terms, such as “superintelligent,” that are behind the mind. For Russian culture, the idea of silence is important not as the absence of speech, but as an experience of apophaticity, as well as the idea of madness not as a deviation from reason, but as a source of mind and the search for another transformed being. It is widely believed that Vasnetsov wrote fabulous motifs, wanting to distance himself from the harsh reality. However, bearing in mind the artistic and epistolary legacy of the painter, this assessment should be considered superficial and one-sided. Vasnetsov turned to the fairy tale not as an ethnographer, but as an archaeologist of the national consciousness. For him, a fairy tale is not just folklore but the objectified consciousness of the people, in which we discover its deepest hidden layer. Exploring folk tales and epics, Vasnetsov brings out the picturesque anthropological types of our culture – Ivan the Fool, epic heroes, and knights – and together with them sheds light on our key values: the search for a different, transformed world, valor, kindness, and selfless love for the motherland. In the image of the “Angel of Silence” he reveals the ideal of the inner man.

Key words: philosophy of Russian painting, mind, madness, silence, fairy tale.

Citation. Rostova N.N. Victor Vasnetsov: The Anthropology of the “Other”. *Logos et Praxis*, 2025, vol. 24, no. 3, pp. 62-68. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.7>

УДК 130.3
ББК 87.523

Дата поступления статьи: 02.08.2025
Дата принятия статьи: 02.09.2025

ВИКТОР ВАСНЕЦОВ: АНТРОПОЛОГИЯ «ИНОГО»

Наталья Николаевна Ростова

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

Аннотация. В статье проводится философско-антропологическое исследование творчества выдающегося русского художника Виктора Васнецова. Автор обращается к двум основным сюжетам его живописи – сказочным образам и образу молчания, и на их примере вскрывает ключевую для русской культуры идею двойственности ума. Согласно этой идеи один ум связан с миром и приспособлением к нему, а другой ум, буквально отличный от него, *иной*, связан с идеалом. Первый ум помогает ориентироваться в пространстве, второй ум задает метафизические координаты нашей жизни. Если европейское сознание задано оппозицией «ум – безумие», то русское сознание снимает эту оппозицию в «третьих» терминах, таких как «сверхразумное» или «заумь». Для русской культуры важна идея молчания не как отсутствия речи, а как опыта апофатики, а также идея безумия не как отклонения от разума, а как источника ума и поиска *иного* преображенного бытия. Распространено мнение, что Васнецов писал сказочные мотивы, желая отстраниться от тяжелой действительности. Однако, имея в виду художественное и эпистолярное наследие живописца, следует считать эту оценку поверхностной и односторонней. Васнецов обращался к сказке не как этнограф, а как археолог народного сознания. Сказка для него не просто фольклор, а объективированное сознание народа, в котором обнаружи-

вается его самый глубинный потаенный слой. Исследуя народные сказания и эпосы, Васнецов выводит живописные антропологические типы нашей культуры – Ивана-дурака, богатырей и витязей, а вместе с ними проливает свет на наши ключевые ценности – искание *иного*, преображенного царства, доблести, доброту и самоотверженную любовь к родине. В образе «Ангела молчания» он приоткрывается идеал внутреннего человека.

Ключевые слова: философия русской живописи, ум, безумие, молчание, сказка.

Цитирование. Ростова Н. Н. Виктор Васнецов: антропология «иного» // Logos et Praxis. – 2025. – Т. 24, № 3. – С. 62–68. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.7>

Виктор Васнецов – художник-сказочник, автор росписи Владимирского собора в Киеве, декоратор, архитектор, который своими чудными творениями создал «русский стиль». Фасад Третьяковской галереи, церковь в Абрамцеве, волшебный дом самого художника в одном из московских переулков, особняк Цветкова – праздник русской культуры, подаренный нам художником. В своем творчестве он проникает в глубины народного духа и вскрывает доминанту русской культуры – искание *иного* преображенного мира и сокровенного образа человека. Для того чтобы раскрыть этот тезис, в данной статье мы обратимся к двум ключевым сюжетам его творчества – живописи на тему народных сказаний и таинственному образу молчания.

Сказка

«Я всегда был убежден, – признается Васнецов, – что в жанровых и исторических картинах, статуях и вообще в каком бы то ни было произведении искусства – образа, звука, слова – в сказках, песне, былине, драме и пр. оказывается весь цельный облик народа, внутренний и внешний, – с прошлым и настоящим, а может быть, и будущим. Только больной и плохой человек не помнит и не ценит своего детства и юности... Плох тот народ, который не помнит, не ценит и не любит своей истории!» [Васнецов 1987, 150]. Васнецов обращается в своей живописи к сказкам и русскому эпосу. Здесь он ищет облик народа, то, что определяет наше прошлое, настоящее и будущее.

Для В. Стасова «Русско-волшебные сочинения Виктора Васнецова: «Иван-царевич с Еленой Прекрасной», «Ковер-самолет», «Три царевны подземного царства», «Сирины и Гамаюны», все это – неудачные выдумки и слабо написанные картины» [Стасов web]. Для Васнецова его труд – дань народу, воз-

ращение им же данного. «Я жил, – пишет он Стасову, – в селе среди мужиков и баб и любил их не «народнически», а попросту, как своих друзей и приятелей, – слушал их песни и сказки, заслушивался, сидя на печи при свете и треске лучины» [Васнецов 1987, 154]. Позже он напишет: «Хотя я только художник, но народ свой люблю не на картинах только и жанрах – люблю его всего, его богатырскую, подчас размашистую натуру, его песню, сказку, его художество, его всю, наконец, многострадальную историю...» [Васнецов 1987, 212]. Для Васнецова народ – не умозрительная категория, не абстрактный предмет интереса, единственной формой отношения к которому может быть только «любовь к дальнему», но плоть, от которой произошел он сам. Фольклор не атрибут социальной прослойки, но глубинные грезы, выражющие душу России.

Васнецов работает над сказочными полотнами с конца 70-х гг. XIX в. («Три царевны подземного царства», 1881; «Ковер-самолет», 1880; «Иван-царевич на Сером Волке», 1889 и др.). В начале 80-х он создает эскизы к декорациям и костюмам для оперы Н.А. Римского-Корсакова «Снегурочка», сочиненной композитором по мотивам одноименной пьесы А.Н. Островского. Премьера состоялась в Русской частной опере Саввы Мамонтова в 1885 г. и имела большой успех. Васнецов живописно воскресил, говоря словами Афанасьева, поэтическое воззрение народа на природу и воплотил в Снегурочке женский идеал. Как выразится потом Дягilev, русское искусство указало разносторонний путь – от сурового образа Морозовой до милого облика Снегурочки. Стасов восхищался эскизами Васнецова: «Они полны поэзии, жизни, правды, русского духа, фантазии и красоты. <...> Какая изумительная галерея древнего русского народа, во всем его чудесном и красивом облике» [Васнецов 1987, 328]. В поздний период Васнецов пишет так назы-

ваемую «Поэму семи сказок» («Спящая царевна», «Царевна Несмеяна», «Кащей Бесмертный», «Баба-Яга», «Царевна-лягушка», «Ковер-самолет», «Сивка-Бурка»; 1901–1926). Об этих последних тяжелых временах он сообщает сыну в 1925 г.: «Я работаю, сколько могу по своим старческим силам – и работаю именно над сказками, так как работа для денег сама собою прекратилась, потому что никаких и ниоткуда покупателей нет, ни домашних – больше, впрочем, спекулянтов, – ни заграничных. Так я принялся за сказки. Теперь на очереди “Ковер-самолет”, летит что-то очень с задержками. Перед ним работал над “Царевной-Лягушкой”. Хоть понемногу, а картины двигаются вперед. Красок вот негде достать, свои плохи, а заграничных нет. В связи с обстоятельствами – общие художественные дела крайне туги» [Васнецов 1987, 253]. Впрочем, это оборотная, нехудожественная сторона действительности. Она касается художника, а не художества. У Васнецова, как и истинного художника, творчество пре-взошло творца: он подарил нам наглядность наших грез.

Сказка не отражение действительности, не то, что находится в позитивном или негативном отношении с социальными практиками, как полагал В. Пропп [Пропп 1986]. Сказка для Васнецова – это сама действительность, не выдумка, а, как сказал бы А. Лосев, наиболее яркая и подлинная реальность, данная в живом чувстве [Лосев 2001]. Или, как выражается Ф. Гиренок, сказка – это наше уже-сознание [Гиренок 2025]. Она рассказывает о том, как устроен внутренний мир человека. Сказка обращена к душе, к нашим долязыковым интуициям, определяющим наше миросозерцание. Васнецов, работая со сказками, занимается археологией нашего сознания. Какие сказки у народа, такая и его душа.

Национальное в сказке, скажет Е. Трубецкой, имея в виду универсальные сюжеты, почти всегда вариант общечеловеческого. Сказки хранят память о «неумирающих ценностях человеческой жизни», заключают в себе «что-то для всех народов и для всех времен важное и нужное» [Трубецкой 2005, 386–387]. И он прав. Но есть, однако, что-то непереводимое в сказках, что передается внутри культуры лишь от сердца к сердцу. Сам Тру-

бецкой заключает это невыразимое отличие русских сказок в формулах о «женственном характере» наших волшебных грез и о «мистически пассивных переживаниях человеческой души» [Трубецкой 2005, 426–427]. Герои русских сказок – искатели иного царства, которое в пределе своем есть преображеный мир. А потому наш главный герой – Иван-дурак, тот, кто живет не своим умом, но небесной мудростью. Кто в своей духовной нищете, подобно святому, предоставляет себя софийной стороне жизни. Он образец жертвенности и самоотречения, последней ступенью которых является отказ от «Я». И только тот, кто пошел по этому мистическому пути пассивности до конца, получит высшую награду. Васнецов воплотил этот неотмирный идеал русской культуры, ее метафизическое устремление к Премудрости в картине «Сивка-Бурка» (начало 1920-х гг.). В версии сказки из сборника А.Н. Афанасьева Иван-дурак, младший сын, занимается ничегонеделаньем, он отвращен от посюстороннего мира. Вещего коня он получает из иного царства от умершего отца, который призвал его из разверзшейся могилы. Старшие братья – умные. Они побоялись на могилу к отцу ходить, ночью ее стеречь, как велел при смерти отец. Младший сын исполнил волю отца за всех братьев, потому что не боялся за свое «Я», которого был лишен. Не с первого раза одолел Иван-дурак на своем вещем коне высокий терем царевны – желанной для всех невесты. А когда одолел, стал женихом, преобразившись в красивого молодца. Как говорит сказка: «Наш Иван тут стал не Иван-дурак, а Иван царский зять; оправился, очистился, молодец молодцом стал, не стали люди узнавать!» [Народные русские сказки 1985, 7]. Иван-Дурак на картине Васнецова летит на волшебном коне к высокому терему царевны и достигает той высоты, которая обычному, то есть живущему своим умом, человеку недоступна. В дар он получает обручение с небесной невестой. Идеал устремления к иномирью живописно передан Васнецовыми и в образах ковра-самолета («Ковер-самолет», 1880; «Ковер-самолет», 1920–1923, 1925), серого волка («Иван-царевич на Сером Волке», 1889), нездешней печали Царевны Несмеяны, которую только дурень, то есть обладатель иного ума,

оказался способен рассмешить («Царевна-Несмеяна», 1916).

В эклектичной «Спящей царевне» (1913–1917), объединяющей литературную сказку, духовный космогонический стих «Голубиная книга» и образ затерянного среди густого леса прекрасного терема, в котором диковинно растут цветы, соседствуют медведи, попугаи и лисы с зайцами, Васнецов создает свою сказку. И сказка эта не о царевиче и его любви к царевне, но о сне, пробуждения от которого не дано. Несмотря на красочную декоративность, общее эстетическое благолепие, это образ апокалиптический. Проснемся ли мы или не проснемся, ничто не изменится. Пребывая во сне, мы, словно в клетке. Красота – вокруг нас, а мы, будто мертвые, мы вне ее. Проснемся – но красота, окружающая нас, неподлинная, в лесу спрятанная, словно украденная, вырванная из родной почвы. Книга Голубиная с премудростью, отвечающая на вопросы: «От чего у нас начался белый вольный свет?», «От чего у нас солнце красное?», «От чего у нас ум-разум?», «От чего наши помыслы?», «От чего у нас мир-народ?», – открыта перед нами, но прочесть мы ее не можем. Вот она премудрость, для нас не доступная. Непосредственности знания книги противоречит надуманность терема-сада. Мир перестал быть для нас обжитым. Все сдвинулось со своих мест. Истины утратили свою очевидность. Мы живем на ощупь, наугад, в темноте. Наше сознание померкло. Мир перестал быть ясным. У нас есть глаза, но мы разучились видеть. У нас есть сердце, но мы разучились чувствовать. Сознание сузилось до сонного терема, в котором мечты о полноте бытия обречены. Спящая царевна не образ любви, а образ забвения себя, метафизического обморока. Если вообразить пробуждение царевны, это будет поистине страшная картина – хаоса и тупика.

Картины «Богатыри» (1881–1898), «Витязь на распутье» (1882) и «После побоища Игоря Святославича с половцами» (1880) – это своеобразная трилогия, образ святой любви к родине, правды и достоинства русского человека. Как говорил сам Васнецов, «Богатыри Добрыня, Илья и Алешка Попович на богатырском выезде – примечают в поле, нет ли где ворога, не обижают ли где кого?» [Вас-

нецов 1987, 59]. Враг – это тот, кто нарушает порядок, границы мира. Богатыри ищут не личного подвига, но берегут родную землю. Правда для русского человека – понятие сборное. Она одна на всех. Она сопряжена с понятием справедливости. Стасов говорил о том, что «Богатыри» Васнецова занимают в истории русской живописи одно из первейших мест. Значение их выразилось в беседе молодых художников Академии художеств. Стасов подслушал, обрадовался и тут же позавидовал, что не подумал то же сразу сам, прежде услышанного. «А что они говорили? – делился Стасов. – Они говорили, что эти «Богатыри» для них выходят словно *pendant*, дружка, к «Бурлакам» Репина. И тут и там – вся сила и могучая мощь русского народа. Только эта сила там – угнетенная и еще затоптанная, обращенная на службу скотинной или машинной, а здесь – сила торжествующая, спокойная и важная, никого не боящаяся и выполняющая сама, по собственной воле, то, что ей нравится, что ей представляется потребным для всех, для народа» [Васнецов 1987, 327]. И далее: «И что останавливает глаз и глубоко проникает в душу, это то, что среди всего этого вооружения, мечей, кольчуг, копий, шлемов, стремян и плетей из картины несется не только одно впечатление силы и кровавых будущих расправ, проломленных черепов, отрубленных рук, исковерканных носов и глаз, но еще впечатление благости, великодушия и добродушия – ими полон всего более сам Илья Муромец, главная срединная фигура» [Васнецов 1987, 328].

По поводу картины «Витязь на распутье» Васнецов уточняет: «На камне написано: «Как приму ехати – живу не бывати – нет пути ни прохожему, ни проезжему, ни пролетному». Следуемые далее надписи: «направу ехати – женату быти; налеву ехати – богату быти» – на камне не видны, я их спрятал под мох и стер частью» [Васнецов 1987, 156]. Иными словами, перед нами витязь, у которого только один путь, и он знает какой. В одном из писем Васнецов так и называет свой образ – «Витязь в раздумии перед прямой дорогой» [Васнецов 1987, 58–59].

Картина «После побоища Игоря Святославича с половцами» написана Васнецовым на «Слово о полку Игореве», из которого

рождался миф о «Русской земле». Славные витязи полегли за родину в землю, словно уснули благим сном среди лазоревых цветов. Смерть всякого воина, отстаивающего родную землю, мученическая, осмысленная, а потому святая.

Билися день,
Бились другой,
На третий день к полдню
Пали знамена Игоревы!
Тут разлучилися братья на бреге бытрай Каялы;
Тут кровавого вина недостало;
Тут пир докончили храбрые русские,
Сватов попоили,
А сами легли за Русскую землю!
Поникает трава от жалости,
А древо печалию
К земле преклонилось –

говорит нам автор «Слово о полку Игореве», сравнивая доблестную битву со свадебным пиром [Слово о полку Игореве 2017, 15].

То не просто битва, то торжество. В унисон «Слову...» картина Васнецова сохраняет в себе амбивалентность плача и славы. Как звучит русская пословица, на миру и смерть красна. Мы смотрим на убитых воинов, а видим не смерть, а *то, ради чего* они положили свои головы.

Ангел молчания

В московской мастерской художника, расположенной на втором этаже его сказочного и одновременно простого русского деревянного дома, черным углем на белой стене изображен ангел. Его веки приспущены, взор обращен вовнутрь, к губам поднесен указательный палец. Это ангел молчания («Ангел молчания», начало 1900-х гг.).

Распространенная легенда говорит о том, что маленькие дети мешали Васнецову работать, и тот, желая усмирить их, поставил на входе символического стражи. Однако по воспоминаниям сына, дети и вправду любили приходить к отцу, смотреть за его работой, подглядывать, как он кладет краски, и, конечно, путались под ногами, а тот боялся на них наступить, сердился, но никогда не выгонял [Васнецов 1987, 318]. Ангел ничего не стережет, никого не останавливает. Это не сим-

вол для проходящих мимо, наподобие агитки советских времен «Соблюдайте тишину!», это символ каждого человека, живущего человеческой жизнью, то есть внутренней. Внутренняя жизнь начинается с молчания. Ангел символизирует не отсутствие внешнего шума, а состояние ума. Образ ангела перекликается с иконографией Иоанна Богослова в молчании, обращенной к неизреченному. Молчание как антропологический идеал присутствует у Васнецова и в «Аленушке», и в написанном вместе с ней «Затишье» (1881).

Дремлют сосны.
Дремлют дали.
Отдыхая, дремлет лес.
В воды тихие упали Отражения небес.
Под сосновой сижу я в думах...
И затишье, и покой –
И в шептанье хвой угрюмых
Радость жизни предо мной –

писал В.А. Гиляровский по мотивам «Затишья».

Молчание – это мертвость для мира, обращение к себе. Молчание – это смирение сокрушенного сердца. Как говорится в молитве святителя Игнатия Брянчанинова, «Мое единственное достояние – стыдение лица и молчание уст» [Святитель Игнатий 2010а, 170]. В своем пределе молчание – это священное безмолвие, исихия. Пребывание в Боге соединенного с самим собой человека, его ума, души и тела как целого. Игнатий Брянчанинов пишет: «Какое же чувство объемлет меня там? Объемлется все существо мое глубоким, таинственным молчанием, вне всякой мысли, вне всякого мечтания, вне всякого душевного движения, производимого кровью; существует и вместе действует существо мое под управлением Святого Духа... Пребываю как упоенный, забываю все, питаюсь неведомой, нетленной пищей, нахожусь вне всего чувственного, в области невещественного, в области, которая превыше не только вещества, превыше всякой мысли, всякого понятия: не чувствую самого тела моего. Очи мои смотрят и не смотрят, видят и не видят, уши слышат и не слышат... Молчание дивное, объемлющее ум, сердце, душу, устремившихся всей крепостью своей к Богу и потерявшихся – так сказать – в бесконечном движении к беспредельному, молчание это – вместе и

беседа, но – без слов, без всякого разнообразия, без мыслей, превыше мыслей» [Святитель Игнатий 2010б, 537–538]. Видеть и разуметь посредством невидения и неведения то, что выше созерцания и знания, и есть, говорит Дионисий Ареопагит, «поистине видеть и ведать» [Ареопагит 1995, 351].

Молчание – это беседа без слов, собеседование с Богом нищего духом. Радикальный отказ от чувственного и стремление к умопостижаемому, обретение, как выражается святой Каллист Ангеликуд (XIV в.), вышней родины.

Есть слово, а есть то, что выше слова. Есть сказанное, а есть то, что выше, – несказанное. Есть разумное, а есть то, что выше разума, – сверхразумное. Русская культура тяготеет не к слову, а к дословному, к апofатическому – тому, что прежде и выше слова. Наши основания мы находим не в уме, а в зауми, в том, что за умом, что прежде и сверх ума. Не умом, по словам поэта, Россию понимают, а тем, что его определяет.

В образе ангела молчания воплотился русский идеал странничества, который в пределе своем есть святость. В антропологическом смысле образ свидетельствует о том, что человек – это пришелец в мире, сверхъестественно он рождается в опыте молчания. В этическом – он говорит нам об отказе от мирской суеты, отказе от «Я» с тем, чтобы мерить все божественной мерой. В эстетическом плане он определяет красоту как то, что имеет онтологический статус, красота – это лад, совершенство, обретаемые в Боге.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Ареопагит 1995 – Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб.: Глагол, 1995.
- Васнецов 1987 – Васнецов В.М. Письма. Дневники. Воспоминания. Суждения современников. М.: Искусство, 1987.
- Гиренок 2025 – Гиренок Ф.И. Ценности и смыслы в галлюцинопозе русского сознания. М.: Пропсект, 2025.
- Лосев 2001 – Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001.

Народные русские сказки 1985 – Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: в 3 т. Т. 2. М.: Наука, 1985.

Пропп 1986 – Пропп В.Я. Исторический корни волшебной сказки. Ленинград: ЛГУ, 1986.

Святитель Игнатий 2010а – Святитель Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты: в 2 т. Т. 1. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010.

Святитель Игнатий 2010б – Святитель Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты: в 2 т. Т. 2. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010.

Слово о полку Игореве 2017 – Слово о полку Игореве. Повести временных лет. М.: Стрекоза, 2017.

Стасов web – Стасов В.В. Избранные сочинения в трех томах. Живопись, скульптура, музыка. Т. 3. М.: Искусство, 1952. // http://az.lib.ru/s/stasow_w_w/text_1901_iskusstvo_19_veka.shtml
Трубецкой 2005 – Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М.: Канон+ : Реабилитация, 2005.

REFERENCES

- Dionysius the Areopagite, 1995. *About Divine Names. About Mystical Theology*. Saint Petersburg, Glagol Publ.
- Vasnetsov V.M., 1987. *Letters. The Diaries. Memories. Judgments of Contemporaries*. Moscow, Iskusstvo Publ.
- Girenok F.I., 2025. *Values and Meanings in the Hallucenosis of Russian Consciousness*. Moscow, Prospekt Publ.
- Losev A.F., 2001. *The Dialectic of Myth*. Moscow, Mysl Publ.
- Russian Folk Tales by A.N. Afanasyev. In 3 Vols. Vol. 2.* Moscow, Nauka Publ., 1985.
- Пропп В.Я., 1986. *The Historical Roots of the Fairy Tale*. Leningrad, LGU.
- St. Ignatius (Bryanchaninov), 2010. *Ascetic Experiments*: In 2 Vols. Vol. 1. Moscow, Izd-vo Sretenskogo monastyruga.
- St. Ignatius (Bryanchaninov), 2010. *Ascetic Experiments*: In 2 Vols. Vol. 2. Moscow, Izd-vo Sretenskogo monastyruga.
- The Tale of Igor's Campaign. Russian Primary Chronicle*, 2017. Moscow, Strekoza Publ.
- Stasov V.V., 1952. *Selected Works in Three Volumes. Painting, Sculpture, Music. Vol. 3*. Moscow, Iskusstvo Publ. URL: http://az.lib.ru/s/stasow_w_w/text_1901_iskusstvo_19_veka.shtml
- Trubetskoy E.N., 2005. *The Meaning of Life*. Moscow, Canon+ Publ., Rehabilitatiya Publ.

Information About the Author

Natalia N. Rostova, Doctor 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

Наталья Николаевна Ростова, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философской антропологии философского факультета, Московский государственный университет им. 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.2025.3.8>

UDC 130.2

LBC 87.3(4/8)



Submitted: 02.08.2025

Accepted: 02.09.2025

INTERACTIVITY AND INTERPASSIVITY OF FAITH IN THE POSTMODERN ERA

Natalya V. Eremeeva

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

Abstract. This article is a historical and philosophical review of the views of S. Žižek and M. Foucault on faith as an intersocial phenomenon. The interest of postmodern philosophers in the issues of faith, including religious faith, is noted. A brief overview of the works of S. Žižek devoted to the interactivity and interpassivity of an event is given. According to the conclusions of S. Žižek, an event of a symbolic order, to which faith belongs, is present in its very possibility and is characterised by a special structure of relations between the subject, object, and signifier. To be the subject of an event that belongs to the horizon of symbolic reality means to have the possibility of being replaced either by a signifier that determines interactivity or by an object, and then we are talking about the interpassivity of the event. These substitutes can be represented by real others; thus, Žižek reveals the ontology of any symbolic event as interpersonal, including our faith, which is a displaced, decentered faith of another – a subject who supposedly believes. There is a tension between the ontology of the symbolic event and its understanding, since the decentred subject does not come into contact with the other, as it is repressed in a state of interpassivity. In this regard, the need to develop the theme of intersubjectivity is postulated through raising the question of the possibility of communication with another. The understanding of madness by M. Foucault is analyzed, who reveals its morbid nature as a violation of the ability of a sick individual to establish certain relationships with the environment, that is, the monologue of mental illness, which is the destruction of social evolution, the disintegration of intersubjectivity, and the destruction of the possibility of dialogue. Foucault's direct reference to the pathology of faith, which is understood, as in Žižek, in symbolic form, is noted, and the assumption is made that religious faith may be a special case of this. The assumption about the discovery of the ontological religiosity of humans by the "archaeology" of postmodernism is emphasized, since the creative role of questioning the other/Other in the ontology of the subject is revealed. As an example of the implementation of the interest of modern philosophy and science in communication strategies in ontology, the synergetics of a nonlinear system is considered in comparison with the energetic teaching of Palamism. The conclusion is made about the possibility of an interdisciplinary search at the intersection of the sciences of nature, philosophy, and theology in the field of evolutionary trends that rethink and relearn the energetic and traditional teleological concept of nature, seeking as its result the highest form of socio-communicative and biosynthetic reality.

Key words: faith, event, intersubjectivity, interpassivity, synergetics, Palamism, S. Žižek, M. Foucault.

Citation. Eremeeva N.V. Interactivity and Interpassivity of Faith in the Postmodern Era. *Logos et Praxis*, 2025, vol. 24, no. 3, pp. 69-74. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.8>

УДК 130.2

ББК 87.3(4/8)

Дата поступления статьи: 02.08.2025

Дата принятия статьи: 02.09.2025

ИНТЕРАКТИВНОСТЬ И ИНТЕРПАССИВНОСТЬ ВЕРЫ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА

Наталья Владимировна Еремеева

Могилевский институт Министерства внутренних дел Республики Беларусь, г. Могилев, Республика Беларусь

Аннотация. Данная статья представляет собой историко-философский обзор суждений С. Жижека и М. Фуко о вере как интерсоциальном феномене. Отмечается интерес философов эпохи постмодерна к проблематике веры, в том числе религиозной. Делается краткий обзор работ С. Жижека, посвященных интерактивности и интерпассивности события. Согласно выводам С. Жижека событие символического порядка, к которым

относится и вера, наличествует в самой своей возможности и характеризуется особой структурой отношений субъекта, объекта и означающего. Быть субъектом события, относящегося к горизонту символической реальности, это значит иметь возможность быть замещенным либо означающим, определяющим интерактивность, либо объектом, и тогда речь идет об интерпассивности события. В качестве этих заместителей могут представлять реальные другие. Таким образом, Жижек вскрывает онтологию любого символического события как интерперсонального, в том числе нашу веру, что есть смещенная, децентрированная вера другого, то есть субъекта, предположительно верящего. Отмечается напряжение между онтологией события символического порядка и его пониманием, поскольку децентрированный субъект не соприкасается с другим, так как вытесняется в состоянии интерпассивности. В связи с этим постулируется необходимость развития темы интерсубъективности через постановку вопроса о возможности коммуникации с другим. Анализируется понимание безумия М. Фуко, который раскрывает болезненную природу феномена как нарушение возможности больного индивида установить некоторые отношения со средой, то есть монологичность психической болезни, которая является деструкцией социальной эволюции, распадом интерсубъективности, уничтожением возможности диалога. Отмечается прямое указание Фуко на патологию веры, которая понимается, как и у Жижека, в символической форме, и делается предположение, что религиозная вера может быть частным случаем таковой. Акцентируется предположение об открытии «археологией» постмодерна онтологической религиозности человека, поскольку обнаруживается созидательная роль вопрошания другого и Другого в онтологии субъекта. В качестве примера реализации интереса современной философии и науки к коммуникативным стратегиям в онтологии рассматривается синергетика нелинейной системы в сравнении с энергийным учением паламизма. Делается вывод о возможности междисциплинарного поиска на стыке наук о природе, философии и теологии в области эволюционистских направлений, которые переосмысливают и заново усваивают энергийное и традиционное телеологическое представление о природе, ища в качестве ее итога высшую форму социально-коммуникативной и биосинтетической реальности.

Ключевые слова: вера, событие, интерсубъективность, интерпассивность, синергетика, паламизм, С. Жижек, М. Фуко.

Цитирование. Еремеева Н. В. Интерактивность и интерпассивность веры в эпоху постмодерна // *Logos et Praxis*. – 2025. – Т. 24, № 3. – С. 69–74. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.volsu.2025.3.8>

Сюжеты философии постмодерна, которые будут использованы в данной статье в качестве иллюстраций, раскрывают возможность понимания онтологии веры как интерсоциального феномена, как события символического порядка другого. В условиях принципиального отсутствия телеологической перспективы в постмодернистской картине бытия, проблематика события веры вообще и спасения как события веры в частности все же не выглядит чуждой. Изъятие веры из религиозного контекста не предполагает полного его отрицания, религиозная вера в данном случае становится примером развертывания горизонта символической реальности.

Славой Жижек в своих небольших работах, объединенных темой другого («Интерпассивность», «Желание: влечение», «Мультикультурализм», а также «Событие: философское путешествие по концепту») затрагивает ряд вопросов, посвященных символическому порядку социальных явлений. Интуиции Жижека выходят за пределы лакановской психоаналитики и позволяют сконструировать социологический субъект не только в отноше-

нии объективации его психики в онтологизацию желания и влечения, но и в отношении реальности его символического бытия. Обратимся к двум важным для нас понятиям философии Жижека, первым из которых будет понятие «событие». Событие – это сама возможность события, горизонт смысла, заданный этой возможностью [Жижек 2019, 47]. В качестве родового примера события Жижек называет грехопадение, когда вечный божественный порядок «выпадает в событийное течение человеческой истории» [Жижек 2019, 56]. Традиционное решение вопроса об ответственности за событие помещается таким образом не в этическую, а в онтологическую реальность, и речь здесь не только о падении Адама и Евы, но и обо всей христианской истории, то есть и о воплощении Христа и о предопределении – к спасению жертвой Другого. Символический же порядок события, воспринимаемый нами как рамка понимания (в этом значении Жижек объясняет и Gestell Хайдеггера [Жижек 2019, 46]), требует представить его структуру через отношения субъекта, объекта и означающего, а механизм – посред-

ством реальности замещения. Субъект – это не привычный нам действующий актор (агент), а тот, кто замещается, то есть основная характеристика социологического субъекта Жижека – возможность быть замещенным [Жижек 2005, 14]. Заместить субъект могут, во-первых, означающее и, во-вторых, объект. Понимание означающего Жижек заимствует из психоаналитики Ж. Лакана, отмечая основной признак бытия субъекта символической реальности – его децентрацию [Жижек 2005, 14]. Означающее – это тот, кто способен действовать вместо меня. Нам проще было бы назвать именно означающих настоящими субъектами, но не следует забывать, что они герои символической реальности. Возможно поэтому традиция неклассической философии закрепила за ними наименование других. Славой Жижек становится обществоведом, когда он на место символического Другого плавно вводит вполне реальных других, например, боснийских мусульман или югославских политиков [Жижек 2005, 15, 21]. Эти символические другие красноречиво утверждают материальность символической реальности, следовательно, в качестве события символического порядка доказуемо может выступать вполне прагматическое событие нашего времени, но также и любое значимое событие человеческой культуры, имеющее задаваемый горизонт понимания. Таким образом, философ вскрывает онтологию любого события как интерперсонального. Так, обращаясь к событию веры, Жижек утверждал, что наша вера изначально и конститтивно есть вера другого – смещенная, децентрированная вера «субъекта, предположительно ве-рящего» [Жижек 2005, 8]. Подчеркивается, что в данном случае речь идет не о том, чтобы обнаруживать овеществленную или каким-либо иным образом объективированную собственную веру в другом как самом себе. На-против, другой, который «действительно ве-рит», может быть и религиозным фундаменталистом, и предком-дикарем, ибо он гаран-тирует возможность веры в веру другого, веры посредством другого [Жижек 2005, 6–7].

Символическая действительность реаль-ного другого, если он совершает нечто, транс-цендентальна [Жижек 2005, 17], поэтому со-бытие – вполне законно можно поместить

здесь и событие веры, и любое другое собы-тие символического порядка – предполагает не просто вовлечение другого, а изначальную необходимость его присутствия как соверша-ющего, или, по Жижеку, означающего. Однако все приходит к необходимости противопоста-вить означающее как способность субъекта быть активным посредством другого (инте-рективным) и объект как способ быть пас-сивным посредством другого. Он утвержда-ет, что объект – этот тот, кто страдает, под-вергаясь воздействию за меня [Жижек 2005, 31–32], и, следовательно, говоря о замещении субъекта объектом, мы переходим к анализу второго важного понятия – «интерпассивность».

Оно характеризует наше не-переживание веры (и любого другого акта символического порядка) за счет ее переживания другим [Жижек 2005, 19]. Однако понятие «интерпассив-ность» Жижек наполняет «темным и жутким» смыслом [Жижек 2005, 18]. Он предполагает, что если интерактивность заставляет чело-века передавать активность другому (озна-чающему), то интерпассивность делает то же самое с бездействием, отдавая символичес-кому порядку все права не только на управле-ние, но и на вытеснение субъекта. Безуслов-но, изъятие события веры из теистического контекста, как это делает словенский фило-соф, позволяет нам указать на страдания Другого вместо себя как закономерное объясне-ние и гегельянского снятия, и освободитель-ного потенциала символа [Жижек 2005, 20–21]. Тем не менее диалектика субъекта предпо-лагает и объективацию его пассивности, коль скоро анализ постмодернистских моделей не может обойтись без хрестоматийного пе-реосмысливания субъект-объектных отноше-ний. Так, следование за данной мыслью по-зволяет прийти к выводу, что символическое действие посредством другого обнаруживает, что на самом деле все иначе, чем кажется, но то, как все кажется, есть нечто большее, чем просто кажимость [Жижек 2005, 41]. Субъективная реальность становится объек-тивной, то есть задаваемой горизонтом смы-сла объекта [Жижек 2005, 41–42], интерпассив-ной (в терминологии психоанализа вытеснен-ной, бессознательной, недосягаемой), так как оставляет субъекта даже без феноменального опыта. В этом отношении восхищение Канта

иудеем Мендельсоном в понимании им своей религии [Фуко 2011, 22] в терминах интерсубъективности можно толковать как необходимость существования другого, предположительно просвещенного, чтобы состоялось Просвещение. Мишель Фуко данный сюжет поясняет как эпистемологическую принадлежность к «Мы» – совокупности культурных характеристик нашей собственной современности. Философия – символическая интерсубъективная реальность современности, где «Мы» – точка принадлежности к этой современности [Фуко 2011, 23–24]. Однако, как ответил бы Жижек, децентрированный субъект не соприкасается с другим в обычной реальности – антисемит не знает, каковы евреи, ибо предрассудки, вытесненные в область интерпассивной объективной кажимости, не позволяют ему знать даже то, какими он представляет евреев [Жижек 2005, 40].

Соответственно, на мой взгляд, развитием темы интерсубъективности, не в хронологическом, а в дискурсивном порядке является постановка вопроса о возможности коммуникации с другим и Другим. Тексты Жижека дают возможность сделать диаметрально противоположные выводы относительно данного вопроса. Как пример непроницаемого другого, с которым невозможна коммуникация, словенский философ называет Солярис [Жижек 2019, 50], примером абсолютно коммуникативного Другого может являться Спаситель, и в то же время мы не можем не признать имплицитного отрицания заданной логики – заведомо доступные расшифровке образы Соляриса и по определению непостижимая божественная сущность. В качестве третьего примера я приведу историю о безумии М. Фуко. Французский философ обращает внимание на нарушения больного индивида относительно возможности установления некоторых отношений со средой, реакций индивида на среду [Фуко 2010, 74]. В размышлениях Фуко кажется весьма значимым упоминание «вопрос-ответной» диалектики [Фуко 2010, 93]. На мой взгляд, такой перенос классической проблематики на постклассический лингвоструктурализм явным образом демонстрирует сущность интерсубъективной онтологии постмодернизма. Болезнь как возвращение к ранним стадиям эволюции [Фуко 2010, 95] является

игрой в вопросы и ответы с нормальным рассудком врача, но также и глобальным вопрошанием природы о смерти, которая до своей физической реализации остается также событием символического порядка и интерпассивно переживается как сочувствие смерти другого. Не случайно ритуальный плач приводят в пример и С. Жижек как реальность интерпассивности [Жижек 2005, 26], и М. Мамардашвили как практику конструирования культурных форм человека [Мамардашвили 1999, 11]. Жизнь в мире символических «вопрос-ответных» форм [Бодрийяр 2006] требует и символической реальности смысла, позволяющего верить в успех безнадежного дела перед лицом неминуемой смерти [Жижек 2019, 35]. Однако вопреки ожидаемому от атеиста противопоставлению вымысла о Боге и реальности смерти Жижек предлагает в качестве символической реальности тоже бога – бога в типичной интерпретации атеистов, бога, установившего несправедливость в качестве природного закона [Жижек 2019, 37]. Этот бог, имеющий такое же отношение к Богу как евреи вышеупомянутого антисемита к реальным евреям, становится полюсом игры в вопросы и ответы, но представляет собой молчаливую силу неизвестно куда направленной воли – или, по Фуко, регресса к ранним стадиям эволюции, деструкции социальной сущности человека [Фуко 2010, 94]. Этот бог, безусловно, становится богом психически больного, поскольку не отвечает на вопрошение и не может являться гарантом нормы. Всякая психическая болезнь монологична, ибо является деструкцией социальной эволюции, распадом интерсубъективности, которая в постмодернистской программе становится основой шизосознания, уничтожением возможности диалога, «где встречаются собственные интенции и интенции других» [Фуко 2010, 104]. Глобальное отсутствие способного к диалогу другого в мире (или, что логично предположить, Другого в атеистическом мире) «лишило его объективной устойчивости». «Мир, где погас взгляд другого, наводняют галлюцинации и бред» [Фуко 2010, 104–105]. Фуко прямо указывает на патологию веры, впрочем, не в религиозной, а, как и у Жижека, в символической форме. Речь здесь идет не только о социальном критерии, ибо нормой является «верить тому, чему верят другие» [Фуко 2010, 104], но и о куль-

турно-эволюционном, ибо вера дикаря, представляющая из себя проекцию желаний и страхов, не дает возможности диалога [Фуко 2010, 105].

Однако как сюжеты М. Фуко о безумии раскрывают природу разума, так и атеизм социологического героя Жижека постулирует онтологическую религиозность человека, ставшую доступной «археологии» постмодерна. Вопрошание другого является отчаянной попыткой вернуться к формам созидающей практики. Распадом и регрессией являются отношения зависимости, нарисованные современной популярной психологией, представленные в случае патологии веры как необходимость вечно удовлетворять желание другого тщеславного бога, выдуманного атеистами вместо жертвуемого собой Другого [Фуко 2010, 94], поэтому столь важное значение в современных философских концепциях вновь занимают эволюционистские направления, которые переосмысливают и заново усваивают энергийное и традиционноеteleological представление о природе, ища в качестве ее итога высшую форму социально-коммуникативной, а то и биосинтетической реальности. Складывается впечатление, что особенно они прижились на русской почве – примером может служить и учение о ноосфере В. Вернадского, и русский космизм. Точку их отсчета некоторые мыслители видят в поиске «органического и нативного» немецкого романтизма [Сизов 2021, 82]. Тем не менее их философским прообразом можно считать идею всеединства В. Соловьева, апеллирующую к разумной природе Другого. В этих теориях, удивительным образом объединяющих корни учения Аристотеля об энергиях, физику нелинейных систем и паламитское богословие, за человеком признаются характеристики не только материального, но и реальности символического, возможного, смыслового бытия. Современный интерес к теозису, получивший неожиданное переосмысление в идеях биотехнологических утопий Федорова или Циолковского или нескончаемости эволюции в трибофатике [Сосновский 2012, 7]очно имеет в своей основе представления об образе Божьем как онтологической данности. Как бы ни называлась синергетика сложной человекоразмерной системы, объясняемая как встреча чужой «внешней» и собственной «внутренней» энергий, взаимодей-

ствие которых вызывает изменения во «внутренней» сфере (целевой причиной, аттрактором, энтелехией или актуализацией), она имеет право называться также и обожением [Берсенева 2013, 45–46]. Физиологически напряженные духовные практики, которые можно рассмотреть как реализацию интерпассивности, физически способствуют открытости системы и достижению точки бифуркации [Берсенева 2013, 45–46]. Самоорганизация и нелинейность человекоразмерной системы особенно проявлена на уровнях энергетического обмена, аналогичных высшим ступеням исихастской лествицы, где создание новой структуры, динамической формы нового типа происходит благодаря внешней энергии, представленной в созерцании Фаворского света [Берсенева 2013, 46–47]. Эта позитивная модель энергийной коммуникации с Другим, представленная в качестве примера междисциплинарного взаимодействия физики и богословия, не учитывает только сотериологического целеполагания последнего. Однако, как определено высказал Григорий Палама: «Выше природы, выше добродетели и знания благодать обожения» [Палама 1995, 290]. Он подчеркивал: «Сущность же Божия неудержима не как состояние, но потому что возвышается за пределами даже сверхприродных состояний» [Палама 1995, 293].

В итоге, существенные поправки в понимание интерактивности и интерпассивности веры, коммуникации человека с другим и Другим в интерпретации современной философии и науки богословие должно вносить даже не на уровне аскезы и молитвы, ибо и здесь уже возможны субституты в форме валеологических практик себя [Скворцова 2010, 191], а посредством апелляции к спасению как делу Божественного домостроительства и усвоению совокупности его смыслов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Берсенева 2013 – Берсенева Т.П. Синергия и синергетика: категория исихазма и современная наука // Вестник Томского государственного университета. 2013. № 369. С. 41–47.
- Бодрийяр 2006 – Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Республика : Культурная революция, 2006.

Жижек 2005 – Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм. СПб.: Алетейя, 2005.

Жижек 2019 – Жижек С. Событие: философское путешествие по концепту. М. : РИПОЛ классик, 2019.

Мамардашвили 1999 – Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. М.: Аграф, 1999.

Палама 1995 – Палама Григорий. Триады в защиту священномълвствующих. М.: Канон, 1995.

Сизов 2021 – Сизов С.Е. Философские истоки органической теории спасения в православном богословии // Вестник Томского государственного университета. 2021. № 462. С. 80–86. DOI: 10.17223/15617793/462/10

Скворцова 2010 – Скворцова В.Н., Кексель О.С. Индивидуальное здоровье человека: valeologический дискурс // Известия Томского политехнического университета. 2010. Т. 316, № 6. С. 188–192.

Сосновский 2012 – Сосновский Л.А. Трибофатика – это серьезно // Наука и инновации. 2012. № 9 (91). С. 5–11.

Фуко 2010 – Фуко М. Психическая болезнь и личность СПб. : Гуманитарная академия, 2010.

Фуко 2011 – Фуко М. Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году. СПб.: Наука, 2011.

REFERENCES

Berseneva T.P., 2013. Synergy and Synergetics: The Category of Hesychasm and Modern Science.

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta, no. 369, pp. 41–47.

Baudrillard J., 2006. *Consumer Society. Its Myths and Structure*. Moscow, Respublika Publ., Kulturnaya revolyutsiya Publ.

Zizek S., 2005. *Interpassivity. Desire: Attraction. Multiculturalism*. Saint Petersburg, Aleteyya Publ.

Zizek S., 2019. *Event: A Philosophical Journey Through the Concept*. Moscow, RIPOL klassik Publ.

Mamardashvili M.K., 1999. *Lectures on Ancient Philosophy*. Moscow, Agraf Publ.

Palamas Gregory, 1995. *Triads in Defense of the Sacredly Silent*. Moscow, Kanon Publ.

Sizov S.E., 2021. Philosophical Origins of the Organic Theory of Salvation in Orthodox Theology. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, no. 462, pp. 80–86. DOI: 10.17223/15617793/462/10

Skvortsova V.N., Keksel O.S., 2010. Individual Human Health: Valeological Discourse. *Izvestiya Tomskogo politekhnicheskogo universiteta*, vol. 316, no. 6, pp. 188–192.

Sosnovsky L.A., 2012. Tribo-Fatigue is Serious. *Nauka i innovatsii*, no. 9 (91), pp. 5–11.

Foucault M., 2010. *Mental Illness and Personality*. Saint Petersburg, Gumanitarnaya akademiya.

Foucault M., 2011. *Governance of Oneself and Others. Course of Lectures Given at the College de France in the 1982–1983 Academic Year*. Saint Petersburg, Nauka Publ.

Information About the Author

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

Информация об авторе

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



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.9>

UDC 1(165+18)
LBC 87.22+87.8



Submitted: 06.08.2025
Accepted: 02.09.2025

HOW DO WE KNOW NON-HUMAN OTHERS? ООО, ANTHROPOMORPHISM, AND THE STANISLAVSKI'S SYSTEM

Andrey V. Shishkov

Russian State University for Humanities, Moscow, Russian Federation

Abstract. The article is dedicated to the search for ways of knowing non-human entities (non-human living beings, things, technologies) within the context of the contemporary philosophical non-human turn. The author proceeds from the problem: how can we speak of non-humans without turning them into a semblance of humans? The basis for the answer is provided by Object-Oriented Ontology (OOO) – a school of thought in post-continental philosophy proposed by Graham Harman and developed in the works of his followers (T. Morton, I. Bogost et al.), which insists on breaking the correlation between the object and human thought about it. According to OOO, real objects are fundamentally withdrawn from direct access, and therefore their cognition requires indirect approaches. One such approach becomes aesthetic perception, understood as a performative act – a theatricality of cognition, in Harman's terms. Drawing an analogy with Stanislavski's system, the author describes this cognition as “performing the role” of a non-human other. This process is examined through the lens of Brian Massumi's concept of play as a “zone of indiscernibility” and Graham Harman's notion of “allure.” Anthropomorphism – the traditional attribution of human characteristics to the non-human – plays an important role in this process, becoming one variant of aesthetic cognition. Relying on the ideas of Jane Bennett, the author demonstrates that anthropomorphism, as an aesthetic and playful practice, is not a cognitive error or a form of anthropocentrism. This approach can have practical applications in issues such as the rights of nature (cases in New Zealand, Ecuador, and Colombia), where anthropomorphic rhetoric is used to include non-human natural objects within the legal framework. Thus, the article proposes an aesthetic-performative model of cognition that overcomes the limitations of anthropocentrism and correlationism. This approach not only opens up new epistemological possibilities but also has important implications for ecological ethics and law, fostering more responsible and equitable relationships between humans and the non-human world.

Key words: anthropomorphism, Brian Massumi, Graham Harman, Jane Bennett, Object-Oriented Ontology, non-human turn, Timothy Morton, aesthetics.

Citation. Shishkov A.V. How Do We Know Non-Human Others? OOO, Anthropomorphism, and the Stanislavski's System. *Logos et Praxis*, 2025, vol. 24, no. 3, pp. 75-86. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.9>

УДК 1(165+18)
ББК 87.22+87.8

Дата поступления статьи: 06.08.2025
Дата принятия статьи: 02.09.2025

КАК МЫ ПОЗНАЕМ НЕЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ДРУГИХ? ООО, АНТРОПОМОРФИЗМ И СИСТЕМА СТАНИСЛАВСКОГО

Андрей Владимирович Шишков

Российский государственный гуманитарный университет, г. Москва, Российской Федерации

Аннотация. Статья посвящена поиску способов познания нечеловеческих сущих (нечеловеческих живых существ, вещей, технологий) в контексте современного философского поворота к нечеловеческому (nonhuman turn). Автор исходит из проблемы: как говорить о не-людах, не превращая их в подобие человека? Основой для ответа служит объектно-ориентированная онтология (OOO) – направление пост-континентальной философии, предложенное Грэмом Харманом и развитое в работах его последователей (Т. Мортон, И. Богост и др.), которое настаивает на разрыве корреляции между объектом и человеческим мышлением

о нем. Согласно ООО реальные объекты принципиально изъяты из прямого доступа, и потому их познание требует непрямых подходов. Одним из таких подходов становится эстетическое восприятие, понимаемое как перформативный акт – театральность познания, по Харману. Проводя аналогию с системой Станиславского, автор описывает такое познание как «исполнение роли» нечеловеческого другого. Этот процесс рассматривается через призму концепции игры как «зоны неразличимости» Брайана Массуми и понятия «аллюра» Грэма Хармана. Важную роль в этом процессе играет антропоморфизм – традиционное уподобление нечеловеческого человеческому. Одним из вариантов эстетического познания становится антропоморфизм. Автор, опираясь на идеи Джейн Беннетт, показывает, что антропоморфизм, будучи эстетической и игровой практикой, не является ошибкой мышления или формой антропоцентризма. Этот подход может иметь практическое применение в таких вопросах как права природы (кейсы Новой Зеландии, Эквадора, Колумбии), где антропоморфная риторика используется для включения нечеловеческих природных объектов в правовое поле. Таким образом, статья предлагает эстетико-перформативную модель познания, которая преодолевает ограничения антропоцентризма и корреляционизма. Такой подход не только открывает новые эпистемологические возможности, но и имеет важные последствия для экологической этики и права, способствуя формированию более ответственных и равноправных отношений между человеком и нечеловеческим миром.

Ключевые слова: антропоморфизм, Брайан Массуми, Грэм Харман, Джейн Беннетт, объектно-ориентированная онтология, поворот к нечеловеческому, Тимоти Мортон, эстетика.

Цитирование. Шишков А. В. Как мы познаем нечеловеческих других? ООО, антропоморфизм и система Станиславского // Logos et Praxis. – 2025. – Т. 24, № 3. – С. 75–86. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.9>

30 января 2025 г. власти Новой Зеландии признали за горой Таранаки (Taranaki Maunga), 2518-метровым стратовулканом, располагающимся на юго-западной оконечности Северного острова, права равные человеческим. Гора стала третьим природным объектом, получившим статус юридического лица. В 2014 г. такие права получил лес Уревера (Te Urewera), а в 2017 г. – река Уайнгануи (Whanganui Iwi). В 2024 г. король новозеландских маори Тухеитиа Паки Те Фероферо VII также выступил с инициативой наделить человеческими правами китов.

В специальном билле о реке Уайнгануи [Te Awa Tūrua ... web] говорится, что власти страны признают за речной долиной статус лица, обладающего «собственными ценностями, правами и голосом». В качестве субъекта права выступает «неделимое и живое целое, включающее в себя реку Уайнгануи и ее притоки от гор до моря и включающее в себя все ее физические и метафизические элементы». Права реки Уайнгануи в органах власти представляет специальный совет, который назван «человеческим лицом» реки.

Новая Зеландия не единственный пример страны, включившей в свое правовое поле права природы. В ст. 71 Конституции Эквадора 2008 г. говорится, что «природа... имеет право на уважение, сохранение и регенерацию своих жизненных циклов, структуры, функций

и эволюционных процессов» [Ecuador's Constitution ... web]. В 2016 г. Конституционный суд Колумбии предоставил права человека реке Атрато [Atrato River ... web]. Отличие этих кейсов от природоохранного законодательства других стран заключается в применении к ним дискурса прав человека.

Правовое закрепление равных человеческим прав за природными объектами – это признак перемены мышления, получившей название поворот к нечеловеческому (*non-human turn*). Этот поворот представляет собой один из главных трендов современной мысли, реализующийся в таких областях человеческого знания как философия, социальные и гуманитарные науки, психология, медицина, кибернетика, технология и т. д. Под этим зонтичным понятием собраны концепции, теории, методы и подходы, радикально переосмысливающие место и отношение человека к нечеловеческим другим (живым существам, материальным вещам и технологиям, цифровым объектам и др.).

Вместе с тем перед философами, концептуализирующими этот поворот, возникает проблема: возможна ли и как должна выглядеть неантропоцентрическая перспектива, в которой нечеловеческие другие, перефразируя Жака Деррида, не будут рассматриваться еще одной версией людей¹. Ведь, как справедливо отмечает Джейн Беннетт, не так-то

просто ответить на возражение: «Не является ли тот, кто возводит всю эту (не-антропоцентрическую. – A. Ш.) философию пульсирующей материи², в конце концов, говорящим и сознающим себя человеком?» [Беннетт 2018, 154].

В статье мы рассмотрим ответы, которые дают объектно-ориентированная онтология, а также смежные с ней теории – одни из подходов, попадающие «под зонтик» *non-human turn*.

Поворот к нечеловеческому как тренд современной мысли

Мысль модерна поставила человека в центр всех мировых процессов и сделала его мерилом всех вещей, в том числе и в познании окружающего мира. Это мерило после «кантовской революции» стало определять мир в тесной корреляции с человеческим мышлением о нем. Своеобразной вершиной этих антропоцентрических подходов стали феноменология и экзистенциальная философия, в которых, впрочем, уже можно было найти зачатки будущего снятия антропоцентризма (например, в философии М. Хайдеггера). Подходы, собранные под рамкой постмодернистской и постструктураллистской философии, предложили попытки децентрации человеческой перспективы через антигуманистическую оптику, подвергавшую критике традиционный гуманизм как метафизическое и идеологическое предприятие (Л. Альтюссер, М. Фуко и др.).

Однако, как утверждают редакторы знакового сборника «Спекулятивный поворот» (2011), Леви Брайант, Ник Срничек и Грэм Харман, «при всем хваленом антигуманизме» мыслители таких направлений континентальной философии как феноменология, структурализм, постструктурализм, деконструкция и постмодернизм «дают нам не столько критику места человечества в мире, сколько критику замкнутого на себе картезианского субъекта» [Bryant, Srnicek, Harman 2011, 3]. Они остаются антропоцентрическими в своей основной установке, в которой реальность предстает «коррелятом человеческого мышления» [Bryant, Srnicek, Harman 2011, 3]. Квентин Мейясу назвал ее корреляционизмом, а Грэм Харман – философией человеческого доступа (см. ниже).

Поворот к нечеловеческому в мышлении о человеке и мире связан с «обнаружением» автономии и влияния нечеловеческих других на жизнь людей. В доказательство можно привести слова редактора сборника «Поворот к нечеловеческому» (2015), американского теоретика новых медиа Ричарда Грасина:

Учитывая, что почти каждая проблема, с которой мы сталкиваемся в XXI в., подразумевает взаимодействие с не-людьми (*nonhumans*) – от изменения климата, засухи и голода до биотехнологий, интеллектуальной собственности и неприкосновенности частной жизни, геноцида, терроризма и войны, – кажется, сейчас настало самое время обратить наше будущее внимание, ресурсы и энергию на не-людей в широком понимании. Даже новая парадигма антропоцен, в которой человек назван доминирующим фактором влияния на климат со времен индустриализма, принадлежит к «нечеловеческому повороту», признавая, что людей теперь нужно понимать как климатические или геологические силы на планете, которые действуют так же, как и не-люди, независимо от человеческой воли, убеждений или желаний [Grusin 2015, VII].

Подходы, составляющие это направление мысли и практик, направлены «на децентрацию человека в пользу поворота к нечеловеческому, понимаемому по-разному в терминах животных, аффективности, тел, органических и геофизических систем, материальности или технологий» [Grusin 2015, VII]. К числу направлений, входящих в поворот к нечеловеческому, Грасин [Grusin 2015, VIII–IX] относит следующие:

- акторно-сетевая теория, в частности проект технической медиации, нечеловеческой агентности и политики вещей Бруно Латура, который он формулировал на протяжении всей своей карьеры;
- теория аффекта, как в ее философских и психологических проявлениях, так и в том виде, в каком она была мобилизована квир-теорией;
- исследования животных (animal studies), развитые в работах Донны Харауэй и др., проекты по защите прав животных и более общая критика видовой дискриминации;
- теория ассамбляжа Жиля Делеза, Мануэля Деланды, Латура и др.;
- новые науки о мозге (new brain sciences), такие как нейронаука, когнитивные науки и искусственный интеллект;

- новый материализм в феминизме, философии и марксизме;
- новая теория медиа, особенно если она уделяет пристальное внимание техническим сетям, материальным интерфейсам и вычислительному анализу;
- разновидности спекулятивного реализма, включая объектно-ориентированную философию, неовитализм и панпсихизм;
- теория систем, в ее социальных, технических и экологических проявлениях.

Объектно-ориентированная онтология

Объектно-ориентированная онтология (далее – ООО) – теория и школа мысли, появившаяся в американской пост-континентальной философии на рубеже тысячелетий, благодаря работам американского философа Грэма Хармана (р. 1968). Первые тезисы объектно-ориентированной философии (онтология в названии появилась лишь в 2009 г.) Харман сформулировал еще в 1997 г. во время работы над своей докторской диссертацией, посвященной философии М. Хайдеггера. В 2007 г. он вместе с французским философом Квентином Мейясу и британцами – Иэном Хэмилтоном Грантом и Рэем Брасье, дали начало новому интеллектуальному движению, получившему название «спекулятивный реализм». Впоследствии движение распалось на ряд самостоятельных направлений, часть из которых перестала себя ассоциировать со спекулятивным реализмом (Р. Брасье, К. Мейясу). Среди оставшихся направлений ООО по сей день сохраняет интеллектуальное и организационное лидерство.

В 2009–2010 гг. к ООО присоединились британский философ и эко-критик Тимоти Мортон, американский философ и геймдизайнер Иэн Богост и американский философ-дe-лэзианец Леви Брайант (последний спустя несколько лет стал развивать самостоятельное направление – машинно-ориентированная онтология). Сегодня у ООО есть немало новых последователей (А. Кляйнхеренбринк, Н. Янг, Дж. Вивальди, Т. Уискомб, А. Шишков и др.) и, как их называет Харман, «попутчиков» – философов, чьи идеи близки к объектно-ориентированному подходу, но отличаются в некоторых важных моментах (Дж. Бен-

нетт, Т. Гарсия и др.). Наиболее развернутое изложение идей ООО содержится в работах Г. Хармана «Партизанская метафизика» (2005), «Четвероякий объект» (2011), «Объектно-ориентированная онтология» (2018); Т. Мортон «Гиперобъекты» (2013), «Реалистическая магия» (2013); Л. Брайанта «Демократия объектов» (2011); И. Богоста «Чужая феноменология» (2012).

Как это становится понятно из названия, объектно-ориентированная философия / онтология уделяет приоритетное внимание объектам, которые существуют независимо от того, мыслит их человек или нет. Харман считает, что как объект можно рассматривать что угодно, он не обязан быть материальным, видимым и вообще мыслимым. С точки зрения Хармана, у человека нет привилегированного доступа к другим объектам: «Отношение человека к пыльце, кислороду, орлам или ветряным мельницам ничем не отличается от взаимодействия этих объектов друг с другом» [Harman 2005, 1]. Именно эта установка делает ООО не-антропоцентрическим подходом и частью поворота к нечеловеческому.

ООО критикует предшествующую ей философию за *корреляционизм*. Предложивший этот термин К. Мейясу описывает им такую философскую установку, согласно которой «мы можем иметь доступ только к корреляции между мышлением и бытием, но никогда к чему-то одному из них в отдельности»; «корреляционизм состоит в дисквалификации любых попыток рассмотрения сфер субъективного и объективного независимо друг от друга» [Мейясу 2015, 11]. Харман формулирует суть корреляционизма следующим образом: «Невозможно мыслить мышление или мир отдельно друг от друга, поскольку они всегда рассматриваются как пара, существующая лишь во взаимной *корреляции*» [Харман 2020, 41]. Прежде чем появился термин «корреляционизм», Харман называл такую установку философией человеческого доступа (*philosophy of human access*), к ней он относил направления континентальной и аналитической философии, «чей основной интерес заключается не в объектах, а в человеческом доступе к ним» [Harman 2005, 1].

Другой ключевой принцип ООО связан с обнаружением двух принципиальных разло-

мов в познании объектов. Первый связан с различием двух сфер, в которых мы имеем дело с объектами: чувственной и реальной. Любые реальные объекты (далее – РО)³, согласно ООО, изъяты (*withdraw*) из прямого доступа друг друга и вообще – прямых отношений. Это изъятие, впрочем, «не обозначает никакого беспричинного мистического исчезновения вещей из имманентного пространства, это просто еще один способ сказать, что форма может существовать только в одном месте; она не может быть перемещена – в сознание или куда-то еще, – не будучи переведенной (*translated*) во что-то совершенно отличающееся от того, чем она была» [Харман 2020, 190].

Взаимодействие между реальными объектами всегда опосредовано тем, что Харман называет чувственным объектом (далее – ЧО). Чувственные объекты возникают в сфере восприятия, которую в случае человека можно соотнести со сферой феноменального опыта, сознанием и т. д. Они представляют собой «чувственные карикатуры» на реальные объекты, стоящие за ними. Наблюдатель, видящий перед собой дерево, взаимодействует с реальным деревом не напрямую, а через образ, возникающий в его сознании (сфере феноменального опыта) на основании сенсорных данных, мыслительных процедур, памяти и т. д. Даже прикасаясь к нему, он взаимодействует с ним опосредованно: между реальным деревом и чувственным всегда есть цепочка передачи осязательных ощущений. Поскольку взаимодействие реальных объектов происходит посредством чувственных, между ними возникает непрямая, или замещающая (*vicarious*), причинность.

Здесь необходимо развеять одно из самых распространенных заблуждений относительно ООО: реальный объект – это не кантовская вещь-в-себе, поскольку он не изъят из познания полностью. К нему нет только прямого доступа, но есть опосредованный. Аналогом вещи-в-себе можно назвать особый тип реальных объектов, который Л. Брайант назвал *темными* [Bryant 2014, 116], а Г. Харман – *дремлющими* [Harman 2010, 311]. Эти объекты изъяты из всех, а не только из прямых отношений.

Второй разлом связан с различием единства объекта и множественности в его

восприятии. Этот разлом, по словам Хармана, обнаруживает еще Э. Гуссерль в своей теории интенциональных объектов. Интенциональный, или чувственный (в терминологии Хармана), объект не сводится к набору его качеств, он существует как единое целое, остающееся самотождественным, несмотря на многообразие его восприятий, каждое из которых представляет собой конкретный аспект объекта – набросок (*Abschattung*). Харман пишет: «Интенциональные объекты всегда даны избыточно, будучи покрытыми слоем привходящих свойств, которые могут быть удалены без того, чтобы сам объект изменил свою идентичность для нас» [Харман 2015, 34]. Эти свойства или качества он называет чувственными, или акцидентальными, качествами (далее – ЧК).

Харман обращает также внимание, что напряжение между чувственными объектами и чувственными качествами – не единственное:

Чувственные пес, сосна и маяк различаются между собой не только лишь потому, что различаются их переменчивые акциденции. Удаляя этот поверхностный шум посредством метода эйдетической вариации Гуссерля, мы всякий раз получаем не одно и то же бессвойственное единство для каждого чувственного объекта... Нет, мы достигаем того, что Гуссерль называет эйдосом объекта [Харман 2015, 36].

Эйдос объекта не доступен непосредственно в опыте как акциденция, он постигается с помощью рассудка в результате так называемом категориальном созерцания (идеации). При этом, «эйдетические свойства какого бы то ни было объекта не могут быть проявлены при помощи рассудка – их можно достичь лишь окольным путем аллюзии» [Харман 2015, 37]. Такие свойства или качества Харман называет реальными или эйдетическими (далее – РК).

Все вместе РО, ЧО, РК и ЧК представляют собой «полюса» четырехъякого объекта, который представляет собой модель любого объекта, вступающего в отношения с другими объектами. Реальный объект воспринимается через чувственный, при этом оба обладают качествами или свойствами. Учитывая антикорреляционистскую установку, Харман распространяет эту модель на любые объекты,

спекулятивно предполагая у них сферу, аналогичную (но не тождественную) сфере восприятия. При этом он не сторонник панпсихизма и называет свой подход *полипсихизмом* [Харман 2015, 121–124]: каждый объект воспринимает другой объект своим уникальным способом, о котором нам ничего не известно. Не существует никакой общей сферы чувственного или реального: «Чувственное – это то, что существует лишь по отношению к воспринимающему, а реальное – все, что изъято из этого отношения» [Харман 2015, 111].

Напряжения между полюсами четвероякого объекта также имеют смысл, они дают представление о фундаментальных онтологических категориях: РО – РК – указывает на категорию сущности объекта, РО – ЧК – на пространство⁴, ЧО – РК – на эйдос, ЧО – ЧК – на время. Сочетания полюсов четвероякого объекта Харман называет *онтографией*.

Грэм Харман резюмирует основные принципы ООО следующим образом:

(1) Всем объектам должно бытьделено равное внимание, будь они человеческими, нечеловеческими, природными, культурными, реальными или вымышенными.

(2) Объекты не тождественны своим свойствам, но находятся в напряженных с ними отношениях, именно эта напряженность отвечает за всякое происходящее в мире изменение.

(3) Объекты бывают только двух видов: реальные объекты, которые существуют независимо от того, влияют ли они в данный момент на что-либо еще, и чувственные объекты, которые существуют только в отношениях к каким-либо реальным объектам.

(4) Реальные объекты не могут быть связаны друг с другом напрямую, но лишь косвенно, через чувственный объект.

(5) Свойства объектов опять-таки бывают двух видов: реальные и чувственные.

(6) Эти два вида объектов и два вида качеств образуют четыре базовых сочетания, рассматриваемых ООО как начала времени и пространства, а также еще двух тесно с ними связанных терминов, известных как сущность и эйдос.

(7) Наконец, ООО считает, что философия, как правило, куда теснее связана с эстетикой, чем с математикой или естествознанием [Харман 2021, 13–14].

Последний пункт заслуживает отдельного рассмотрения.

«Эстетика – корень всякой философии»

Роль эстетики в ООО далеко выходит за пределы одной из рубрик систематической философии, становясь ключевым способом непрямого доступа к реальным объектам. Для Хармана – это буквально «корень всякой философии»⁵; начало любого философского размышления. Харман и Мортон в своих работах уделяют искусству одно из центральных мест. В свою очередь представители мира искусства отвечали философам взаимностью, приглашая их в качестве экспертов и вовлекая в свои проекты.

Уже в «Партизанской метафизике» (2005) Харман начал разрабатывать свою теорию метафоры, оттолкнувшись от работ Х. Ортеги-и-Гассета. Новый испульс в разработке объектно-ориентированной эстетики связан с обращением к трудам американских арт-критиков Клемента Гринберга и Майкла Фрида. Наметившиеся в ряде статей 2014 г. подходы получили свое развитие в главах, посвященных эстетике «Сломанного молотка Данте» (2016), главе 2 «Объектно-ориентированной онтологии» (2018) и книге «Искусство и объекты» (2020). Мортон развивал эстетику ООО в тесной связке с экологической критикой в таких работах, как «Гиперобъекты» (2013), «Реалистическая магия» (2013), «Темная экология» (2016), «Все искусство экологично» (2021) и др.⁶

Главную особенность взгляда Хармана на объекты искусства можно выразить фразой: «Все искусство – театрально». Это означает, что объект искусства (в том числе литературная метафора) как реальный объект изъят из прямого доступа и зритель должен занять его место и его исполнить (perform): «По этой причине произведения искусства представляют собой соединения, состоящие из арт-объекта и зрителя» [Harman, Principe 2023, 1365]. Мортон выразил эту театральность по-своему. Для него все искусство – экологично, потому что «художественный опыт служит моделью того сосуществования, которого хочет добиться экологическая этика и политика в отношениях между людьми и нелюдьми» [Morton 2021, 10–11].

Харман подходит к эстетике из перспективы своей модели четвероякого объекта,

пытаясь понять, где располагается эстетический опыт между двумя разломами в познании объектов. Согласно его подходу, искусство – это напряжение между реальным объектом и чувственными качествами [Харман 2023, 72]. Но в этом напряжении присутствует один важный элемент – театральность.

Вот как он объясняет работу метафоры «кипарис подобен пламени», которую находит в одной из ранних работ Х. Ортеги-и-Гассета:

По определению кипарис в метафоре – это не кипарис из повседневного опыта, но кипарис в своей осуществляющейся внутренней сущности: недоступный кипарис-в-себе. Однако этот кипарис *en soi* не может присутствовать в метафоре больше, нежели в мышлении или восприятии. Даже самая большая армия прекрасных метафор не смогла бы представить исчерпывающее число аллюзий на кипарис в его внутренней жизни. Тем не менее поскольку объекты и качества для ОГО всегда идут вместе, метафора работает только потому, что пламя-качества каким-то образом сплавились с объектом, а не просто с непостижимой пустотой, в которой ранее находился кипарис. Таким образом, остается только один вариант, который нам предстоит принять, даже если последствия на первый взгляд кажутся странными. Ведь если реальный кипарис так же отсутствует в метафоре, как и в мышлении и восприятии, то все же есть один реальный объект, который никогда не исчезает из нашего художественного опыта: это мы сами. Да, именно мы сами замещаем отсутствующий кипарис, поддерживая его свежеприобретенные пламя-качества.

<..>

Как бы странно это ни звучало, но существует одна профессиональная сфера, где все это уже стало давно привычным делом. Это актерское мастерство, где знаменитая система Константина Станиславского исходит из того, что нужно постараться стать изображаемым объектом настолько полно, насколько это вообще возможно [Харман 2021, 82–83].

Таким образом, метафора оказывается «вариантом перформативного искусства» [Харман 2023, 169]. Впрочем, любой другой род искусства и эстетического опыта в целом, по Харману, также обладает перформативностью:

Подобный перформанс не исполняется в случаях буквального знания, поскольку тогда объект не исчезает со сцены, а потому и нет потребности в замещении. Эстетические феномены отличаются от другого опыта тем, что зрителя призывают – если только он слышит зов, то есть если мы хотя бы

частично убеждены произведением искусства – занять место отсутствующего объекта и поддержать качества, которые были приписаны ему лишь с некоторой долей убедительности [Харман 2023, 169].

Если буквальное познание работает с чувственными объектами и чувственными качествами, а категориальное созерцание (идеация) – с чувственными объектами и реальными качествами, то эстетика становится одним из способов непрямого доступа к реальным объектам. Оно совершается через перформативное переживание чувственных качеств замещенного реального объекта. Эстетическое познание «ближе всех» подбирается к реальным объектам, и поэтому эстетика становится корнем реалистической философии.

Становясь универсальным онтологическим принципом, эстетика входит и в область этики. Харман приводит в пример мнение своего научного руководителя в магистратуре, известного американского феноменолога Альфонсо Лингиса, о том, что неприемлемо запивать дорогой шоколад кока-колой или слушать попмузыку в наушниках в древнем храме в Киото во время прекрасного снегопада [Харман 2021, 67–68]. Он рассуждает об этом в контексте неуважительного отношения к нечеловеческим объектам (таким как шоколад, храм или снегопад), но невозможно не увидеть в этом первичность эстетической составляющей. Впрочем, на уровне бытового языка эта связь этики с эстетикой уже давно известна по фразе: «Он(а) поступил(а) некрасиво».

Игра, стиль, аллюзия

Харман не поясняет, как устроена механика «актерской игры» в театральности эстетического познания. Чтобы это прояснить обратимся к философу, представляющему другое направление *non-human turn*, – канадскому пост-делезианцу Брайану Массуми.

Массуми рассматривает игру как возникновение делезианской «зоны неразличимости» – ситуации, в которой, по его словам, не работает закон исключенного третьего:

Модус абстракции, производимый в игре, не уважает закон исключенного третьего. Его логика – это логика взаимного включения. Две разные логики задействованы в этой ситуации; обе присутствуют в их различии и соучаствуют в перфор-

мативной зоне неразличимости. Бой и игра⁷ сходятся вместе, и их схождение порождает третий элемент. Есть одно, второе – и включенное третье их взаимного влияния [Массуми 2019, 15].

Ребенок, играющий в тигра, – это все еще человеческий ребенок, но в рамках этой игры – уже тигр. Мы понимаем, что он – ненастоящий тигр, но его игровая «природа» уже звериная, и, если мы хотим, чтобы игра продолжалась, мы должны принимать это превращение как реальное. Этую реальность поддерживает единство действия.

Игру от не-игры отличает *стиль* жестов: «В игре ты не кусаешь, а покусываешь» [Массуми 2019, 14]. Она прекращается, когда зона неразличимости разрушается. Во-первых, когда игрок иронически отделяет себя от своей роли в игре, расщепляя тем самым единство действия (выпадает из игры, остается невовлеченым). Во-вторых, когда игрок полностью отождествляет себя с игровой ролью, принимает ее буквально, стирая различия между игровым и неигровым (загрывает). В первом случае участник игры отказывается кусать вообще, во втором – кусает по-настоящему.

Опыт игры – это эстетический опыт, и в его основе лежит та же самая театральность, в которой один реальный объект исполняет роль другого реального объекта, переживая его чувственные качества. Разрушение игры соответствует буквальному пониманию, в котором не происходит замещения реального объекта. В случае, когда игрок загрывает, он буквально становится другим реальным объектом – «сплавляется» с ним, в то время как в игре он не «сплавляется» с игровой ролью, а поглощается ею. Как пишет Харман про эстетический опыт, поглощенность позволяет зрителю и произведению искусства оставаться «разными и отделяемыми друг от друга» [Харман 2023, 166]. В конце концов, поглощенность у Хармана рассматривается как синоним театральности, которую в свою очередь можно сопоставить с игровой зоной неразличимости.

Стилистический разрыв между играющим и его ролью можно попробовать описать через *аллюр* – понятие ООО, впервые предложенное Харманом еще в «Партизанской метафизике» (2005) и развитое затем в других работах:

Разрыв между чувственно воспринимаемым объектом и его качеством мы называем «аллюром». Этот термин подчеркивает ошеломляющий эмоциональный эффект, часто сопровождающий это событие в глазах людей, и также подразумевает «аллюзию», ведь аллюр просто создает аллюзию на объект, не делая его внутреннюю жизнь непосредственно присутствующей [Харман web].

Аллюр позволяет различать объект и его качества, при этом он указывает на реальный объект, который не присутствует непосредственно. Харман обнаруживает аллюр в метафоре, юморе и красоте. Последнее особенно важно для нашего исследования:

Есть бесчисленные примеры аллюра. В случаях красоты объект – не итоговая сумма цветов и пропорций на его поверхности, но род души, оживляющей эти черты изнутри и вводящей свидетеля в состояние головокружения или даже загипнотизированности [Харман web].

Эту загипнотизированность в более поздней работе Харман и называет поглощенностью. В концепции игры Массуми аллюру соответствует *стиль жеста*, с помощью которого игрок различает себя и качества, относящиеся к своей роли. Именно аллюр отвечает за то, что поглощенный игрой щенок покусывает, а не кусает, а человеческий ребенок ведет себя по-тигриному.

Антропоморфизм versus антропоцентризм

Один из основных способов познания нечеловеческих других – это их антропоморфизацией. Человек издревле антропоморфизирует других живых существ, вещи, строения, механизмы, стихии, природные объекты и божественные сущности. Чтобы познать нечеловеческих других, человеку нужно сначала представить и описать их в виде людей. Особенно ярко это проявляется там, где нет сложных форм абстрактного мышления. Бразильский антрополог Эдуарду Вивейруш де Кастро описывает как индейцы Амазонии видят нечеловеческих других как своего рода людей:

Животные используют те же «категории» и «ценности», что и люди: их миры крутятся вокруг охоты и рыбалки, кухни и перебродивших напитков, кросскузин и войны, ритуалов инициации, шаманов, вождей, духов... [Кастро 2009, 28].

Другими словами, в представлении индейцев, для человека ягуар – это ягуар, но для ягуара другой ягуар – человек. Такая антропоморфизация может показаться наивным способом описания реальности и даже может вызывать совершенно недопустимые мысли об интеллектуальных способностях коренных жителей Амазонии, однако мы сами прибегаем к тем же самым способам, когда представляем себе игры наших питомцев на собачьей площадке или взаимодействие электронных приборов в экосистеме умного дома. Многочисленные сюжеты из массовой культуры, где животные или вещи ведут себя как люди, только подкрепляют этот тезис.

Возникает вопрос: надо ли считать антропоморфизацию нечеловеческих других ошибкой мышления и как на нее реагирует философия, чья основная установка связана с отказом от антропоцентрической перспективы? Парадоксальным, на первый взгляд, образом ООО и близкие к ней философские подходы принимают антропоморфизм как адекватный способ познания нечеловеческих других, отличая его от антропоцентризма.

Джейн Беннетт, которую Грэм Харман считает «попутчицей ООО», заявляет:

Возможно, стоило бы пойти на риск антропоморфизма (предрассудки, обожествление природы, романтизм), ведь, как бы странно это ни прозвучало, он работает против антропоцентризма: он напоминает мне о сходстве людей и вещей, он не позволяет мне считать себя чем-то, что стоит над нечеловеческой «окружающей средой» или вне ее. Философское неприятие антропоморфизма слишком часто связано с высокомерным допущением, будто только человек и Бог отмечены творческой агентностью. Суметь укротить в себе и ослабить это стремление к исключительности – значит дать себе шанс научиться распознавать жизнь, несводимую к деятельности людей и богов [Беннетт 2018, 153].

Однако в такой формулировке антропоморфизм выглядит всего лишь как уловка, с помощью которой мы якобы ослабляем антропоцентрическую перспективу, придавая другим онтологический статус равный человеческому. Однако, возвращаясь к вопросу в начале этой статьи, поставленному той же Беннетт: разве не человек формулирует эту не-антропоцентрическую философию? (см.: [Беннетт 2018, 154]). Не расширяем ли мы,

наоборот, антропоцентристическую перспективу, антропоморфизируя не-людей?

Антропоморфизм становится ошибкой мышления и расширением антропоцентрического взгляда на мир, если мы понимаем его буквально. Владелец собаки, который коммунирует со своим питомцем, приписывая ему человеческие качества (эмоции, мышление, перспективу восприятия), ошибается, когда воспринимает эти приписанные качества буквально, потому что реальные эмоции и мысли собаки остаются для него недоступными.

Тем не менее эстетический подход к антропоморфизму⁸ (в том смысле, в каком эстетика понимается в ООО) избавляет нас от этой проблемы. В эстетике ООО наделение нечеловеческого объекта человеческими качествами – это путь метафоры, к которой необходимо применить принцип театральности. В ней человек примеряет на себя роль нечеловеческого объекта, проживая его человеческие качества. И в этой игре он налаживает непрямую коммуникацию с нечеловеческим объектом. Владелец собаки может по аналогии сравнить себя со своим питомцем и догадаться о том, чего тот от него хочет. Такое сравнение – это эстетический опыт.

Кроме того, эстетическая, игровая антропоморфизация не-людей спасает нас от удручающей перспективы, в которой изъятость реальных объектов из любых отношений, воспринимается как невозможность сказать о них хотя бы что-то. Водитель, который разговаривает со своим автомобилем как с человеком, не воспринимает эту антропоморфизацию буквально. Наделяя его в игровой, метафорической форме человеческими качествами, он углубляет свое познание. В таком познании человек может поменять для себя отношение к ценности той вещи, с которой он взаимодействует. Так, наделяя вещи историей, наподобие человеческой жизни, люди увеличивают их ценность.

Эстетическая антропоморфизация имеет важные следствия для политической экологии и так называемых прав природы, некоторые примеры реализации которых изложены в самом начале статьи. Обсуждая эту тему Тимоти Мортон пишет:

В 2007–2008 гг. Эквадор переписал конституцию страны, включив в нее «права природы». Итак,

у нечеловеческого мира есть право существовать и восстанавливаться, если вы считаете, что это страшно антропоморфно, ничего не поделаешь. Проблема в том, что у нас, людей, нет другого способа включить нелюдий в язык прав, кроме как подвести под человеческий зонтик, под которым мы и сами прячемся [Мортон 2019, 117–118].

Наделение природных объектов правами человека – это элемент политической игры и даже политического театра, благодаря которым появляется понимание, что не только человек обладает ценностью на этой планете.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Как Деррида в статье «*Cogito и история безумия*» размышляет о том, как можно говорить от имени неговорящего безумия, не превращая его в очередную вариацию разума [Деррида 2000, 81].

² Пульсирующая материя – философский проект самой Джейн Беннетт, принадлежащий к *non-human turn*.

³ Вопрос, можно ли считать вымышленные объекты реальными, до сих пор не имеет решения в рамках ООО. У меня была возможность задать этот вопрос лично Г. Харману, на что он ответил, что у него пока нет полного понимания, как на него ответить. С одной стороны, вымышленные объекты, такие как персонажи художественной литературы, полностью находятся в сфере феноменального опыта или сознания, с другой – они выходят за пределы единичного сознания и даже способны влиять на поведение людей, что делает их более «реальными», чем кажется.

⁴ Я оспариваю тезис, что напряжение РО–ЧК дает категорию пространства. На мой взгляд, пространство, как и время, принадлежит к напряжению ЧО – ЧК, тогда как первое указывает на категорию энергии. Публикация на эту тему уже готовится.

⁵ Так называется глава 2 в: [Харман 2021].

⁶ Параллельно с теоретическим осмыслением эстетики Тим Мортон активно участвовал в различных арт-проектах, самым крупным и известным из которых был трехлетний проект группы Sonic Acts и куратора Хильды Мети «Темная экология» (2014–2016) на стыке экологии, искусства и философии, проходивший в норвежском и российском Заполярье. Харман тоже принимал в нем участие в 2015 г. Среди других известных проектов следует отметить ряд инсталляций Джастина Брайса Гуарильи – «We Are the Asteroid» и «Baked Alaska» (обе – 2018); «Human Kind Ness» (2019) – текст для которых подготовил Мортон. Также философ написал либретто для оперы «Time, Time,

Time» (реж. Дж. Уолш, 2019) и исполнил в ней одну из ролей.

⁷ Массуми обсуждает ситуацию игровой драки, в которой животные получают навыки реального боя, но не вступают в настоящий бой.

⁸ Анимизм – одушевление нечеловеческих объектов можно рассматривать как частный случай антропоморфизма, поскольку в его случае речь идет о наделении объектов душой или жизненной силой как человеческим качеством. Отдельный вопрос, который не рассматривается в этой статье, – сакрализация нечеловеческих объектов. На мой взгляд, сакральное представляет собой один из видов перформативного эстетического переживания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Беннетт 2018 – *Беннетт Дж. Пульсирующая материя: политическая экология вещей*. Пермь: Hyle Press, 2018.
- Деррида 2000 – *Деррида Ж. Cogito и история безумия* // *Письмо и различие*. СПб.: Академический проект, 2000. С. 43–82.
- Кастрю 2009 – *Кастрю Э.В. Каннибалские метафизики: рубежи постструктуральной антропологии*. М.: Ад Маргинем, 2009.
- Массуми 2019 – *Массуми Б. Чему животные учат нас в политике?* Пермь: Hyle Press, 2019.
- Мейясу 2015 – *Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности*. Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2015.
- Мортон 2019 – *Мортон Т. Стать экологичным*. М.: Ад Маргинем Пресс, 2019.
- Харман web – *Харман Г. О замещающей причинности* [Новое литературное обозрение. 2012. № 2 (114)] // https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/114_nlo_2_2012/article/18629/
- Харман 2015 – *Харман Г. Четвероякий объект: метафизика вещей после Хайдеггера*. Пермь: Hyle Press, 2015.
- Харман 2020 – *Харман Г. Спекулятивный реализм: введение*. М.: РИПОЛклассик, 2020.
- Харман 2021 – *Харман Г. Объектно-ориентированная онтология: новая теория всего*. М.: Ад Маргинем, 2021.
- Харман 2023 – *Харман Г. Искусство и объекты*. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2023.
- Atrato River ... web – *Atrato River Decision T-622* [Climate Case Chart] // https://www.climatecasechart.com/document/atrato-river-decision-t-622-16-of-november-10-2016_976c
- Bryant, Srnicek, Harman 2011 – *Bryant L, Srnicek N, Harman G. Towards a Speculative Philosophy*

- // Bryant L., Srnicek N., Harman G. *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne: Re.Press, 2011. P. 1–18.
- Bryant 2014 – Bryant L. *Onto-Cartography: An Ontology of Machines and Media*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- Ecuador's Constitution... web – Ecuador's Constitution of 2008 with Amendments through 2021 // <https://www.wipo.int/wipolex/en/legislation/details/21291>
- Grusin 2015 – Grusin R. Introduction // Grusin R. *The Nonhuman Turn*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2015.
- Harman 2005 – Harman G. *Guerrilla metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago; La Salle: Open Court, 2005.
- Harman 2010 – Harman G. *Towards Speculative Realism: Essays and Lectures*. Winchester; Washington: Zero Books, 2010.
- Harman, Principe 2023 – Harman G., Principe C. Interview with Chiara Principe // *The Graham Harman Reader*. Winchester; Washington: Zero Books, 2023. P. 1333–1405.
- Morton 2021 – Morton T. *All Art Is Ecological*. London: Penguin Classics, 2021.
- Te Awa Tupua ... web – Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act. [New Zealand Legislation official site] // <https://www.legislation.govt.nz/act/public/2017/0007/latest/whole.html>
- Harman G., 2012. On Vicarious Causation. *Novoe literaturnoe obozrenie*, no. 2 (114). URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/114_nlo_2_2012/article/18629/
- Harman G., 2015. *The Quadruple Object: Metaphysics of Things After Heidegger*. Perm, Hyle Press.
- Harman G., 2020. *Speculative Realism: An Introduction*. Moscow, RIPOL classic Publ.
- Harman G., 2021. *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. Moscow, Ad Marginem Publ.
- Harman G., 2023. *Art and Objects*. Moscow, Izd-vo Instituta Gaydara.
- Atrato River Decision T-622, 2016. *Climate Case Chart*. URL: https://www.climatecasechart.com/document/atrato-river-decision-t-622-16-of-november-10-2016_976c
- Bryant L., Srnicek N., Harman G., 2011. Towards a Speculative Philosophy. Bryant L., Srnicek N., Harman G. *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne, Re.Press, pp. 1–18.
- Bryant L., 2014. *Onto-Cartography: An Ontology of Machines and Media*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Ecuador's Constitution of 2008 with Amendments through 2021. URL: <https://www.wipo.int/wipolex/en/legislation/details/21291>
- Grusin R., 2015. Introduction. Grusin R. *The Nonhuman Turn*. Minneapolis. London, University of Minnesota Press.
- Harman G., 2005. *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago, La Salle, Open Court.
- Harman G., 2010. *Towards Speculative Realism: Essays and Lectures*. Winchester, Washington, Zero Books.
- Harman G., Principe C., 2023. Interview with Chiara Principe. Cogburn J., Young N. *The Graham Harman Reader*. Winchester, Washington, Zero Books, pp. 1333–1405.
- Morton T., 2021. *All Art Is Ecological*. London, Penguin Classics.
- Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act, 2017. *New Zealand Legislation Official Site*. URL: <https://www.legislation.govt.nz/act/public/2017/0007/latest/whole.html>

REFERENCES

- Bennett J., 2018. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Perm, Hyle Press.
- Derrida J., 2000. *Cogito and the History of Madness*. Derrida J. *Writing and Difference*. Saint Petersburg, Akademichesky proekt Publ.
- Castru E.V., 2009. *Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology*. Moscow, Ad Marginem Publ.
- Massumi B., 2019. *What Animals Teach Us About Politics*. Perm, Hyle Press.
- Meillassoux Q., 2015. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Yekaterinburg, Moscow, Kabinetny ucheny Publ.
- Morton T., 2019. *Being Ecological*. Moscow, Ad Marginem Press.

Information About the Author

Andrey V. Shishkov, Postgraduate Student, Faculty of Philosophy of Russian State University for Humanities, Chayanov St, 15a, Bld. 7, 125047 Moscow, Russian Federation, andrey.v.shishkov@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0001-4270-1900>

Информация об авторе

Андрей Владимирович Шишков, аспирант философского факультета, Российской государственный гуманитарный университет, ул. Чаянова, 15а, корп. 7, 125047 г. Москва, Российская Федерация, andrey.v.shishkov@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0001-4270-1900>



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.10>

UDC 124.3

LBC 87.5



Submitted: 20.08.2025

Accepted: 02.09.2025

EXISTENTIAL FATIGUE: THE STRUGGLE BETWEEN THE HUMAN AND THE “NON-HUMAN”

Svetlana V. Dimitrova

Volgograd State University, Volgograd, Russian Federation

Elena A. Sergodeeva

North-Caucasus Federal University, Stavropol, Russian Federation

Abstract. In the conditions of the modern world, people experience an existential crisis, the manifestations of which are fatigue and the unwillingness of the individual to “be a human.” “Existential fatigue” is considered a natural stage in the development of the logic of individualism. The orientation of social and personal development to satisfying one’s own desires and needs leads to a loss of meaning, in which a person is ready to change the “anthropological essence.” A person is tired of him and strives for the inhuman self, which is capable of leading people to immortality. Going beyond the human (transhumanism, posthuman) is based on the denial of the “thesis of human exceptionalism” (Jean-Marie Schaeffer). The task is to explicate the logic of formation, the implementation of which led to the fact that the “success” of the active and cognitive activity of people served as the basis for the denial of “human uniqueness” and led to the need to search for a new subject (transhumanism), which may not be a human. The concept of “non-human” is considered in several aspects – as natural/wild/chaotic and as technical/civilized/regular. The transition from non-human to human was based on overcoming the natural and the wild, and this task was solved in the process of civilizational development. Having recognized that the dignity and power of man is manifested in his conscious actions, people directed their efforts not only to the transformation of external nature, reducing it to the environment, but also to the improvement/construction of internal nature. At the same time, civilizational development, which sets itself the task of managing biological life, leads to the assertion of the non-human. It is concluded that the modern striving for the “non-human” confirms/verifies the assertion that human exclusivity can and should be manifested only in the person’s involvement with the divine principle. The rejection of the uniqueness of human existence is a condition for changing the “anthropological essence.”

Key words: existential fatigue, anthropological essence, transhumanism, posthuman, “human exceptionalism”, “non-human”.

Citation. Dimitrova S.V., Sergodeeva E.A. Existential Fatigue: The Struggle Between the Human and the “Non-Human”. *Logos et Praxis*, 2025, vol. 24, no. 3, pp. 87-94. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.10>

УДК 124.3

ББК 87.5

Дата поступления статьи: 20.08.2025

Дата принятия статьи: 02.09.2025

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ УСТАЛОСТЬ: БОРЬБА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО И «НЕ-ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО»

Светлана Васильевна Димитрова

Волгоградский государственный университет, г. Волгоград, Российская Федерация

Елена Александровна Сергодеева

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

общественного и личного развития на удовлетворение собственных желаний и потребностей ведет к потере смыслов, при которой человек готов изменить «антропологическую сущность». Человек устал от себя и стремится к не-человеческому в себе, которое способно привести людей к бессмертию. Выход за пределы человеческого (трансгуманизм, постчеловек) основывается на отрицании «тезиса о человеческой исключительности» (Жан-Мари Шеффер). Ставится задача эксплицировать логику становления, реализация которой привела к тому, что «успешность» деятельной и познавательной активности людей послужила основанием для отрицания «человеческой уникальности» и привела к необходимости поиска нового субъекта (трансгуманизм), который может и не быть человеком. Рассмотрение понятия «не-человеческого» представлено в нескольких аспектах – как природное / дикое / хаотичное и как техническое / цивилизованное / закономерное. Переход от «не-человеческого» к человеческому основывался на преодолении природного, дикого, и эта задача решалась в процессе цивилизационного развития. Признав, что достоинство и мощь человека проявляется в его сознательных действиях, люди направили свои усилия не только на преобразование внешней природы, редуцировав ее к окружающей среде, но и на улучшение / конструирование внутренней природы. При этом цивилизационное развитие, ставящее перед собой задачу управления биологической жизнью, приводит к утверждению «не-человеческого». Делается вывод о том, что современное стремление к «не-человеческому» подтверждает / верифицирует утверждение о том, что исключительность человека может и должна проявляться только в сопричастности личности божественному началу. Отказ от уникальности человеческого бытия выступает условием для изменения «антропологической сущности».

Ключевые слова: экзистенциальная усталость, антропологическая сущность, трансгуманизм, постчеловек, человеческая исключительность, «не-человеческое».

Цитирование. Димитрова С. В., Сергодеева Е. А. Экзистенциальная усталость: борьба человеческого и «не-человеческого» // *Logos et Praxis*. – 2025. – Т. 24, № 3. – С. 87–94. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.10>

Введение

Вызовы и риски, с которыми сталкиваются люди в современном мире, маркируют экзистенциальные угрозы, проявляющиеся не только во все возрастающих возможностях физического уничтожения людей, но и в готовности человека изменить «антропологическую сущность». Важно отметить, что, растворившись в сущем и отказавшись от «вопрошания о бытии», современный человек испытывает «экзистенциальную усталость». Важно, что «экзистенциальная усталость» не является результатом жизненных трудностей, потерь и лишений, она возникает из-за чувства пресыщенности и утраты людьми смыслов. Антропоцентризм, выражающий себя в бодицентризме, потребительском гедонизме и нарциссизме, стал основанием для появления у индивида «отвращения к жизни», утраты человеком желания быть собой.

Состояния усталости и нежелания человека быть самим собой – это скорее признак элит потребительского общества. Вместе с тем переживание состояний, связанных с нежеланием «быть человеком», – это устойчивая тенденция развития западноевропейской цивилизации.

Утрата людьми желания быть самими собой, «экзистенциальная усталость» делает актуальным обращение к «не-человеческому». Тезис о том, что люди становятся «источником не-человеческого» предполагает не совершение человеком антигуманных поступков, а создание «бесчеловечных онтологий», изменение «антропологических сущностей». Постчеловек, трансгуманизм – это стремление выйти за пределы человеческого, такого рода трансцендирование может достичь «скорости убегания» [Дери 2008], при которой утрачивается возможность возвращения к собственному бытию. «Появление идеологий “пост” означает своего рода отказ от существования, от существования в его традиционных антропологических, то есть этических и метафизических границах» [Варава 2020, 184].

Выход за пределы человеческого предполагает новые способы взаимодействия людей и мира, поиск которых связан с необходимостью преодоления «тезиса о человеческой исключительности». Жан-Мари Шеффер говорит, что «человеческая исключительность» базируется на убежденности в том, что «человек составляет исключение среди населяющих Землю существ, а то и вообще в миро-

вом бытии». «Эта исключительность обусловлена тем, что в собственно человеческой сущности человека заложено особое, небывалое онтологическое измерение, в силу которого он превосходит прочие формы жизни и свою собственную “природность”» [Шеффер 2010, 9–10].

Особенность современной ситуации заключается в том, что последовательное воплощение тезиса об исключительной сущности человека, о его уникальном способе бытийствования приводит к утрате желания быть человеком. При этом люди, испытывающие эзистенциальную усталость, не отказываются от жизни, а, напротив, стремятся к бессмертию, для достижения которого готовы изменить антропологическую сущность, отказаться от человеческого в пользу «не-человеческого».

Преодоление тезиса о «человеческой исключительности»

Рассмотрение тезиса о «человеческой исключительности» позволит показать истоки и логику развития, сформировавших условия, при которых значимость обретают создание «постчеловеческой онтологии», обращенность к «миру-без-нас». «Эта не-человеческая жизнь есть нечто гораздо большее, чем наша «среда», – она конституирует само наше существо, которое представляет собой лишь одно из ее преходящих проявлений» [Шеффер 2010, 19].

Экспликация формирования условий, при которых человек стремится к «не-человеческому», предполагает обращение к идеалам Просвещения. Просвещенная деятельность основывалась на исследовании закономерностей природы, что позволяло десакрализовать мышление, а свободолюбие выражалось в ограничении влияния религиозного мировоззрения. Согласно натуралистическим установкам эпохи Просвещения законы природы, должны находиться в основании не только социальных, но и этических принципов.

Наиболее радикальные выводы приводили к отождествлению человека и животного, например, Ламетри «прежде всего старается доказать, что между человеком и животным нет качественной разницы, но есть лишь разница в количестве и степени, и этим направляет материализм из русла натуралистики

в русло физиологической психологии» [Виндельбанд 2007, 414]. Рассмотрение человека с позиций детерминистского, механистического материализма неизменно приводило к обоснованию возможности усовершенствования человеческой природы к созданию «человека машины».

Последовательное воплощение идеалов Просвещения привело к формированию технократического мышления, при котором природные силы, социальные процессы, а в итоге и сам человек рассматривались как средство / инструмент для достижения обезличенных целей. «Технократическое понимание деятельности – это современный вариант утопического сознания: природу можно переделывать, общество и человека можно проектировать. Подобный вариант глубоко укоренен в европейской, по крайней мере, начиная с XVII в., со времени возникновения экспериментального естествознания» [Лекторский 2005, 337].

Нацеленность на эффективность деятельности, перманентное совершенствование средств, направленных на освоение сил природы, стали основанием не для осознанного управления миром, а для возникновения тотальных форм отчуждения. Поскольку утверждалось, что изначально развитие цивилизации, научно-технический прогресс предполагает признание биологической ограниченности индивида. Тем самым преобразующая окружающий мир деятельность – это компенсация несовершенства, слабости природы человека [Samuels 2009, 8]. Важно отметить, что результатом деятельности становится не совершенствование «природы» людей, а создание автономного мира, который являясь совокупностью результатов успешных действий, противостоит человеку.

Индивид выступает как часть природы и в то же время не вписывается в нее, а вынужден активно приспосабливаться к окружающей действительности, совершая осознанные действия. Таким образом, многообразие мира редуцируется к понятию «окружающая среда», а внутренняя природа человека рассматривается как биологическое несовершенство людей, компенсируемое сознательной активностью.

Акцентируем внимание на том, что основанием цивилизационного развития выступает

тезис о несовершенстве человеческой природы, следовательно, ее (природу) необходимо преобразовать / подавлять. Тем самым достоинство и сила людей проявляются не в имманентном совершенствовании, а в создании искусственного мира, который развивается по своей имманентной логике.

Соответственно, процессы отчуждения находятся в основании цивилизационного развития и формируют такой вид независимости, при котором человек должен подавлять свою внутреннюю природу. «Опьянев от материального процветания и успехов в покорении природы, человек перестал считать самого себя первой заботой – и в жизни, и в теоретическом исследовании», – пишет Э. Фромм [Фромм 1995, 147].

Развитие цивилизации неизменно приводит к противоречиям, сутью которых является то, что, научившись производить и владеть совершенными средствами, человек утратил способность и желание брать на себя ответственность за формулировку целей. Еще И. Кант, анализируя логику познавательной деятельности, показал, что теоретическое познание приводит к неразрешимым противоречиям / антиномиям, преодолеть которые можно только следя этическим императивам. Немецкий философ, провозгласивший, что только человек может быть целью развития, рассматривает цель не как априорную форму рассудка / категорию, а как идею разума. Тем самым формулировка целей предполагает «иной режим сознательности» – этический.

Между тем абсолютизация инструменталистского / технократического развития, направленного на достижение индивидуальной свободы, приводит к формам отчуждения, при которых повсеместными становятся процессы деперсонализации, появление «средних людей» (Х. Ортега-и-Гассет), «одномерных индивидов» (Г. Маркузе). В своей работе «Эрос и цивилизация» Г. Маркузе утверждает, что цивилизационное развитие в определенной степени предоставляет возможность сублимировать либидо, но при этом подавить на глубинном уровне стремление к Танатосу не может, а это означает, что источником развития «цивилизационных благ» является инстинкт разрушения.

Так, использование природных сил, для увеличения результативности действий людей, дает «возможность непосредственно удовлетворения своих целей именно деструктивности, а не либидо. <...> И хотя именно отвлечение деструктивности от «Я» на внешний мир сделало возможным рост цивилизации, обращенное вовне разрушение остается разрушением», – отмечает Г. Маркузе [Маркузе 2003, 80].

Покорение природы, независимость от окружающей среды становятся возможными при подавлении природы человека, что, по сути, является агрессией против собственного «Я». Таким образом, тезис о человеческой исключительности, реализуемый в совершенствовании целерациональных действий, стал основанием для отчуждения людей от внешней природы и подавлении внутреннего естества человека.

Внешняя природа рассматривалась как окружающая среда, предоставляющая средства для действий человека, а внутренняя природа изначально несла в себе несовершенство, которое необходимо преодолеть. Способом преодоления становится построение цивилизационного мира, представляющего собой совокупность результатов сознательных действий людей. Важно, что особая значимость / мощь человека была фундирована признанием несовершенства его природы.

Совершенствование как стремление к «не-человеческому»

Целерациональная логика, ориентирующаяся на успех / эффективность, неизбежно приводит к тому, что люди видят источник совершенства в «не-человеческом». Сам ход цивилизационного развития приводит к обоснованным сомнениям относительно исключительной роли человека, поскольку результатом его эффективной деятельности становится появление глобальных проблем, способных уничтожить человечество, а стремление к свободе выступает основанием для возникновения тотальных форм отчуждения.

Поэтому в условиях современного мира особую значимость обретает задача поиска «нового субъекта», который может/должен не быть человеком. «Таким образом, субъект

в постгуманизме фрагментирован, его фрагменты непостоянны, сложны, а главное, не предполагают ключевой роли Антропоса. В этом смысле не-человеческое (животные, машины, растения, вирусы, etc.) обретают агентность и субъектность» [Криман 2023, 27].

Вместе с тем особой значимостью при поиске нового субъекта обладает выявление «не-человеческого» в самом человеке. Одним из наиболее показательных критериев изменения человеческой сущности является расширение экзистенциальных границ, проявляющееся в том, что определение смерти основывается на совокупности конвенций, принятых научным сообществом. Экзистенциальные состояния жизни и смерти утрачивают свою потаенность, сакральность и выводятся из бытия в сущее, становясь продуктом рационального решения, медико-социальным конструктором.

Распространенным становится то, что одним из результатов эффективного развития науки и техники становится подвижность критериев, определяющих жизнеспособность новорожденного и констатирующих смерть. Следствием того, что жизнь и смерть могут рассматриваться как совокупность конвенций становится качественное изменение форм взаимодействия человека со своей биологической жизнью. Уникальность этого взаимодействия заключается в том, что «интегральное управление» биологической жизнью, становится «последней исторической задачей человечества» [Агамбен 2011, 93]. Это, в свою очередь, приводит к неочевидности различия между человеческим и «не-человеческим»: «Может ли быть признано удовлетворительным благосостояние в такой жизни, которая уже не может распознать себя ни как человеческая, ни как животная» [Агамбен 2011, 94].

Следует отметить, что выявление и определение сущности человека, уникальности его природы всегда является актуальной задачей. В работе Дж. Агамбена эксплицируется «гуманистическая» линия развития, согласно которой человек, не имея собственной природы, находится на стыке мира божественного и животного / звериного. У человека отсутствует собственная природа и это ведет к тому, что он располагается «в неопределенном состоянии между небесной и земной при-

родой, в состоянии парения между животным и человеческим, так что ему всегда приходится быть меньше и больше, чем он сам» [Агамбен 2012, 40].

При неопределенности человеческой природы закономерным становится вывод о необходимости улучшения естественного состояния людей, стремления к продлению жизни, сохранению молодости, к приближению биологического бессмертия.

Вместе с тем стремление реализовать подобные замыслы наглядно демонстрирует то, что высокая степень воздействия на человека приводит к изменению его бытийного статуса, превращая индивида в продукт высокотехнологичных действий – артефакт. Постулирование отсутствия у людей собственной природы не становится основанием для свободы личности, позволяющей ей позиционировать себя как созидателя и творца, а неуклонно приводит к усилению не-человеческого в человеке.

Согласно учению Агамбена «не-человеческое» проявляется в высокой степени совпадения человека и животного, что, в свою очередь, приводит к невозможности провести различия «между бытием и ничто, допустимым и недопустимым, божественным и демоническим, а на их месте выступает нечто, чему едва ли можно подобрать имя» [Агамбен 2012, 32–33].

Следовательно, создание идеалов «богочеловека», «сверхчеловека» в современном мире основывается не на духовно-волевых усилиях самой личности, а предполагает совершенствование, повышение эффективности высокотехнологичных действий, направленных на формирование «улучшенной версии» индивида.

Важно отметить, что значимым является сам процесс изменений, поскольку отсутствуют не только границы возможных трансформаций, но и исключается существование шкал, систем координат, фиксирующих происходящие трансформации. Самодостаточность, многовекторность изменений приводят к тому, что человек понимается как изначально сборная «форма», сочетающая в себе, взаимодействия различных систем и сил. При этом силы человека «не обязательно участвуют в образовании формы-Человека, но могут

участвовать в ином составе, в иной форме» [Козловски 1997, 160]. Незавершенность и вечное стремления человека к преодолению ограниченности собственного тела и сознания в условиях современного, высокотехнологичного мира увеличивает значимость «не-человеческого».

Стремление найти такое предназначение в жизни, ради которого можно было пожертвовать жизнью, уступает место усилиям, направленным на продление жизни, на борьбу со смертью. Утратив все то, что могло бы противостоять смерти – веру в Бога, императивность этики, понимание свободы как ответственности, – человек уповаает на развитие науки и техники. Смыслоутрата обретает формы, при которых единственной целью становится продление жизни, а «продление жизни техническими средствами становится неравной и безнадежной борьбой со смертью. Общество превращается в один большой госпиталь по искусственному продлению жизни любой ценой» [Козловски 1997, 115].

Таким образом, происходит девальвации как жизни, так и смерти. «Конец человеческой исключительности имеет вполне зримые проявления в социокультурной плоскости. Это, во-первых, гипертрофированная визуализация смерти, во-вторых, пандемия геронтофобии и танатофобии; и, в-третьих, появление постчеловеческих биотехнологий типа трансгуманизма» [Варава 2020, 182].

Парадоксальным, или скорее закономерным, становится то, что при стремлении к бессмертию формируется мортальная культура, эстетизирующая смерть. Поскольку смерть имеет подвижные границы и может порой определяться в соответствии с принятыми конвенциями, она утрачивает свою сакральность, превращаясь не только в востребованный художественный образ, но и в продукт массовой культуры.

«Без Бога нет человека!»

Процессы девальвация жизни и смерти, размывания человеческого «не-человеческим», с одной стороны, демонстрируют утрату людьми их исключительного статуса, с другой стороны, делают очевидным понимание о том, уникальность человека должна пони-

маться и проявлять иначе. Человек обретает уникальность собственного бытия не в деятельности трансцендировании, которое ведет к созданию автономного мира науки и техники, а в имманентном самосовершенствовании, направленном на возвращении к собственной природе.

Уровень независимости, достигаемый людьми благодаря успешным действиям и совершенным средствам, выступает основанием для стремления к обретению свободы, при которой проявляется онтологическая уникальность человека. Исключительность человека проявляется не в бесконечных возможностях его изменений, а в фундированности его динамики, не в количестве вариантов выбора, а в наличии оснований для его совершения.

Современный экзистенциальный кризис есть свидетельство того, что, отказавшись от сопричастности человеческой личности божественному началу, люди готовы отказаться от своей антропологической сущности. Отметим, что актуализация данной сопричастности и есть предназначение человека и условие развития культуры. Современное стремление к «не-человеческому» подтверждает / верифицирует утверждение о том, что без Бога нет человека!

Сохранение антропологической сущности, бытийной уникальности возможно только в процессе преобразований, позволяющих человеку оставаться «равным-самому-себе» [Козловски 1997, 111]. Созвучной сегодняшней ситуации являются размышления Святого Максима Исповедника о тропосах и логосах. Размышляя о личностной динамике, Святой Отец указывает на необходимость определения границ изменений человеческой природы.

Изменение тропосов – это предназначение человека, которое заключается в возможности уподобиться Богу, при условии сохранения в себе человеческого бытия. Тем самым возможность обожения актуализуется при условии сохранения логоса, поскольку разрушение / изменение последнего повлекло бы за собой исчезновение человека.

Согласно христианскому мировоззрению природа человека в своей изначальной данности является совершенной, сотворенной Богом. Следовательно, основополагающим отноше-

нием к человеческой природе является сохранение имманентно присущего ей божественного начала. Ведь природа человека 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].

Перед человеком стоит задача онтологической трансформации – возвращение к Богу после грехопадения. Однако необходимым и достаточным условием изменения природы является пребывание в рамках одной ипостаси. Достичь высшего бытийного статуса – вернуться к Богу может только человек. Важно отметить, что достижение обожения позволяет человеку обрести не свободу выбора, а исключает саму возможность совершать грех. Свобода как самообретение выражается в возможности участия в божественном бытии.

Резюмируя отметим, что современная ситуация, выражающая себя в экзистенциальной усталости, является закономерным итогом процесса современного цивилизационного развития, ориентирующегося не на высшие ценности, а на эффективность, успешность действий. Скольжение по поверхности, безответственные скитания людей обираются не только утратой собственного бытия, но и отказом от своей природной сущности, стремлением выйти за пределы человеческого. Вместе с тем современный экзистенциальный кризис, следует рассматривать как необходимый этап, переживание которого делает очевидным тот факт, что без Бога нет человека.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Агамбен 2011 – Агамбен Дж. *Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь*. М.: Европа, 2011.
- Агамбен 2012 – Агамбен Дж. *Открытое: Человек и животное*. М.: РГГУ, 2012.
- Варава 2020 – Варава В.В. Усталость быть человеком // Человек.RU. 2020. № 15. С. 180–186.
- Видельбанд 2007 – Видельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: в 2 т. Т. 1: От Возрождения до Просвещения. М.: Гиперборея: Кучково поле, 2007.

- Дери 2008 – Дери М. *Скорость убегания: Киберкультура на рубеже веков*. Екатеринбург: Ультра.Культура; М.: АСТ МОСКВА, 2008.
- Козловски 1997 – Козловски П. *Культура постмодерна: общественно-культурные последствия технического развития*. М.: Республика, 1997.
- Криман 2023 – Криман А.И. Постгуманизм и современное искусство: пересборкаантропоцентристского дискурса в пространстве визуального// Наука телевидения. 2023. № 19 (3). С. 21–41.
- Ларше 2018 – Ларше Ж.-К. *Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви*. Сергиев Посад: МДА, 2018.
- Лекторский 2005 – Лекторский В.А. *Деятельностный подход: кризис или возрождение?* // Наука глазами гуманитария. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 327–342.
- Маркузе 2003 – Маркузе Г. *Эрос и цивилизация. Одномерный человек: исследование идеологии развитого индустриального общества* М.: АСТ, 2003.
- Шеффер 2010 – Шеффер Ж.-М. *Конец человеческой исключительности*. М.: Новое литературное обозрение, 2010.
- Фромм 1995 – Фромм Э. *Бегство от свободы*. М.: Прогресс, 1995.
- 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 Dzh., 2011. *Homo Sacer. Sovereign Power and Naked Life*. Moscow, Evropa Publ.
- Agamben Dzh., 2020. *The Open: Man and Animal*. Moscow, RGGU, 2012.
- Varava V.V. *Tired of Being Human*. Chelovek.RU, no. 15, pp. 180-186.
- Vindelband V., 2007. *History of Modern Philosophy in Its Connection with General Culture and Individual Sciences: v 2 t. T. 1: Ot Vozrozhdeniya do Prosveshcheniya*. Moscow, Giperboreya Publ., Kuchkovo pole Publ.
- Deri M., 2008. *Escape Velocity: Cyberculture at the Turn of the Century*. Yekaterinburg, Ultra. Kultura Publ.; Moscow, AST MOSKVA Publ.
- Kozlovski P., 1997. *Postmodern Culture: Socio-Cultural Consequences of Technical Development*. Moscow, Respulika Publ.
- Kriman A.I., 2023. *Posthumanism and Contemporary Art: Reassembling Anthropocentric Discourse in the Visual Space*. Nauka televideniya, no. 19 (3), pp. 21-41.

- Larshe Zh.-K., 2018. *Healing of Spiritual Diseases. An Introduction to the Ascetic Tradition of the Orthodox Church*. Sergiev Posad, MDA.
- Lektorskij V.A., 2005. The Activity Approach: Crisis or Rebirth? *Nauka glazami gumanitariya*. Moscow, Progress-Traditsiya Publ., pp. 327-342.
- Marcuse G., 2003. *Eros and Civilization. One-Dimensional Man: A Study of the Ideology of Advanced Industrial Society*. Moscow, AST Publ.
- Sheffer Zh., 2010. *The End of Human Exceptionality*. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ.
- Fromm E., 1995. *Escape from Freedom*. Moscow, Progress Publ.
- Samuels R., 2009. *New Media, Cultural Studies, and Critical Theory after Postmodernism. Automodernity from Zizek 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. Universitetsky, 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.2025.3.11>

UDC 141.111
LBC 87.12



Submitted: 18.08.2025
Accepted: 02.09.2025

“FIGURATIO ARISTOTELICI PHYSICI AUDITUS” BY GIORDANO BRUNO: MNEMONIC LISTS AND ARISTOTLE’S POLEMICS WITH PARMENIDES AND MELISSUS BASED ON BRUNO’S SIX “POINTS” (“PARTES”)

Lev I. Titlin

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

Abstract. The article presents the first translation into a modern European language (Russian) of an excerpt from the work of Giordano Bruno “Figuratio aristotelici physici auditus ad eiusdem intelligentiam atque retentionem per quindecim imagines explicanda” (Paris, 1586; hereafter “Figuratio”). The translated excerpt includes the dedication to Pietro Dablene, in which Bruno sets out his methodology for engaging with Aristotle; the mnemonic lists (in sections II–VII); “The Division of General Philosophy”; “The Division of the Philosophy of Nature”; the Introduction; and the first four sections of the first chapter of Book I. In the introductory article accompanying the translation, general information is provided about Bruno’s “Figuratio”, and the books of “Figuratio” are correlated with the books of Aristotle’s “Physics”. Six lists that Bruno presents as tools of his mnemonic technique are analysed, and the principle underlying their construction is identified. An attempt is made to interpret the symbolism of the list in section V. Introductory remarks are given on Bruno’s art of memory, particularly in comparison with his treatise “On the Shadows of Ideas”. The scheme of the “unified subject” is examined in detail, showing that it represents an image of a human being used as part of Bruno’s mnemonic system for storing large amounts of information. The six partes (“parts”, translated as “points”), which, according to Bruno’s interpretation, form the basis for Aristotle’s polemic with Parmenides and Melissus, are discussed in detail. These points concern the notions of “being”, “the one”, “the immovable”, “the principle”, the phrase “being is one”, and the Eleatic mode of argumentation. Aristotle’s arguments against Parmenides and Melissus are analysed, and their reception in Bruno’s text is demonstrated. The translation is accompanied by extensive commentary. Passages from the translated fragment are correlated with V. P. Karpov’s Russian translation of Aristotle’s “Physics”. The translation is based on the edition: Iordanii Brvni Nolani. Opera Latine conscripta. Vol. I. Pars IV. Florentiae: Le Monnier, 1889.

Key words: “Physics”, Aristotle, Parmenides, Melissus, principle, mnemonics, one.

Citation. Titlin L.I. “Figuratio Aristotelici Physici Auditus” by Giordano Bruno: Mnemonic Lists and Aristotle’s Polemics with Parmenides and Melissus Based on Bruno’s Six “Points” (“Partes”). *Logos et Praxis*, 2025, vol. 24, no. 3, pp. 95-118. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.11>

**«ИЗОБРАЖЕНИЕ ЛЕКЦИЙ О ФИЗИКЕ АРИСТОТЕЛЯ» ДЖОРДАНО БРУНО:
МНЕМОТЕХНИЧЕСКИЕ СПИСКИ И ПОЛЕМИКА АРИСТОТЕЛЯ
С ПАРМЕНИДОМ И МЕЛИССОМ ИСХОДЯ ИЗ 6 «ПУНКТОВ» («PARTES»)**

Лев Игоревич Титлин

Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

Аннотация. Статья содержит первый перевод на современный европейский язык (русский) фрагмента сочинения Джордано Бруно «Изображение лекций о физике Аристотеля в пятнадцати образах, которое необходимо изложить для ее усвоения и удержания в памяти» («*Figuratio aristotelici physici auditus ad eiusdem intelligentiam atque retentionem per quindecim imagines explicanda*»). Париж, 1586; далее – «*Figuratio*»), а именно: посвящение Петру Дальбенио, в котором Бруно излагает свою методологию обращения к Аристотелю, мнемонические списки (в разделах со II по VII), «Деление общей философии», «Деление философии природы», «Введение» и первые четыре раздела первой главы первой книги. Во вступительной статье к переводу дана общая информация о сочинении Бруно, книги «*Figuratio*» соотнесены с книгами «Физики» Аристотеля. Проанализированы 6 списков, которые Бруно приводит в качестве инструмента своей мнемонической техники, выявлен принцип построения этих списков. Сделана попытка раскрыть символизм списка из раздела V. Данная вводная информация о мнемоническом «искусстве» Бруно, в частности в сопоставлении с таковым в его трактате «О тенях идей». Охарактеризована схема «единого предмета», показано, что она представляет собой изображение человека, использовавшееся как элемент системы мысленного способа фиксации больших объемов информации. Подробно раскрыты 6 «partes» («частей»), которые переводчик обозначает словом «пункты», исходя из которых в интерпретации Бруно Аристотель полемизирует с Парменидом и Мелиссом (как понимается «сущее», «единое», «неподвижное», «первоначало»), фраза «бытие есть единое», способ аргументации элеатов), проанализирована аргументация Аристотеля против Парменида и Мелисса и продемонстрирована ее рецепция в тексте Бруно. Перевод сопровожден развернутым комментарием. Отрывки переведенного фрагмента соотнесены с русским переводом «Физики» Аристотеля, осуществленным В.П. Карповым. Перевод выполнен по изданию: *Iordanii Brvni Nolani. Opera Latine conscripta. Vol. I. Pars IV. Florentiae : Le Monnier, 1889.*

Ключевые слова: «Физика», Аристотель, Парменид, Мелисс, первоначало, мнемотехника, единое.

Цитирование. Титлин Л. И. «Изображение лекций о физике Аристотеля» Джордано Бруно: мнемотехнические списки и полемика Аристотеля с Парменидом и Мелиссою исходя из 6 «пунктов» («partes») // Logos et Praxis. – 2025. – Т. 24, № 3. – С. 95–118. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolu.2025.3.11>

Сочинение «Изображение лекций о физике Аристотеля в пятнадцати образах, которое необходимо изложить для ее усвоения и удержания в памяти» («*Figuratio aristotelici physici auditus ad eiusdem intelligentiam atque retentionem per quindecim imagines explicanda*»),

Париж, 1586¹, далее – «*Figuratio*») входит в корпус латинских трудов Джордано Бруно, посвященных учению Аристотеля², и представляет собой компендиум «Физики», предваренный оригинальной системой прикладной мнемоники³. К этому же корпусу также от-

¹ До настоящего времени в публичном доступе сохранилось четыре оригинальных экземпляра книги: в Национальной библиотеке в Турине, Национальной библиотеке в Париже, Бодлианской библиотеке в Оксфорде и Библиотеке Смитсоновского института в Вашингтоне [Figuratio Aristotelici... web]. Один из этих четырех экземпляров (из собрания специалиста по книгуведению и старым изданиям Жана Виардо) до недавнего времени можно было свободно приобрести в Интернете.

² П.Р. Блюм отмечает, что нет никаких свидетельств, что Бруно владел греческим языком. Текстуальные совпадения между средневековым переводом Аристотеля [Aristotelis... 1962] и цитатами Бруно убедительно показывают, что он всегда пользовался латинским текстом [Blum 2016, 17–18].

³ Подробно о мнемонической системе, использованной Бруно в «*Figuratio*», см.: [Matteoli 2015].

носятся «Сто двадцать тезисов о природе и мире против перипатетиков» (“Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus peripateticos”. Париж, 1586), опубликованные позднее в расширенном виде под заглавием «Слушания⁴ в Камбре, или аргументы, изложенные в виде тезисов, о физике против перипатетиков» (“Camoeracensis Acrotismus seu rationes articulorum physicorum adversus peripateticos”. Виттенберг, 1588) и «Разъясненные книги о физике Аристотеля» (“Libri physicorum Aristotelis explanati”)⁵.

“Figuratio” в настоящее время исследована недостаточно: по запросу “figuratio aristotelici” базовый поиск ресурса academia.edu выдает только одну статью: [Matteoli 2015]. Если говорить о монографиях, рассматривающих критику Бруно Аристотеля в целом, то нам известна только книга [Blum 2016]. Переводов “Figuratio” на европейские языки нет. Мы пытаемся исправить эту ситуацию первым переводом фрагмента трактата на русский язык, что может послужить в дальнейшем более глубокому исследованию трактата. Перевод, приводимый после вступительной статьи, выполнен по изданию [Bruno 1889].

В XVI в. происходил слом и преодоление всей аристотелевской парадигмы. Новаторская система Бруно (недаром Джованни Мочениго, отдавший Бруно в руки инквизиторов, на допросе утверждал, что тот был намерен создать секту под названием «новая философия»⁶) находилась в русле того же мировоззренческого сдвига. Упомянутые выше сочинения о физике Аристотеля были призваны уничтожить жесткий аристотелевский космос и вылезти из его скорлупы.

Бруно критиковал Аристотеля во многих своих сочинениях, в частности в «О бесконечности, вселенной и мирах», «Пир на пепле», «О причине начале и едином»⁷, но он интересен своим сдержаным и в то же время рациональным подходом: в отличие от Патрици, который, по выражению А.Х. Горфункеля, поставил «задачу разрушить до основания твердыню аристотелизма» [Горфункель 1977, 161], Бруно пытался использовать как Платона, так и Аристотеля, хотя и больше склонялся к платонизму. Вот что он пишет в трактате «О тенях идей»: «...мы можем пользоваться без справедливых обвинений в явных противоречиях, если нам удобно, платоническими терминами и руководствоваться платонической интенцией, если она нам помогает. Если же интенции перипатетиков способствуют большему выражению сути этого искусства, они, разумеется, будут также использованы» [Бруно 2024, 59–60]. И далее: «Таким образом тем, кто хочет предпринять великие дела новых открытий, не будет достаточно школы одного Аристотеля или Платона». «...В целом же мы используем учения разных философов только затем, чтобы яснее изложить смысл нашего открытия» [Бруно 2024, 60].

“Figuratio” Бруно состоит из 5 книг. Первая из них не имеет заглавия и соответствует 1-й книге «Физики» Аристотеля, вторая – 2-й и 3-й, третья – 4-й, четвертая – 5-й и 6-й, пятая (с которой по неизвестной причине в оригинальном издании начинается новая нумерация) – 7-й и 8-й (о чем сообщается в самом тексте Бруно) [Tocco 1889, 104].

Сочинение начинается с посвящения Пьero дель Бене⁸, в котором Бруно обозна-

⁴ Слово “acrotismus” отсутствует в словарях латинского языка. Оно может быть производным от греческого “ἀκρόασις”, что переводится как «слушание, речь, лекция», или же от “ἀκρότης” – «вершина», «высшая степень», «верх», тогда его можно переводить как «диспут». Однако напомним, что то, что мы знаем под именем аристотелевской «Физики» в дошедших до нас рукописях именуется “Φυσικὴ ἀκρόασις”, или «Лекции о физике», в латинских переводах – “Naturalis auscultatio”. Бруно в “Figuratio” называет «Физику» “De physica auscultatione”. То есть словом “auscultatio” Бруно также переводил греческое “ἀκρόασις”, из чего можно сделать вывод, что “acrotismus” также означает «лекцию».

⁵ Было опубликовано только в составе издания [Bruno 1891]. Как отмечает П.Р. Блюм [Blum 2016, 24], сочинение представляет собой комментарий на первые 5 книг «Физики» Аристотеля, на 4-ю книгу «Метеорологии» и на трактат «О возникновении и уничтожении». См. также: [Zaffino 2015, 853].

⁶ Такая терминология не редка для эпохи, которая была новаторской во многих отношениях. Так, Франческо Патрици, также рьяный антиперипатетик, в 1591 г. обнародует свою «Новую всеобщую философию».

⁷ Русский перевод этих сочинений см. в книге: [Бруно 1949].

⁸ В тексте – Петру Дальбенио, аббату Бельвиля. Пьero дель Бене продвигал интересы Генриха Наваррского в окружении Генриха III. Ему же Бруно посвятил диалоги о циркуле Ф. Морденте.

чает замысел своего сочинения и свой метод – изложить учение Аристотеля наиболее непредвзято и точно, чтобы даже самые большие невежды (при этом зачастую называющие себя перипатетиками) могли его адекватно воспринять и только после этого подвергать концепции Аристотеля критической проверке и суждению.

После посвящения следуют 6 списков, служащих в качестве опоры для мнемонического метода, использованного Бруно в этой работе.

Вначале Бруно обозначает 15 ключевых тем, которые он будет рассматривать в своем сочинении. Они включают в себя: главу (*principis*⁹), первоначало (*principii*), материю (*materiae*), форму и лишенность [формы] (*formae et privationis*), природу (*naturae*), причину (*causae*), судьбу и случай (*fortunae et casus*), движение (*motus*), бесконечность (*infiniti*), место (*loci*), пустоту (*vacui*), время (*temporis*), характеристики движения (*dicibilium de motu*), первое движение (*primi motus*) и перводвигатель (*primi motoris*).

Второй список представляет собой 15 предметов, которые могут быть использованы для легкого запоминания вышенназванных ключевых тем, к каждому из которых также добавлен приложенный образ (*apposita*), то есть помощники или сопутствующие субъекты.

Главу перипатетиков обозначает «олимпийское древо», то есть олива, символ победителей, ему сопутствует земледелец, как тот, кто возделывает поле науки. Первоначало (первопринцип) – Минерва (она обозначает здесь творящий принцип), покровительница ремесленников, писателей, поэтов, художников, творцов в целом, поэтому ей сопутствует каменщик. Материю символизирует Фетида – морская нимфа, представляющая собой универсально изменчивое существо, и ей сопут-

ствует моряк. Форму – Аполлон, как символ всего упорядоченного, которому соответствует врач (Аполлон является покровителем медицины), лишенность – Атропос, старшая из трех мойр, перерезающая нить жизни и таким образом «лишающая» упорядоченного бытия, ее помощник – ткач. Природу символизирует «высший Пан» – самый «природный» бог Античности и его спутник – художник, отражающий природу на своих полотнах. Причину как таковую (*causam per se*) обозначает образ судьбы, или рока (*fatum*), спутник которой – возница (движение колесницы и ее повороты символизируют судьбу); акцидентальную причину (*causam per accidens*) – образ Фортуны (*Fortuna*), которой сопутствует бегун, двигающийся гораздо более свободно, чем колесница; движение – Купидон вместе с лучником (любовь является главной движущей силой видимого мира, а движение – главный принцип физики Аристотеля); бесконечность – Юнона, как богиня, имеющая власть над небом в широком смысле, сопровождаемая птицеловом¹⁰; место (*locum*) – Хаос, сопровождаемый дураком, или шутом, потому что мир как нечто упорядоченное, космос, возникает из Хаоса, а дурак – отрицает всякий порядок; пустоту – Орк (подземный мир) в сопровождении копателя; время – Сатурн (бог, традиционно покровительствующий времени) в сопровождении некроманта¹¹; характеристики движения – оружие Купидона вместе с кузнецом, который выковал это оружие; первое движение – Целий (*Caelius*), то есть небо, вместе с гончаром (небо приводится в движение перводвигателем подобно гончарному кругу); перводвигатель – Юпитер, как верховный бог римского пантеона, вместе с творцом, или зодчим (*architector*), здесь Юпитер сравнивается с христианским богом-творцом физического мира.

⁹ Этот раздел не соответствует никакой теме философии Аристотеля, а обозначает самого Аристотеля как «главу» перипатетиков и соотносится с “*Propositum*” (своеобразному предисловию, в котором Бруно дает общее рассмотрение физики Аристотеля).

¹⁰ “*Auces*”. Символика ловли или выслеживания птиц (аускро) как аллегория философского исследования встречается и в трактате Бруно «О тенях идей» [Бруно 2024, 48]. Очевидно, речь идет именно о птицах (а не о разных видах охоты в целом), потому что в поздней традиции Юнона покровительствует населенному живыми существами воздуху (*aer*), то есть тому, что находится ниже эфира.

¹¹ Сатурн как бог времени, упадка и, следовательно, смерти покровительствует некромантии.

Каждая из 15 тем, рассматриваемых Бруно, может занимать в изложении не более 10 разделов (articuli, см.: [Matteoli 2015, 341; Bruno 1889, 138]). Каждый из 10 возможных разделов чем-то символизируется: единица – родителем (единым началом); двойка – купидонами, символом взаимного желания; тройка – тремя Харитами; четверка – сыновьями, как первым «множеством» в этом списке; пятерка – рабами; шестерка – работниками; семерка – девами; восьмерка – предводителями (duces); девятка – музами (древнегреческая мифология традиционно насчитывала именно такое количество муз); десятка – сенаторами, символизирующими полноту.

Десять разделов, упомянутых выше, обозначены на символической схеме, носящей название «Изображения единого предмета» («*Typus unius subiecti*», см. иллюстрацию 1 ниже). Первый раздел на схеме обозначен цифрой 1 (область без углов), второй – контурами изображения (линией, линия имеет две точки, ее ограничивающие), третий – треугольником под цифрой 3, четвертый – квадратом (цифра 4), пятый – пентаграммой (цифра 5), шестой – звездой Давида (цифра 6, 6 вершин), седьмой (цифра 7) – треугольником (3 вершины) в квадрате (4 вершины), восьмой (цифра 8) следует рассматривать как две фигуры, имеющие по 4 вершины, – квадрат и ромб, две фигуры под номером 9 – как 3 треугольника, и, наконец, десятую (цифра 10) можно посчитать так: круг (1 элемент), 6 секторов и 4 линии (итого 10).

Эта схема похожа на изображение человека, и даже на «витрувианского человека». Первый раздел (цифра 1) – обозначен просто местом (locus). Второй – «внешним видом» (habitus). Треугольник (3) обозначает голову, 4 – правую руку (хотя, почему-то, находится в центральной части изображения), 5 – левую руку (находится слева по отношению к зрителю), 6 – грудь человека (почему-то справа), 7 – живот (действительно в центральной час-

ти изображения), 8 – бедро (располагается ниже живота), две девятки – колени (еще ниже), и, наконец, 10 – ноги (в самой нижней части изображения).

Каждому из 10 разделов относятся, или служат (pertineat): месту – живое существо, внешнему виду – образ одеяния (indumenti ratio), голове – ее орудия (armamentum eius), правой руке – инструмент, левой – дело, груди – отличительный признак, животу – претерпевание, бедрам – действие, коленям – мастерская, ногам – материя, или материал (materia)¹².

Все эти сложные соответствия служат построению комплексной мнемонической системы, направленной на запоминание идей «Физики». Подробно об этом можно прочитать в статье [Matteoli 2015].

Раздел под названием «Деление общей философии» рассказывает о делении философии на три части (физику, математику и метафизику) и об их соответствующих предметах. «Деление натуральной философии», то есть «Физики», перечисляет разделы учения Аристотеля о физике и сочинения, которые туда входят.

После этого следует «Введение» (propositum) об общих идеях «Физики» Аристотеля. После «Propositum» идет раздел I, который в общем и целом соответствует I главе I книги «Физики» Аристотеля. Раздел II рассказывает о том, что разные древние философы признавали разные по количеству и качеству первоначала, упоминаются Парменид, Мелисс, Фалес, Диоген, некий Гиппарх, Платон, Эмпедокл, Анаксимен, Демокрит, Анаксагор. Короткий раздел III не слишком нагружен в смысловом отношении. В нем Бруно сообщает, что Аристотель делит всех философов, учивших о первоначале, на две группы: одни говорили естественно (naturaliter), а другие неестественно (innaturaliter). Разделы II и III приблизительно соответствуют главе II книги I «Физики».

¹² Если изложить мнемоническую систему Бруно очень кратко, то можно сказать, что для запоминания, например, «Физики» Аристотеля нужно представить некое пространство (atriй), которое будет разделено на соответствующее число (15) атриев (помещений), символизирующих 15 основных тем, в каждом из которых может быть размещена комната в форме персонажа, как на иллюстрации 1, поделенная на 10 разделов. Части этой комнаты также могут отмечаться соответствующими фигурами-образами, скажем, людей, к каждому из которых могут быть «приложены» одеяние, орудия, инструменты, некие отличительные признаки и т. д. Эта система весьма схожа с той, которую мы имеем в трактате «О тенях идей» [Бруно 2024].

Наиболее интересный раздел IV фокусируется на тех философах, которые говорили «неестественно» (*innaturaliter*), то есть на Пармениде и Мелиссе. «Нестостоянство» для Аристотеля в учении элеатов состоит в том, что они называют «всё» или «сущее» единым, то есть занимаются не физикой («естественному»), а метафизикой или мета наукой (Физика А II 184b26-185a1).

В разделе IV Бруно выделяет шесть «partes», которые мы обозначаем словом «пункты», исходя из которых, в его интерпретации, Аристотель полемизирует с Парменидом и Мелиссе: «Во-первых, [аргументация идет] в части “сущего”, во-вторых, в части “единого”, в-третьих, в части “неподвижного”, в-четвертых, в части “первоначала”, в-пятых, в части этого комплексного [высказывания] “бытие есть единое”, в-шестых, в части способа аргументации [Парменида и Мелисса]»¹³.

I. Первый пункт: «...у них спрашивается, каким образом они понимают сущее. Имеется ли в виду только субстанция, или что-то из рода акциденций, или комплекс, состоящий из субстанции и акциденции? Если субстанция, то или полная, как человек или лошадь, или неполная, как душа?»¹⁴. Этот отрывок является прекрасным примером, как в Средние века передавалась терминология Аристотеля на латинском языке. Так, слово “*οὐσία*” («сущность») Бруно передает как “*substantia*”, “*συμβεβηκός*” (акциденция, случайный признак, или то, что В.П. Карпов в своем переводе «Физики» называет «свойством по совпадению») – как “*accidens*”. Аристотель опровергает три варианта: 1. Сущее не может быть «комплексом, состоящим из субстанции и акциденции», потому что тогда сущее будет многим. 2. Только акциденцией оно быть не может, потому что акциденции не существуют отдельно от субстанций.

¹³ «...Primo ex parte entis, secundo ex parte unius, tertio ex parte immobilis, quarto ex parte principii, quinto ex parte huius complexi Ens est unum, sexto ex parte argumentationis modi» [Bruno 1889, 146].

¹⁴ «...Petitur ab eis quomodo accipiunt ens. Nunquid pro signianda substantia tantum, an pro aliquo accidentium genere, an pro complexo ex substantia et accidente? Si pro substantia, num pro completa, ut homine aut equo, an pro incompleta, ut anima?» [Bruno 1889, 146].

¹⁵ «...Petitur ab eisdem quomodo dicunt unum. Continuitate? Indivisibilitate? Ratione? Verbi praedicativi ablatione?» [Bruno 1889, 146–147].

¹⁶ «Nonne continuum est in infinitum divisibile, ideoque innumeritas continens partes?» [Bruno 1889, 147].

3. Если же оно будет только субстанцией, то не сможет быть ни конечным (как утверждал Парменид), ни бесконечным (как говорил Мелисс), так как не будет иметь свойств (акциденций). Интересно, что Бруно добавляет фразу, отсутствующую у Аристотеля: «или неполная, как душа?». «Первую субстанцию» по Аристотелю Бруно называет полной, а «вторую» – неполной (видимо, потому, что душа здесь рассматривается без тела и в силу этого неполна).

II. Второй пункт: «...спрашивается, почему они называют [сущее] единым. Исходя из его непрерывности? Исходя из его неделимости? Исходя из его определения?»¹⁵. Аристотель понимает «единое» в трех смыслах: 1. Как непрерывное (неделимое физически) – например, человека нельзя разделить пополам, чтобы при этом сохранился «единый» человек 2. Как неделимое по форме или по виду – например, капли вина или воды будут иметь тот же вид, что и вино или вода вообще. Сюда же Аристотель относит неделимость по родам и видам: вода, масло, вино суть что-то одно («жидкости»), лошадь, человек, собака входят в род «живых существ». 3. Как неделимое по определению (логосу) или по сущности (οὐσία). Сюда относятся сами определения (например, «человек – живое существо»), а также случаи, когда мы имеем один денотат и разные определения: «хмельной напиток» и «вино» означают одно и то же, «верхняя одежда» и «плащ» – одно и то же (Физика А II 185b9).

Бруно идет прямо по трем смыслам «единого» у Аристотеля. По поводу первого он замечает, что единое как непрерывное будет бесконечно множественным, так как непрерывное, согласно Аристотелю, бесконечно делимо («Разве непрерывное не бесконечно делимо и, следовательно, не содержит в себе бесчисленных частей?»¹⁶). И продолжает: «А если даже единое неделимо, то оно не будет ни конечным,

ни бесконечным»¹⁷. Здесь он сокращает и без того сжатый аргумент Аристотеля: «Но если [брать единое] как неделимое, оно не будет ни количеством, ни качеством и сущее не будет ни бесконечным, как утверждает Мелисс, ни конечным, как говорит Парменид, ибо неделима граница, а не ограниченное» (Физика А II 185b17-19) [Аристотель 1981, 64]. Если сущее неделимо, то оно не является количеством, так как количество предполагает делимость. Оно также не является качеством, так как оно просто (не множественно, не включает в себя предикатов). Оно также не будет бесконечным, потому что как конечность, так и бесконечность подразумевают количество. К этому Аристотель добавляет, что неделимость – свойство только границы тела (например, той сферы, которой считал бытие Парменид), бесконечное же не имеет границ по определению.

Третий смысл «единого» по Аристотелю Бруно трактует в отношении синонимии и поясняет, что единство сущего «по определению» будет означать в буквальном смысле совпадение всего со всем: «исчезнет противоположность добра и зла, противоречивость добра и недобра, отличие человека от коня, субстанции от акциденций, человека от белизны»¹⁸ и т. д.

К трем смыслам «единого» у Аристотеля Бруно добавляет два схоластических приема создания абстрактных существительных: 1) «устраниние предикативного глагола» (*verbi praedicativi ablatione*), например, из стандартного высказывания «Сократ есть мудрый», со-

стоящего из субъекта («Сократ»), предиката («мудрый») и предикативного глагола-связки «есть» мы «устраняем» глагол и получаем «мудрость Сократа»; 2) «преобразование глагола в именную форму» (*conversione verbi in denominativum*). Деноминатив в данном случае – это именная форма. Например, в высказывании «Сократ идет» (*“Socrates it”*) мы берем глагол «идти» – «ео», и преобразуем его в именное абстрактное существительное («дено-минатив») – «*itus*» – «хождение». Благодаря этим двум приемам мы можем получать универсалии типа «верхняя одежда» из примера выше или более абстрактные и объявлять их тождественными («едиными») другим понятиям.

Бруно завершает обсуждение третьего пункта фразой «Ибо они не знали, по какому основанию различать на многое то, что одно в субъекте¹⁹, и что потенциальное различается на многое²⁰, будучи одним в акте»²¹, не имеющей прямого соответствия в тексте Аристотеля. Она означает, что к субъекту могут относиться разные предикаты, что не делает его множественным, также возможна множественность субъекта в потенции, которая актуально становится единством.

III. Третий пункт: «...мы утверждаем, что они не различают неподвижность по месту от других видов неподвижности, поскольку нельзя не учитывать другие движения, которые обычно обозначаются именем изменения²²»²³ подразу-

¹⁷ «*Nunquid non unum indivisibile nec finitum esse potest nec infinitum?*» [Bruno 1889, 147].

¹⁸ «...*Unum idem faciet contraria bonum et malum, contradictoria bonum et non bonum, et diversa hominem et equum, substantiam et accidens hominem et albedinem, albedinem et bicubitum?*» [Bruno 1889, 147].

¹⁹ Ср.: «Между тем существующее есть многое или по определению (например, одно дело быть бледным, другое – быть образованным, а один и тот же предмет бывает и тем и другим, следовательно, единое оказывается многим)» (Аристотель. Физика А II 185b32-35) [Аристотель 1981, 64].

²⁰ Ср.: «...Ведь единое существует и в возможности, и в действительности» (Аристотель. Физика А II 186a3) [Аристотель 1981, 64]. В оригинальном тексте использованы термины δύναμις и ἔντελέχεια соответственно. См.: [Aristotle's Physics 1936, 124]. По мнению Аристотеля, Парменид и Мелисс не понимали, что единое и многое могут быть совмещены в одной вещи, но не актуально, а только в потенции. Кроме того, субъект может иметь разные определения: «бледный», «разумный» и т. д. – и в этом смысле оказываться «многим».

²¹ «*Nesciebant enim rationem distinguere in plura quod unum est subiecto, et potentia distingui in plura quae unum sunt actu*» [Bruno 1889, 147].

²² Аристотель в оригинальном тексте говорит, что, хотя оппоненты признают неподвижность всего сущего, ничто не мешает ему двигаться, например, круговым движением, как и любому физическому предмету. См.: (Аристотель. Физика А II 186a17-19).

²³ «*Quod ad tertium, arguuntur non distinguentes immobilitatem secundum locum ab aliis immobilitatis speciebus, cum tolli nequeant alii motus qui nomine alterationis communiter designantur*» [Bruno 1889, 147].

мевает, что в рамках аристотелевской системы единое может иметь движение, потому что движение не обязательно должно быть перемещением из точки А в точку В.

IV. Четвертый пункт: «Что касается четвертого, то [Аристотель спорит с Парменидом и Мелиссоm] потому, что они не различают начало во времени и продолжительности от начала по величине и массе, а также потому, что они считают, что первоначало и сущее – это одно и то же»²⁴. Ни первая, ни вторая его часть не имеет соответствий в тексте Аристотеля. У.Д. Росс реконструирует аргументацию Мелисса следующим образом: все, что возникает, имеет пространственное начало (то есть ту часть, которая возникла первой) и пространственный конец, но поскольку сущее не имело временного начала, оно не имеет и пространственного начала. Следовательно, оно бесконечно [Aristotle's Physics 1936, 472]. Текст Бруно подтверждает реконструкцию Росса.

V. Первая часть пятого пункта («что касается пятого, то [он возражает], с одной стороны, потому, что они не находят середины между сущим как таковым²⁵ и ничто»²⁶), по-видимому, является суммированием сложной системы аргументации против Парменида в: (Физика А III 186a25-b14). Если понимать сущее только в одном смысле, как Парменид, отсюда, считает Аристотель, следуют логические несоответствия: 1. Сущее может быть либо акциденцией, либо субстанцией. (А) Если сущее – акциденция, то должна быть и субстанция, следовательно, есть

множественность. (В) Если сущее – акциденция, то то, что от нее отлично (субстанция), – будет не-сущим. 2. Если сущее – субстанция, то (А) должна быть акциденция, а значит, есть множественность. (В) Если сущее – субстанция, то акциденция будет не-сущим. Все варианты ведут к опровержению концепции Парменида.

Парменид, с точки зрения Аристотеля, отрывал сущее как субстанцию от ее акциденций. Ошибку Парменида яснее всего сформулировал Симплексий: «Парменид следовал недостоверным аргументам и был введен в заблуждение тем, что в его время еще не было выяснено: о многозначности [сущего] никто и понятия не имел, лишь Платон впервые ввел различение двух значений; никто не различал субстанциально сущего и акцидентально сущего» [Лебедев 1989, 281].

Вторая часть V пункта («...если они соглашаются, что оно может быть определено, оно по необходимости окажется делимым на определенные части²⁷) не отсылает напрямую к какому-либо месту из Аристотеля, но, по-видимому, имеет в виду общую мысль Аристотеля, что, если мы даем какие-то определения единому, как то делает Парменид (неподвижное, шарообразное, конечное и т. д.), оно оказывается делимым²⁸. Здесь важна игра латинских слов «определять» (definire) и определенные части (partes definitivae).

VI. Шестой пункт состоит из двух частей. Первая – «Что касается шестого, то [Аристотель] оспаривает их аргументы как по форме аргументации, поскольку они идут против логики, так и по существу, поскольку они выдвигают лож-

²⁴ “Quod ad quartum, tum quia non distinguunt principium temporis et durationis a principio magnitudinis atque molis, tum etiam quia idem dicebant principium et ens” [Bruno 1889, 147].

²⁵ В тексте “ens simpliciter”. Здесь мы используем терминологию Аристотеля в переводе В.П. Карпова.

²⁶ “Quod ad quintum, tum quia non invenerunt medium inter ens simpliciter atque nihil...” [Bruno 1889, 147]. Ср.: «Если, таким образом, сущее как таковое не принадлежит ничему другому, а все [остальные] вещи принадлежат ему, почему сущее, как таковое, будет означать в большей мере сущее, чем не-сущее?» (Аристотель. Физика А III 186a37-b7) [Аристотель 1981, 66].

²⁷ “...Si posse definiri concedant, necessario in partes definitivas distribuant oportet” [Bruno 1889, 147]. Ср.: «...Целое скорее уясняется чувством, а общее есть нечто целое, так как общее охватывает многое наподобие частей. То же самое некоторым образом происходит и с именем в отношении к определению: имя, например, “круг” обозначает нечто целое, и притом неопределенным образом, а определение расчленяет его на составные части» (Аристотель. Физика А I 182a20-b13) [Аристотель 1981, 61].

²⁸ Как пишет Аристотель, «...если [брать единое] как неделимое, оно не будет ни количеством, ни качеством» (Аристотель. Физика А II 182b17-b18) [Аристотель 1981, 64].

ные утверждения...»²⁹ – является пересказом фразы Аристотеля: «одно у него оказывается ложным, другое – неверно выведенным» (Физика А III 186a25) [Аристотель 1981, 65] – и фактически подводит итог рассуждений, изложенных нами при анализе V пункта. Вторая содержит краткую сумму учений сначала Мелисса: «То, что возникло, имеет первоначало, следовательно, то, что является невозникшим, у того нет первоначала³⁰; если нет первоначала, то нет и конца; сле-

довательно, оно бесконечно, следовательно, оно неподвижно, поскольку у него нет ничего, куда оно могло бы двигаться. Следовательно, оно также едино, поскольку не допускает ничего внешнего»³¹ [Bruno 1889, 147–148], а затем Парменида: «Все, что кроме сущего, есть небытие; но то, что не есть бытие, есть ничто; следовательно, сущее едино; если оно едино, то оно неподвижно; ведь ему некуда двигаться. И он постулировал конечное едино»³².

**Джордано Бруно. Изображение лекций о физике Аристотеля,
изложенное в пятнадцати образах с целью ее усвоения и удержания в памяти
(фрагмент)**

Джордано Бруно Ноланца

Изображение лекций о физике Аристотеля в пятнадцати образах,
которое необходимо изложить для ее усвоения и удержания в памяти

Славному и преподобнейшему
господину Петру Дальбению,
аббату Бельвиля

Джордано Бруно Ноланец
посвящает и шлет привет.

Я хотел бы, чтобы другие приняли во внимание, что я взялся за эту задачу, чтобы пролить свет на намерения Аристотеля в соответствии с их возможностями и главным образом по трем причинам. Первая из них заключается в том, чтобы не показалось, что со мной произошло то же, что и с некоторыми литераторами, которые, укрепленные безрассудным невежеством в сочетании с некоторой самонадеянностью, узрпировали место критика в тех вопросах, к которым они абсолютно не имеют никакого отношения; что, как я думаю, было сделано во вред многим изучающим [Аристотеля], поскольку представляется рассудительнее ошибаться с утонченным Аристотелем³³ или с кем-то из глав софистов (что способствует остроте интеллекта), чем иметь возможность самым бесполезным образом испускать природный ослиный крик с глупцами такого рода. Вторая причина, которая привела меня к этой [работе], заключается в том, что из столь большого числа тех, кто хвастается собой не только в качестве философов, но и ради большего самовосхваления еще и в качестве перипатетиков, я вижу очень мало тех, для кого этот вид достойной восхищения науки не является результатом невежества, действующего на основании веры в авторитет, а основывается на мышлении, различающем основания, выведенные из его принципов. Ибо (в силу врожденного свойства большинства) простые

²⁹ «Quod ad sextum, arguuntur tum quantum ad argumentandi formam, quia paralogizant, tum etiam quantum ad materiam, quia propositiones falsas adsumunt» [Bruno 1889, 147].

³⁰ Ср.: «...он думает взять за основу, что если все возникшее имеет начало, то невозникшее его не имеет» (Аристотель. Физика А III 186a11-12) [Аристотель 1981, 65].

³¹ Точного соответствия у Аристотеля нет.

³² Точного соответствия у Аристотеля нет. Ср.: (Аристотель. Физика А III 187a1-10).

³³ Аллюзия на выражение “Amicus Plato, sed magis amica veritas” («Платон мне друг, но истина еще больший друг»). См.: [Бабичев, Боровский 1982].

люди обычно предпочитают скорее восхищаться, возвращать и высоко ценить темные фантазмы, как бы возникшие во мраке, восторгаясь, лелея и расцеловывая зудящую область воображения, чем воспринимать сияющие лучи истины, которая более подобающим образом наполняла бы их.

По этой причине мы скорее решили помочь им некоторым образом посредством бедности мышления (*inopiae sensus*) (которая в них весьма примечательна), чем навязывать им – по нашему мнению – чужое богатство. Третье намерение, которое сподвигло меня этому [труду], состоит в том, чтобы, как они утверждают, я не оказался смелым насмешником над величием глубоких вещей, нанеся этим какую-либо обиду, а откровенным и законным спорщиком относительно того, что мне открыто (мне кажется, я рассуждаю справедливо). Разве нет? Когда я располагаю рассматриваемый вопрос под номером³⁴, я располагаю его в порядке, не упускаю ничего, что составляет его истинную причину, не скрываю ничего из его основания (*ratione*), никогда не пропускаю ничего, что ведет к его подтверждению; иногда также, насколько требует важность вопроса, добавляю что-либо не без искренности и, наконец, старательно перечисляю все, что может способствовать его подтверждению, прежде чем смогу думать о критической проверке и суждении. Ибо я считаю, что не только я, но и всякий другой должен совершать [все] это тщательным образом, поскольку в [моем] духе и способностях (которые я имею наравне с другими) не только исследовать и раскрыть мышление человека такого авторитета, но также (щедрость богов сделала это присущим именно мне) рассуждать, принимать решения и определять в отношении истинности этого мышления. Здесь я разъяснил темные высказывания, собрал воедино разбросанные повсюду смыслы и разложил вселенную на части, которая до этого была подобна бесформенному детенышу медведицы³⁵. Нет тайн, известных одному Аристотелю, нет даров, обещанных одному Александру³⁶, нет трудов, опубликованных многими, словно они не были опубликованы³⁷, если здесь нет двусмысленностей, нет окольных путей сомнений, нет клубков запутанных загадок, когда-либо сплетенных вместе. И если это так, то твое участие будет в том, о достойнейший муж, чтобы по милости, дарованной тебе божественными музами, ты мог судить о рассматриваемом предмете острым умом, который ты имеешь, защищать его авторитетным учением, в котором ты превосходен, и сохранять посредством исключительнейшего авторитета, каким ты обладаешь. Будь здоров.

Джордано Бруно Ноланец

О пятнадцати образах, в которых изображены лекции о физике [Аристотеля]

Раздел I

Конечно, тем же методом, которым мы учим тебя изображать восемь книг «Физики» [Аристотеля], ты очень легко сможешь изобразить и любые другие. Поэтому, разумеется, ты сможешь назвать это искусство не только относящимся к этому делу (то есть к изображению книг физики. – *L. T.*), но и помогающим в нем, когда сможешь легко соотнести его с 30 печатями и выберешь из них либо художника, либо скульптора³⁸; хотя это [искусство] не должно быть и лишенным определенной особой силы (*facultate*).

³⁴ Бруно имеет в виду, очевидно, расположение ключевых принципов философии Аристотеля в соответствии с номерами, см. списки ниже в разделах II, III, IV, V, VI, VII.

³⁵ В Античности было распространено представление, что медведица рождает бесформенное потомство, которое затем вылизывает и тем самым принимает ему форму. В христианстве эту идею интерпретировали как метафору духовного становления личности во Христе.

³⁶ Имеется в виду Александр Македонский как самый «титулованный» из учеников Аристотеля.

³⁷ То есть непонятных.

³⁸ Мнемоническая система «*Figuratio*» основывается на системе 30 печатей, которая представлена в трактате Бруно «Изъяснение тридцати печатей» («*Explicatio triginta sigillorum*») 1583 года. «Печатями» Бруно называет определенные искусственно созданные образы, предназначенные для запоминания той или иной информации. «Художник» и «Скульптор» – это 12-я и 13-я «печати» соответственно, символизирующие адепта «искусства» Бруно.

Раздел II

Здесь, во-первых, для твоего понимания общего предмета, представлен известный перечень (nota) пятнадцати частных предметов, а именно:

- I. Глава (Principis).
- II. Первоначало (Principii).
- III. Материя (Materiae).
- IV. Форма и лишенность (Formae et Privationis).
- V. Природа (Naturae).
- VI. Причина (Causae).
- VII. Судьба и случайность (Fortunae et casus).
- VIII. Движение (Motus).
- IX. Бесконечность (Infiniti).
- X. Место (Loci).
- XI. Пустота (Vacui).
- XII. Время (Temporis).
- XIII. Характеристики движения (Dicibilium de motu).
- XIV. Первое движение (Primi motus).
- XV. Первовдвигатель (Primi motoris).

Раздел III

Во-вторых, их образные представления (figurativa) выбраны потому, что:

- I. Главу (Принципем) символизирует олимпийское древо.
- II. Первоначало – Минерва³⁹.
- III. Материю – Фетида⁴⁰.
- IV. Форму обозначает Аполлон, лишенность – Атропос⁴¹.
- V. Природу обозначает высший Пан⁴².
- VI. Причину саму по себе – Судьба (Fatum).
- VII. Акцидентальную причину – Фортуна (Fortuna).
- VIII. Движение – Купидон.
- IX. Бесконечность – Юнона.
- X. Место (Locum) – Хаос.
- XI. Пустоту – Орк.
- XII. Время – Сатурн.

³⁹ Богиня мудрости, аналогичная греческой Афине.

⁴⁰ Морская нимфа (нереида), дочь Нерея. По некоторым преданиям – дочь кентавра Хирона. А.Ф. Лосев пишет, что она представляла своего рода русалку и имела нижнюю часть туловища, покрытую чешуей. И то и другое подчеркивает ее многосоставную природу [Лосев 1996, 56]. Избегала брака с Пелеем, превращаясь в огонь, воду, льва, змею, а согласно Овидию, в птицу, дерево и тигрицу, что для Бруно, очевидно, символизирует материю, принимающую на себя любые формы. Мать Ахилла. Согласно поэту Ликофрону, погубила шесть своих сыновей в огне, проверяя их на бессмертие. Седьмым и единственным выжившим был Ахилл. У многих авторов выступает также метафорой моря в целом. В трактате «О тенях идей» Бруно упоминается и другая нереида – «Амфитрита света» [Бруно 2024, 89], которая также у поэтов выступает метафорой «моря». В отличие от Фетиды, она супруга самого Посейдона и поэтому у Бруно символизирует не материю, высшее единое бытие. Общее между ними – способность принимать любую форму, порождая бесчисленное множество вещей мира.

⁴¹ Атропос, или Атропа (греч. Ἀτρόπος, букв. «неотвратимая»), – одна из трех мoir (богинь судьбы) в греческой мифологии, которым в Риме соответствовали парки. Символизирует смерть как неотвратимый финал судьбы.

⁴² Пан – древнегреческий бог-покровитель земледелия, пастушества, плодородия и дикой природы. Сын Гермеса, что важно в контексте того, что философия Бруно является в значительной степени пропитанной герметизмом.

XIII. Характеристики движения – оружие Купидона.

XIV. Первое движение – Целий⁴³.

XV. Первовдвигатель – Юпитер.

Раздел IV

В-третьих, поясняется приложенное к образам, где:

I. Рядом с олимпийским деревом находится земледелец.

II. Минерве помогает каменщик.

III. Фетиде – моряк.

IV. Аполлону – врач, Атропос – ткач.

V. Пана сопровождает художник.

VI. Судьбу – возница.

VII. Фортуну – бегун.

VIII. Купидона – лучник.

IX. Юнону – птицелов.

X. Хаос – дурак.

XI. Орк – копатель.

XII. Сатурна – некромант.

XIII. Оружие Купидона – кузнец.

XIV. Целия – гончар.

XV. Юпитера – зодчий.

Раздел V

В-четвертых, для числа разделов, которых не более десяти, обстоятельно разбираются десять видов, прилагаемых к предметам⁴⁴, где:

Родитель обозначает одно.

Купидоны обозначают два.

Хариты обозначают три.

Сыновья обозначают четыре.

Рабы обозначают пять.

Работники обозначают шесть.

Девы – семь.

Предводители – восемь.

Музы – девять.

Сенаторы – десять.

Раздел VI

В-пятых, те, которые либо относятся к человеку (*circa individuum*)⁴⁵, либо находятся рядом с человеком, обозначают более простые части разделов, где:

Место обозначает первую часть.

Вторую – внешний вид.

⁴³ Маттеоли отмечает, что Бруно имеет в виду Урана, то есть небо (“Caelius” в буквальном переводе – «небесный») [Matteoli 2015, 344].

⁴⁴ В тексте “subiectis”. В контексте искусства памяти Бруно можно переводить также и как «субъекты», к которым относятся «прилагаемые». См.: [Бруно 2024, 30].

⁴⁵ Опять же, имеется в виду фигура-схема (например, как на иллюстрации 1 ниже), чувственно представляющая ту или иную информацию.

Третью – голова.
Четвертую – правая рука.
Пятую – левая рука.
Шестую – грудь.
Седьмую – живот.
Восьмую – бедро.
Девятую – колени.
Десятую – ноги.

Раздел VII

Эти более простые части формируются в шесть⁴⁶ [элементов] таким образом, что:

К месту относится живое существо (animal).

К внешнему виду – образ одеяния.

К голове – его орудие (armamentum).

К правой руке – инструмент (organum).

К левой руке – дело.

К груди – отличительный признак (insigne).

К животу⁴⁷ – претерпевание.

К бедру – действие.

К коленям – мастерская.

К ступням – материал (materia).

ИЗОБРАЖЕНИЕ ЕДИНОГО ПРЕДМЕТА

[состоящего из] десяти разделов, из которых первый состоит из одной, второй из двух, третий из трех, четвертый из четырех, пятый из пяти, шестой из шести, седьмой из семи, восьмой из восьми, девятый из девяти и десятый из десяти более простых частей.

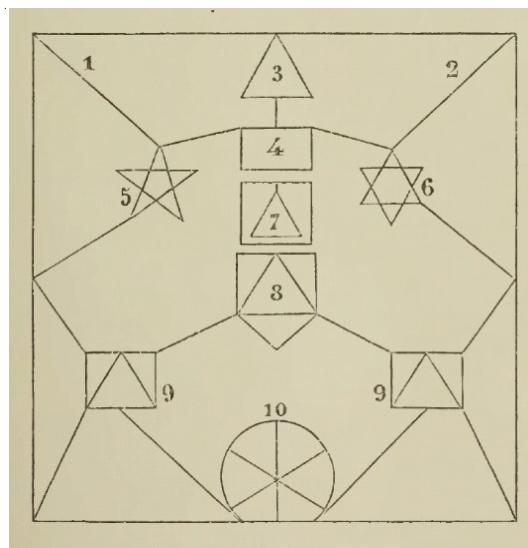


Иллюстрация 1

⁴⁶ В издании [Bruno 1889] опечатка – “sesta” вместо “sexta” в оригинальном издании. При этом в действительности перечислены 10 пунктов.

⁴⁷ В тексте “Ad Venerem” – к Венере. Очевидно, это опечатка вместо “Ad ventrem” (к животу), так как в списке выше после «груди» следовал «живот».

ДЕЛЕНИЕ ОБЩЕЙ ФИЛОСОФИИ

Созерцательная философия делится на три части: физику, математику и метафизику⁴⁸. Первая говорит о естественных вещах, вторая – о срединных, третья – о божественных. Первая – о тех вещах, которые слушаются и бывают у нас, вторая – об их числе, мере и движущей силе (*momento*), которой они вызываются, третья – об [истинных] причинах этих вещей. Первая – о тех вещах, которые существуют и рассматриваются вместе с материей, вторая – о тех вещах, которые существуют вместе с ней, но рассматриваются [отдельно от нее], третья – о тех вещах, которые как существуют, так и рассматриваются отдельно от нее⁴⁹. Первая говорит о субсистемах (*subsistentibus*)⁵⁰, вторая – о том, что существует внутри (*inexistentibus*)⁵¹ [вещей], третья – о том, что пребывает⁵². Первая – о том, что в высшей степени конкретно (*concretis*) по природе, вторая – об абстрактном в отношении рассудка (*ratione*), третья – о вещах, которые сами по себе обособлены (*separatis*). Первая в особенности занимается теми вещами, которых много, вторая – теми вещами, которые находятся во многих вещах, третья – теми вещами, которые существуют до многого (*ante multa*). Первая в особенности способствует нравственной жизни, вторая – рациональной, третья – героической⁵⁴. Первое рассмотрение подобно рассуждению о курносом (*de simo*)⁵⁵, второе – о прямизне, третье – об интеллекте⁵⁶. В первом рассмотрении легче всего осуществляется доказательство от причины (*demonstratio causae*), во втором – почти всегда «доказательство в чистом виде» (*demonstratio simpliciter*), то есть равным образом доказательство

⁴⁸ Такое деление философии известно еще с Аристотеля.

⁴⁹ Ср.: «В самом деле, учение о природе занимается предметами, существующими самостоятельно, но не неподвижными; некоторые части математики исследуют хотя и неподвижное, однако, пожалуй, существующее не самостоятельно, а как относящееся к материю; первая же философия исследует самостоятельно существующее и неподвижное» (Аристотель. Метафизика V I 1026a15) [Аристотель 1976, 181].

⁵⁰ В отличие от Бозия и Гильберта Поретанского [Новая философская энциклопедия 2010 IV, 136], которые называли «субсистемой» сущее само по себе, то есть Бога, Бруно, по-видимому, исходит из приставки “sub” как означающей подчиненность (двух следующих уровней высшему бытию).

⁵¹ Аристотель считал, в отличие от Платона, что числа и прочие математические предметы не имеют самостоятельного существования «вне вещей».

⁵² Иначе говоря, существует вечно (точнее, всегда – ἀεί, см.: [Гайденко web]).

⁵³ Классический средневековый вопрос о существовании универсалий формулировался следующим образом: существуют ли они до (прежде, “ante”) вещей, то есть объективно, в мире платоновских идей («реализм»), в вещах (так называемый «концептуализм»), или возникают в человеческом уме из вещей («после вещей», или так называемый «номинализм»). Об этом споре см., например, статью С.С. Неретиной «Универсалии в западноевропейской философии» [Новая философская энциклопедия 2010 IV, 136–141].

⁵⁴ Речь идет о «героическом энтузиазме» Бруно. См.: [Бруно 1953].

⁵⁵ Ср.: «Из определяемых предметов и их сути одни можно сравнить с “курносым”, другие – с “вогнутым”: они отличаются друг от друга тем, что “курносое” есть нечто соединенное с материей (ведь “курносое” – это “вогнутый” нос), а вогнутость имеется без чувственно воспринимаемой материей. Так вот, если о всех природных вещах говорится в таком же смысле, как о курносом, например: о носе, глазах, лице, плоти, кости, живом существе вообще, о листе, корне, коре, растении вообще (ведь определение ни одной из них невозможно, если не принимать во внимание движение; они всегда имеют материю)…» (Аристотель. Метафизика, VII 1025b30-1026a3) [Аристотель 1976, 181]. Для Аристотеля, как и для Бруно, «курносость» обозначает телесное бытие, а «вогнутое» (то есть бестелесную границу носа и т. д.) – бестелесное бытие, не связанное с материей. Ср.: «Говорят, что рассмотрение природного соразмерно рассуждению о курносом, которое не исследует по отдельности ни форму, ни материю, (которые обозначается именем природы), но оформленную материю и материальную форму, приложенную к материю, которые производят то, что в собственном смысле именуется природным» [Бруно 2024, 111].

⁵⁶ Бруно считает интеллект принадлежащим Богу. Именно в божественном интеллекте находятся идеи, сообразно которым возникают вещи в физическом мире.

от причины и от знака⁵⁷, в третьем – доказательство от знака (*demonstratio signi*)⁵⁸. В первом и третьем различается первое (*priora*) для нас и первое по природе, во втором же те же самые вещи являются первыми и первыми познаются.

ДЕЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ПРИРОДЫ [АРИСТОТЕЛЯ]

Физика Аристотеля делится на следующие восемь частей: первая – лекции (*Auscultatio*) о физике⁵⁹, где содержатся размышления о природе и движении вообще. Вторая – это рассмотрение [трактата] «О небе и мире» (*De caelo et mundo*)⁶⁰, где говорится о первом виде движения, а именно о перемещении, и о первых движущихся телах. Третья часть – это рассмотрение [трактата] «О возникновении и о уничтожении»⁶¹, состоящее из двух книг, а с ними в качестве третьей, добавленной без причины, – четвертая «Метеорологическая» [книга]⁶², где он трактует о прочих видах движения. Четвертая часть посвящена возникновению, изменению и составу (*consistentia*) несовершенно составленного, [о чем говорится] в трех книгах «Метеорологии». Пятая – о возникновении и составе совершенного, но неодушевленного в книге «О минералах»⁶³, шестая – о возникновении и составе растительного (*vegetantium*) в книге «О растениях»⁶⁴. Седьмая – о возникновении и составе животных в книгах «О возникновении [животных]» и «О самих [животных]»⁶⁵. Восьмая часть – о первопричине (*principio*) возникновения, жизни, движения, а также вегетативного (*vegetandi*), чувства и рассуждения, как это изложено в книгах «О душе» и связанных с ними «Малых естественнонаучных сочинениях». И эта заключительная часть посвящена той форме, которую [Аристотель] в конце первой из книг «Физики» понимает как конечную точку рассмотрений физического и граничащую с рассмотрением метафизики⁶⁶. Полная же книга «Проблем»⁶⁷ здесь не имеет отдельного места, ее различные разделы рассматриваются и обсуждаются в различных перечисленных частях.

⁵⁷ Под «знаками» (итал. “segni”, лат. “signa”) Бруно понимал объединение в одной вещи экстремальных противоположностей, таких как геометрические минимум и максимум, которые дают познание Единого. См.: [Blum 2016, 249].

⁵⁸ Как отмечает Д. Аквилекья, в этом месте порядок перепутан и демонстрация в соответствии с причиной должна относиться к метафизике, а посредством знака – к физике [Bruno 1964, 4]. Это подтверждается отрывком из “Praelectiones geometricae”: «Существует троекратный род доказательства: [первое] – “вследствие чего”, или “от причины”, посредством этого [доказательства] нечто выводится из известных нам вещей согласно бытию или предположению; [второе] – “потому что”, или “от знака” – из известных нам вещей, или из вещей следующих за ними по бытию, или из вещей более удаленных; и [третье] – “чистое” – из вещей, предшествующих как согласно бытию, так и согласно рассмотрению: где, собственно, одним и тем же является первоначало, причина знания и вещи. Первый род – собственно метафизический, второй физический, а третий – математический» [Bruno 1964, 3].

⁵⁹ То есть собственно «Физика» Аристотеля в 8 книгах.

⁶⁰ «О небе» Аристотеля. Русский перевод А.В. Лебедева см. в: [Аристотель 1981].

⁶¹ Русский перевод Т.А. Миллера см. в: [Аристотель 1981].

⁶² «Метеорологика» Аристотеля. Русский перевод И.В. Брагинской см. в: [Аристотель 1981].

⁶³ У Аристотеля отсутствует отдельное сочинение, посвященное минералам. Отдельные замечания о минералах содержатся в III книге «Метеорологии» (278a15-b6). См.: [Теофраст web].

⁶⁴ Работа, приписываемая Аристотелю. Впервые была переведена с арабского языка на латынь Альфредом Английским в период правления Генриха III (1207–1272). Настоящий автор – Николай Дамаский (I в. до н. э.).

⁶⁵ По-видимому, имеются в виду работы Аристотеля “Historia Animalium”, “De Partibus Animalium”, “De Motu Animalium”, “De Incessu Animalium”.

⁶⁶ Ср.: «А что касается начала в отношении формы, то – едино ли оно или их много и каково они – подробное рассмотрение [этих вопросов] есть дело первой философии, так что это должно быть отложено до того времени. О природных же и преходящих формах мы расскажем в последующем изложении» (Аристотель. Физика А I 192ba34-192b3) [Аристотель 1981, 81].

⁶⁷ “Problemata” Аристотеля или Псевдо-Аристотеля.

[Далее] перед тобой щедро изложенное деление лекций о физике, [исходящее] из того, что сообщается в начале этой книги.

Джордано Бруно Ноланца

Введение к лекциям Аристотеля о физике
О замысле и порядке восьми книг «Физики» Аристотеля,
а также о замысле и порядке самой [«Физики»]

Итак, поскольку необходимо, чтобы тот, кто стремится к знанию природных вещей, не был прежде всего невежествен в отношении природы, [Аристотель] составил восемь книг под названием «Лекции о физике» (*De physica auscultatione*), в которых говорится о том, что, очевидно, необходимо для познания природы. Для совершения этого рассмотрения он определил материю, лишенность и форму, которые являются видами природы и от которых природные вещи по большей части получают свое название, а также причины, которые называются в соответствии с самими видами природы, а именно материальную и формальную [причину], или которые находятся в самих видах природы или относятся к ним (*circa ipsas*) – производящую и финальную, а также, конечно, судьбу и случай, как имеющие некоторое основание действующей [силы]. Добавь к этому также движение, ведь если игнорировать его, невозможно будет познать и природу (поскольку его следствия ближайшие к природе), и поэтому [Аристотель] занимается этим рассмотрением в его видах, частях и терминах; не исключая и рассмотрения перводвигателя, для познания первого движения он доходит до пределов возможностей физики (*physicae facultatis*), а вместе с этим доходит и до того, что, как считается, является производящим природу.

Также, по той же или по сходной причине, по которой знание движения выдвигается на первый план в качестве помощи для познания природы, необходимо прежде всего заняться познанием некоторых других [вещей], которые могут быть полезны в его познании. Итак, прежде всего необходимо исследовать основание самого бесконечного, как потому, что движение непрерывного (*continuorum*) есть такое, что его определение соответствует бесконечному, так и потому, что необходимо опровергнуть мнение тех, кто считает, что само бесконечное есть первопричина (*principium*) и природа природных вещей⁶⁸. К этому мы приходим, рассуждая о месте, поскольку признано, что всякое движение происходит в месте, а также потому, что главный вид движения относится к месту (*est localis*)⁶⁹. Поэтому знание о пустоте (*vacui*), которое служит познанию места, не следует упускать из виду; разумеется, некоторым людям (заблуждение которых нельзя обойти молчанием) сама пустота представляется местом⁷⁰. Наконец, необходимо дать определение времени, как потому, что оно называется мерой движения и покоя, так и потому, что оно, очевидно, в наибольшей степени сопровождает действия всех природных вещей. Вот как Аристотель, прежде чем начать говорить о природных вещах в своей книге «О небе», под заголовком «Рассуждения о природе»⁷¹ пожелал изложить по своему методу общее и присущее всем природным сущностям.

⁶⁸ Бруно излагает точку зрения Аристотеля. Аристотель отрицал существование актуальной бесконечности. Понятие бесконечности тесно связано с понятием непрерывности (*continuitas*) – ключевым для физики Аристотеля. По Аристотелю, все в мире: пространство и время, материя и материальные вещи – является бесконечно делимыми и в этом смысле мир принципиально континуален, а не дискретен, как, например, у атомистов.

⁶⁹ Как отмечает С.В. Месяц, «первым и несводимым к остальным видом движения он (Аристотель. – Л. Т.) полагает именно пространственное...» [Месяц web].

⁷⁰ Аристотель в своем учении о природе не допускал существования пустоты. «Место» (*τόπος*) же он понимал как то, в чем помещается тело, то есть его границу.

⁷¹ Имеется в виду «Физика».

Раздел I

В котором объясняется основной предмет Аристотеля

Прежде всего глава перипатетиков предлагает двойной порядок познания: один, более приспособленный и соответствующий природе науки, посредством которого следствия, которые могут быть началами, причинами и элементами, познаются из начал, причин и элементов; другой, который является для нас естественным и к которому должна жадно устремляться наука, заключается в переходе от следствий к их началам, причинам и элементам⁷².

Из них первый – от универсалий к составным физическим вещам, которые называются их частными случаями (*particularia*); второй – от общих соединенных и составных к универсалиям, которые называются их специфическими первоначалами, специфическими частями и специфическими причинами. Конечно, это знание составных [вещей] так соотносится со знанием вещи в ее существенных частях, как знание имени и неразборчивая болтовня детей, посредством которой называют всех мужчинами или, не различая мужчин и женщин, отцами и материами, которая [затем] направляется к правильному и определенному именованию конкретного отца или матери.

Итак, поскольку один порядок следует природе вещей, а другой – условию дисциплин, которые пытаются их постигнуть, то теперь, когда мы продвинулись не через данное от рождения, но через развитое, можно перейти от определенных всеобщих первоначал и элементов, которые являются природой или видами природы и получают определенную материю-мать с одной стороны, а с другой – отдельно форму-отца, к природному составному, которое содержит в себе и отца и мать, как бы объединяя их.

Раздел II

[В котором Аристотель] собирается исследовать первоначала природных вещей, аргументируя против других, а затем определяя их согласно собственному суждению, и предваряет это многообразием мнений

Он говорит, что среди древних философов существует много мнений о первоначалах; ибо одни установили одно первоначало, другие – множественные. Из тех же, кто установил одно первоначало, некоторые считают его неподвижным, как, например, Парменид и Мелисс; другие же – подвижным и природным, из них Диоген считал первоначалом воздух, Фалес – воду, Гераклит – огонь, а Гиппарх⁷³ – среднее между воздухом и огнем⁷⁴. Из тех, кто устанавливает множествен-

⁷² Ср.: «Так как знание, и [в том числе] научное познание, возникает при всех исследованиях, которые простираются на начала, причины и элементы, путем их уяснения (ведь мы тогда уверены, что знаем ту или иную вещь, когда уясняем ее первые причины, первые начала и разлагаем ее вплоть до элементов), то ясно, что и в науке о природе надо попытаться определить прежде всего то, что относится к началам. Естественный путь к этому ведет от более понятного и явного для нас к более яркому и понятному по природе...» (Аристотель. Физика 184a10-17) [Аристотель 1981, 61].

⁷³ В издании [Bruno 1889] “*Hipparchus*”, в оригинальном издании [Bruno 1586] “*Hipparchus*”. Античные источники знают двух основных Гиппархов: первый – это афинский тиран, сын Писистрата (VI в. до н. э.). Второй – астроном Гиппарх Никейский, который жил во II в. до н. э., то есть намного позже Аристотеля.

Можно предположить, что у Бруно в «Гиппархе» слились представления о пифагорейце Гиппасе из Метапонта (ок. 574–522 гг. до н. э.), который считал первоначалом огонь, и Гиппоне (из Метапонта или Самоса). Согласно «Оправданию всех ересей» Ипполита, «Гиппон из Регия полагал началами холодное или воду и горячее или огонь» [Лебедев 1989, 421]. То же самое утверждает и Секст Эмпирик [Лебедев 1989, 421]. К тому же, видимо, имеет место некоторый перенос мнения, приписываемого Диогену из Аполлонии: Симпликий в комментарии к «Физике» Аристотеля пишет, что «он полагал началом вещество промежуточное между огнем и воздухом...» [Лебедев 1989, 541] (притом что большинство античных авторов указывают, что началом он считал воду или влагу).

⁷⁴ Комментарий к переводу В.П. Карпова указывает, что точка зрения, признававшая первоначалом среднее между огнем и воздухом и неоднократно упоминающаяся у Аристотеля, не отождествляется ни с каким известным в настоящее время мыслителем [Аристотель 1981, 562].

ность первоначал, некоторые считают их конечными [по числу] (*finita*), другие же – бесконечными [по числу]⁷⁵ (*infinita*). Некоторые из тех, кто установил конечные, называют два, как Платон – большое и малое⁷⁶, Парменид – горячее и холодное⁷⁷, Эмпедокл – соединение и разделение⁷⁸; некоторые называют три, как Анаксимен – воздух или другое одно первоначало вместе с горячим и холодным⁷⁹, а Демокрит – вместе с заполненным и незаполненным – атомы⁸⁰; некоторые же четыре, как Эмпедокл, которые обыкновенно называются элементами⁸¹. Из тех, кто

⁷⁵ Добавление «по числу» оправдано текстом Аристотеля: «...если же начал много, то они должны быть или ограничены [по числу], или безграничны, и если ограничены, но больше одного, то их или два, или три, или четыре, или какое-нибудь иное число, а если безграничны, то или так, как говорит Демокрит, то есть все они одного рода, но различаются фигурой или видом или даже противоположны» (Аристотель. Физика А II 184b17-23) [Аристотель 1981, 62].

⁷⁶ Согласно Платону, все существующее делится на идеи, которые дискретны, например: точка, треугольник, четверка, равное, благо, единое, и видимый мир изменчивости, которые «допускают градацию «больше-меньше», то есть наличные вещи и их свойства: большой мальчик, маленький мальчик, более холодное, менее холодное, более влажное и т. д. и т. п. Согласно Платону, «большое и малое» есть принцип онтологического отличия дискретных и определенных идей от континуального и неопределенного мира явлений. См.: [Бородай web].

⁷⁷ Кажущееся противоречие между сказанным выше, что Парменид признавал одно первоначало, объясняется исходя из Аристотеля (Аристотель. Метафизика А V 986b9): «Парменид же, судя по всему, выскаживает более проницательные суждения. Он постулирует, что отличное от сущего [“того, что есть”] несущее – ничто, откуда, как он полагает, с необходимостью вытекает, что есть [только] одно – сущее [“то, что есть”] и ничего больше. Однако, вынуждаемый согласовать [теорию] с опытом [собственно “феноменами”] и полагая [поэтому], что [то, что есть], – одно согласно логосу, но множественно согласно чувственному восприятию, он, с другой стороны, полагает, что причин две и начало два: горячее и холодное, то есть огонь и земля. Из них горячее он соотносит с сущим [“тем, что есть”], а холодное – с не-сущим [“тем, чего нет”]» (цит. по: [Лебедев 1989, 279]). Впрочем, исходя из фрагментов самого Парменида, два начала существуют только на уровне доксы, в действительности существует лишь начало огня, которое может проявляться как «горячее»: «Смертные приняли решение именовать две формы (μορφαί), одну из которых [именовать] не следует – в этом их ошибка. Они различили [их как] противоположности по внешнему облику и установили [отличительные] признаки порознь друг от друга: с одной стороны – пламени огонь небесный [эфирный], мягкий, очень разреженный [легкий], повсюду тождественный самому себе, а другому – не тождественный. А с другой – и это тоже само по себе, – как противоположность [огню] – невежественную [?] ночь, плотное и тяжеловесное обличье» [Лебедев 1989, 291].

⁷⁸ См., например, комментарий Симпликия к «Физике» [Лебедев 1989, 344] или Псевдо-Аристотеля «О Мелиссе, Ксенофане, Горгии» [Лебедев 1989, 345].

⁷⁹ Здесь видно явное противоречие устоявшимся представлениям об учении Анаксимена. Как указывает, например, Симпликий, Анаксимен признавал одно, и притом бесконечное, начало – воздух [Лебедев 1989, 129–130]. Бруно же в этом тексте считает, что Анаксимен признавал три начала. «Под другим одним» он, вероятно, имеет в виду τό ἄπειρον («беспределное»), а «горячее и холодное», возможно, берет из «Оправдания всех ересей» Ипполита (первая книга произведения была известна в Средние века под ложным авторством Оригена): «Анаксимен... полагал, что начало – бесконечный воздух (ἀήρ ἄπειρος), из которого рождается то, что есть, что было и что будет... а [все] прочие [вещи] – от его потомков. Свойство (εἶδος) воздуха таково: когда он предельно ровен... то не явлен взору, а обнаруживает себя, [когда становится] холодным, теплым, сырьим и движущимся» [Лебедев 1989, 130]. Также возможным источником могут быть «Учения академиков» Цицерона: «Анаксимен заявлял, что воздух беспределен, но то, что из него возникает, – определенно; а рождаются земля, вода, огонь, а потом уж из них все остальное» [Цицерон 2004]. «Anaximenes infinitum aera, sed ea quae ex eo ogerentur definita; gigni autem terram aquam ignem, tum ex iis omnia» [Cicero web].

⁸⁰ Если исходить из понимания Аристотелем учения Демокрита (Аристотель. Метафизика А IV 985b4; Аристотель, *De gen. et corr.* А VIII 324b85-325a1), то тот признавал только два начала: пустое (небытие) и полное (бытие), а уже бытие, в свою очередь, представляло собой атомы, бесконечные по числу. См.: [Материалисты Древней Греции... 1955].

⁸¹ Обратим внимание, что выше Бруно указывал на то, что Эмпедокл признавал два первоначала. Античные авторы (например, Секст Эмпирик) считали, что вместе Эмпедокл признавал 6 основных начал: четыре первоэлемента, а также соединение и разделение [Лебедев 1989, 341].

считает их бесконечными, Демокрит (говоря об атомах) утверждает, что они различаются лишь по форме и положению (*figuram et ordinem*), а Анаксагор считает, что они различаются также и по разным родам (*ipso genere*)⁸². Говоря о первоначале, древние спрашивают о сущем (*ente*), единое оно или множественно, конечно или бесконечно, поскольку они называют первоначалом то, что является самой вечно пребывающей субстанцией вещей⁸³.

Раздел III

[В котором Аристотель] высказывает свое суждение о том, какие мнения стоит не оставлять без внимания, каких придерживаться, а от каких отказаться и какие отвергнуть

По его словам, из тех, кто высказал свое мнение о вышенназванном, некоторые говорили неестественно, а другие – естественно⁸⁴. Спорить с первыми лишено смысла по двум причинам: как потому, что они, очевидно, не согласны с нами в вопросе о первоначалах (ибо по той же причине для геометра несостоительно решение проблемы квадратуры круга Антифона, но он принимает решение Бриссона (*Brissonis*)⁸⁵), так и потому, что безумие беспокоиться насчет любого чужого и неверного мнения (например, мнения Гераклита⁸⁶). Однако, по двум другим причинам,

⁸² Ср.: «если же начал много, то они должны быть или ограничены [по числу], или безграничны, и если ограничены, но больше одного, то их или два, или три, или четыре, или какое-нибудь иное число, а если безграничны, то или так, как говорит Демокрит, то есть все они одного рода, но различаются фигурой или видом или даже противоположны» (Аристотель. Физика А II 184b17-23) [Аристотель 1981, 62]. При этом под «противоположными по родам» имеется в виду то, что, говоря об учении Анаксагора, Аристотель обозначил словом «гомеомерии».

⁸³ Ср.: «Сходным путем идут и те, которые исследуют все существующее в количественном отношении: они прежде всего спрашивают, одно или многое то, из чего состоит существующее, и если многое, ограничено ли оно [по числу] или безгранично; следовательно, и они ищут начало и элемент – одно оно или многое» (Аристотель. Физика А II 184b22-26) [Аристотель 1981, 62].

⁸⁴ Ср.: «Однако рассмотрение вопроса об одном и неподвижном сущем не относится к исследованию природы: как геометр не может ничего возразить тому, кто отрицает начала [геометрии], – это дело другой науки или общей всем...» (Аристотель. Физика А II 184b26-185a1) [Аристотель 1981, 62]. Здесь Аристотель, с одной стороны, говорит о том, что Мелисс и Парменид совершают логическую ошибку, называя «всё» или «сущее» единым, а с другой – намекает на метафизику или метануку («это дело другой науки или общей всем»). В «Физике» же он призывает говорить о первопринципе в натуралистическом, физическом смысле. Ср. с позицией Л. Витгенштейна, указывавшего на то, что мир является совокупностью фактов, при этом сам не является фактом и, следовательно, недоступен для языкового и логического, осмыслиенного выражения, при этом есть предмет мистики. См.: Витгенштейн. Логико-философский трактат. 1.1; 6.45 [Витгенштейн 2018].

⁸⁵ Имеется в виду Брисон Гераклейский (V в. до н. э.). В «Физике» Аристотель его не упоминает. Решение проблемы квадратуры круга, по Антифону, состояло в том, что размер квадрата бесконечно приближается к размеру круга. Поскольку здесь задействован принцип бесконечности и квадрат, хотя и будет бесконечно приближаться к кругу, никогда не будет в него вписан, такое решение, согласно Аристотелю, следует рассматривать скорее как метафизическое, чем как геометрическое. Брисон Гераклейский пошел дальше Антифона и, хотя также использовал метод приближения, не считал, что посредством бесконечного приближения можно достичь конечного приближения к кругу. Он также был более «математичен» в том смысле, что помещал площадь круга между площадью вписанного и описанного многоугольника. Поскольку Аристотель отрицал актуальную бесконечность, с его точки зрения, квадрат не мог быть вписан в круг по методу Антифона.

⁸⁶ См.: «Рассматривать, таково ли единое, – все равно что рассуждать по поводу любого тезиса из тех, что выставляются ради спора (например, гераклитовского...)» (Аристотель. Физика А II 185a5-185a7) [Аристотель 1981, 62]. Комментарий к русскому переводу указывает, что имеется в виду один из «логически противоречивых» (по мнению Аристотеля) тезисов Гераклита, например: «В одну и ту же реку входим и не входим, существуем и не существуем» [Аристотель 1981, 560], которые Аристотель в силу их «абсурдности» не считал нужным опровергать или обсуждать.

например, с ними нужно спорить: потому, что, даже если они говорят неестественно, они все же говорят о природных вещах, а также потому, что они дают некоторое основание для размышлений⁸⁷. Однако, разрешая сомнения, необходимо непременно оспаривать вторых (то есть тех, кто говорит «естественно». – *Л. Т.*), поскольку они допускают либо движение, либо множество, либо и то и другое, что предполагается, что существует в этой науке, как если бы оно было установлено⁸⁸.

Раздел IV

Описав предварительно мнения других [философов], он вначале обращается к тем, кто говорит неестественно⁸⁹

Итак, страстная аргументация [Аристотеля] направлена против Парменида и Мелисса, которые называют первоначалом единое неподвижное сущее⁹⁰. Во-первых, [аргументация идет] в части «сущего», во-вторых, в части «единого», в-третьих, в части «неподвижного», в-четвертых, в части «первоначала», в-пятых, в части этого комплексного [высказывания] «сущее есть единое», в-шестых, в части способа аргументации [Парменида и Мелисса]. Поэтому, что касается первого, у них спрашивается, каким образом они понимают сущее. Имеется ли в виду только субстанция, или что-то из рода акциденций, или комплекс, состоящий из субстанции и акциденции?⁹¹ Если субстанция, то или полная, как человек или лошадь⁹², или неполная, как душа⁹³? Ибо сущее не может быть единственным, если сущее означает субстанцию; ибо она вместе с акциденцией (понимаемой как соединенная или как отдельная) должна составлять множественность, а без акциденции она не называется конечной или бесконечной; а если сущее означает акциденцию, то она не может существовать без субстанции; но сущее, [будучи единственным], не может и означать комплекс, [состоящий из субстанции и акциденции], поскольку то, что образует комплекс, всегда множественно. Что касается второго, то спрашивается, почему они называют [сущее] единственным. Исходя из его непрерывности? Исходя из его неделимости? Исходя из его определения (*ratione*)?⁹⁴ Устранием предикативного глагола (*verbi praedicativi ablitione*)? Или путем преобразования [имени, ранее привязанного посредством предикативного глагола] в отыменную форму (*conversione verbi in denominativum*)? Разве непрерывное не бесконечно делимо и, следовательно, не содержит в себе бесчисленных частей?⁹⁵ Я не говорю уж о том, что необходимо сказать, что в случае с целым и частями дело обстоит иначе⁹⁶. А если оно неделимо, то оно

⁸⁷ Ср.: «Однако хотя о природе они и не говорили, но трудностей, связанных с природой, им приходилось касаться, поэтому, вероятно, хорошо будет немного поговорить о них: ведь такое рассмотрение имеет философское значение» (Аристотель. Физика А II 185a17-21) [Аристотель 1981, 63].

⁸⁸ Точного соответствия этой фразы у Аристотеля нет.

⁸⁹ То есть к Пармениду и Мелиссе.

⁹⁰ Для Аристотеля сущее не может быть неподвижным, потому что главный принцип его физики – движение [Аристотель 1981, 17].

⁹¹ Бруно называет субстанцией то, что Аристотель называл первой сущностью (первой из 10 категорий). Остальные 9 категорий (греч. συμβεβηκός), которые всегда «сказываются» о некой субстанции, называются в латинской терминологии «акциденциями».

⁹² В терминологии Аристотеля – первая сущность (*πρώτη οὐσία*).

⁹³ В терминологии Аристотеля – вторая сущность (*δευτέρα οὐσία*). Такого рода сущности [виды (*species*) и роды (*genera*)] являются «неполными», потому что не могут существовать отдельно от индивидуальных, конкретных вещей («первых сущностей»). Человек как индивидуальная вещь определяется душой как своей энтелекхией, или сущностью.

⁹⁴ См.: (Аристотель. Метафизика Δ VI 1015b36-1016b31).

⁹⁵ В системе Аристотеля, если единое будет непрерывным, оно будет и многим, потому что непрерывное делимо до бесконечности.

⁹⁶ Аристотель ставит вопрос, является ли часть и целое многим или одним (Аристотель. Физика А II 185b12-17).

не будет ни конечным, ни бесконечным⁹⁷. Единое по определению (то есть если все вещи в мире будут «единым». – Л. Т.), сделает одним и тем же противоположность добра и зла⁹⁸, противоречивость добра и недобра, отличие человека от коня, субстанции от акциденций, человека от белизны, белизны от длины в два локтя⁹⁹. Даже если Ликофон¹⁰⁰ говорит «бледный человек (*homo albus*)»¹⁰¹, разве само определение человека и белого (*albus*) не остаются различными? Подобно этому и другие, которые, меняя выражение, говорили не «бледный [человек]», но «[человек] становится бледным», не обманывались ли они, опасаясь, что назовут [сущее] единственным и многим одновременно? Ибо они не знали, что может быть многим по определению то, что относится к одному субъекту¹⁰², и многое в потенции (*potentia*) одним в действительности (*actu*)¹⁰³. Что касается третьего, то мы утверждаем, что они не различают неподвижность по месту от других видов неподвижности, поскольку нельзя не учитывать другие движения, которые обычно обозначаются именем изменения¹⁰⁴. Что касается четвертого, то [Аристотель спорит с Парменидом и Мелисом] потому, что они не различают начало во времени и продолжительности от начала по величине и массе¹⁰⁵, а так-

⁹⁷ Аргументация Аристотеля следующая: конечность и бесконечность – это свойства количества. Неделимое не подпадает под категорию количества (потому что не делится на части, а делимость на части – неотъемлемая характеристика количества), следовательно, не может быть ни конечным (как утверждал Парменид), ни бесконечным (как учил Мелисс). Для понимания этой фразы необходимо обратиться к тексту Аристотеля: «Но если [брать единое] как неделимое, оно не будет ни количеством, ни качеством и сущее не будет ни бесконечным, как утверждает Мелисс, ни конечным, как говорит Парменид, ибо неделима граница, а не ограниченное» (Аристотель. Физика А II 185b17-19) [Аристотель 1981, 64]. Аристотель понимал неделимое только в математическом смысле: неделима лишь точка, не реальный, а математический объект. Граница тел также неделима, потому что существуют только тела, а граница между ними умозрительна и не является телом. Граница в силу своей математичности не может быть конченой, но в силу того, что она ограничивает конкретное физическое тело, она не может быть и бесконечной.

⁹⁸ Если все в мире «одно» (*unum*), в мире не будет противоположностей и логически противоречивых вещей.

⁹⁹ То есть не будет различием между качеством и количеством.

¹⁰⁰ Согласно Аристотелю, софист, ученик Горгия. Упоминается также в «Политике» Аристотеля (IV 9). См.: [Аристотель 1981, 561].

¹⁰¹ Вместо «Человек есть бледный», что, по мнению Ликофона, заключает в себе логическое противоречие. С одной стороны, «Человек есть бледный» – это одно, один субъект, у которого просто есть свойство «быть бледным». С другой стороны, как будто бы идет речь о множественности: «человек» (субъект, одно) есть «бледный» (предикат, другое). В связи с этим Ликофон предлагал отказаться от глагола «быть» в значении глагола-связки и употреблять фразы типа «человек бледнеет» (сейчас, то есть находится в состоянии «бледности») и оставить этот глагол только в значении существования («Человек существует»). У Ликофона мы видим, наверное, первую в истории попытку построения искусственного языка высказываний с целью решения фундаментальных проблем философии, подобного тому, который создается аналитической философией.

¹⁰² Ср.: «Между тем существующее есть многое или по определению (например, одно дело быть бледным, другое – быть образованным, а один и тот же предмет бывает и тем и другим, следовательно, единое оказывается многим...)» (Аристотель. Физика А II 185b32-34) [Аристотель 1981, 64].

¹⁰³ Ср.: «...Ведь единое существует и в возможности, и в действительности» (Аристотель. Физика А II 186a3) [Аристотель 1981, 64]. В оригинальном тексте использованы термины *δύναμις* и *ἐντελέχεια* соответственно [Aristotle's Physics 1936, 124]. По мнению Аристотеля, эти философы не понимали, что единое и многое могут быть совмещены в одной вещи, но не актуально, а только в потенции. Кроме того, субъект может иметь разные определения: «бледный», «разумный» и т. д. – и в этом смысле оказываться «многим».

¹⁰⁴ Аристотель в оригинальном тексте говорит, что, хотя оппоненты признают неподвижность всего сущего, ничто не мешает ему двигаться, например, круговым движением, как и любому физическому предмету. См.: (Аристотель. Физика А II 186a17-19).

¹⁰⁵ По-видимому, речь идет о начале в пространстве. Точного соответствия в тексте Аристотеля нет. В.П. Карпов достаточно далеко от текста комментирует: «Вторая [ошибка Мелисса] состоит в утверждении, что любой процесс имеет начало не только во времени, но и в пространстве (скажем, если вещь меняет цвет, то это изменение должно начаться в какой-либо точке)» [Аристотель 1981, 561]. По-видимому, Аристотель понимал Мелисса следующим образом: все, что возникает, имеет пространственное возникновение. Единое не возникает, следовательно, не имеет пространственного возникновения, следовательно, пространственно безгранично [Aristotle's Physics 1936, 471]. Впрочем, аргумент Мелисса был сильнее: если единое ограничено в пространстве, вне его будет пустота, существование которой он не мог признать, отождествляя ее с небытием [Aristotle's Physics 1936, 472].

же потому, что они считают, что первоначало и сущее – это одно и то же¹⁰⁶. Что касается пятого, то [он возражает], с одной стороны, потому, что они не находят середины между сущим как таковыми (*ens simpliciter*)¹⁰⁷ и ничто¹⁰⁸, а с другой – потому, что если они соглашаются, что оно может быть определено, оно по необходимости окажется делимым на определенные части¹⁰⁹. Что касается шестого, то [Аристотель] оспаривает их аргументы как по форме аргументации, поскольку они идут против логики, так и по существу, поскольку они выдвигают ложные утверждения¹¹⁰. Ибо, говорит [Аристотель], Мелисс рассуждал следующим образом: «То, что возникло, имеет первоначало, следовательно, то, что является невозникшим, у того нет первоначала¹¹¹; если нет первоначала, то нет и конца; следовательно, оно бесконечно, следовательно, оно неподвижно, поскольку у него нет ничего, куда оно могло бы двигаться. Следовательно, оно также едино, поскольку не допускает ничего внешнего»¹¹². Пармениду же приписывается следующий аргумент: «все, что кроме сущего, есть небытие; но то, что не есть бытие, есть ничто; следовательно, сущее едино; если оно едино, то оно неподвижно; ведь ему некуда двигаться». И он постулировал конечное единое¹¹³.

¹⁰⁶ Соответствия в тексте Аристотеля нет.

¹⁰⁷ Мы используем терминологию Аристотеля в переводе В.П. Карпова.

¹⁰⁸ То есть Парменид занимает слишком радикальную позицию: всё или ничего. Либо всё одно, либо существует ничто. Аристотель же, отрицая существование ничто (пустоты), при этом признает существование множественности, которую он считает очевидной, но все же пытается логически доказать. Аристотель выделяет сущность (первая категория) и привходящие свойства (остальные 9 категорий). Для Парменида «всё» является «сущим» и «единым», то есть и сущность, и привходящие свойства. По Аристотелю же, сущность это всегда что-то одно, а остальные 9 категорий – что-то другое, они не могут быть тождественны. Если, по Аристотелю, сущность будет «сущим», то помещаемое в остальные 9 категорий с необходимостью будут «не-сущим». Но раз привходящие свойства будут «не-сущим», то и сущность окажется не-сущим, раз мы принимаем посылку о том, что *всё* есть одно [Аристотель 1981, 65–66]. Ср.: «Если, таким образом, сущее как таковое не принадлежит ничему другому, а все [остальные] вещи принадлежат ему, почему сущее, как таковое, будет означать в большей мере сущее, чем не-сущее?» (Аристотель. Физика А III 186a37-b7) [Аристотель 1981, 66].

¹⁰⁹ Ср.: «... Целое скорее уясняется чувством, а общее есть нечто целое, так как общее охватывает многое наподобие частей. То же самое некоторым образом происходит и с именем в отношении к определению: имя, например “круг” обозначает нечто целое, и притом неопределенным образом, а определение расчленяет его на составные части» (Аристотель. Физика А I 184a25-b13) [Аристотель 1981, 61].

¹¹⁰ Ср.: «И тут опровержение сводится к тому, что одно у него оказывается ложным, другое – неверно выведенным» (Аристотель. Физика А III 186a24-25) [Аристотель 1981, 65].

¹¹¹ Ср.: «... Он думает взять за основу, что если все возникшее имеет начало, то невозникшее его не имеет. (Аристотель. Физика А III 186a11-12) [Аристотель 1981, 65].

¹¹² Точного соответствия у Аристотеля нет. Здесь Бруно просто суммирует учение Мелисса.

¹¹³ Точного соответствия у Аристотеля нет. См.: (Аристотель. Физика А III 187a1-10). Здесь Бруно суммирует учение Парменида.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аристотель 1976 – *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976.
- Аристотель 1981 – *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 3. М.: Мысль, 1981.
- Бабичев, Боровский 1982 – *Бабичев Н.Т., Боровский Я.М.* Словарь латинских крылатых слов: 2500 единиц. М.: Рус. яз., 1982.
- Бородай web – *Бородай Т.Ю.* Платон // <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH2824191493bd40e9d37028>
- Бруно 1949 – *Бруно Д.* Диалоги. М.: Гос. изд. полит. лит., 1949.
- Бруно 1953 – *Бруно Д.* О героическом энтузиазме. М.: Гос. изд. худож. лит., 1953.
- Бруно 2024 – *Бруно Д.* О тенях идей / пер. с лат., коммент., примеч. и вступ. ст. Л.И. Титлина. М.: Голос, 2024.
- Витгенштейн 2018 – *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М.: АСТ, 2018.
- Гайденко web – *Гайденко П.П.* Время [Античная философия: энцикл. слов.]. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 233–244] // <https://iphlib.ru/library/collection/greekdic/document/HASH017139271273fdb98e9e930e>
- Горфункель 1977 – *Горфункель А.Х.* Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М.: Мысль, 1977.
- Лебедев 1989 – *Лебедев А.В.* Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989.
- Лосев 1996 – *Лосев А.Ф.* Мифология греков и римлян. М.: Мысль, 1996.
- Материалисты Древней Греции... 1955 – Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1955.
- Месяц web – *Месяц С.В.* Движение [Античная философия: энцикл. слов.]. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 295–298] // <https://iphlib.ru/library/collection/greekdic/document/HASH01c3cdc43b94925eb5e8db33>
- Новая философская энциклопедия 2010 – Новая философская энциклопедия. В 4 т. М.: Мысль, 2010.
- Теофраст web – *Теофраст*. О камнях / вступит. ст., пер. и коммент. А.А. Россиуса // Вестник Древней Истории. 2005. № 3. С. 306–331.
- Цицерон 2004 – *Цицерон Марк Туллий*. Учение академиков. М.: Индрик, 2004.
- Aristotelis... 1962 – Aristotelis omnia quae extant opera. Averrois Cordubensis commentarii. 10 vols. Frankfurt: Minerva, 1962.
- Aristotle's Physics 1936 – Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1936.
- Blum 2016 – *Paul Richard Blum*. Giordano Bruno Teaches Aristotle, Translated by Peter Henneveld. Nordhausen: Trautgott Bautz, 2016.
- Bruno 1586 – *Iordan Bruni Nolani*. Figuratio Aristotelici Physici auditus. Parisiis: ex Typographia Petri Cheuillot, 1586.
- Bruno 1889 – *Iordan Brvni Nolani*. Opera Latine conscripta. Vol. I. Pars IV. Florentiae: Le Monnier, 1889.
- Bruno 1891 – *Iordan Brvni Nolani*. Opera Latine conscripta. Vol. III. Florentiae: Le Monnier, 1891.
- Bruno 1964 – *Bruno G.* Praelectiones geometricae e Ars deformationum. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1964.
- Cicero web – *Cicero M. Tullius*. Academicorum reliquiae cum Lucullo. Leipzig: Teubner, 1922 // <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0033%3Asection%3D1>
- Figuratio Aristotelici... web – Figuratio Aristotelici Physici auditus. About This Item // <https://www.abebooks.com/Figuratio-Aristotelici-Physici-auditus-illustrem-admodum/30115173965/bd>
- Matteoli 2015 – *Matteoli M.* La Figuratio Aristotelici Physici auditus di Giordano Bruno: luoghi e immagini per una 'nuova' Fisica di Aristotele // Rinascimento. – 2015. – Vol. 55. – P. 331–362.
- Tocco 1889 – *Tocco F.* Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane. Firenze: Le Monnier, 1889.
- Zaffino 2015 – *Zaffino V.* Giordano Bruno lettore della "Fisica" di Aristotele // Rivista di Filosofia Neo-Scolastica. 2015. Vol. 107, № 4. P. 853–866.

REFERENCES

- Aristotle, 1976. *Works in Four Volumes*. Vol. 1. Moscow, Mysl Publ.
- Aristotle, 1981. *Works in Four Volumes*. Vol. 3. Moscow, Mysl Publ.
- Babichev N.T., Borovskii Ya.M., 1982. *Dictionary of Latin Aphorisms: 2500 Units*. Moscow, Russ. yaz. Publ.
- Borodai T.Yu. *Plato*. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH2824191493bd40e9d37028>
- Bruno G., 1949. *Dialogues*. Moscow, Gosudarstvennoe izdanie politicheskoi literature.
- Bruno G., 1953. *The Heroic Enthusiasts*. Moscow, Gosudarstvennoe izdanie khudozhestvennoi literature.
- Bruno G., 2024. *On the Shadows of Ideas*. Transl. from Latin, Comments and Introduction by L.I. Titlin. Moscow, Golos Publ.

ПЕРЕВОДЫ

- Wittgenstein L., 2018. *Tractate Logico-Philosophical*. Moscow, Izd-vo AST.
- Gaidenko P.P., 2008. Time. *Ancient Philosophy: An Encyclopedic Dictionary*. Moscow, Progress-Traditsiya Publ., pp. 233-244. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/greekdic/document/HASH017139271273fdb98e9e930e>
- Gorfunek A.Kh., 1977. *Humanism and Natural Philosophy of the Italian Renaissance*. Moscow, Mysl Publ.
- Lebedev A.V., 1989. *Excerpts from Early Greek Philosophers*. Moscow, Nauka Publ.
- Losev A.F., 1996. *Mythology of the Greeks and Romans*. Moscow, Mysl Publ.
- Materialists of Ancient Greece. Collection of Texts by Heraclitus, Democritus and Epicurus*, 1955. Moscow, Gos. izd-vo polit. lit.
- Mesyats S.V., 2008. Motion. *Ancient Philosophy: An Encyclopedic Dictionary*. Moscow, Progress-Traditsiya Publ., pp. 295-298] URL: <https://iphlib.ru/library/collection/greekdic/document/HASH01c3cdc43b94925eb5e8db33>
- New Philosophical Encyclopedia*. In 4 Vols., 2010. Moscow, Mysl Publ.
- Theophrastus, 2005. On Stones. Introduction, Translation and Commentary by A.A. Rossius. *Bulletin of Ancient History*, no. 3, pp. 306-331.
- Cicero M.T., 2004. *The Teachings of the Academicians*. Moscow, Indrik Publ.
- Aristotelis omnia quae extant opera. Averrois Cordubensis commentarii*. 10 vols., 1962. Frankfurt, Minerva.
- Aristotle's Physics*, 1936. A Revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross. Oxford, Clarendon Press.
- Blum P.R., 2016. *Giordano Bruno Teaches Aristotle, Translated by Peter Henneveld*. Nordhausen, Trautgott Bautz.
- Iordan Bruni Nolani, 1586. *Figuratio Aristotelici Physici auditus*. Parisiis, ex Typographia Petri Cheuillot.
- Iordan Bruni Nolani, 1889. *Opera Latine conscripta. Vol. I. Pars IV*. Florentiae, Le Monnier.
- Iordan Bruni Nolani, 1891. *Opera Latine conscripta. Vol. III*. Florentiae, Le Monnier.
- Bruno G., 1964. *Praelectiones geometricae e Ars deformationum*. Roma, Edizioni di storia e letteratura.
- Cicero M.T., 1922. *Academicorum reliquiae cum Lucullo*. Leipzig, Teubner. URL: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0033%3Asection%3D1>
- Figuratio Aristotelici Physici auditus. About This Item*. URL: <https://www.abebooks.com/Figuratio-Aristotelici-Physici-auditus-illustrem-admodum/30115173965/bd>
- Matteoli M., 2015. La Figuratio Aristotelici Physici auditus di Giordano Bruno: luoghi e immagini per una'nuova'Fisica di Aristotele. *Rinascimento*, vol. 55, pp. 331-362.
- Tocco F., 1889. *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*. Firenze, Le Monnier.
- Zaffino V., 2015. Giordano Bruno lettore della "Fisica" di Aristotele. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 107, no. 4, pp. 853-866.

Information About the Author

Lev I. Titlin, Candidate of Sciences (Philosophy), Senior Researcher, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Goncharnaya St, 12, Bld. 1, 109240 Moscow, Russian Federation, titlus@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2625-8483>

Информация об авторе

Лев Игоревич Титлин, кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Институт философии РАН, ул. Гончарная, 12, стр. 1, 109240 г. Москва, Российская Федерация, titlus@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-2625-8483>



www.volsu.ru

ФИЛОСОФИЯ

DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.12>

UDC 1:316.75

LBC 87.6



Submitted: 12.05.2025

Accepted: 02.09.2025

DIGITAL IDENTITY AS AN ATTRIBUTE OF DIGITAL CULTURE

Andrey L. Kraynov

Saratov State University of Genetics, Biotechnology and Engineering named after N.I. Vavilov,
Saratov, Russian Federation

Abstract. *Introduction.* The problem of digital identity has become a problem quite recently, which is connected with the transition of the digital culture of society to a mature stage. The absence of digital identity is considered bad form today, and the methods of its formation have not yet been clearly defined. Nevertheless, in the conditions of high risk of the information society, its participants have formed a conscious idea of the important role of digital identity in ensuring the security of the information space. *Theoretical analysis.* An analysis of the problem of digital identity formation has revealed a growing tendency to reduce the anonymity of presence on the Internet. This is due to the interest in such an aspect of digital identity as digital identification. The importance of ensuring digital identification on the Internet is dictated by the ability to neutralize the activity of bots and cyber fraudsters on the network, as well as to ensure the best communication with online services of state companies. The best way to form a digital identity is not associated with coercive measures, such as using a passport to access the Internet, but with digital socialization, as a series of measures aimed at improving literacy in the virtual space. *Conclusion.* Digital socialization is based on digital competence, which is the process of acquiring knowledge, skills, and abilities in working with digital technologies. In the course of digital socialization, a new type of Internet user consciousness is formed, the priority values of which are the values of ensuring the security of one's presence in the digital environment. This, in turn, leads to the formation of a digital culture and digital identity. The bearer of a new type of consciousness will not be thoughtless about the problem of his own digital identity, creating fakes on the Internet and thereby indulging cyber fraudsters; his actions in the virtual space will be dictated primarily by ensuring the security of both his own and other users of the digital space.

Key words: digital identity, digital culture, digital socialization, information society, digital footprint.

Citation. Kraynov A.L. Digital Identity as an Attribute of Digital Culture. *Logos et Praxis*, 2025, vol. 24, no. 3, pp. 119-125. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.12>

УДК 1:316.75

ББК 87.6

Дата поступления статьи: 12.05.2025

Дата принятия статьи: 02.09.2025

ЦИФРОВАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК АТРИБУТ ЦИФРОВОЙ КУЛЬТУРЫ

Андрей Леонидович Крайнов

Саратовский государственный университет генетики, биотехнологии и инженерии им. Н.И. Вавилова,
г. Саратов, Российская Федерация

© Крайнов А.Л., 2025

Аннотация. Во введении указывается проблема цифровой идентичности заявила о себе совсем недавно, что связано с переходом цифровой культуры общества в зрелую стадию. Отсутствие цифровой идентичности сегодня считается дурным тоном, а способы ее формирования еще четко не определены. Тем не ме-

нее в условиях большой рискогенности информационного общества у его участников сформировалось осознанное представление о важной роли цифровой идентичности в обеспечении безопасности информационного пространства. В теоретической части представлен анализ проблемы формирования цифровой идентичности, который выявил растущую тенденцию к снижению анонимности присутствия в сети Интернет. Это связано с проявлением интереса к такому аспекту цифровой идентичности как цифровая идентификация. Важность обеспечения цифровой идентификации в сети Интернет продиктована возможностью нивелировать активность ботов и кибермошенников в сети, а также обеспечить наилучшую коммуникацию с онлайн-сервисами государственных компаний. Лучший способ формирования цифровой идентичности связан не с принудительными мерами, например, требованием использования паспорта для выхода в Интернет, а с цифровой социализацией как серией мер, направленных на повышение грамотности работы в виртуальном пространстве. В заключении делается вывод, что в основе цифровой социализации лежит цифровая компетентность, представляющая собой процесс получения знаний, умений и навыков работы с цифровыми технологиями. В ходе цифровой социализации формируется новый тип сознания пользователя Интернета, приоритетными ценностями которого выступают ценности обеспечения безопасности своего присутствия в цифровой среде. Это, в свою очередь, приводит к формированию цифровой культуры и цифровой идентичности. Носитель нового типа сознания не будет бездумно относиться к проблеме собственной цифровой идентичности, создавая фейки в сети Интернет и тем самым потворствуя кибермошенникам, его действия в виртуальном пространстве будут продиктованы, прежде всего, обеспечением безопасности как своей, так и других пользователей цифрового пространства.

Ключевые слова: цифровая идентичность, цифровая культура, цифровая социализация, информационное общество, цифровой след.

Цитирование. Крайнов А. Л. Цифровая идентичность как атрибут цифровой культуры // *Logos et Praxis*. – 2025. – Т. 24, № 3. – С. 119–125. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.12>

Введение

Актуальность исследования обусловлена назревшей необходимостью упорядочения деятельности человека в цифровой среде. Хаос, господствовавший в сети Интернет на заре ее становления, способствовал не только размытию идентичности личности в виртуальном пространстве, но и породил множество рисков, которые представляют реальную угрозу для человечества. Мнимое чувство свободы в сетевом мире, явившееся следствием анонимности и безнаказанности, с одной стороны, способствовало возникновению измененного состояния сознания вплоть до деперсонализации у утративших идентичность зависимых пользователей сети, а с другой – дало старт чудовищным формам кибермошенничества.

Сегодня по мере развития информационного общества и становления цифровой культуры глобальное интернет-сообщество пришло к осознанию необходимости регулирования деятельности человека в цифровом пространстве. Одним из механизмов данного регулирования является формирование цифровой идентичности, то есть некоего тождества между реальным пользователем сети Интернет

и его цифровым двойником. Это позволит защитить самого пользователя виртуального пространства от рисков и облегчить работу с различными государственными и коммерческими сервисами, представленными в Интернете.

Значимость исследуемой проблемы связана с такими тенденциями в сфере цифровизации как защита персональных данных, повышение уровня безопасности пользователей сети Интернет, профилактика интернет-зависимости, борьба с различными проявлениями кибермошенничества и социальной инженерии, пресечение экстремизма и терроризма в виртуальном пространстве. Обозначившая себя совсем недавно проблема цифровой идентичности свидетельствует о том, что цифровая культура общества достигла своей зрелой стадии. Наигравшись со вседозволенностью в виртуальном пространстве, пользователи Интернета постепенно приходят к пониманию преимущества порядка над хаосом. Некогда сложившиеся неписанные нормы сетевого общения сегодня требуют формализации. Это важно не только для защиты цифрового сообщества от различных рисков, но является своеобразной манифестацией цифровой культуры, заявляющей в качестве условия своего

дальнейшего развития упорядочение деятельности человека в цифровом пространстве.

Цель исследования – проанализировать феномен цифровой идентичности, показать, что он является неотъемлемым атрибутом цифровой культуры и одним из главных условий ее дальнейшего развития.

Новизна исследования обусловлена современными процессами в сфере информационного общества, направленными на снижение в нем анонимности, нивелирование рисков, повышение уровня цифровой компетентности и формирование цифровой культуры среди его участников, защиту от проявления экстремизма, ксенофобии, шовинизма, национализма и иных действий противоправного характера.

Теоретический анализ

По мнению А.В. Коневой, проблема идентичности есть проблема выявления границ себя в изначально данном анонимном существовании в метафизическом понимании положения человека в мире [Конева, Лисенкова 2019, 15]. Цифровая идентичность, по сути, является таким же преодолением анонимности сетевого пространства, когда пользователь Интернета заявляет о своем виртуальном существовании созданием разных образов себя. Проблема цифровой идентичности также связана с установлением границ, за которые не следует эту идентичность распространять. Данная проблема очень многогранна. Цифровая идентичность – это представление действий человека в Интернете. В данном контексте это понятие тесно связано с понятиями «цифровой след», «цифровой профиль» и «цифровая память». Цифровая идентичность может проявляться индивидуально, как идентификация пользователя сети с неким вымышленным или реальным образом себя, созданным в Интернете, так и коллективно, когда индивид не мыслит своей сетевой активности вне рамок определенной социальной или референтной виртуальной группы. Согласно Д.С. Артамонову, формирование цифровой идентичности происходит в процессе созданных при помощи медиатехнологий воспоминаний и представлений, присваивающихся индивидом при погружении в виртуаль-

ное пространство [Артамонов 2023, 21]. В исследовании С.Е. Крючковой и ее соавторов обосновывается формирование нового «сетевого индивида» в условиях постоянного взаимодействия с виртуальной реальностью, что приводит к возникновению у него новой системы ценностей и конструированию новых идентичностей [Крючкова С.Е., Храпов, Крючкова Е.В. 2023, 48].

В данном исследовании нас интересует такой аспект цифровой идентичности как цифровая идентификация, используемая для целей предоставления учетных данных, для профессиональной коммуникации, для идентификации себя. Цифровая идентификация всегда связана с демаркацией цифровой идентичности, с разграничением своего присутствия в виртуальном пространстве на дозволенное и недозволенное. Необходимость демаркации цифровой идентичности возникла совсем недавно, причиной этому, согласно В.И. Немчиной, послужило переструктурирование всего социального пространства или кризис идентичности [Немчина 2022, 38], а катализатором ее появления явилось развитие нейросетей и искусственного интеллекта. Ускорение социального времени породило конфликт идентичностей, в результате которого испытывающий его человек с головой уходил в онлайн-пространство, где создавал себя другого, – такого, каким он хотел бы себя видеть глазами других. Возникновение технологий создания дипфейков, являющихся продуктом искусственного интеллекта, способствовало переосмыслению озвученной проблемы. Если на заре появления Интернета границы цифровой идентичности были размыты, что проявлялось в создании пользователем виртуального пространства множества ложных образов себя, то с переходом к индустрии 4.0 такая практика стала опасной. Всемогущество искусственного интеллекта в цифровой среде в руках злоумышленников и мошенников представляет угрозу для всего человечества.

Журнал *Forbes* приводит простой, но очень понятный пример о необходимости ограничения анонимности в Интернете, апеллируя к разумности и безопасности и призывая доверять важную информацию только тем, кто смог пройти цифровую проверку личности: будет ли приятно, если к системе видеонаблюдения

детского сада с простейшей аутентификацией через онлайн-приложение сможет подключиться любой заинтересованный человек, обладающий смартфоном с выходом в Интернет и базовыми навыками работы с ним [Благирев *web*]? Если это не родитель ребенка, а мошенник, то сложно представить, что он сможет сделать с полученным материалом, используя технологии искусственного интеллекта для его обработки.

Участившиеся разговоры об ограничении анонимности в Интернете свидетельствуют о том, что цифровое общество входит в стадию своей зрелости. Цифровая культура, выражавшаяся на первоначальном этапе развития цифрового общества в банальном умении работать с гаджетами, переходит к нормативной стадии, центральным вопросом которой является обеспечение комфортной и безопасной работы в сети. Методы и приемы социальной инженерии, которыми успешно пользуются мошенники, ориентированы на принятую в практике маркетинга модель потребительского поведения AIDA, включающую четыре компонента: Attention, Interest, Desire, Action – внимание, интерес, желание, действие. Суть ее состоит в том, чтобы сначала вызвать у потенциального клиента / жертвы жгучий интерес, а потом не менее сильное желание совершить покупку / действие. Многие рекламные ссылки и баннеры таят в себе скрытую угрозу в виде вирусов-тロjanов, крадущих конфиденциальную информацию с персонального гаджета, будь то пароли от социальных сетей или данные мобильных банков.

Если использовать терминологию Мануэля Кастельса, то можно сказать, что сегодня в сетевом обществе возникла потребность в формировании легитимизирующей идентичности, в основе которой лежит идея господства доминирующих социальных институтов по отношению к социальным акторам [Castells 2010, 8]. Важно упорядочить и организовать присутствие человека в виртуальном пространстве таким образом, чтобы исключить множественность и неоднозначность интерпретаций его цифрового *Alter Ego*, с одной стороны, и защитить его цифровой профиль от возможных клонов со стороны ботов – с другой. Ситуация осложняется тем, что в современ-

ном Интернете большая часть контента генерируется ботами (теория мертвого Интернета), более того, ботами являются множество пользователей социальных сетей, которые добавляются к вам в друзья, общаются с вами, собирают конфиденциальную информацию о вас по запросу различных компаний или частных лиц, чьи интересы они представляют [Щигарева *web*]. С проблемой клонирования аккаунта в социальных сетях наиболее часто встречаются медийные личности: звезды кино, телевидения, известные певцы и т. п. Кибермошенники используют клонированные аккаунты звезд, как правило, для собирания пожертвований / донатов от их поклонников и также и для совершения множества иных противоправных действий.

Вопрос о безопасном присутствии в сети Интернет назрел давно и уже не может решаться с помощью капчи (автоматизированный публичный тест Тьюринга для различения компьютеров и людей), но требует сочетания технической и нормативной регламентации деятельности пользователя в сети Интернет, защиты его персональных данных от несанкционированного доступа, идентификации его сетевой активности как активности конкретного ныне здравствующего человека. Множество онлайн-площадок предоставляют для этого опцию подтверждения своей личности через сервисы Госуслуги или Сбер ID. Наряду с этим любая регистрация аккаунта на сайте официальной организации или в социальной сети в целях усиления его защиты и обеспечения безопасности требует привязки к номеру телефона пользователя. Крайним вариантом формирования цифровой идентичности является осуществление входа в Интернет по паспорту, сегодня данный вариант работы в Интернете реализуется в Туркменистане. В Китае, например, власти планируют присвоить каждому пользователю Интернета уникальный ID-адрес, чтобы полностью лишить Интернет анонимности [Лактишин *web*], но это не лучший способ формирования цифровой идентичности, так как он ассоциируется с цифровым тоталитаризмом и противоречит самой идее Интернета как безграничного информационно-коммуникационного пространства для всех пользователей. Исходя из этого, целесообразным представляется фор-

мирование цифровой идентичности не посредством системы надзора и наказания, но через повышение цифровой компетентности потенциальных пользователей сети Интернет. Таким образом, проблема формирования цифровой идентичности есть проблема цифровой социализации, то есть воспитания и образования пользователя.

По мнению Г.У. Солдатовой, цифровая социализация представляет собой опосредованный с помощью цифровых технологий процесс приобретения и присвоения человеком социального опыта в виртуальном пространстве, его воспроизведения в смешанной онлайн / офлайн реальности и формирования его цифровой личности как части реальной [Солдатова 2018]. Цифровая социализация проявляется в повышении уровня компетентности в работе с цифровыми технологиями, что, в свою очередь, способствует развитию цифровой культуры. По мнению А.А. Компаниец, под цифровой компетентностью понимается способность личности уверенно, безопасно, эффективно, критично, этично, творчески выбирать и использовать цифровые технологии в разных сферах профессиональной деятельности [Компаниец 2021, 123]. Важно отметить, что для эффективного овладения цифровыми компетенциями социализироваться и приобретать знания, умения и навыки в этой сфере должны не только представители молодого поколения, но и профессорско-преподавательский состав.

В процессе цифровой социализации формируется новый тип сознания (его можно назвать цифровым, но данное устойчивое словосочетание уже используется в другом контексте), позволяющий его носителю взглянуть на проблему своего присутствия в сети не с точки зрения развлечения и досуга, но со стороны обеспечения себе и своему кругу общения в цифровом пространстве максимальной безопасности. Девизом носителя данного типа сознания должно стать самоограничение своей интернет-активности, предполагающее выполнение следующих правил: не создавать фейки, ложные и недостоверные цифровые профили, не применять технологии социальной инженерии в отношении кого бы то ни было, не пользоваться потенциально опасным программным обеспечением во избежание утечек информации, не публиковать о себе кон-

фиденциальную информацию, стараться свести лайфлоггинг к минимуму.

Выполнение пользователями этих условий, во-первых, снизит наличие в нем недостоверной информации, во-вторых, минимизирует риски, связанные с потерей персональных данных, что немаловажно в современных условиях, в-третьих, будет способствовать формированию цифровой идентификации личности и цифровой идентичности в целом.

Заключение

Проведенный анализ показал, что в современных условиях наиболее востребованым является формирование такого аспекта цифровой идентичности как цифровая идентификация личности. Это объясняется засильем в Интернете маскирующихся под людей ботов, с одной стороны, и упрощением работы с сайтами государственных структур – с другой. Процессы по минимизации анонимного присутствия в сетевом пространстве носят глобальный и противоречивый характер: от полного запрета анонимного входа в Интернет до частичного ограничения сетевой активности. Безусловно, в связи с учащением противоправных действий в веб-пространстве с применением технологий искусственного интеллекта необходимость идентичности между реальным пользователем виртуального пространства и его цифровым двойником не должна вызывать сомнений.

Одним из методов формирования цифровой идентичности является вход в Интернет по паспорту или по уникальному идентификационному номеру. Однако использование таких жестких методов может породить нежелательный эффект. Любой запрет вызывает порой непреодолимое желание его нарушить, что проявляется в использовании анонимайзеров, VPN (виртуальная частная сеть) и прочих способов обхода блокировок. Иногда это приводит к необратимым последствиям, так как делает уязвимым для взлома источник выхода в Интернет, итогом чего является утечка данных в глобальную сеть. К сожалению, примеров таких колоссальных утечек масса.

Важно прийти к формированию цифровой идентичности не через силовые методы,

а посредством повышения уровня цифровой культуры: через цифровую социализацию личности, повышение уровня владения ею цифровыми компетенциями. Только тогда глобальное интернет-сообщество сможет преодолеть стадию «цифрового детства» [Солдатова 2018] и перейти к стадии «цифровой зрелости», характеризующейся не только умением работать в цифровой среде, но и высокой степенью ответственности за свои действия. Данная стадия развития цифровой культуры предполагает выработку своего рода цифрового императива, подобного кантовскому, – неписанного кодекса поведения пользователей цифрового пространства, в основе которого лежит установка сознания на добровольное воздержание от генерирования фейкового контента в Интернете. Если каждый пользователь глобальной сети воздержится от наполнения веб-пространства недостоверной и ложной информацией, будь то забавы ради или в сознательных целях, это сделает работу в Интернете намного комфортнее и безопаснее и станет важным фактором формирования цифровой идентичности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Артамонов 2023 – Артамонов Д.С. Цифровая идентичность в контексте цифровой памяти // Цифровой ученый: лаборатория философа. 2023. Т. 6, № 1. С. 16–23. DOI: 10.32326/2618-9267-2023-6-1-16-23
- Благирев – Благирев А. Цифровая идентичность: почему об ограничении анонимности в интернете должен задуматься каждый // <https://www.forbes.ru/tehnologii/345683-cifrovaya-identichnost-pochemu-ob-ogranichenii-anonimnosti-v-internete-dolzhen>
- Компаниец 2021 – Компаниец А.А. О необходимости формирования цифровой компетентности у современного педагога как субъекта цифрового образовательного пространства // Территория новых возможностей. Вестник Владивостокского государственного университета экономики и сервиса. 2021. Т. 13, № 2. С. 120–129. DOI: 10.24866/VVSU/2073-3984/2021-2/120-129
- Конева, Лисенкова 2019 – Конева А.В., Лисенкова А.А. Матрица идентичности в цифровую эпоху: социальные вызовы преодоления анонимности // Вестник Томского государственного универ-

- ситета. Культурология и искусствоведение. 2019. № 35. С. 14–28. DOI: 10.17223/22220836/35/2
- Крючкова С.Е., Храпов, Крючкова Е.В. 2023 – Крючкова С.Е., Храпов С.А., Крючкова Е.В. Цифровые технологии как средство социальной инженерии // Logos et Praxis. 2023. Т. 22, № 4. С. 42–54. DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.4.5>
- Лактошин – Лактошин Н. В Китае придумали, как сделать Интернет еще менее анонимным // <https://hi-tech.mail.ru/news/113115-v-kitaе-pridumali-kak-sdelat-internet-eshe-menee-anonimnym/>
- Немчина 2022 – Немчина В.И. Демаркация идентичности: проблема сохранения суверенитета индивида в цифровом пространстве // Caucasian Science Bridge. 2022. Т. 5, № 3 (17). С. 37–44. DOI: 10.18522/2658-5820.2022.3.3
- Солдатова 2018 – Солдатова Г.У. Цифровая социализация в культурно-исторической парадигме: изменяющийся ребенок в изменяющемся мире // Социальная психология и общество. 2018. Т. 9, № 3. С. 71–80. DOI: 10.17759/sps.2018090308
- Щигарева web – Щигарева М. «Эта штука пугает». Что такое теория мертвого Интернета и почему ее сторонники верят, что в сети не осталось живых людей // https://lenta.ru/articles/2022/11/23/dead_internet_theory/
- Castells 2010 – Castells M. The power of identity. Pondicherry: John Wiley & Sons Ltd Publ, 2010.

REFERENCES

- Artamonov D., 2023. Digital Identity in the Context of Digital Memory. *The Digital Scholar: Philosopher's Lab*, vol. 6, no. 1, pp. 16-23. DOI: 10.32326/2618-9267-2023-6-1-16-23
- Blagirev A., 2017. *Digital Identity: Why Everyone Should Think About Limiting Anonymity Online*. URL: <https://www.forbes.ru/tehnologii/345683-cifrovaya-identichnost-pochemu-ob-ogranichenii-anonimnosti-v-internete-dolzhen>
- Kompaniets A.A., 2021. On the Need to Develop Digital Competence in a Modern Teacher as a Subject of the Digital Educational Space. *Territoriya novykh vozmozhnostey. Vestnik Vladivostokskogo gosudarstvennogo universiteta ekonomiki i servisa*, vol. 13, no. 2, pp. 120-129. DOI: 10.24866/VVSU/2073-3984/2021-2/120-129
- Koneva A.V., Lisenkova A.A., 2019. The Matrix of Identity in the Digital Age: Social Challenges of Overcoming Anonymity. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Kulturologiya*

- i *iskusstvovedenie*, no. 35, pp. 14-28. DOI: 10.17223/22220836/35/2
- Kryuchkova S.E., Khrapov S.A., Kryuchkova E.V., 2023. Digital Technologies as a Means of Social Engineering. *Logos et Praxis*, vol. 22, no. 4, pp. 42-54. DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2023.4.5>
- Laktyshin N., 2024. *China Has Come Up with a Way to Make the Internet Even Less Anonymous*. URL: <https://hi-tech.mail.ru/news/113115-v-kitae-pridumali-kak-sdelat-internet-eshe-menee-anonimnym/>
- Nenchina V.I., 2022. Identity Demarcation: The Problem of Preserving the Sovereignty of the Individual in the Digital Space. *Caucasian Science Bridge*, vol. 5, no. 3 (17), pp. 37-44. DOI: 10.18522/2658-5820.2022.3.3
- Soldatova G.U., 2018. Digital Socialization in a Cultural-Historical Paradigm: A Changing Child in a Changing World. *Sotsialnaya psichologiya i obshchestvo*, vol. 9, no. 3, pp. 71-80. DOI: 10.17759/sps.2018090308
- Shchigareva M., 2022. "This Thing Is Scary." *What Is the Theory of the Dead Internet and Why Do Its Supporters Believe That There Are No Living People Left on the Network*. URL: https://lenta.ru/articles/2022/11/23/dead_internet_theory/
- Castells M., 2010. *The Power of Identity*. Pondicherry, John Wiley & Sons Ltd Publ, 2010.

Information About the Author

Andrey L. Kraynov, Candidate of Sciences (Philosophy), Associate Professor, Department of Social Sciences and Humanities, Saratov State University of Genetics, Biotechnology and Engineering named after N.I. Vavilov, Prosp. im. Petra Stolypina, 4, Bld. 3, 410012 Saratov, Russian Federation, kainoval@vavilovsar.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2129-0065>

Информация об авторе

Андрей Леонидович Крайнов, кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных наук, Саратовский государственный университет генетики, биотехнологии и инженерии им. Н.И. Вавилова, просп. им. Петра Столыпина, 4, стр. 3, 410012 г. Саратов, Российская Федерация, kainoval@vavilovsar.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2129-0065>



СОЦИОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ

DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.13>

UDC 316.35
LBC 60.561.2



Submitted: 18.07.2025
Accepted: 02.09.2025

THE ROLE OF BUSINESS IN THE DEVELOPMENT OF THE INFRASTRUCTURE PROFILE OF MODERN CITIES

Olga V. Rogach

Financial University under the Government of the Russian Federation, Moscow, Russian Federation

Abstract. The infrastructure profile of territories in modern conditions is becoming the most significant factor in improving the quality of life of the population, creating conditions for the implementation of the educational and cultural potential of residents, and meeting their key social needs. The purpose of this study is to assess the population's perception of the potential and role of business structures in the development of the infrastructure of modern cities. The research methods include questionnaire surveys of the population conducted in 2023 ($N = 844$) and 2025 ($N = 968$). The design of the two waves is identical. The research materials are supplemented by the results of a focus group ($n = 8$, targeted selection, 2025). The results of the study showed the presence of certain problems in the development of social infrastructure, mainly in small cities. At the same time, residents for the most part do not associate overcoming existing dysfunctions with the active participation of business in the development of the infrastructure profile of territories, placing the main responsibility on the authorities. Low expectations of the population indirectly indicate a low level of reputational capital of entrepreneurial communities. It can be assumed that there are communication gaps in the interaction of key subjects of urban development, the absence of a foundation for their mutually beneficial partnership. The novelty of the presented material is associated with the interpretation of social expectations of residents and their narrowed perception of the role of business in the development of urban infrastructure. Established ideas about the traditional ethics of entrepreneurial egoism can reduce the potential for solidarity of local communities and slow down the practice of social investment in the development of urban territories. The practical significance of the study lies in the possibility of using the obtained results to establish social communications in the urban environment and consolidate the efforts of the authorities, businesses, and the population in solving socially significant territorial problems.

Key words: business, infrastructure, infrastructure profile, city, population.

Citation. Rogach O.V. The Role of Business in the Development of the Infrastructure Profile of Modern Cities. *Logos et Praxis*, 2025, vol. 24, no. 3, pp. 126-134. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.13>

УДК 316.35
ББК 60.561.2

Дата поступления статьи: 18.07.2025
Дата принятия статьи: 02.09.2025

РОЛЬ БИЗНЕСА В РАЗВИТИИ ИНФРАСТРУКТУРНОГО ПРОФИЛЯ СОВРЕМЕННЫХ ГОРОДОВ

Ольга Владимировна Рогач

Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация

Аннотация. Инфраструктурный профиль территорий в современных условиях становится наиболее значимым фактором повышения качества жизни населения, создания условий для реализации образовательного, культурного потенциала жителей, закрытия их ключевых социальных потребностей. Целью данного исследования является оценка восприятия населением потенциала и роли бизнес-структур в развитии инфраструктуры современных городов. Методы исследования включаются в себя анкетные опросы населения, проведенные в 2023 ($N=844$) и 2025 ($N=968$) годах. Дизайн двух волн идентичен. Материалы исследования дополнены результатами фокус-группы ($n=8$, целевой отбор, 2025). Результаты исследования показали наличие определенных проблем развития социальной инфраструктуры преимущественно в малых городах. При этом жители в большинстве своем не связывают преодоление имеющихся дисфункций с активным участием бизнеса в развитии инфраструктурного профиля территорий, возлагая основную ответственность на органы власти. Заниженные ожидания населения косвенным образом свидетельствуют о низком уровне репутационного капитала предпринимательских сообществ. Можно предположить наличие коммуникационных разрывов во взаимодействии ключевых субъектов городского развития, отсутствия фундамента для их взаимовыгодного партнерства. Новизна представленного материала связана с интерпретацией социальных ожиданий жителей, их суженным восприятием роли бизнеса в развитии городской инфраструктуры. Устоявшиеся представления о традиционной этике предпринимательского эгоизма могут снижать потенциал солидаризации местных сообществ, тормозить практики социального инвестирования в развитие городских территорий. Практическая значимость исследования заключается в возможности использования полученных результатов для налаживания социальных коммуникаций в городской среде, консолидации усилий власти, бизнеса и населения в решении социально значимых территориальных проблем.

Ключевые слова: бизнес, инфраструктура, инфраструктурный профиль, город, население.

Цитирование. Рогач О. В. Роль бизнеса в развитии инфраструктурного профиля современных городов // Logos et Praxis. – 2025. – Т. 24, № 3. – С. 126–134. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.13>

Введение

Инфраструктурный профиль современных городов рассматривается сегодня как значимый компонент обеспечения высокого качества жизни населения. Данное обстоятельство определяется его высокой значимостью в обеспечении процессов жизнедеятельности местного сообщества, возможностью удовлетворить разнообразные потребности городского населения [Рогач, Фролова 2024; Юрьева 2022]. Связывая с понятием городской инфраструктуры категории комфорта, безопасности, социального здоровья и доступности услуг, в научном дискурсе поднимаются сопутствующие вопросы о причинах возникновения инфраструктурных проблем [Шамин, Проваленова 2020; Musterd et al. 2017] и субъектах, способных обеспечить их решение [Величко 2020; Пополько, Нагаева, Шишацкий 2022]. В своем исследовании мы обратимся ко второму вопросу, сущив восприятие субъектности развития инфраструктурного профиля урбанизированных территорий ролью бизнес-структур. Такой подход позволяет отойти от традиционных детерминант в развитии городской инфраструктуры (ресурс власти) и сфокусировать внимание на альтернативных источниках ее развития (ресурс бизнеса).

Теоретический обзор

Анализ современных трудов по данной проблематике позволяет выделить несколько направлений исследований. Первое и, пожалуй, наиболее проработанное направление, связано с экономической ролью бизнеса в развитии городской инфраструктуры. Речь идет об инвестиционной корпоративной политике, участии бизнеса в крупных проектах партнерства, экономических показателях выбора бизнес-структурами приоритетов в размещении своих производств [Карандасова 2023; Капустина, Садыков, Подгорский 2023; Белова 2020]. Вместе с тем география таких исследований представлена региональным срезом, что в условиях высокой региональной дифференциации и неоднородности развития муниципальных образований снижает возможность экстраполирования данных, их точечного отражения в узких территориальных локациях.

Второе направление исследований фокусирует внимание на социальном аспекте ведения бизнеса [Аносов 2020], его спонсорской поддержке местных сообществ и частных инициативах [Симакова, Волков, Тищков 2023]. Эмпирическая база данных исследований, как правило, представлена изучением

принципов социально ответственного ведения бизнеса [Кузнецов 2020], а контекст развития городской инфраструктуры если и раскрывается, то в большей степени как сопутствующий эффект.

В научном дискурсе также имеют место и комплексные междисциплинарные исследования [Белоусов, Давыдов 2024; Семенов, Гилева 2022], которые на основе сетевого подхода изучают коллaborации групп стейххолдеров, заинтересованных в развитии городской инфраструктуры (власть, эксперты, бизнес, жители, активисты и пр.). Данный подход достаточно полно представлен на примере зарубежных эмпирических материалов [Horton, Penny 2023; Kim Y.-K., Kim D. 2024; Nicoletti, Sirenko, Verma 2022; Sanggoro, Alisjahbana, Mohamad 2023], что позволяет установить существенный потенциал частных инвесторов и меценатов в развитии инфраструктурного профиля локальных территорий, повышении качества жизни местного населения. Перенос зарубежных трендов на российский эмпирический материал позволяет предположить, что несмотря на укоренившиеся инфраструктурные проблемы в повестике малых и средних городов России, привлечение частного бизнеса способно дать им «вторую жизнь».

Российские исследователи делают вывод о наличии устойчивой взаимосвязи между участием бизнеса в развитии городской инфраструктуры и формированием территориального бренда. Восприятие высокого уровня социальной ответственности бизнеса становится фундаментом для развития положительных экстерналий: расширения вовлеченности жителей в гражданские инициативы [Савчук, Черепанова 2023], укрепление городских сообществ. Можно предположить, что взаимная заинтересованность власти, бизнеса и населения в развитии территориальной инфраструктуры аккумулирует ресурсы социального инвестирования, обеспечивает эффективность практик взаимовыгодного партнерства.

Схожий вывод делается в работе российских исследователей, оценивших готовность предпринимателей малого города к партисипативному управлению развитием территории [Теодорович и др. 2023]. По мнению Е.В. Фроловой, положительное восприятие жителями социальной роли бизнеса в модернизации го-

родской инфраструктуры рассматривается в качестве значимой предпосылки устойчивых коммуникаций между властью, бизнесом и населением, признания всеми заинтересованными субъектами ценности данного партнерства как источника территориального развития [Фролова 2024].

Методология исследования

Для сбора эмпирического материала использовался количественный метод (анкетный онлайн-опрос). В статье представлены результаты второй волны исследования общественного восприятия эффективности развития инфраструктурного профиля урбанизированных пространств (январь – апрель 2025 г., $N=968$). Результаты первой волны (январь – февраль 2023 г., $N=844$) были описаны ранее [Рогач, 2025], и приводятся в ряде случаев для отслеживания динамики и иллюстрации изменений в оценочных суждениях населения. Дизайн исследования двух волн идентичен, что позволяет сопоставить полученные данные и измерить вариативные расхождения в суждениях респондентов. Инструментарий исследования составлен из нескольких ключевых блоков, один из которых фокусирует внимание на участии бизнеса в развитии инфраструктуры.

В рамках данной статьи автором ставилась цель – оценить восприятие населением потенциала и роли бизнес-структур в развитии инфраструктуры современных городов. В частности, были рассмотрены следующие исследовательские вопросы:

1. Изменилась ли востребованность участия бизнеса в развитии городской инфраструктуры (2023 vs 2025)?

2. Какое направление приложения усилий бизнеса можно рассматривать как приоритетное в условиях инфраструктурных дефицитов?

В ходе исследования проверялась гипотеза 1 о восприятии населением роли бизнеса как драйвера развития инфраструктурного профиля городов. Гипотеза 2 строится на предположении, что ввиду высокого ресурсного потенциала в современных условиях именно бизнес может взять на себя компенсаторные функции по решению инфраструктурных проблем.

Обработка полученных результатов осуществлялась с использованием методов со-

поставительного анализа, анализа произвольных таблиц сопряженности с использованием критерия χ^2 (хи-квадрат Пирсона).

Для уточнения ряда положений использовался метод фокус-группового исследования в онлайн-формате. Участниками стали жители малых и средних городов РФ, которые проходили анкетный опрос и оставили отклик на участие в фокус-группе. Из сформированного списка были отобраны в равных пропорциях мужчины и женщины (4 vs 4) в возрасте от 24 до 65 лет, проживающие в разных городах. Жители крупных городов были исключены из отбора в целях фокусирования внимания на проблемах территорий в меньшей степени обеспеченных инфраструктурой.

Результаты исследования

Согласно полученным данным, приоритетную роль в развитии инфраструктуры урбанизированных пространств респонденты отводят городским властям (78,1 %).

Мужчина, 44 года: «Пусть власть решает, мы-то что».

Женщина, 57 лет: «Строить это все к ним [органам власти] ... поликлиники нужны, школы. Кто этим заниматься будет? Пусть они и занимаются ... Власть в конце концов».

Однако патерналистские ожидания населения не в полной мере подкрепляются реальными практиками воспроизведения и развития инфраструктурного профиля городов. Суммарно более трети опрошенных (37,2 %) оценивают инфраструктуру своего города ниже средних значений.

Женщина, 24 лет: «...да нет у нас ничего, так в центре еще может ничего так, но и все».

Мужчина, 35 лет: «Не, ну нормально все, не так чтобы очень, но жить можно».

Анализ произвольной таблицы сопряженности (табл. 1) подтвердил наличие ожидаемой статистически значимой зависимости между размером города и оценками уровня развития его инфраструктуры. При числе степеней свободы равным 4 значение критерия χ^2 составляет 258,047. Критическое значение χ^2 при уровне значимости $p = 0,01$ составляет 13,277.

Актуализация в муниципальной повестке инфраструктурных проблем инициирует поиск альтернативных источников роста. Наиболее перспективным в данном контексте выглядит потенциал бизнес-структур как ресурсного представителя местного сообщества. Более половины опрошенных (54,4 %) полагают необходимым привлечение бизнеса к решению инфраструктурных проблем. При этом размер города, в котором проживают респонденты не оказывает влияние на полученное распределение ответов: значение критерия χ^2 составляет 2,996. Критическое значение χ^2 при уровне значимости $p < 0,05$ составляет 9,488. Таким образом, связь между факторным и результативным признаками статистически не значима.

При этом у участников фокус-групповой дискуссии идентифицируются разные мотиваторы участия бизнеса в практиках развития городской инфраструктуры: вложение ресурса для привлечения клиентов и формат благотворительности.

Мужчина, 65 лет: «Почему бы и нет, у них [бизнеса] есть на что делать. <...> Ты сначала вложи, а потом и заработаешь, а то как по-другому? Хочешь, чтобы было хорошо, так сделай сам, денег-то [у городских властей] на все нет, а может и желания, конечно, но по мне помогаешь людям и к тебе придут, так это работает».

Женщина, 57 лет: «Не согласна, не обязательно, что решаешь проблему и все [покупате-

Таблица 1

Зависимость между размером города и уровнем развития его инфраструктуры в оценках населения, %

Размер города	Уровень развития инфраструктуры города		
	Низкий	Средний	Высокий
Малый	39,2	33,9	26,9
Средний	13,0	41,7	45,4
Крупный	6,0	12,7	81,3

Примечание. Составлено автором по результатам исследования.

ли к тебе, но сам же здесь живешь, смотришь вокруг и все серо, грязно, а ты можешь решить. Не жди благодарности, сам для себя сделай, чтобы твоим детям здесь тоже было хорошо, могли в школу пойти, родители могли лечиться здесь, а не ехать [в районный центр]. Каждому по возможностям».

Анализ материалов первой и второй волн также не показал наличие колебаний в оценочных суждениях респондентов (53,8 % в 2023 г.), что может свидетельствовать об устойчивом запросе со стороны населения на привлечение ресурсов частного бизнеса. Вместе с тем вариабельность полученных ответов позволяет отследить смещение тренда общественно-го запроса от участия бизнеса в благоустройстве территории (благоустройство общественных пространств, дорожные работы и пр.) и спонсирования работ по ремонту городской инфраструктуры к строительству новых инфраструктурных объектов. Необходимость данной инициативы отмечает более половины опрошенных (53,5 %). Полученные распределения ответов поднимают дискуссионный вопрос о векторе приложения ресурсного потенциала бизнес-структур: качественное обновление инфраструктуры или ее количественное разнообразие? В пользу второго суждения свидетельствует запрос населения на участие бизнеса в открытии новых инфраструктурных объектов культурной и досуговой направленности (37,8 %).

Материалы исследования показали, что высокодоходные респонденты в сравнении с теми, кто оценил свой доход как «низкий», чаще видят необходимость в участии бизнеса (59,1 % vs 52,2 %). В 2023 г. данный разрыв в оценочных суждениях респондентов был менее выражен (57,8 % vs 53,0 %). Полученные данные позволяют сделать вывод, что среди низкодоходных групп в большей степени выражены патерналистские ожидания в части развития городской инфраструктуры, тогда как высокодоходные группы рассматривают более широкий диапазон «инструментов» поддержки данного процесса. Косвенным подтверждением сделанного вывода, может служить тот факт, что среди высокодоходных групп выше, чем в среднем по выборке выражено стремление вкладывать собственные средства в развитие городской инфраструк-

туры (18,3 %, что выше средних значений на 7,4 процентных пункта). Можно предположить, что уклонение большей части местного населения от активной экономической позиции связано с минимизацией потребностей и надеждами на социальное оздоровление территории благодаря привлечению внешнего ресурса развития. Неопределенные ожидания низкодоходные группы граждан связывают с предпринимательской деятельностью других представителей местного сообщества, тогда как свои менеджерские компетенции оценивают достаточно низко.

Мужчина, 29 лет: «Мог бы, сам бизнесом занялся, но тут [в нашем городе] не особо развернешься <...> Я вообще планирую переехать ближе к центру [к Москве]...».

Женщина, 42 года: «Ой нет, не мое это, это столько всего нужно понимать, чтобы не прогореть, не обманули, и постоянно вертись туда-сюда, а денег может много и не заработкаешь, тут нужно еще уметь развернуться. <...> Каких знаний не хватает? Да всех, наверное, там финансы, все такое нужно хорошо считать, что-куда купить-продать, законы, да, тоже, а то потом еще и должен окажешься».

Результаты исследования показали наличие очень слабой статистической зависимости между уровнем удовлетворенности респондентов состоянием городской инфраструктуры и запросом на участие бизнеса в ее развитии (см. табл. 2). При числе степеней свободы равным 4 значение критерия χ^2 составляет 11,337. Критическое значение χ^2 при уровне значимости $p = 0,05$ составляет 9,488. Уровень значимости $p = 0,024$, связь между факторным и результативным признаками статистически значима при уровне значимости $p < 0,05$. Однако можно предположить, что усиление репрезентативности выборочной совокупности будет более ярко высвечивать указанный тренд.

Однако все же принимая во внимание тот факт, что с ростом уровня удовлетворенности населения городской инфраструктурой места своего проживания, запрос на привлечение бизнеса к решению инфраструктурных проблем будет иметь тенденцию к снижению, а также тот факт, что приоритетная роль в решении инфраструктурных проблем отведена городским властям можно сделать следующий

вывод. Сегодня наблюдается смещение роли бизнес-структур с драйвера развития инфраструктуры городов в сторону усиления их компенсаторных функций. Пассионарность, которую часто инкорпорируют в представления о бизнес-структурах, наталкивается на патернализм в поведенческих моделях местного населения, что, во-первых, сужает практики предпринимательской активности (не все готовы заниматься бизнесом), а во-вторых, бизнес уступает роль активного субъекта преобразовательной деятельности органам власти. Заниженные ожидания населения косвенным образом свидетельствуют о низком уровне репутационного капитала предпринимательских сообществ. Население малых и средних городов ориентировано на меценатство со стороны бизнеса, смутно представляя как его возможности, так и направления, где бизнес имеет возможность приложить свои ресурсы.

Данный эмпирический факт иллюстрирует восприятие значимости участия бизнеса в фокусе компенсации инфраструктурных дефицитов ввиду неспособности органов власти на высоком уровне обеспечивать воспроизводство инфраструктурного профиля урбанизированных территорий. Можно предположить наличие коммуникационных разрывов во взаимодействии ключевых субъектов городского развития, отсутствие фундамента для их взаимовыгодного партнерства.

Косвенным подтверждением сделанного вывода служит следующий эмпирический факт. Каждый пятый опрошенный (27,3 %) полагает, что бизнес не заинтересован в практиках развития городской инфраструктуры. При этом недостаточность участия бизнеса в модернизации инфраструктурного профиля

территории рассматривается причиной усиления инфраструктурных проблем территории. Данный показатель выше в средний и малых городах и ниже в крупных: вариационный размах в ответах респондентов составляет до 8,3 процентных пункта.

Основные выводы

Отвечая в ходе интерпретации эмпирических данных на поставленные в исследовании вопросы, стоит отметить, что существенной динамики за прошедшие несколько лет в оценочных суждениях городских жителей не установлено. Востребованность участия бизнеса в развитии городской инфраструктуры можно оценить, как достаточную высокую, однако патерналистские ожидания местного населения отводят бизнес-структурами не приоритетную роль. Гипотеза 1, поставленная в исследовании, не подтвердилась. Вместе с тем признание неспособности городских властей к решению всех инфраструктурных проблем территории формирует у местных жителей запрос поиск ресурса извне. Таким образом, гипотеза 2 подтвердилась – по мнению респондентов, в условиях неспособности власти решить острые инфраструктурные проблемы бизнес может взять на себя компенсаторные функции по их решению.

В ходе исследования установлено, что менеджерские компетенции большинства опрошенных недостаточно развиты для индивидуальных предпринимательских инициатив. Однако данный факт можно интерпретировать и в другом ключе: у большинства респондентов доминирует суженное понимание специфики ведения бизнеса, ресурсных возможностей

Таблица 2

Зависимость между удовлетворенностью состоянием городской инфраструктуры и запросом на участие бизнеса в ее развитии в оценках населения, %

Удовлетворены ли Вы в целом состоянием инфраструктуры Вашего города?	Должен ли частный бизнес участвовать в развитии городской инфраструктуры?		
	Да	Нет	Затрудняюсь ответить
Удовлетворен (вполне удовлетворен + скорее удовлетворен)	56,0	17,0	26,9
Неудовлетворен (совсем не удовлетворен + скорее неудовлетворен)	53,3	18,4	28,3
Затрудняюсь ответить	32,4	16,2	51,4

Примечание. Составлено автором по результатам исследования.

бизнес-структур. Данный эмпирический факт находит в том числе отражение в различиях мотиваторов участия бизнеса, которые были названы в ходе фокус-группового исследования. Делается вывод, что устоявшиеся представления о традиционном для предпринимательства «эгоизме» могут снижать потенциал солидаризации местных сообществ, тормозить практики социального инвестирования в развитие городских территорий.

Данное обстоятельство привело к некоторому размытию представлений о приоритетах приложения усилий бизнес-структур. Однако полученные в ходе исследования данные позволили наметить тенденцию: участие бизнеса в большей степени востребовано для расширения количества объектов городской инфраструктуры (ее количества). В то же время востребованность ее качественного обновление в условиях инфраструктурных дефицитов несколько снижена.

Среди высокодоходных слоев населения несколько выше доля тех, кто уверен в необходимости участия бизнеса в данных практиках. Анализ полученных данных косвенно указывает на репутационную уязвимость бизнеса, достаточно распространенным является мнение о незаинтересованности предпринимателей в развитии инфраструктурного профиля территорий, кроме того, население в большинстве своем связывает модернизацию городской инфраструктуры с деятельностью органов власти.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аносов 2020 – *Аносов С.С.* Социальная ответственность бизнеса: условия для консолидации // Социология. 2020. № 3. С. 69–82.
- Белова 2020 – *Белова М.Т.* Мультиплективные эффекты от реализации инфраструктурных проектов // Финансовые рынки и банки. 2020. № 1. С. 18–21.
- Белоусов, Давыдов 2024 – *Белоусов А.Б., Давыдов Д.А.* Городские конфликты в России: между «правом на город» и NIMBY (на примере Иркутска и Новосибирска) // Мир России. 2024. Т. 33, № 3. С. 99–117. DOI: 10.17323/1811-038X-2024-33-3-99-117
- Величко 2020 – *Величко А.В.* Роль местных бюджетов и муниципальных органов власти в управлении развитием социальной инфраструк-

туры региона // Journal of Economic Regulation (Вопросы регулирования экономики). 2020. № 11 (1). С. 36–47.

Капустина, Садыков, Подгорский 2023 – *Капустина Н.В., Садыков А.И., Подгорский Я.* Роль инвестиций в инфраструктуру в экономическом росте и сбалансированном региональном развитии // Финансы: теория и практика. 2023. № 27 (2). С. 50–63. DOI: 10.26794/2587-5671-2023-27-2-50-63

Карандасова 2023 – *Карандасова Я.В.* Потенциальные траектории регионального развития социальной ответственности бизнеса в условиях санкционной политики (на материалах Краснодарского края) [Региональная экономика и управление: электронный научный журнал. 2023. № 3] // <https://eee-region.ru/article/7501>

Кузнецов 2020 – *Кузнецов А.О.* Развитие принципа корпоративной социальной ответственности // Московский экономический журнал. 2020. № 9. С. 260–263. DOI: 10.24411/2413-046X-2020-10608

Поподъко, Нагаева, Шишацкий 2022 – *Поподъко Г.И., Нагаева О.С., Шишацкий Н.Г.* Роль крупных компаний в снижении бедности и социального неравенства населения ресурсного региона // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. 2022. Т. 15, № 7. С. 987–1000. DOI: 10.17516/1997-1370-0903

Рогач 2025 – *Рогач О.В.* Потенциал участия бизнеса в развитии социальной инфраструктуры (на основе оценок общественного мнения) // Ars Administrandi (Искусство управления). 2025. Т. 17, № 2. С. 403–420. DOI: 10.17072/2218-9173-2025-2-403-420

Рогач, Фролова 2024 – *Рогач О.В., Фролова Е.В.* Развитие социальной инфраструктуры в муниципалитетах: проблемы и перспективы роста // Муниципальная академия. 2024. № 3. С. 100–110.

Савчук, Черепанова 2023 – *Савчук Г.А., Черепанова К.М.* Корпоративная социальная ответственность бизнеса как инструмент формирования бренда северной территории для внутренней целевой аудитории // Знак: проблемное поле медиаобразования. 2023. № 3 (49). С. 44–52. DOI: 10.47475/2070-0695-2023-49-3-44-52

Семенов, Гилева 2022 – *Семенов А.В., Гилева А.И.* Российские инструменты городского планирования в перспективе социологического институционализма // Экономическая социология. 2022. Т. 23, № 4. С. 73–95. DOI: 10.17323/1726-3247-2022-4-73-95

Симакова, Волков, Тишков 2023 – *Симакова А.В., Волков А.Д., Тишков С.В.* Экологические и со-

- циальные аспекты деятельности градообразующего предприятия в арктическом моногороде (на примере Костомукши) // Вестник Московского университета. Серия 6, Экономика. 2023. Т. 58, № 6. С. 149–169. DOI: 10.55959/MSU0130-0105-6-58-6-9
- Теодорович и др. 2023 – Теодорович М.Л., Платонина Н.Н., Софонова Ю.Л., Шангин Н.В. Готовность предпринимателей малого города к партисипативному управлению развитием территории (на примере Нижегородской области) // Теория и практика общественного развития. 2023. № 6. С. 60–72. DOI: 10.24158/tipor.2023.6.6
- Фролова 2024 – Фролова Е.В. Общественная активность населения в муниципалитетах: проблемы доверия и точки роста // Муниципальная академия. 2024. № 2. С. 508–515. DOI: 10.52176/2304831X_2024_02_508
- Шамин, Проваленова 2020 – Шамин А.Е., Проваленова Н.В. Организационно-экономические условия развития социальной инфраструктуры сельских территорий // Вестник НГИЭИ. 2020. № 2. С. 77–89.
- Юрьева 2022 – Юрьева Т.В. Социальная инфраструктура в системе целей устойчивого инклюзивного развития // Вестник Академии знаний. 2022. № 2. С. 340–348.
- Horton, Penny 2023 – Horton A., Penny J. Towards a Political Economy of Social Infrastructure: Contesting “Anti-Social Infrastructures” in London // Antipode. 2023. Vol. 55, № 6. P. 1711–1734. DOI: 10.1111/anti.12955
- Kim Y.-K., Kim D. 2024 – Kim Y.-K., Kim D. Role of Social Infrastructure in Social Isolation Within Urban Communities // Land. 2024. Vol. 13, № 8. P. 1–13. DOI: 10.3390/land13081260
- Musterd et al. 2017 – Musterd S., Marcinczak S., van Ham M., Tammaru T. Socioeconomic Segregation in European Capital Cities. Increasing Separation Between Poor and Rich // Urban Geography. 2017. Vol. 38, № 7. P. 1062–1083. DOI: 10.1080/02723638.2016.1228371
- Nicoletti, Sirenko, Verma 2022 – Nicoletti L., Sirenko M., Verma T. Disadvantaged communities have lower access to urban infrastructure // Environment and Planning B. 2022. Vol. 50, № 3. P. 831–849. DOI: 10.1177/23998083221131044
- Sanggoro, Alisjahbana, Mohamad 2023 – Sanggoro H.B., Alisjahbana S.W., Mohamad D. Environment and Social Framework: Compromise of Interest as Social Conflicts Resolution in Infrastructure Projects // International Journal of Sustainable Development and Planning. 2023. Vol. 18, № 1. P. 127–137. DOI: 10.18280/ijspd.180113

REFERENCES

- Anosov S.S., 2020. Social Responsibility of Business: Conditions for Consolidation. *Sotsiologiya*, no. 3, pp. 69–82.
- Belova M.T., 2020. Multiplier Effects from The Implementation of Infrastructure Projects. *Finansovyye rynki i banki*, no. 1, pp. 18–21.
- Belousov A.B., Davydov D.A., 2024. Urban Conflicts in Russia: Between the “Right to the City” and NIMBY in Irkutsk and Novosibirsk. *Mir Rossii*, vol. 33, no. 3, pp. 99–117. DOI: 10.17323/1811-038X-2024-33-3-99-117
- Velichko A.V., 2020. The Role of Local Budgets and Municipal Authorities in Managing the Development of Social Infrastructure in the Region. *Journal of Economic Regulation (Voprosy regulirovaniya ekonomiki)*, no. 11 (1), pp. 36–47.
- Kapustina N.V., Sadykov A.I., Podhorsky J., 2023. The Role of Infrastructure Investment in Economic Growth and Balanced Regional Development. *Finance: Theory and Practice*, no. 27 (2), pp. 50–63. DOI: 10.26794/2587-56712023-27-2-50-63
- Karandasova Ya.V., 2023. Potential Regional Trajectories of Corporate Social Responsibility’s Development in the Context of Sanctions Policy (On the Materials of the Krasnodar Territory). *Regional Economy and Management: Electronic Scientific Journal*, no. 3. URL: <https://eee-region.ru/article/7501/>
- Kuznetsov A.O., 2020. Development of the Principle of Corporate Social Responsibility. *Moskovskiy ekonomicheskiy zhurnal*, no. 9, pp. 260–263. DOI: 10.24411/2413-046X-2020-10608
- Popodko G.I., Nagaeva O.S., Shishatsky N.G., 2022. The Role of Large Companies in Reducing Poverty and Social Inequality of the Population of a Resource Region. *Zhurnal Sibirskogo federalnogo universiteta. Gumanitarnyye nauki*, vol. 15, no. 7, pp. 987–1000. DOI: 10.17516/1997-1370-0903
- Rogach O.V., 2025. “Potential for Business Participation in the Development of Social Infrastructure (Based on Public Opinion Assessments). *Ars Administrandi*, vol. 17, no. 2, pp. 403–420. DOI: 10.17072/2218-9173-2025-2-403-420
- Rogach O.V., Frolova E.V., 2024. Development of Social Infrastructure in Municipalities: Problems and Growth Prospects. *Munitsipalnaya akademiya*, no. 3, pp. 100–110.
- Savchuk G.A., Cherepanova K.M., 2023. Corporate Social Responsibility of Business as a Tool for the Formation of the Brand of the Northern Territory for the Internal Target Audience. *Znak: problemnoe*

- pole mediaobrazovanija*, no. 3 (49), pp. 44-52.
DOI: 10.47475/2070-0695-2023-49-3-44-52
- Semenov A.V., Gileva A.I., 2022. Russian Instruments of Urban Planning from the Sociological Institutionalism Perspective. *Journal of Economic Sociology = Ekonomicheskaya sotsiologiya*, vol. 23, no 4, pp. 73-95. DOI: 10.17323/1726-3247-2022-4-73-95
- Simakova A.V., Volkov A.D., Tishkov S.V., 2023. Environmental and Social Aspects of a City-Forming Enterprise Activity in Arctic Individual City (Evidence of Kostomuksha). *Lomonosov Economics Journal*, vol. 58, no. 6, pp. 149-169. DOI: 10.55959/MSU0130-0105-6-58-6-9.
- Theodorovich M.L., Patokina N.N., Sofronova Ju.L., Shangin N.V., 2023. Readiness of Small Town Entrepreneurs for Participatory Management of Territorial Development (Case Study of Nizhny Novgorod Region). *Theory and Practice of Social Development*, no. 6, pp. 60-72. DOI: 10.24158/tipor.2023.6.6
- Frolova E.V., 2024. Public Activity of the Population in Municipalities: Problems of Trust and Growth Points. *Munitsipalnaya akademiya*, no. 2, pp. 508-515. DOI: 10.52176/2304831X_2024_02_508
- Shamin A.E., Provalenova N.V., 2020. Organizational and Economic Conditions for The Development of Social Infrastructure in Rural Areas. *Vestnik NGIEI*, no. 2, pp. 77-89.
- Yuryeva T.V., 2022. Social Infrastructure in The System of Sustainable Inclusive Development Goals. *Vestnik Akademii znanii*, no. 2, pp. 340-348.
- Horton A., Penny J., 2023. Towards a Political Economy of Social Infrastructure: Contesting “Anti-Social Infrastructures” in London. *Antipode*, vol. 55, no. 6, pp. 1711-1734. DOI: 10.1111/anti.12955
- Kim Y.-K., Kim D., 2024. Role of Social Infrastructure in Social Isolation Within Urban Communities. *Land*, vol. 13, no 8, pp. 1-13. DOI: 10.3390/land13081260
- Musterd S., Marcinczak S., van Ham M., Tammaru T. 2017. Socioeconomic Segregation in European Capital Cities. Increasing Separation Between Poor and Rich. *Urban Geography*, vol. 38, no. 7, pp. 1062-1083. DOI: 10.1080/02723638.2016.1228371
- Nicoletti L., Sirenko M., Verma T., 2022. Disadvantaged Communities Have Lower Access to Urban Infrastructure. *Environment and Planning B*, vol. 50, no. 3, pp. 831-849. DOI: 10.1177/23998083221131044
- Sanggoro H.B., Alisjahbana S.W., Mohamad D., 2023. Environment and Social Framework: Compromise of Interest as Social Conflicts Resolution in Infrastructure Projects. *International Journal of Sustainable Development and Planning*, vol. 18, no 1, pp. 127-137. DOI: 10.18280/ijsdp.180113

Information About the Author

Olga V. Rogach, Doctor of Sciences (Sociology), Associate Professor, Professor, Department of Sociology, Financial University under the Government of the Russian Federation, Prospekt Leningradsky, 49/2, 125167 Moscow, Russian Federation, rogach16@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-3031-4575>

Информация об авторе

Ольга Владимировна Рогач, доктор социологических наук, доцент, профессор кафедры социологии, Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации, просп. Ленинградский, 49/2, 125167 г. Москва, Российская Федерация, rogach16@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-3031-4575>



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.14>

UDC 316.334.52

LBC 60.59



Submitted: 12.08.2025

Accepted: 02.09.2025

THE ROOTEDNESS OF ADOLESCENTS IN THE RESIDENTIAL AREA: THE POTENTIAL OF ART MONITORING

Natalia N. Patokina

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

Abstract. The article presents an analysis of the perception of the adolescent population of a small town – the territory of residence – an assessment of the degree of its rootedness. As a method, one of the art methods was used – the analysis of 68 pairs of drawings made by students of grades 5–6 of secondary schools in small towns of the Nizhny Novgorod region (Zavolzhye and Gorodets). Drawing was characterized by spontaneity and the absence of a verbal or visual pattern. The analysis allowed us to take into account the social characteristics of children (gender, age, and city of residence). The analysis of the drawings was based on a certain coding system presented in the works of sociologists who used this art method. The article discusses theoretical approaches to conducting such a study and presents the elements that formed the basis of the analysis carried out. Zavolzhye and Gorodets of the Nizhny Novgorod region are typical small towns located in the same administrative-territorial entity, characterized by sufficient proximity to the regional center, a similar economic profile, accessibility to the transport network, pronounced socio-cultural and industrial traditions, and an established activity landscape through which the processes of urban development are more clearly manifested, including the determinants of youth commitment to it. The study of adolescents' attitudes towards their small homeland through drawings seems to be a promising approach due to the possibility of identifying universal factors of rejection and rooting for future adults' characteristic of small towns. The research results are considered in the context of the author's concept of activity-based landscaping. Based on the analysis, the typology of the demographic group under consideration has been constructed with the identification of social groups in it, differing in varying degrees of rootedness in the territory of residence, and the characteristics of the formed groups have been identified. The implemented research model and methodology can be applied in other small territories to understand the possibilities of involving adolescents in existing or emerging grassroots socio-economic practices in order to preserve and root young people in the territory, including through involvement in interaction with the main local social actors and integration into the processes of territorial social and economic development. A vision of the direction of further research on the development of the concept of activity-based landscaping is presented.

Key words: activity-based landscaping, art method, small town, migration, rootedness, territorial development, conservation of people.

Citation. Patokina N.N. The Rootedness of Adolescents in the Residential Area: The Potential of Art Monitoring. *Logos et Praxis*, 2025, vol. 24, no. 3, pp. 135–146. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.14>

УДК 316.334.52

ББК 60.59

Дата поступления статьи: 12.08.2025

Дата принятия статьи: 02.09.2025

УКОРЕНЕННОСТЬ ПОДРОСТКОВ НА ТЕРРИТОРИИ ПРОЖИВАНИЯ: ПОТЕНЦИАЛ АРТ-МОНИТОРИНГА

Наталья Николаевна Патокина

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

68 пар рисунков, выполненных учащимися 5–6-х классов общеобразовательных школ малых городов Нижегородской области (Заволжье и Городец). Рисование характеризовалось спонтанностью, отсутствием словесного или визуального шаблона. Анализ рисунков строился на определенной системе кодирования, представленной в работах социологов, применявших данный арт-метод, и позволил учитывать социальные характеристики детей (пол, возраст, город проживания). В статье рассматриваются теоретические подходы по проведению такого исследования и представлены элементы, которые легли в основу осуществленного анализа. Заволжье и Городец Нижегородской области – типичные малые города, расположенные в одном административно-территориальном образовании, обладающие достаточной близостью к областному центру, сходным экономическим профилем, доступностью транспортной сети, выраженными социокультурными, производственной традициями, сложившимся деятельностным ландшафтом, через который отчетливее проявляются процессы развития города, в их числе детерминанты приверженности ему молодежи. Исследование установок подростков по отношению к малой родине через рисунки представляется перспективным подходом в связи с возможностью выделения универсальных, характерных для малых городов факторов отторжения и укоренения будущих взрослых. Результаты исследования рассматриваются в контексте авторской концепции деятельностного ландшафтинга. На основе проведенного анализа построена типология рассматриваемой демографической группы с выделением в ней социальных групп, отличающихся разной степенью укорененности на территории проживания, выявлены характеристики сформированных групп. Реализованная исследовательская модель и методика могут быть применены на других малых территориях для понимания возможностей вовлечения подростков в существующие или складывающиеся низовые социально-экономические практики с целью сохранения на территории и укоренения молодежи, в том числе через вовлечение во взаимодействие с основными локальными социальными акторами, встраивание в процессы территориального социального и экономического развития. Представлено видение направленности дальнейших исследований по развитию концепции деятельностного ландшафтинга.

Ключевые слова: деятельностный ландшафтинг, арт-метод, малый город, миграция, укорененность, территориальное развитие, народосбережение.

Цитирование. Патокина Н. Н. Укорененность подростков на территории проживания: потенциал арт-мониторинга // *Logos et Praxis*. – 2025. – Т. 24, № 3. – С. 135–146. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.14>

Введение

Одной из ключевых задач сохранения и развития территории как полноценно функционирующего социально-экономического механизма является достижение устойчивости локальных сообществ в отношении и численности населения, демографической и социальной структуры этого населения и доли в нем жителей трудоспособного возраста, ориентированных на реализацию своих жизненных стратегий в ее пределах. Указанная задача, в том числе, актуальна в силу того, что в условиях действия стратегических национальных документов по пространственному развитию негативные тенденции демографического сжатия, а также ухудшение демографической структуры населения («вымывание» трудоспособной его части) продолжают существовать. В особенности они проявляются в отношении малых городов даже при том, что рождаемость в них остается более высокой, чем в мегаполисах. Развитие малого города в значительной степени связано с установками

детей и подростков в отношении приверженности месту проживания, определяющими их будущее (степенью укорененности) – не абстрактное, а территориально определенное. Подростки, так или иначе оценивая пространство проживания, выбирают свою жизненную траекторию, исходя не столько из реальной ситуации (как свойственно видеть и оценивать взрослым), сколько из собственного ее восприятия. В результате формируется образ желаемого будущего, локализованного в пространстве проживания либо, напротив, за его пределами – территориально или символически. В этом отношении любой малый город обладает менее выигрышными позициями как место, по отношению к которому в массовом сознании устойчиво закрепилось мнение о нем, как о «бесперспективном», «малоразвитом», распространяемое на основе возможности трудоустройства, доступности привлекательной работы, интересного досуга, личностного развития, – в целом на доступность «достойной» жизненной перспективы, пусть во многом существующей лишь в пространстве новых и но-

вейших социокультурных мифов. В данной картине мира стартовые условия и возможности оцениваются низко, родной населенный пункт выпадает из образа желаемого будущего, присутствует в нем, проявлено или косвенно, как источник идентичности, но не место ее воплощения.

Целостное понимание того, как подростки видят свою перспективу, с какими установками относительно территории проживания они приближаются к своему взрослому будущему, в какой степени в этих установках существует ориентированность на *действие* (пусть «завтра», но «здесь»), готовы ли они возвращаться по завершении учебы, каков характер их связи с родным городом, как ее укрепить, что побуждает или вынуждает подростков думать об отъезде по достижении самостоятельности и как на это можно влиять – это вопросы, ответы на которые жизненно важны для сохранения и развития малых городов. Об актуальности их свидетельствует и сформировавшийся вектор государственной политики по обеспечению человекоцентричности решений в сфере развития и соответствующие нормативные акты [Указ Президента РФ от 21.12.2017... web; Указ Президента РФ от 09.11.2022... web; Распоряжение Правительства РФ от 28.12.2024... web]. Концепция деятельностиного ландшафтинга позволяет приблизиться к пониманию того, каким образом можно структурировать лишь демографически однородную группу подростков по признаку различного отношения к месту жительства и разной его оценки, например, как города для долгосрочного проживания, соответственно социальному и экономическому предложениям, направленных на закрепление молодежи, чтобы они оказывались адресными и воспринимаемыми содержательно.

Методы, связанные с прямым обращением к представителям целевой группы, недостаточно полно отражают действительное восприятие подростками своей ситуации. Анализ рисунков – это относительно новый метод в качественных социологических исследованиях, где рисунок «рассматривается как инструмент изучения социального восприятия какого-либо конкретного события, определенного предмета, как средство для фиксации границ и содержания образа некоторой соци-

альной проблемы или явления» [Сапрыкина, Пашкевич 2015, 85]. Арт-методы сегодня часто используют в социально-политических исследованиях, где объектом наблюдения являются взрослые люди, а тематика подразумевает наличие социально-одобряемых или стереотипных ответов, что может искажать результаты при применении опросных методов [Алтынцева 2012, 105; Букреева 2012, 37; Гуреев 2007, 135]. Социологи отмечают, что использование рисунков в качестве метода получения информации является обоснованным и в ситуациях, когда респондентам сложно вербально выразить свое отношение к проблеме или существуют коммуникационные барьеры. Особенно это актуально при изучении социальных установок детей и подростков. Эффективность применения визуальных методов (детских рисунков) была продемонстрирована некоторыми российскими и зарубежными исследователями [Орех, Бойцова 2023, 172; Scherer 2016; Literat 2013].

Указанный метод использовался нами с целью анализа установок подростков по отношению в территории проживания; того, как они локализуются и проецируются на пространство малого города. В фокусе нашего внимания – развитие малой территории как пространства с пониженным уровнем экономических ресурсов, но более высоким уровнем вовлечения местных сообществ в вопросы жизнедеятельности [Ивашиненко, Теодорович, Патокина 2023, 3].

Поколенческие аспекты жизненных стратегий будущих взрослых в концепции деятельностного ландшафтинга

В качестве теоретической базы исследования использована авторская концепция деятельностиного ландшафтинга, представленная в научных статьях по социологии и на научно-практических конференциях. Деятельностный ландшафт развития территории определен нами как совокупность устойчиво осуществляемых в ее пределах социальными акторами открытых низовых частных практик и инициатив, взаимосвязанных с иными отличающимися территорией ландшафтами. Для описания работы по развитию деятельностиного

ландшафта вводится термин деятельностного ландшафтинга развития территории, под которым понимаем устойчивое равноправное взаимодействие социальных акторов и иных заинтересованных сторон для взаимоинтеграции существующих в ее пределах низовых практик, инициатив и инициируемых извне по отношению к территории действий по ее развитию [Патокина 2024].

Существующие исследования, включающие в себя изучение «социального пространства», «социального ландшафта», «ландшафта», развития малых территорий, фокусируют и ограничивают внимание на одном из аспектов функционирования локального социума – экономическом или социальном. В качестве теоретических подходов при формировании авторской концепции использованы идеи «социологии пространства» А. Филиппова, «культурного (антропогенного) ландшафта» Б. Родомана [Родоман 2023, 217; Филиппов 2008, 7]. Концепция деятельностного ландшафтинга основывается на деятельностно-активистской парадигме, рассматриваемой в логике подходов экономической социологии. Деятельностно-активистский подход отражен в исследованиях А. Турена, В. Ядова, Т. Заславской, О. Аксеновой [Турен 1998, 23; Ядов 2009, 18; Заславская, Ядов 2008, 8; Аксенова 2016, 34]. Среди подходов к анализу социокультурного ландшафта через взаимодействие, взаимосвязи, идентичность мы выделяем социокультурный, представленный Н.И. Лапиным, Л.А. Беляевой, А.Н. Плещенко, А. Аппадураи [Лапин, Беляева 2010, 6; Плещенко 2021, 111; Appadurai 1996, 119].

Одной из целей предложенной авторской концепции стало преодоление разъединенности действующих исследований, объединения их, рассмотрение развития малой территории как целостного процесса изменения ее деятельностного ландшафта через взаимодействие реализуемых на малой территории экономических инициатив по развитию внешних акторов с локальным социально-экономическим ландшафтом – совокупностью низовых горизонтальных экономических практик местных акторов. Эти практики направлены на получение экономического результата, однако в условиях локального сообщества они опосредовываются социальными взаимоотношениями,

и в силу этого их результативность, успешность, как правило, детерминируются характером, качеством социальных связей и социального взаимодействия между их акторами, а воплощение этих инициатив оказывается процессом и экономическим, и социальным. Способность, готовность внешних акторов содержательно учитывать либо игнорировать социальный контекст экономического поведения акторов локальных, в первую очередь реализующих собственные долгосрочные проекты и стратегии, неизбежно предопределяет социально-экономический характер, результаты и последствия их деятельности на территории. В данном исследовании мы фокусируем внимание на таком важном факторе развития локального деятельностного ландшафта, определяющем динамику доли в населении территории экономически активных жителей, ориентированных на длительное проживание в ее пределах, как восприятие данной перспективы будущими взрослыми.

Подростки, естественный источник пополнения данной группы на фоне оконуевых миграционных приростов населения малых территорий, определяют своим выбором их будущее, неявно являясь в этом смысле одним из основных акторов территориального развития. Жизненный выбор, делаемый ими в будущем, по достижении взрослого возраста, предопределяется и проявляется в их текущем восприятии пространства проживания. Оценка и восприятие подростками ситуации на территории проживания, предложений, поступающих извне по ее преобразованию, в сопоставлении с возможностями реализации текущих интересов и предполагаемых жизненных траекторий важны как индикатор склонности к укоренению на территории либо, напротив, отчуждению от нее. Понимание оснований и характера действий подросткового населения, детерминант их *эмоциональной связи* с территорией проживания, их приверженности или отчуждения от нее открывает возможность корректировки будущего социально-экономического поведения молодого поколения через воздействие на *текущее восприятие*, создание и предложение перспектив, гармоничных и дружественных актуальным представлениям молодежи о способах и результатах воплощения жизненных стратегий.

Существующая в силу возрастных, социальных, экономических и иных различий в жизни подростков дифференциация восприятия ситуации и будущего влечет необходимость также дифференцированного по форме и по содержанию обращения к ним, направленного на закрепление и усиление действия факторов закрепления и минимизации влияния факторов отторжения. Этим определяется актуальность диагностического метода, позволяющего структурировать исследуемую категорию жителей малой территории, выявляя группы подростков, различающиеся между собой, но обладающие внутренней однородностью по признаку характера восприятия территории присутствия как места, привлекательного для длительного проживания.

Эмпирическая база исследования

Для изучения восприятия подростками территории проживания, степени их укорененности использован один из арт-методов – анализ рисунков. Исследование проведено среди учащихся 5–6-х классов общеобразовательных школ Городецкого муниципального округа Нижегородской области в двух малых относящихся к нему городах: Заволжье и Городец. Школьников попросили нарисовать место, где они живут сейчас, и место, где они хотели бы жить в будущем. Рисование было спонтанным, не предлагалось словесного или визуального шаблона. При анализе была возможность учитывать социальные характеристики детей (пол, возраст, город проживания). Всего было получено 68 пар детских рисунков.

Для анализа рисунков была использована система кодирования, в основу которой был положен ряд методологических принципов, описанных в работах социологов, применявшимися данный арт-метод. Например, А. Брантвейт и П. Купер используют следующую систему и рассматривают в рисунках «характеристики (настроение, тональность, воздействие); содержание (объекты, тема); коннотации (ассоциации, смыслы); окружающий контекст (история, происходящее, актуальные события)» [Гуреев 2007, 133; Branthwaite, Cooper 2001, 258]. Наиболее полный подход к анализу и интерпретации рисунков с выде-

лением элементов отражен в работах С. Гуреева [Гуреев 2007, 133].

При этом в некоторых исследованиях подчеркивается, что именно «категории “композиция” и “предметность” являются специфичными для отражения образа социального объекта и наиболее значимыми для интерпретации отношения респондента к заданному объекту» [Фоломеева 2003, 93]. Данные составляющие стали центральными при разработке системы интерпретации и кодирования рисунков в нашем исследовании. В основу анализа легли следующие элементы:

- предметность: описание объектов, изображенных на рисунке (разработана система кодов);
- символы, присутствующие или не присутствующие на рисунке (разработана система кодов);
- реалистичность изображения (оценка по 5-балльной шкале, где 5 – изображение полностью фантастично, 1 – полностью реалистичное изображение);
- размер объекта, его включенность в композицию (оценка по 5-балльной шкале, где 5 – один центральный объект, 1 – композиция из нескольких объектов);
- уровень детализации рисунка (оценка по 5-балльной шкале, где 5 – детали объектов прорисованы, 1 – изображение схематично);
- уровень красочности рисунка (оценка по 5-балльной шкале, где 5 – наиболее красочный рисунок, 1 – набросок карандашом / ручкой);
- основной цвет рисунка.

Описание исследования

По результатам анализа рисунков школьников было выделено 4 группы подростков с разной степенью укорененности на территории проживания:

- активная укорененная группа (21 человек), которая соотносит свое будущее с развитием на территории проживания;
- пассивная укорененная группа (17 человек), которая, с одной стороны, проявляет социальные маркеры укорененности, но не связывает свое будущее с территорией проживания;
- группа формирующейся мобильной активности (6 человек), ориентированная на разрыв

связей с территорией проживания, однако пока не понимающая направление переезда;

– группа осознанной мобильной активности (24 человека), более всех ориентированная на разрыв связей с территорией проживания, смену места жительства, при этом уже сориентированная в отношении направления переезда.

Активная укорененная группа

Дети, демонстрирующие социальные маркеры укорененности, чаще всего описывая место, где они живут сейчас, рисуют свой дом и двор, реже интерьер квартиры (см. табл. 1, табл. 2). Это может быть как один центральный объект, так и более сложная композиция, но чаще все же мы видим один центральный объект (размер объектов – 3,8, см. табл. 3). Изображения отличает детальность прорисовки (3,5 – один из самых высоких показателей в группах, см. табл. 3), достаточно высокая красочность, то есть это не просто набросок карандашом или ручкой (хотя

такие тоже встречаются), а проработанный цветной рисунок. Это полностью реалистичные изображения, на которых нет символов (символ использовался один раз, это было сердце). Часто на рисунках порисован пейзаж вокруг домов, много зелени, деревья. Только в этой группе уже в настоящем среди нарисованных объектов есть солнце; дети в других группах рисуют солнце, только описывая свое будущее.

Предметность изображения подростками своего настоящего и будущего сильно не отличается, контрастность минимальна: на рисунках по-прежнему изображен свой дом, двор, местная природа, но становится больше зелени, разнообразнее пейзаж и композиция. При этом, если подросток живет в многоквартирном доме, то, рисуя будущее, он изображает собственный частный дом, коттедж, а если же уже сейчас живет в отдельном доме, то в будущем – дом больше, богаче, территория вокруг ухоженнее. Уровень детализации и красочности становится выше, композиция несколько упрощается. Таким образом, через

Предметность: описание объектов, изображенных на рисунке, частота *

Что изображено (коды)	Где живут				Где хотят жить			
	Укорененные	Пассивные	Формирующаяся мобильность	Мобильная активность	Укорененные	Пассивные	Формирующаяся мобильность	Мобильная активность
Свой двор	16	12	–	–	17	1	–	–
Многоквартирный дом	11	6	2	2	1	2	1	1
Зелень / газон / трава	9	7	2	5	12	2	1	6
Деревья / кусты	6	12	1	10	6	7	3	4
Частный дом / коттедж	5	7	–	1	18	3	1	1
Местная природа / пейзаж	2	3	1	2	2	–	–	–
Солнце	2	–	–	–	2	3	1	–
Река / озеро	1	3	1	2	1	3	2	7
Люди	1	3	–	–	–	1	–	3
Дорога	1	1	1	1	1	–	–	2
Промышленные сооружения	1	–	1	–	–	–	–	–
Интерьер квартиры	1	–	–	–	–	–	–	–
Территория города	–	1	5	16	–	5	1	18
Горы	–	–	–	–	–	3	1	2
Море	–	–	–	–	–	4	1	2
Объекты городской инфраструктуры	–	2	3	13	–	2	1	5
Исторические здания	–	1	1	5	1	2	–	14
Южная / неместная природа	–	–	–	–	–	5	2	3
Объекты футуристического города	–	–	–	–	–	1	–	–
Фантастический или сказочный персонаж / объект	–	–	–	–	–	1	2	1
Указатель города, въездная стела	–	–	1	8	–	1	–	1

Примечание. Составлено автором. * – каждый код в одном рисунке использовался один раз.

рисунки проявляется активная позиция подростков, мы видим желание улучшить свое настоящее на территории проживания.

Существенно, что при опросе подростков они проявляют небольшую эмоциональную привязанность к городу, используя в своей речи меньше эпитетов, в описании преобладают более нейтральные оценки. На рисун-

ках это также заметно: в изображениях настоящего чаще используются нейтральные серые оттенки, если говорить о том, какой цвет преобладает, хотя часто мы видим и зеленые цвета. А вот будущее вырисовывается более яркими и разнообразными красками.

Таким образом, рисунки настоящего и будущего детей в данной группе своей пред-

Таблица 2
Символизм изображений, частота *

Символы (коды)	Где живут				Где хотят жить			
	Укорененные	Пассивные	Формирующаяся мобильность	Мобильная активность	Укорененные	Пассивные	Формирующаяся мобильность	Мобильная активность
Наличие символа на рисунке	1	0	6	21	1	7	2	23
Архитектурные символы города	—	—	7	11	—	2	1	16
Герб / символ	—	—	1	9	—	—	—	1
Сердце	1	—	—	3	—	1	—	2
Церковь / мечеть	—	—	—	1	1	1	—	2
Памятник	—	—	—	1	—	1	—	1
Геометрическая фигура	—	—	1	1	—	—	—	1
Народные промыслы / городецкая роспись	—	—	—	1	—	—	—	—
Кремль	—	—	—	—	—	—	—	6
Флаг	—	—	—	—	—	—	—	4
Часы	—	—	—	—	—	1	—	—
Символы будущего, в т.ч. футуристичные	—	—	—	—	—	1	—	—
Символы мира (безопасности)	—	—	—	—	—	1	1	—
Земной шар	—	—	—	—	—	—	1	—

Примечание. Составлено автором. * – каждый код в одном рисунке использовался один раз.

Таблица 3
Характеристики рисунков, средний балл

Критерий	Где живут				Где хотят жить			
	Укорененные	Пассивные	Формирующаяся мобильность	Мобильная активность	Укорененные	Пассивные	Формирующаяся мобильность	Мобильная активность
Уровень красочности: оценка по 5-балльной шкале, где 5 – наиболее красочный рисунок, 1 – набросок карандашом или ручкой	3,4	3,6	3,4	3,7	3,7	3,8	3,4	3,6
Размер объектов: оценка по 5-балльной шкале, где 5 – один центральный объект, 1 – композиция из нескольких объектов.	3,8	3,4	3,3	3,8	4	2,4	3,3	3,2
Уровень детализации: оценка по 5-балльной шкале, где 5 – детали объектов прорисованы, 1 – изображение схематично.	3,5	3	3,7	3,2	3,6	3,1	3,7	3,2
Реалистичность изображения: оценка по 5-балльной шкале, где 5 – изображение полностью фантастично, 1 – полностью реалистичное изображение.	1	1	1	1	1	2	2,9	1,1

метностью, уровнем детализации, красочности, реалистичности говорят об их укорененности. Изображения схожи, контраста между ними нет или он проявляется только в самой атмосфере рисунка: изображают новый, лучший дом и более яркими красками. Дети демонстрируют активную позицию, выражая желание позитивных изменений в своей жизни, при этом связывая будущее с территорией проживания.

Пассивная укорененная группа

Подростки, которых мы отнесли к пассивной укорененной группе, с одной стороны, демонстрируют социальные маркеры укорененности и по характеристикам изображений своего настоящего максимально близки к первой группе, но с другой стороны – мы видим, что они скорее не связывают свое будущее с территорией проживания, проявляя формирование мобильных установок. Однако здесь проявляется просто желание лучшей жизни: образы будущего уже могут быть нереалистичными, фантастичными или собирательными.

По своей предметности рисунки места, где дети живут сейчас, очень схожи с тем, как их изображают те, кто относится к первой группе: также есть свой двор, дом, местный пейзаж, но уже больше просто изображений природы, поэтому много зелени, деревьев, водоемов. На рисунках начинают встречаться и объекты городской инфраструктуры (знакомые места города, магазины, транспорт) и исторические здания. Укорененность проявляется и в наличии на рисунках людей: вероятнее всего, показывают себя. Символизм

отсутствует. Рисунки полностью реалистичны, даже более красочны, чем в первой группе, композиционно сложнее, а вот уровень детализации ниже (см. табл. 3).

Образы будущего уже менее укоренены, менее связаны с окружающей реальностью, часто это просто собирательный образ хорошей жизни на море или в горах, некое «идеальное место», если и указаны конкретные направления миграции, то чаще это близлежащий Нижний Новгород и Москва (табл. 4). Уровень детализации рисунков также средний (3,1), размер изображений становится крупнее, композиция проще, а вот красочность увеличивается. На многих рисунках появляются символы: это могут быть архитектурные символы, памятники, храмовые постройки, которые дают прямую отсылку к территории, или символы, которые связаны с улучшением, прогрессом, мирным светлым будущем.

Основные цвета изображений несколько меняются: становится меньше серого (хотя этот цвет меньше встречается в данной группе, чем в первой), по-прежнему остается много зеленого, появляются разные яркие цвета.

Изображения не всегда контрастны: образы настоящего и будущего могут быть одинаково схематично прорисованы или наоборот красочно и с одинаковой степенью детализации. Если контрастность есть, то она проявляется скорее в противопоставлении серых будней сегодняшней жизни и желания яркого красивого будущего. Мы не можем говорить о тотальной пассивности подростков в этой группе, но можно предположить, что здесь ожидается низкая включенность в процессы

Таблица 4

Направления мобильности, частота

Город	Всего	Пассивные	Мобильная активность
Москва	7	3	4
Нижний Новгород	6	1	5
СПб	5	1	4
Париж	3	0	3
Сочи	3	1	2
Дубай	1	0	1
Казань	1	0	1
Каир	1	0	1
Китай	1	0	1
Лондон	1	0	1
Рим	1	0	1
Пенза	1	1	0

развития территории проживания, так как город для этих подростков – лишь место, где они просто живут, и часто не связывают свое будущее с ним.

Группа формирующейся мобильной активности

Группа подростков, у которой формируются установки на переезд, отличается меньшей укорененностью: образы на рисунках настоящего уже не содержат таких категорий, как свой двор, свой дом, чаще изображена просто территория города, его инфраструктура. В рисунках появляется символизм: город проживания воспринимается через его архитектурные символы, знаки. Образ будущего почти не содержит символов, но это скорее некий собирательный образ, траектория движения к которому пока неясна. Несмотря на то, что детали рисунка могут быть прорисованы, часто это нереалистичные объекты или просто некое красивое место с прекрасным пейзажем. В данной группе самое высокое значение фантастичности изображений – 2,9.

По своим характеристикам (уровень красочности, детализации, размер изображений) рисунки не отличаются (см. табл. 3), но появляется больше разных цветов на изображениях места, где подростки хотели бы жить. В образах есть желание некого светлого будущего, контрастность проявляется в смыслах.

Группа осознанной мобильной активности

У подростков, у которых уже сегодня сформировалась осознанная траектория мобильности, на рисунках настоящего нет образов, которые можно было бы интерпретировать как признаки укорененности на территории проживания: на большинстве из них изображен город, исторические здания, объекты инфраструктуры или даже промышленные сооружения. Поскольку малые города в принципе отличает большая степень озеленения территории, на рисунках много растений. Характерная особенность предметности рисунков – это и то, что свой город дети часто изображают через въездной указатель, стелу, что тоже приобретает некоторую символичность

и может говорить о транзитном отношении к месту проживания, тогда как в образах будущего есть дорога. В целом рисунки данной группы очень символичны: место проживания воспринимается, прежде всего, через архитектурные символы города, много гербовой символики, есть сердце как элемент указателя.

Будущее рисуется также в большей степени через образы и символы, которые отражают все же реальные, нефантастические, траектории мобильности. Мечты и стремления подростков здесь смелее: в направлениях появляются не только близлежащие Нижний Новгород, Москва и Санкт-Петербург, часто мы видим символы столиц других стран. И это уже не просто мечты о светлом красивом будущем, которое рисуется через собирательный образ, здесь мечты обретают форму конкретных географических направлений.

На рисунках чаще всего изображен город с характерными для него и легко узнаваемыми архитектурными элементами: историческими зданиями, мостами, небоскребами. Природный ландшафт также отсылает к конкретному городу, например, река Сена в Париже или Нева в Санкт-Петербурге. В символике будущего также есть флаги и гербы. Конtrастность изображений настоящего и будущего места проживания невысока: чаще всего пара рисунков – это символы городов, нарисованные на приблизительно одинаковом уровне детализации и красочности. Отличия чаще всего в размере изображений: будущее чаще рисуют через 1–2 крупных объекта, композиция проще.

Таким образом, подростки данной группы менее всех укоренены на территории проживания и демонстрируют установки исходящей центростремительной миграции: города, которые изображены на рисунках, это чаще всего мегаполисы.

Основные выводы

Анализ специфики восприятия подростками малых городов через образы настоящего и будущего места проживания позволил выявить 4 группы, отличающиеся разной степенью укорененности на территории и потенциальной готовности включаться в ее развитие.

Выделены: *активная укорененная группа* (высокая степень приверженности территории проживания), *пассивная укорененная группа* (при наличии признаков укорененности, подростки этой группы скорее не связывают свое будущее с конкретной территорией проживания), *группа формирующейся мобильной активности* (характеризуется меньшей укорененностью на территории проживания), *группа осознанной мобильной активности* (наименьшая привязанность к территории проживания). Возможности арт-мониторинга представляются адекватными задаче определения внутренней структуры подросткового населения малого города по признаку степени укорененности в его пределах.

Устойчивая в рассматриваемом отношении дифференциация подростковой среды позволяет конструировать ориентированные на особенности восприятия и нацеленности каждой выявленной группы социальные механизмы и экономические инструменты по интеграции подростков в деятельностный ландшафт территории, а также более дружелюбные по отношению к нему внешние проекты и программы развития. Группы подростков с наименьшим уровнем укорененности требуют наиболее комплексных решений через предложение в контексте особенностей локального социума новых возможностей, гармоничных их представлению о реализации жизненных траекторий. Вместе с тем сохранение, расширение группы с высокой степенью укорененности предполагает осуществление мониторинга и действий, направленных предложений по комплаенсу рисков перемещения их участников в другие группы, менее ориентированные на территорию. Обоснование, формирование таких решений представляется дальнейшим этапом развития подходов деятельностного ландшафтинга развития территорий.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Аксенова 2016 – Аксенова О.В. Парадигма социального действия: профессионалы в российской модернизации : монография. М.: Институт социологии РАН, 2016.

Алтынцева 2012 – Алтынцева Е.А. Визуальные представления российских интеллектуалов

- о власти // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2012. № 1 (9). С. 103–108.
- Букреева 2012 – Букреева О.В. Визуальный аспект восприятия политической власти в современной России // Грамота. 2012. № 5 (19), ч. 2. С. 35–39.
- Гуреев 2007 – Гуреев С.В. Анализ рисунков в социологических исследованиях // Социологические исследования. 2007. № 10. С. 132–140.
- Заславская, Ядов 2008 – Заславская Т.И., Ядов В.А. Социальные трансформации в России в эпоху глобальных изменений // Социологический журнал. 2008. № 4. С. 8–22.
- Ивашиненко, Теодорович, Патокина 2023 – Ивашиненко, Н.Н., Теодорович М.Л., Патокина Н.Н. Локальные сообщества как драйверы развития малых городов // Мир науки. Социология, филология, культурология. 2023. Т. 14, № 3. С. 1–17.
- Лапин, Беляева 2010 – Лапин Н.И., Беляева Л.А. Программа и типовой инструментарий «Социокультурный портрет региона России». М.: МФРАН, 2010.
- Орех, Бойцова 2023 – Орех Е.А., Бойцова О.Ю. От иконографии к социологии: рисунки юных москвичей 1917–1918 гг. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Социология. 2023. Т. 16, Вып. 2. С. 169–182.
- 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/tipor.2024.3.5
- Плещенко 2021 – Плещенко А.Н. Семиотический подход к пониманию социокультурного ландшафта региона // Logos et Praxis. 2021. Т. 20, № 4. С. 109–116. DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2021.4.12>
- Родоман 2023 – Родоман Б.Б. Культурный ландшафт и судьба России. М.: Директ-Медиа, 2023.
- Сапрыкина, Пашкевич 2015 – Сапрыкина Т.А., Пашкевич А.В. О процедуре кодирования рисуночных данных в социологическом исследовании: на примере изучения представлений о престижной работе // Социология: методология, методы, математическое моделирование. 2015. № 41. С. 80–119.
- Турен 1998 – Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии. М.: Научный мир, 1998.
- Филиппов 2008 – Филиппов А.Ф. Социология пространства. СПб.: Владимир Даль, 2008.
- Фоломеева 2003 – Фоломеева Т.В. Использование проективных методик для повышения эффективности фокус-групп // Социология: мето-

- дология, методы, математическое моделирование. 2003. №17. С. 83–108.
- Ядов 2009 – Ядов В.А. Современная теоретическая социология как концептуальная база исследования российских трансформаций : курс лекций для студентов магистратуры по социологии. СПб.: Интерсоцис, 2009.
- Указ Президента РФ от 21.12.2017... web – Указ Президента РФ от 21.12.2017 № 618 «Об основных направлениях государственной политики по развитию конкуренции» // <http://www.kremlin.ru/acts/bank/42622>
- Указ Президента РФ от 09.11.2022... 2022 web – Указ Президента РФ от 09.11.2022 № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» // <http://www.kremlin.ru/acts/bank/48502>
- Распоряжение Правительства РФ от 28.12.2024... web – Распоряжение Правительства Российской Федерации от 28.12.2024 № 4146-р «Об утверждении Стратегии пространственного развития Российской Федерации на период до 2030 года с прогнозом до 2036 года» // <https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/411143583/>
- Appadurai 1996 – Appadurai A. Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Branthwaite, Cooper 2001 – Branthwaite A., Cooper P. A New Role for Projective Techniques // Worldwide qualitative Research Conference and Exhibition 2001. Budapest: ESOMAR, 2001. P. 237–261.
- Literat 2013 – Literat I. “A Pencil for Your Thoughts”: Participatory Drawing as a Visual Research Method with Children and Youth” // International Journal of Qualitative Methods. 2013. № 12. P. 84–98. DOI: 10.1177/160940691301200143
- Scherer 2016 – Scherer L.L. Children’s Engagements with Visual Methods Through Qualitative Research in the Primary School as “Art That Didn’t Work” // Sociological Research Online. 2016. №21 (1). DOI: 10.5153/sro.3805
- Bukreeva O.V., 2012. Visual Aspect of Political Power Perception in Modern Russia. *Gramota*, no. 5 (19), pt. 2, pp. 35-39.
- Gureev S.V., 2007. Analysis of Pictures in Sociological Studies. *Sociologicheskie issledovaniya*, no. 10, pp. 132-140.
- Zaslavskaya T.I., Yadov V.A., 2008. Social Transformations in Russia in the Era of Global Changes. *Sociologicheskij zhurnal*, no. 4, pp. 8-22.
- Ivashinenko N.N., Theodorovich M.L., Patokina N.N., 2023. Local Communities as Drivers of Small Towns Development. *Mir nauki. Sociologiya, filologiya, kulturologiya*, vol. 14, no. 3, pp. 1-17.
- Lapin N.I., Belyaeva L.A., 2010. *The Program and Standard Tools “Socio-Cultural Portrait of the Russian Region”*. Moscow, MFRAN.
- Orekh E.A., Boitsova O.Yu., 2023. Children’s Drawings of 1917–1918 in Moscow: From Iconography to Sociology. *Vestnik of Saint Petersburg University. Sociology*, vol. 16, iss. 2, pp. 168-182. DOI: 10.21638/spbu12.2023.204
- Patokina N.N., 2024. Social Factors of Territorial Development in Russian Legal Regulation. *Theory and Practice of Social Development*, no. 3, pp. 55-66. DOI: 10.24158/tipor.2024.3.5
- Pleshchenko A.N., 2021. A Semiotic Approach to Understanding the Sociocultural Landscape of the Region. *Logos et Praxis*, vol. 20, no. 4, pp. 109-116. DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2021.4.12>
- Rodoman B.B., 2023. *Cultural Landscape and the Fate of Russia*. Moscow, Direct-Media.
- Saprykina T.A., Pashkevich A.V., 2015. On the Procedure of Encoding Pictorial Data in Sociological Research: A Case Study of the Prestigious Work Perceptions. *Sociologiya: Metodologiya, Metody, Matematicheskoe Modelirovaniye*, no. 41, pp. 80-119.
- Touraine A., 1998. *The Return of the Acting Man. Essay on Sociology*. Moscow, Nauchnyj mir Publ.
- Filippov A.F., 2008. *Sociology of Space*. Saint Petersburg, Vladimir Dahl.
- Folomeeva T.V., 2003. The Use of Projective Techniques to Increase the Effectiveness of Focus Groups. *Sociologiya: Metodologiya, Metody, Matematicheskoe Modelirovaniye*, no. 17, pp. 83-108.
- Yadov V.A., 2009. *Modern Theoretical Sociology as a Conceptual Basis for Russian Transformations Studies: A Course of Lectures for Students of the Master’s Degree in Sociology*. Saint Petersburg, Intersocis Publ.
- Decree of the President of the Russian Federation Dated December 21, 2017, no. 618 “On the Main Directions of State Policy on the Development of Competition”. URL: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/42622>

REFERENCES

- Aksanova O.V., 2016. *Paradigm of Social Action: Professionals in Russian Modernization: Monograph*. Moscow, Institut sotsiologii RAN.
- Altynseva E.A., 2012. Visual Representations of the Russian Intellectuals About Authority. *Vestnik Permskogo Universiteta. Filosofiya. Psihologiya. Sociologiya*, no. 1 (9), pp. 103-108.

*Decree of the President of the Russian Federation
Dated November 9, 2022, no. 809 “On Approval
of the Foundations of State Policy for the
Preservation and Strengthening of Traditional
Russian Spiritual and Moral Values”.* URL:
<http://www.kremlin.ru/acts/bank/48502>

*Order of the Government of the Russian Federation
Dated December 28, 2024, no. 4146-r “On
Approval of the Spatial Development Strategy of
the Russian Federation for the Period up to 2030
with a Forecast up to 2036”.* URL: <https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/411143583/>

Appadurai A., 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minnesota, University of Minnesota Press.

Branthwaite A., Cooper P., 2001. A New Role for Projective Techniques. *Worldwide Qualitative Research Conference and Exhibition 2001*. Budapest, ESOMAR, pp. 237-261.

Literat I., 2013. “A Pencil for Your Thoughts”: Participatory Drawing as a Visual Research Method with Children and Youth”. *International Journal of Qualitative Methods*, no. 12, pp. 84-98. DOI: 10.1177/160940691301200143

Scherer L., 2016. Children’s Engagements with Visual Methods Through Qualitative Research in the Primary School as “Art That Didn’t Work”. *Sociological Research Online*, no. 21 (1). DOI: 10.5153/sro.3805

Information About the Author

Natalia N. Patokina, Candidate of Sciences (Sociology), Associate Professor, Department of Sociology of Project Activities and Pro-Competitive Regulation, Faculty of Social Sciences, Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod, Universitetskiy Lane, 7, 603000 Nizhny 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 факультета социальных наук, 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 редакции 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*». Редакция 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, review, 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



69>