

МЕТАМОРФОЗИС



TOM 8 №4
2024



Метаморфозис

Учредитель

РОО «Сообщество профессиональных социологов»

Редакционный совет

Главный редактор:

Т.Ю. Сидорина,
д.филос.н., ординарный профессор
Школа философии и культурологии
НИУ ВШЭ

Заместитель главного редактора:

Тихон Шейнов, аспирант
Школа философии и культурологии
НИУ ВШЭ

Члены совета:

И.А. Аполлонов, д.филос.н., профессор
кафедра истории философии КГТУ

А.А. Глухов,
к.филос.н., доцент
Школа философии и культурологии
НИУ ВШЭ

Д.Н. Дроздова
к.филос.н., доцент
Школа философии и культурологии
НИУ ВШЭ

А.Ю. Дудчик, к.филос.н.,
заместитель директора по науке
ИФ НАН Беларуси

В.А. Емелин
д.филос.н., профессор
Факультет психологии
МГУ им. М.В. Ломоносова

О.А. Жукова
д.филос.н., профессор
Школа философии и культурологии
НИУ ВШЭ

В.М. Карелин
к.филос.н., доцент
Факультет философии РГГУ

Metamorphosis

Institutional founder

RPO "Community of professional sociologists"

Advisory board

Chief editor:

T.Yu. Sidorina,
D.Sc. (Philosophy), Full Professor,
School of Philosophy and Cultural Studies
NRU HSE

Deputy Chief editor:

Tikhon Sheynov, Postgraduate,
School of Philosophy and Cultural Studies
NRU HSE

Members:

I.A. Apollonov, D.Sc. (Philosophy), Professor,
Department of History of Philosophy, KSTU

A.A. Gloukhov,
Cand. Sc. (Philosophy), Associate Professor,
School of Philosophy and Cultural Studies
NRU HSE

D.N. Drozdova,
Cand. Sc. (Philosophy), Associate Professor,
School of Philosophy and Cultural Studies
NRU HSE

A.Yu. Dudchik, Cand. Sc. (Philosophy)
Deputy Director for Science
IP NAS, Belarus

V.A. Emelin
D.Sc. (Philosophy), Professor,
Department of Psychology
Lomonosov Moscow State University

O.A. Zhukova,
D. Sc. (Philosophy), Professor, School of
Philosophy and Cultural Studies
NRU HSE

V.M. Karelin, Cand. Sc. (Philosophy),
Associate Professor,
Department of Philosophy, RSSU

И.С. Курилович,
к.филос.н., доцент
Факультет философии РГГУ

I.S. Kurilovich, Cand. Sc. (Philosophy),
Associate Professor,
Department of Philosophy, RSSU

Н.Е. Покровский
д.филос.н., ординарный профессор
Факультет социальных наук
НИУ ВШЭ

N.E. Pokrovsky,
D.Sc. (Philosophy), Full professor,
Department of Social Sciences
NRU HSE

Редакционная коллегия

Editorial board

Технический редактор:
Тихон Шейнов

Technical editor:
Tikhon Sheynov

Секция «Филология»:
Марина Толкачева (руководитель)
Варвара Литвинова
Марина Антонова

Section “Philology”:
Marina Tolkacheva (Head)
Varvara Litvinova
Marina Antonova

Секция «Философия»:
Иван Регульский (руководитель)
Евгений Ненадыщук

Section “Philosophy”:
Ivan Regulskiy (Head)
Evgeniy Nenadishuk

Секция «История»:
Артем Волков (руководитель)

Section “History”:
Artem Volkov (Head)

Секция «Востоковедение»:
Алискендер Инков (руководитель)

Section “Oriental studies”:
Aliskender Inkov (Head)

Оформление номера:
Елена Ашурова
Екатерина Чекалина
Татьяна Тишанинова

Design:
Elena Ashurova
Ekaterina Chekalina
Tatiana Tishaninova

Продвижение журнала:
Олег Нестеров
Евгения Нерба
Мария Гаврилович
Андрей Бунин

Public relations:
Oleg Nesterov
Evgeniya Nerba
Maria Gavrilovich
Andrey Bunin

Дата публикации: 27.04.2024

Publication date: 27.04.2024

Опубликованные в журнале материалы
распространяются свободно
при условии ссылки на первоисточник

The writings published in the Journal
can be reproduced elsewhere
so long as the original source is cited

ISSN: 2658 3976

ISSN: 2658 3976

e-mail: metamorphosis@hse.ru

e-mail: metamorphosis@hse.ru

Веб-сайт: metamorphosis.hse.ru

Website: metamorphosis.hse.ru

Telegram канал: <https://goo.su/UjBhqCz>

Telegram channel: <https://goo.su/UjBhqCz>

Адрес редакции: 105066, г. Москва, Старая
Басманная ул., д. 21/4, стр. 1

Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., building
1, Moscow 105066 Russia

©Метаморфозис 2024

©Metamorphosis 2024

О журнале

«Метаморфозис» – это научное периодическое издание, публикующее результаты исследований молодых ученых в области социально-гуманитарных наук. В журнале публикуются исследования, рецензии, обзоры научных мероприятий и другие материалы, посвященные широкому спектру проблем философии, культуры и общества. Основными ценностями «Метаморфозиса» являются смелость и оригинальность философских высказываний, открытость к пересечению исследовательских и дисциплинарных горизонтов, а также соблюдение норм академической этики.

Цели журнала

- Внесение вклада в развитие отечественной исследовательской среды в сфере социально-гуманитарного знания;
- Вовлечение молодых ученых в интеллектуальный диалог, предоставление им площадки для научных высказываний и дискуссий;
- Привлечение внимания отечественных исследователей к актуальным произведениям российских и зарубежных авторов путем публикации переводов и рецензий;
- Популяризация философского знания в среде широкой образованной аудитории.

Предметные области

- Философия культуры и искусства;
- Философия науки и техники;
- Исследования русской философии и литературы;
- Социальная и политическая философия;
- История русской и зарубежной мысли.

Периодичность выпусков

3 раза в год

Журнал является электронным и распространяется бесплатно. Все статьи публикуются в открытом доступе на сайте:
<http://metamorphosis.hse.ru/>.

Журнал выпускается в рамках научно-исследовательского проекта школы философии и культурологии НИУ ВШЭ.

About the Journal

Metamorphosis is a scientific periodical that publishes the results of research by young scientists in the social and human sciences. The journal publishes research, reviews, reviews of scientific events and other materials devoted to a wide range of problems of philosophy, culture and society. The main values of Metamorphosis are courage and originality of philosophical statements, openness to crossing research and disciplinary horizons, as well as compliance with academic ethics.

Aims

- Contribution to the development of the domestic research environment in the field of social and humanitarian knowledge;
- Involvement of young scientists in intellectual dialogue, providing them with a platform for scientific statements and discussions;
- Attracting the attention of native researchers to the current works of Russian and foreign authors by publishing translations and reviews;
- Popularization of philosophical knowledge among a wide educated audience.

Subject areas

- Philosophy of Culture and Art;
- Philosophy of Science and Technics;
- Studies of Russian Philosophy and Literature;
- Social and political Philosophy;
- History of Russian and Foreign Thought.

Frequency of Issues

3 times a year

The journal is electronic and distributed free of charge. All articles are published in the public domain on the site:
<http://metamorphosis.hse.ru/>.

The journal is published as a part of a research project at the HSE School of Philosophy and Cultural Studies.

Содержание

От редакции 7

Миры будущего

Сергей Луковенков
Пан-надзорность, или жизнь на публике 10

Илья Соколенко
Мир, контролируемый человеком, и мир, контролирующий человека:
память как конструктор реальности в текстах литературных веб-проектов
“SCP Foundation” и “Backrooms” 19

Дмитрий Жуков
Дискурс и будущее. Критические размышления над работой Н. Срничка
и А. Уильямса «Изобретая будущее. Посткапитализм и мир без труда» 31

Татьяна Сидорина, Евгений Ненадыщук
«Цифра & буква»: как выбирать будущее 42

Культура и общество

Денис Уразаев
Категория культуры в системе всеединства Владимира Соловьева 50

Роман Шалганов
Взгляд, возвращающийся из могилы: опыт интерпретации скульптурной
формы transi 68

Вопросы философии религии

Александр Переплеткин
Критика пари Паскаля С.Л. Франком 77

Даниил Вишняков
Соотношение церкви и государства в «Философии права» Г.В.Ф. Гегеля 87

Галина Шалимова
Учительная книжность Северо-Восточной Руси: проблемы духовной жизни во второй
половине XIV века 96

Contents

Editor's Introduction	7
-----------------------	---

Worlds of the future

<i>Sergey Lukovenkov</i> Pan-supervision, or life in public	10
--	----

<i>Ilya Sokolenko</i> The world controlled by man and the world controlling man: memory as a constructor of reality in the texts of the literary web projects "SCP Foundation" and "Backrooms"	19
---	----

<i>Dmitriy Zhukov</i> Discourse and the future. Critical reflections on the work of N. Srnicek and A. Williams "Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work"	31
--	----

<i>Tatyana Sidorina, Evgeny Nenadyshchuk</i> "Number & letter": how to choose the future	42
---	----

Culture and society

<i>Denis Urazaev</i> The Category of Culture in Vladimir Soloviev's System of All-unity	50
--	----

<i>Roman Shalганov</i> The look returning from the grave: an attempt of interpreting the sculptural form of transi	68
--	----

Questions of Philosophy of Religion

<i>Alexander Perepletkin</i> S.L. Frank's Critique of Pascal's Wager	77
---	----

<i>Daniil Vishnyakov</i> Church-State Relations in G.W.F. Hegel's "Philosophy of Law"	87
--	----

<i>Galina Shalimova</i> The Didactic Literature of Northeastern Russia: problems of spiritual life in the second half of the 14th century	96
---	----

Тема номера: Миры будущего

Дорогие читатели! В новом выпуске журнала «Метаморфозис» мы обратимся к теме возможных путей развития человечества и выбора будущего. Представляя этот выпуск, мы хотим подойти с позиции заинтересованного читателя. Мы постараемся рассказать вам о том, что может вызвать наибольший интерес и на что стоит обратить внимание при чтении представленных работ.

В этом номере мы публикуем обзор и статьи, подготовленные на основе докладов секции «“Цифра & буква”: как выбирать будущее?», прошедшей в рамках XIV международной конференции Школы философии и культурологии НИУ ВШЭ – «Мир/миры будущего», которая состоялась 5–7 октября 2023 г. Среди участников секции – преподаватели и аспиранты Школы философии и культурологии ФГН НИУ ВШЭ, аспиранты МГУ им. М.В. Ломоносова и Российского государственного гуманитарного университета. На секции обсуждались пути развития современного человечества и следующие вопросы: Какое будущее мы выбираем, кто выбирает будущее и можно ли его выбирать? Возможно ли будущее без техники и механизма, без математики и без расчетов, без электросхем и фотодиодов, наконец, без вычислительных машин, компьютеров и цифры? К чему привела эволюция? Что было утрачено в ходе истории? Что безвозвратно исчезает с лица Земли? Что остается в противостоянии буквы и цифры?

Второй блок выпуска начинается с ряда статей, раскрывающих тему осмысления цифровой культуры современности, перспектив ее развития и образов влияния на человека. Любопытный подход, позволяющий переосмыслить ставшую привычной открытость в социальных медиа предлагает нам **Сергей Луковенков**. Автор показывает, как парадигма открытости и транспарентности в паноптическом пространстве массовых медиа ресурсов перерастает в механизм, который не только используется политиками для пропаганды, но также формирует отношение человека к миру и к себе, вызывая у последнего состояния страха и потери контроля.

Развивая тему цифровых технологий и конструирования новых парадигм, предлагаем обратиться к статье **Ильи Соколенко**, в которой читателю открывается сложный и непривычный, уникальный универсум литературных произведений, сотворенных в интернет-пространстве. Статья Соколенко позволяет взглянуть на стройную организацию новых форм проявления литературы, которую можно представить в виде уникальной цифровой вселенной или в качестве отдельного нарративного творческого жанра. Автор представляет анализ цифровых литературных проектов “SCP Foundation”

и “Backrooms”, как отдельных вселенных, с собственной многоуровневой архитектурой, стройным сюжетным наполнением и строго выдержанной стилистикой нарратива.

Статьи третьего блока посвящены рассмотрению места культуры и ее возможных ролей в современном обществе. Особый интерес в контексте определения значимости культуры в общественной организации представляет статья **Дмитрия Жукова**. В ней автор проводит анализ стратегии Н. Срничка и А. Уильямса по преодолению неолиберальной гегемонии в сравнении с существующей марксистской традицией. Жуков уделяет внимание критическому рассмотрению стратегии культурной борьбы с капитализмом, дополняя анализ марксистскими идеями контргегемонной культурной борьбы В. Ленина и А. Грамши.

Анализ роли культуры в обществе продолжает **Денис Уразаев**, в статье которого представлен анализ учения В. С. Соловьева о категории культуры в системе всеединства. Автор указывает на этапы культурно-исторического развития человечества, выделяет отдельно русскую культуру, противопоставляя западный и восточный пути развития. Значимая часть работы выделена для анализа связи религии и культуры, в том числе концепции Богочеловечества, как результата культурно-исторического развития общественной жизни и общественного сознания. Однако более основательно религиозные мотивы появятся в нашем выпуске дальше.

Последняя статья культурного блока перекликается с первой статьей выпуска – с работой Сергея Луковенкова. В обеих статьях феномен (в первом случае – беспомощность, во втором – смерть), ставший главным объектом исследования, вызывает у человека тяжелые, мучительные чувства, оставляя травмирующий след. **Роман Шалганов** подвергает философскому анализу вызывающие эти чувства образы визуальной культуры позднего средневековья – погребальную скульптурную форму *transi*. Анализ проведен через призму предложенного Жоржем Диди-Юберманом понятийного аппарата, центральным понятием которого является «раскол зрения». Автор анализирует способы избежания тревожащего «раскола зрения» и следующего за ним мучительного экзистенциально насыщенного «взгляда» могилы.

В статьях четвертого блока представлена религиозная проблематика. Каждая из статей по-своему раскрывает роли и значения религии и ее атрибутов. Первая статья блока, работа **Александра Переплеткина**, посвящена критике русским религиозным философом С.Л. Франком пари, предложенного Блезом Паскалем для демонстрации рациональности религиозной веры. Интересна работа, помимо прочего, тем, как автор высвечивает неоднозначности и тонкие моменты в критике Франком пари Паскаля. Указывая на интуитивистские корни позиции Франка, автор предлагает оригинальную критику интуитивистской позиции и соответствующих способов

аргументации.

Во второй статье блока предложено рассмотреть животрепещущую философскую и остросоциальную проблему соотношения церкви и государства в экспликации Г.Ф.В. Гегеля. В данной статье **Даниил Вишняков** рассматривает проблему соотношения государства и церкви в труде Гегеля «Лекции по философии права». Автор проделывает глубокий исторический анализ для презентации исторической сводки о состоянии взаимоотношений церкви и государства в период немецкого Просвещения, в частности через оптику взглядов на эту проблему Мендельсона и Канта. Вишняков представляет анализ выстроенных Гегелем ролей и иерархический соотношений между церковью и государством. Оригинальность и значимость проделанной работы заключена также в выводе, существенном для выбранного труда Гегеля – в «Лекциях по философии права» Гегель принимает позицию «за» верховенство государственности над церковью.

Закрывает религиозный блок и весь выпуск статья **Галины Шалимовой**. В работе особенно любопытно представлены те формы и приемы, которыми авторы религиозной дидактической литературы пытались оказывать эмоциональное воздействие на читателей. Автор анализирует способы, которыми проповедники в дидактической литературе писали о проблемах духовной жизни XIV века. Отдельное место в анализе проблемы занимает язык проповеди, литературные особенности и приемы, использовавшиеся проповедниками для убеждения читателей.

Редакция журнала «Метаморфозис» благодарит доцента философского факультета РГГУ Владислава Михайловича Карелина за помощь при подготовке статей аспирантов РГГУ.

Читайте, комментируйте и подписывайтесь на наши страницы в социальных сетях. Для наших читателей и подписчиков мы выложили видео лекций и докладов по философии техники, проведенных в рамках НИС «Современные проблемы социальной теории»: раздел «Социальная природа техники»! В семинарах участвовали студенты, аспиранты, преподаватели Школы философии и культурологии: И. Павлов, Е. Ненадыщук, И. Онегин. Руководитель семинара – ординарный профессор НИУ ВШЭ Татьяна Юрьевна Сидорина.

Редакция

Пан-надзорность, или жизнь на публике

Сергей Луковенков, выпускник, Российский государственный гуманитарный университет (Москва), lukovenkovsergei@yahoo.com

В статье рассматривается становление пан-надзорности, как характеристики и стратегии социального взаимодействия, в условиях осуществленной сетевой и информационно-цифровой культуры. На примере надзорно-телевизионных экспериментов Джоша Харриса, связанных с исследованием психологических и социальных эффектов от радикального уничтожения приватности в бытовом пространстве, демонстрируется как потенциальная инверсия состояний власти между «надзирателями» и «поднадзорными», так и изменения поведения через перманентную раскрытость всем и каждому. Так, новаторство и актуальность проектов Харриса, как кажется, заключаются не столько в провокационности, сколько в понимании движения и развития инфо-сетевого общества. Выявление силы направленного взгляда, а также – желания человека находиться на виду перед камерой – т.е. быть видимым. И несмотря на то, что «оруэлловский» элемент надзорной культуры не устранился, на первый план выходит добровольность и самораскрытие в информационном пространстве с одной стороны, а с другой – «обольстительные» техники получения/обработки данных. Таким образом, реализуется паноптический или пан-надзорный эффект, однако не в исходном значении Паноптикона Иеремии Бенета, но обновленной – «горизонтальной» – его версии, концептуализации которой и посвящена настоящая статья.

Ключевые слова: надзор, Паноптикон, информационно-цифровая культура, приватность

Для цитирования: Луковенков С.Г. Пан-надзорность, или жизнь на публике // Метаморфозис. 2024. Т. 8. № 4. С. 10-18.



Нью-Йорк, конец 1999 года. Более сотни человек добровольно решают закрыться в специальном капсульном отеле, живя на полном обеспечении: все бесплатно, развлечения на выбор представлены обильно. Всё это – часть одного большого эксперимента, посвященного тому, как жизнь на публике меняет принятые конвенции человеческих взаимодействий. Джош Харрис, пионер и один из энтузиастов интернет-коммуникации и экономики периода цифрового бума, с детства был увлечен телевидением, образами и возможностями будущего, которые открывала спешно наступающая эпоха переплетенности всех друг с другом в общей информационной среде. В сущности, эксперимент представлял собой моделирование будущего сегодня-сейчас, но в рамках отдельного физического и социального пространства. «Изюминка» проживания в городке под названием «Тишина» («Quiet») состояла в тотальном отсутствии приватности как учитываемого параметра в выборе стратегии поведения. Каждый аспект, каждая сторона внешней жизни участников фиксировались не только видеокамерами (для записи и показа по местным аналогам телевизоров), но и планировкой, благодаря которой бытовые пространства были полностью просматриваемы: кровати, столовая, душевая, туалет и т. д.

В 2009 году на кинофестивале «Sundance» состоялась премьера документального фильма «Мы живем на людях» («We Live in Public») режиссера Онди Тимонера, который прослеживает путь Харриса в оптике его трех больших проектов, каждый из которых – исследование коммуникации людей между собой в контексте массовых электронных и инфо-технологий. В частности, принесший Харрису состояние интернет-проект Pseudo.com был стриминговым сервисом, «новым» телевидением и вызовом крупным игрокам – монополистам. Второй проект – «Quiet: We Live in Public». Третий, самый «персональный» среди всех, напоминает второй, однако с куда большей долей «внешней» интерактивности под видом интернет-чата, в котором зрители могут общаться с участниками «прозрачных» отношений – самим Харрисом и его партнером того периода.

Остановимся немного на двух последних проектах. Несмотря на то, что эксперимент «Quiet» производит впечатление своими масштабами при производстве миниатюрного оруэлловского общества, он не кажется способным раскрыть и смоделировать реалии будущего пан-надзорного существования человека. Это скорее формат «реалити-шоу», что отчасти объясняется тем, с какой легкостью его участники принимали правила игры. Были приглашены люди творческих профессий, медийные персонажи и те, кто профессионально или психологически был готов жить «неприкрыто», не зная, что его ожидает. Так, эпатаж жителей «городка» отчасти объясним стремлением произвести эффект, весело провести время в непривычных условиях. Несмотря на жизнедеятельность, возможность говорить о настоящей жизни на публике отсутствует. В подобной игровом шоу не было ниче-

го радикально новаторского, экспериментального (в частности, сама идея основана на реалити-шоу «Большой Брат», появившемся на экранах в том же 1999 году).

Следующий эксперимент, напротив, интересен именно как концептуализация спонтанного и непреднамеренного пан-надзорного опыта, который поджидает человека сетевой культуры потенциально на каждом шагу, за каждым углом и каждую минуту. Несмотря на сходства, которыми можно объяснить первичное веселое и практически озорное вступление «подопытных» на путь самораскрытия и ликвидации приватности, особенности эксперимента более связаны с опытом нахождения под постоянным взглядом цифровых других, их присутственной речи. Как и в ситуации капсульного городка, по всему дому были расположены многочисленные подвижные камеры, которые в реальном времени транслировали как изображение, так и звук, давая зрителям полноту восприятия, отсутствие секретов, разве что кроме тех, что сокрыты в глубинах сознания.

Благодаря работе О. Тимонера нам, зрителям, открыта возможность видеть, как присутствие наблюдателей (реальное и воображаемое восприятия подобны эффекту игры в Паноптиконе Иеремии Бентама) стало нормой для живущих «под колпаком». Примечательно, что некоторое время спустя наблюдатели из Интернета стали активней вовлекаться в жизнь: участвовать в решении спорных ситуаций и занимать стороны. Сами участники проекта начинали учитывать фактор зрителей, стремясь иногда не решать проблему, а выходить победителем в виртуальных смотрящих «глазах». Несмотря на энтузиазм Харриса, жизнь под давлением взгляда стала оказывать на обоих вовлеченных тяжелое эмоциональное воздействие, близкое к приему, который Иеремия Бентам положил в основание своего проекта Паноптикона, а именно: «видеть, не будучи видимым», а конкретней – находиться под этим взглядом в каждый момент времени. Нетрудно догадаться, что основным аспектом в этом принципе является не система надзора как таковая, а создание условий к подчинению через эмоциональное подавление (что было обусловлено отсутствием возможности фактического надзора формата «24/7»).

Этот «домашний» социальный эксперимент был очень своевременен, полезен, в особенности для осмысления пан-надзорного (паноптического) опыта и рассмотрения трансформаций, которые этот феномен переживает в современном мире. Дело в том, что эти эксперименты, как кажется, можно назвать «оруэлловскими» с некоторой натяжкой. Пространство, в котором есть некий «Большой Брат», если понимать под этим иерархически фундированную надзорную власть, не определяется одним фактором тоталитарного надзора (цифрового, аналогового – без разницы). Оно образуется из суммы контроля, производства и распределения знания, а также соответствующей «твердой» инфраструктуры. Происходившее в рамках

этого эксперимента имело мало общего с тем и другим. Более того, перед зрителями фильма происходит инверсия отношений «власти»: именно «поднадзорные» имели какую-то фактическую, пусть даже незначительную толику власти над цифровыми «надзирателями». Их можно забанить, можно сменить паттерны в зрительском опыте, например, отключив какие-либо камеры или, наоборот, расширив видеораскрытость. Тем не менее, наличие даже подобной власти над каждым из зрителей в отдельности не производило эффект контроля. Точно также отдельные зрители не имели власти над жильцами «прозрачного» дома, но именно эффект постоянного фонового присутствия «глаз» сыграл не последнюю роль в оказании психологического давления, последующих негативных личных событиях, в числе которых – конец отношений и сворачивание проекта.

Спустя более двадцати лет, минувших с пан-надзорных экспериментов Джоша Харриса, «жизнь на публике» стала распространенным явлением и как способ жизни, и как способ организации социального, экономического и культурного пространства. Конечно, до радикального опрозрачивания доходит не часто, но live-блоги, реалити-шоу, прочие форматы «жизни на виду» составляют большую часть инфо-контента сегодня. И оставление «цифрового следа» – это не только ожидаемый «выхлоп» присутствия в инфо-пространстве, но и часто желаемый результат, призванный закрепить за человеком бонус, удобство и репутацию в качестве отдачи. Помноженность на «обязательный» надзорный аспект, т. е. на участие в процедурах контроля или дисциплинирования в силу необходимости (корпоративной, государственной и проч.) ускоряет и без того стремительный процесс, который можно назвать переживанием «паноптического».

Переживание паноптического (жизни под неизвестным и малопонятным взглядом), возможность которого закреплена наличием инфо-цифровой инфраструктурой, может произойти преднамеренно или спонтанно вне «традиционного» разделения на оказывающего надзор и испытывающего давление человека. В «последнее время», сколь широким бы ни было это определение, вне-властный надзор часто оказывается на повестке дня: люди обсуждают жизнь на публике, сталкиваются с выходом информации о себе в «свободное» пространство, и это – важнейший индикатор не только коренных перемен, но и усложнений форм, проявлений надзора в жизни.

Важно отметить, что вектор движения в сторону «транспарентности» начался куда раньше, чем совершился переход к компьютерно-сетевой стадии развития общества. Мы можем выявить первые признаки «прозрачности» как инструмента поддержки социального порядка или управления уже в глубоком прошлом: от первых сводов законов и до появления любой формы фиксации (например, перепись населения в древнем Египте или Израиле, которые Дэвид Лайон отнес к стадии «доисторического над-

зора»¹). Появление технического инструментария для создания эффекта «выставления напоказ» не было единственным условием распространения транспарентного габитуса: «прозрачная» жизнь требует не только технологий создания информации и её хранения в каком-либо виде, но и особой культуры обращения с ней, при этом культуры массовой.

Жиль Липовецки в работе «Эра пустоты. Очерки современного индивидуализма», анализируя базовые блоки текущей культуры, делает акцент на повороте к «обольщению» как способу работы и применения информации в коммуникативном пространстве, элементу новой культуры, поскольку «обольщение не действует в условиях секретности, оно работает при наличии информации, обратной связи, безустанного освещения социальной среды наподобие интегральному и всеобщему стриптизу»². Так, проявлением названного подхода на практике может быть обозначен новый «располагающий» (и одновременно «обольщающий») прием взаимодействия политиков с избирателями (или компаний с клиентами): создание популярного образа в информационном поле, который призван «очеловечить» его, сблизить и показать неожиданные стороны человека, даже если они информационные «пустышки» без связи с действительностью.

Речь не о том, что пропаганда как метод моделирования поведения при помощи управляемого распространения знания (историй, идей, фотографий и проч.), явилась совместно с «демократизацией» информационных технологий и человеком, вплетенным в данное уникальное жизненное пространство новой реальности³. Изображения и образы – это далеко не самое важное, когда дело касается надзора (в том числе визуально-информационного, цифрового и т. д.) паноптического пространства, «прозрачности», информационных дубликатов современных людей. В частности, одно из прозрений Бентама, которое могло бы затмить остальные, заключается в том, что эффективность власти, которая всегда соотносима с потребностью дисциплинирования и надзора, образуется из суммы процессуальности создания образа реальности (выработки реакции на заданные условия жизни, формирование «верного» сознания) и актуального воздействия, принуждения. Таким образом, паноптический опыт – это не только нахождение под постоянным и гнетущим надзором, но и отношение к миру, другим, самому себе, которое формируется внедрением чувства (как минимум, в случае Паноптикона), что именно на тебя направлен тяжелый взгляд/камера из башни надзирателя. Как следствие, опыт паноптического переживания –

¹ Lyon, David. *The Electronic Eye*. Hoboken: Polity Press, 2013. P. 23.

² Липовецки, Жиль. Эра пустоты. Очерки современного индивидуализма / Пер. с франц. В.В. Кузнецова. СПб.: «Владимир Даль», 2001. С. 48.

³ Краткое, но весьма иллюстративное изложение истории пропаганды, в частности же как механизма создания «функционального» знания (например, исторического), представлено во введении работы признанного специалиста в области PR-технологий Э. Бернейса «Создавая общественное мнение» (“Crystallizing Public Opinion”, 1961).

это психологическое состояние страха, потери контроля над собой, невозможность убежать и скрыть что-либо.

Касаясь темы надзора, какой бы формы он ни был, мы неизбежно затронем вопросы «политики памяти» в широком смысле, цель которой – формирование отношения к чему-то или кому-то, нормализация образов, представлений, предоставление критериев оценки информации, которая поступает со стороны. Паноптический надзор является фоновым и событийным. И в отличие от амбициозных планов XVIII в., области «паноптического» сегодня уже не ограничены каким-либо местом (более того, подобный опыт усиливается в них, например, на таможне, КПП и проч. местах), а распространены в социальной действительности, в ее физическом и виртуальном пластах. Таким образом, чувство нахождения под взглядом – «прицельным» и «расфокусированным» – является константой жизненного мира человека, вброшенного и включенного в условности информационно-цифровой культуры. Патрисия Пистерс в монографии “A Deleuzian Film-Philosophy of Digital Screen Culture”, посвященной «культуре цифровых экранов» (digital screen culture), верно подмечает: «...одна из отличительных черт современной медиаккультуры – это умножение количества экранов и камер в надзорных системах и других надзорных инструментах»⁴. Растет число людей, берущих на себя (прямо или косвенно, осознанно и не совсем) роль активной стороны надзора в получении доступа к тому, что дает власть над человеком и ставит их несколько выше.

Согласно данным Bitdefender, более 27% участников специальной программы Bitdefender Digital Identity Protection становились жертвами более чем одного случая утечки данных (data breaches)⁵. Это только те случаи, когда негативные последствия, связанные с использованием информации против «оригинала», оказываются результатами прямых действий злоумышленника. В то же время влияние способов жизни в информационно-сетевой реальности может иметь неожиданные воздействия на психологическое, репутационное, а также порой и физическое состояние человека, который неожиданно сталкивается с тем, что его «цифровой след» превращается в целую цифровую персону с собственным «голосом».

К сожалению, подобные события настолько повседневны, что знание об этом обыденно и даже не удивляет. Последствия могут быть как незначительными (запечатление на видео компрометирующей ситуации, которая забудется через пару дней), так и по-настоящему фатальными (преследование, финансовые или репутационные потери, самоубийства на фоне об-

⁴ Pisters, Patricia. *A Deleuzian Film-Philosophy of Digital Screen Culture*. Stanford, California: Stanford University Press, 2012. P. 98.

⁵ См. подробнее: The digital you in 2023: Modern digital footprints and their impact on privacy and security // Bitfender [Electronic resource]. URL: <https://www.bitdefender.com/blog/hotforsecurity/the-digital-you-in-2023-modern-digital-footprints-and-their-impact-on-privacy-and-security/> (Date of access: 01.02.2024).

народования информации в публичном пространстве). И как справедливо отметила в ранее упомянутой работе Патриция Пистерс, «надзор связан с ощущениями паники в их отношении к вопросам контроля и свободы»⁶. Отчасти этим можно объяснить то, почему люди платят деньги мошенникам, угрожающим раскрыть порочащую информацию и приватные данные, даже несмотря на то, что такое запугивание часто бывает беспочвенным. Отмечается, что за первую половину 2022 года (нет оснований полагать, что следующие годы отметятся спадом динамики) был зафиксирован рост рассылок писем-вымогателей, эксплуатирующих тему сексуальности (sexortion)⁷. В подобном письме сообщается, что неизвестный получил доступ к вебкамерам и микрофонам жертвы, сделал запись экрана во время посещения сайтов для взрослых, смонтировав все в единый видеоролик, который не будет отправлен контактам при условии получения мошенником определенной суммы денег. В действительности взломщик не обладал каким-либо компроматом, однако иногда люди выплачивают требуемые от них суммы. Существуют, конечно, многочисленные вариации, различные легенды и подходы: связывает их инструмент давления на людей. Эксплуатация страха стать раскрытым с «постыдной» стороны и быть «выброшенным» на всеобщее обозрение – эффект разрушения иллюзии приватности, чувства контроля над жизненным пространством, которое включает инструменты выхода и связи с информационно-сетевым миром.

Гиперинформационная среда, представляющая плотную сеть пересекающихся каналов связи, активных или пассивных «экранов», коммуницирующих между собой, вовлеченными людьми и структурами, производит уникальные правила поведения и шаблоны оценки окружающего мира, выработки стратегий входа и выхода из событий, ситуаций и процессов. Опыт переживания паноптически настроенного против тебя мира – одна из таких стратегий, реалий сетевого или горизонтального надзорно-коммуникативного пространства. Данный опыт представляет собой комбинацию возможностей и целей, связанных с желанием раскрываться или скрываться по собственному желанию, что, как показывает практика, не может быть реализовано (по крайней без чрезвычайных усилий, ресурсов), и поэтому Паноптикон находится рядом с нами всегда, только в этой стадии он лишен строгих черт, застывших «твердых» форм: нет больше ролей, иерархических пирамид, выделенного пространства. Информационно-сетевой Паноптикон в пан-надзорности сетевой культуры – это процесс постоянного тотального надзора, в котором позиции человека меняются в зависимости

⁶ Pisters, Patricia. *A Deleuzian Film-Philosophy of Digital Screen Culture*. Stanford, California: Stanford University Press, 2012. P. 98.

⁷ См. подробнее: Sextortion Scams Surge 178% in a Year // Infosecurity magazine [Electronic resource]. URL: <https://www.infosecurity-magazine.com/news/sextortion-scams-surge-178-in-a/> (Date of access: 01.02.2024).

от потока переменных, случайных или преднамеренных действий со стороны огромного числа взаимосвязанных, часто незнакомых людей, организаций, структур, событий и планов. Современный панооптический опыт сегодня – это дихотомия ощущения и понимания важности быть в положении контроля относительно своего опыта в агрессивной плоскости пан-надзора и стремительного включения, практически беззаботной игры на поле многомерных процессов использования и модификации информации любого типа. Это – одновременное нахождение и жизнь множественности, собранной из включенных людей, отделённых инфо-цифровых «фрагментов», событий и псевдособытий в общем фиджитальном пространстве, в котором опыт надзора – неискоренимая, многообразная и подвижная константа.

Литература

Липовецки, Жиль. Эра пустоты. Очерки современного индивидуализма/Пер. с франц. В.В. Кузнецова. СПб.: «Владимир Даль», 2001.

References

Lipovecki, Zhil'. *Jera pustoty. Ocherki sovremennogo individualizma* [The era of emptiness. Essays on Modern Individualism], transl. from French by V.V. Kuznecov. SPb.: "Vladimir Dal" Publ., 2001. (In Russian).

Lyon, David. *The Electronic Eye*. Hoboken: Wiley, 2013.

Pisters, Patricia. *A Deleuzian Film-Philosophy of Digital Screen Culture*. Stanford, California: Stanford University Press, 2012.

Sextortion Scams Surge 178% in a Year // *Infosecurity magazine* [Electronic resource]. URL: <https://www.infosecurity-magazine.com/news/sextortion-scams-surge-178-in-a/> (Date of access: 01.02.2024).

The digital you in 2023: Modern digital footprints and their impact on privacy and security // *Bitfender* [Electronic resource]. URL: <https://www.bitdefender.com/blog/hotforsecurity/the-digital-you-in-2023-modern-digital-footprints-and-their-impact-on-privacy-and-security/> (Date of access: 01.02.2024).

Pan-supervision, or life in public

Sergey Lukovenkov, graduate, Russian State University for the Humanities (Moscow), lukovenkovsergei@yahoo.com

The article examines the formation of pan-surveillance as characteristic and strategy of social interaction in the context of implemented network and informational-digital culture. Using the example of Josh Harris's supervisory and positional experiments related to the study of the psychological and social effects of the radical destruction of privacy in the public space, both the potential inversion of states of power between "supervisors" and "supervised" and behavior changes through permanent disclosure to everyone are demonstrated. Thus, the innovation and relevance of Harris's projects, it seems, lie not so much in provocation, but in understanding the movement and development of the informational and network society. Revealing the power of the directed gaze, as well as the desire of a person to be visible in front of the camera – that is, to be visible. And despite the fact that the "Orwellian" element of surveillance culture has not been eliminated, voluntariness and self-disclosure in the information space on the one hand, and on the other - "seductive" techniques for obtaining/processing data come to the fore. Thus, the panoptic or pan-surveillance effect is realized, however, not in the original meaning of Jeremy Bentham's Panopticon, but an updated "horizontal" version of it, the conceptualization of which is the subject of this article.

Keywords: surveillance, Panopticon, informational and digital culture, privacy

For citation: Lukovenkov S.G. (2024) Pan-supervision, or life in public // *Metamorphosis*. Vol. 8. N. 4. P. 10-18.

Мир, контролируемый человеком, и мир, контролирующий человека

память как конструктор реальности в текстах литературных веб-проектов “SCP Foundation” и “Backrooms”

Илья Соколенко, студент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), siroqmanpilot@gmail.com

В статье представлены результаты анализа двух литературных веб-проектов “SCP Foundation” и “Backrooms” (далее – «Фонд» и «Закулисье»), а именно – их текстов и концепций, на основе которых формируются художественные вселенные проектов. Художественный мир Фонда – универсум, построенный на идее абсолютной власти человека над знанием, где знание представляет собой пульсации Вселенной, полной необъяснимого и жуткого. Художественный мир Закулисья – знание, в котором пересекается множество нарративов, а рациональное осмысление мира невозможно. Бинарная позиция Фонда и Закулисья – мысленный эксперимент, исследующий вопрос власти над знанием в альтернативных мирах и исторических процессах. Оба проекта особо актуальны в среде прочих литературных практик и интенций, которые могут быть проинтерпретированы после прочтения текста. В анализе мы стремились выявить особые формы выражения власти внутри художественных вселенных.

Ключевые слова: власть, знание, множественные миры, память, SCP Foundation, Backrooms

Для цитирования: Соколенко И.М. Мир, контролируемый человеком, и мир, контролирующий человека: память как конструктор реальности в текстах литературных веб-проектов “SCP Foundation” и “Backrooms” // Метаморфозис. 2024. Т. 8. № 4. С. 19-30.

Период начала 2000-х – конца 2010-х гг. – важнейший этап в развитии культуры в связи с появлением Интернета. Фонд и Закулисье получили свое распространение благодаря имиджбордам – «типу форума, на котором общение происходит посредством текстовых сообщений с возможностью прикрепления изображения»¹. Оба проекта развивались по единому сценарию на имиджборде 4Chan, а затем на отдельных сайтах на основе движка WikiDot. Фонд и Закулисье – примеры фандома со сложной структурой. Как

¹Ахмадулин В.Р. Имиджборды как средство массовой коммуникации // Мировая журналистика: единство многообразия. 2018. С. 85.



замечает Мэтт Хилс, обычный фандом представляет собой сообщество фанатов, создающих тексты на основе уже ангажированного материала или первоисточника – литературного произведения, медиа-франшизы, или реального исторического события².

Основой художественных вселенных становятся посты-легенды, написанные анонимами в ветке /x/ на 4Chan. Именно в этой ветке можно было найти множество постов с крипипастой. Крипипаста – короткие прозаические произведения, иногда сопровождаемые фотографиями или видео, обычно направлены на то, чтобы напугать читателя, часто с помощью историй о паранормальных или иных жутких существах и событиях³. Первый аноним в 2007 году предлагал читателю историю про аномальный объект «Скульптура»⁴, который

хранили в подвалах некоей организации из соображений безопасности. Впоследствии эту организацию назвали SCP Foundation или Фондом. Вокруг ее концепции и сформировалось авторско-читательское сообщество, которое разрослось до масштабов художественной вселенной. В новых историях об аномальных объектах обыгрываются устойчивые образы из научно-популярной литературы, массовой культуры и мифологии. Часть из них отсылает к реальным историческим событиям и теориям заговора относительно них. Внутри сообщества образовалась внутренняя иерархия на основе формы власти-контроля Фонда над «абсурдным и невозможным»⁵. Несмотря на конфликты между авторами Фонда по вопросам стилистики, о которых рассказывается в «Истории Фонда»⁶, сохраняется единообразие текстов: для

² Hills M. Fandom // *The Routledge Companion to Imaginary Worlds* / Ed. by M.J.P. Wolf. New York; London: Routledge, 2018. P. 274.

³ Jenzen O., Munt S.R. (ed.). *The Ashgate research companion to paranormal cultures*. Routledge, 2016. pp. 408

⁴ SCP-173 – Скульптура [Электронный ресурс]. URL: <https://scpfoundation.net/scp-173> (Дата обращения: 15.01.2024).

⁵ История Фонда: часть первая [Электронный ресурс]. URL: <https://scpfoundation.net/history-of-the-universe-part-one> (Дата обращения 15.01.2024).

⁶ History Of The Universe Hub – SCP Foundation [Электронный ресурс]. URL: <https://scp-wiki.wikidot.com/history-of-the-universe-hub> (Дата обращения 15.01.2024).

них характерны «научная строгость и серьезность», имитирование научной статьи. Узнаваемой чертой таких «статей» стало следование формулам: номер объекта, класс опасности объекта («кетер» – опасный, «евклид» – нейтральный, «безопасный»), особые условия содержания, описание и прочие документальные формы (приложение, расшифровка интервью, протоколы исследования и т.п.).

Другой дуэт анонимов в 2019 г. создал новую художественную вселенную Закулисья – уровни-пространства, которые расположены вне условной реальности, в которой существуют люди. В апреле 2018 года на 4Chan появилась фотография странного пространства: желтые обои в мерцающем свете люминесцентных ламп и не достигающие до потолка стены создавали зловещее впечатление. После следующей публикации фотографии появилась легенда-инструкция для создания и описания пространств, в которые можно «провалиться», если не быть достаточно внимательным: «Если не проявить достаточной осторожности и выпасть из реальности, то можно оказаться в Закулисье, где не будет ничего, кроме затхлого запаха ветхого ковра, безумия желтых обоев, бесконечного невыносимого шума люминесцентных ламп, а также 600 миллионов квадратных миль случайным образом совмещенных пустых комнат. Упаси вас Господь услышать, как что-то бродит рядом, ведь это самое что-то уже наверняка о вас знает...»⁷. Сильным импульсом в развитии сообщества авторов Закулисья и самого Закулисья стала пандемия Covid-19 в 2020 году, когда привычный мир словно исчез, лишая обычные общественные пространства человеческого присутствия. С помощью эффекта зловещей долины, который распространяется и на пространственную систему координат изображаемых мест, авторы развивали художественную вселенную проекта, создавая тем самым совершенно иную форму литературного веб-проекта.

Помимо переосмысления образов пандемии важным для авторов Закулисья стало обращение к темам памяти – действительной, идеализированной, ложной и умирающей. Действительная память или ностальгия реализуется за счет эстетического направления развития сообщества, которое соотносится с интернет-эстетиками характерных ностальгических мотивов. Идеализированная память или кенопсия («красота ушедших мест»⁸) и ложная память или анемойа («ностальгия по тому времени, которого вы никогда не испытывали»⁹) продолжают работать в привычном направлении ностальгии, но создают новый ракурс восприятия прошлого, в котором «Я» может познать «Другого», переживая его личные воспоминания. Путешествуя по уровням или пространствам, читатель встречает пласты воспоми-

⁷ База данных Backrooms [Электронный ресурс]. URL: <https://www.backrooms-wiki.ru/start> (Дата обращения 15.01.2024).

⁸ Koenig J. Kenopsia // *The dictionary of obscure sorrows*. Simon and Schuster, 2021. P. 185.

⁹ Koenig J. Anemoia // *The dictionary of obscure sorrows*. Simon and Schuster, 2021. P. 163.

наний и обладателей воспоминаний.

Устройство текстов описываемых уровней строится практически по такой же схеме, что и тексты Фонда, но имитация научного стиля встречается реже. Вместо этого авторы уровней работают с формой и содержанием статей-текстов. Например, уровень 200 («Дом»¹⁰) и уровень 404 («мой любимый фрагмент»¹¹). Первый выделяется на фоне остальных уровней нарративными приемами, представляя собой записки выжившего. Стилистика своеобразного путеводителя по загадочному миру подменяется ностальгическим нарративом. Намеренно дружеский тон текста становится катализатором тоски по дому, под который мимикрирует пространство уровня. Прошлое абстрактно, но оно не теряет своего влияния внутри контекста уровня. Уровень 404 переходит в иную плоскость реальности, экспериментируя с интерпретацией Закулисья. Он заключает в себе не только динамически меняющиеся текстуальные формы, но и аудиальное сопровождение. Сам текст обращается к лейтмотиву виртуальности и ключевому аспекту Закулисья – категории знания.

Механизм документирования и конструирования истории как особого нарратива можно найти в работе Х. Уайта «Метанарратив»: «Сначала элементы исторического поля организованы в хронику событий, чтобы иметь с ними дело в порядке того, как они произошли; затем хроника организуется в историю последующим преобразованием событий в компоненты “спектакля”, или процесса их совершения, который, как считалось, имеет начало, середину и конец»¹². Многие элементы хроники исторических событий можно трактовать через мотивы завязки, переходных состояний и развязки «сюжета». Стоит пояснить термины, введенные исследователем. Историческое поле – линейный непрерывный нарратив, используемый историками для создания хроники. Трансформация хроники в историю воспринимается не как история в широком смысле, но как повествование: «По-видимому, эпическая структура сюжета есть внутренняя форма самой хроники. Важный момент в том, что каждая история [history], даже наиболее “синхроническая” или “структурная”, будет каким-то образом преобразована в сюжет»¹³. Подтверждение идеи Х. Уайта о том, что любая история, претендующая на достоверность, строится по принципу художественного нарратива прослеживается в устройстве сообществ Фонда и Закулисья. В сообществе Закулисья она достигается за счет сотворчества авторов и читателей. Авторы обоих сообществ взаимодействуют с историческим нарративом, ис-

¹⁰ Уровень 200 – База Данных Backrooms [Электронный ресурс]. URL: <https://www.backrooms-wiki.ru/level-200> (дата обращения: 15.01.2024).

¹¹ Уровень 404 – База Данных Backrooms [Электронный ресурс]. URL: <https://www.backrooms-wiki.ru/level-404> (дата обращения: 15.01.2024).

¹² Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века / Пер. с англ. под ред. Е.Г. Трубиной и В.В. Харитоновой. Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2002. С. 27.

¹³ Там же. С. 28.

пользуя схожие приемы изображения реальных событий, однако не могут достигнуть единообразия в смысловом и социальном наполнении альтернативных событий внутри художественных вселенных. Первичная система исторического поля создает новую семиологическую систему, «переозначающую» элементы исторического в новую форму.

Для иллюстрации наложения обеих вселенных на существующую художественную действительность как на историческое поле или первичную семиологическую систему необходимо обратиться к концепции «мифа» Ролана Барта. Фонд и Закулисье как «мифы» становятся вторичными коммуникативными системами, в которые заключены исторические события¹⁴.

Как писал Ролан Барт в «Миф – сегодня»: «В мифе же значением никогда не бывает вполне произвольным, оно всегда отчасти мотивировано, неизбежно содержит в себе долю аналогии ... Мотивированность мифа обусловлена самой его двойственностью – миф играет на аналогии между смыслом и формой, нет такого мифа, где бы форма не была мотивирована»¹⁵. Для Закулисья основным мотивом построения «мифа» становится чувство одиночества. Большую роль в развитии поэтики Закулисья сыграла пандемия COVID-19. Проблему одиночества до пандемии сложно назвать коллективной или культурной травмой, именно в этот период она стала глобальной тенденцией, трансформировалась в элемент коллективной памяти и культурной травмы. Так, Уровень 11 («Бесконечный город»)¹⁶ отчасти представляет собой отражение эпохи пандемии: уровень описывается как одновременно пустой и максимально наполненный, так как в нем встречается огромное количество персонажей Закулисья.

Процесс архивирования исторических событий в сообществах с апелляцией к читательскому и авторскому бэкграунду, а также формирование «мифа» вокруг привычного исторического поля позволяет назвать Фонд и Закулисье фандомами, где тексты функционируют по принципам литературного опыта. В статье «Великие читательницы: фанфикшн как форма литературного опыта»¹⁷ Н. В. Самутина предположила, что фанфикшн можно рассматривать как читательский и авторский опыт, и как набор социальных и культурных практик, с помощью которых осуществляется коммуникация между участниками процесса. Существование фандомов исследовательница объяснила, используя несколько методов, среди которых выделяется концепция Абигайла Деричо, опирающаяся на «теорию архивов» Жака Деррида. Концепция Деричо противопоставляет фанфикшн и классические

¹⁴ Барт Р. Мифологии / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. С. Зенкина. М.: Академический проект, 2008. С. 265.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Уровень 404 – База Данных Backrooms [Электронный ресурс]. URL: <https://www.backrooms-wiki.ru/level-11> (дата обращения: 15.01.2024)

¹⁷ Самутина Н. Великие читательницы: фанфикшн как форма литературного опыта // Социологическое обозрение. 2013. Т. 12. №. 3. С. 137-194.

практики письма. Фанфикшн – еще одно ответвление литературного архива, предложенного Жаком Деррида: «Принципиальная неполнота архива, его способность расширяться в любом направлении и неудержимое стремление к этому расширению, особенно ярко проявившее себя в новых цифровых медиа, действительно позволяют взглянуть на архив как на рабочую модель для осмысления ряда качеств фанфикшн»¹⁸.

Эта теория напоминает идею Мишеля де Серто из «Разновидности письма. Разновидности истории» о письме как отражении действительности. Фонд и Закулисье с их «мифами» превращаются в сообщение, произведенное для отражения факта истории в акте коммуникации между людьми. Авторы сообществ становятся своего рода историками, работающими с близкими им историческими событиями. Интересы этих авторов, с точки зрения Серто, направлены не на историю, а на нечто из истории¹⁹. Для понимания структуры художественного мира важным становится положение авторов в иерархии сообщества: «Он [историк (автор)] всего лишь «при» власти. Поэтому он более или менее явно руководствуется директивами, которые во всех современных обществах возлагают на историю – начиная с диссертаций и кончая учебниками – задачу воспитывать и мобилизовать»²⁰. По этой причине в двух сообществах сложно выделить «канон», на который должны ориентироваться другие авторы при написании своих работ.

Любопытно, что авторы не лишены права создавать собственные «каноны», объединяясь в творческие коллективы. В пользу этого работает концепция архива Абилайлы Деричо: «Литература как архив состоит из архивных по своей природе текстов, которые побуждают к существованию тот же самый принцип: тенденция к расширению и разрастанию, свойственная любому архиву. <...> Все тексты, которые выстраиваются на основе уже существующего текста, не менее значимы, чем текст-источник, и не нарушают его границ; скорее, они служат добавлением к архиву этого текста, становятся его частью и расширяют его»²¹. Исторический нарратив и есть такой «существующий» текст, сохраняющий или расширяющий архив источника, для авторов Фонда и Закулисья.

В художественном мире Фонда существует структура, располагающая властью над необработанным знанием («невозможным и абсурдным»²²). Эта вселенная – альтернативный исторический процесс, в котором встреча-

¹⁸ Самутина Н. Великие читательницы: фанфикшн как форма литературного опыта // Социологическое обозрение. 2013. Т. 12. №. 3. С. 149.

¹⁹ Мишель де Серто. Разновидности письма, разновидности истории // Логос. 2001. № 4 (30). С. 12.

²⁰ Там же. С.13.

²¹ Derecho A. Archontic Literature: A Definition, a History, and Several Theories of Fan Fiction. *Fan Fiction and Fan Communities in the Age of the Internet* (eds. K. Hellekson, K. Busse), Jefferson: McFarland, 2006, pp. 64-65

²² История Фонда: часть первая [Электронный ресурс]. URL: <https://scpfoundation.net/history-of-the-universe-part-one> (Дата обращения 15.01.2024)

ются аномальные явления и объекты. Их присутствие полностью вычеркнуто из условной действительности, так как практически весь художественный мир и существующие в нем персонажи, не относящиеся к Фонду, находятся в рамках рационального осмысления мира, где нет места фантастическому.

Каждая из аномалий описана в строгом научном тоне по принципам формул Джона Кавелти («комбинациям ряда специфических культурных штампов и более универсальных повествовательных форм или архетипов»²³). Примеры таких формул описаны в начале статьи в устройстве статей-текстов Фонда. Любое отклонение от нормы влечет не только исключение из общего дискурса, но и образование маркеров на месте «выдернутого» фрагмента реальности: «[REDACTED]», «[ДАнные УДАЛЕНы]», «[УДАЛЕНО]», усиливающие мотив контроля над знанием.

В пространстве художественной вселенной контроль за знанием и «за-чистка» осуществляется оперативными группами организации через введение анестетиков – веществ для стирания памяти. Это не только отсылает к фильму «Люди в черном», но и усиливает статус недоступности знания для обычного человека. Память в Фонде – важный ресурс в контексте дихотомии между властными структурами и подчиняющимися группами. Даже самый слабый импульс памяти о «странном» нарушает баланс в этом мире.

Образуемая иерархия в организации снова усиливает мотив недоступности знания: наверху – Совет О5, на самом дне – обычные люди. Обладание знанием и свобода воли у обычных людей детерминированы протоколами работы сотрудников организации. Ничего не ускользает от внимания Фонда. Помимо Фонда, есть большое количество группировок, заинтересованных в использовании знания в своих целях: «Некоторые из них соперничают с Фондом, некоторые когда-то откололись от него, а некоторые являются его верными союзниками»²⁴. Статичная в своем восприятии память становится фундаментом для изображения вселенной. Знание же представляется почти живой субстанцией, хранящей в себе хтонические глубины, к которым человечество никогда не будет готово.

Фонд как концепт организации стремится к резервированию событий внутри исторического поля, следуя рациональному плану. В то же время Фонду не чужд иной взгляд на мир в духе Ролана Барта: многие из объектов, содержащихся в стенах организации – «мифы» над первичными системами. Первичной системой для авторов сообщества становится огромное количество вещей – от мифологических существ и реальных людей до исторических событий и обыкновенных предметов. Столкновения Фонда с представителями «глубин» или чем-то запредельным авторы связывают с

²³ Кавелти Д.Г. Изучение литературных формул //Новое литературное обозрение. 1996. Т. 22. С. 34.

²⁴ Связанные организации [Электронный ресурс]. URL: <https://scpfoundation.net/groups-of-interest> (Дата обращения 15.01.2024);

классификацией особых событий внутри художественной вселенной. В контексте «мира, контролируемого человеком», особое положение занимают те нарративы, в которых легко угадываются эсхатологические мотивы, так как в них выражается идея неотвратимости бедствий и аннигиляция человечества. «События класса К» – любое серьезное изменение мира, причиной которого обычно является аномальное воздействие²⁵. Эсхатологический сюжет не просто разворачивается в текстах Фонда, но и усложняется, делится на разные сущностные категории, каждая из которых подробно описана на странице «Классификации особых событий»²⁶. Причиной конца света становятся аномальные объекты. Неизведанная, живая и враждебная Вселенная – противник человечества, которое пытается использовать знания в борьбе.

В то же время аномальные объекты Фонда – не только неопознанное, но и то, что создается на основе полученного знания. Изготовление таких объектов оправдывается спасением человечества. Один из таких объектов, SCP-2000 («Deus Ex Machina»²⁷), нормален по сравнению со всеми аномалиями организации: «Масштаб инженерных работ, необходимых для полного воссоздания SCP-2000, делает невозможным соблюдение режима секретности, однако все подсистемы SCP-2000 удалось успешно воссоздать в лабораторных условиях; по сути, сам комплекс и все процедуры, связанные с его техническим обслуживанием, не являются аномальными»²⁸. Не-аномальность такого артефакта особо интересна в сопоставлении с другими существами и инструментами из исследовательских зон.

Deus Ex Machina среди прочих объектов обладает совершенно иным статусом – Таумизель. Это обозначение присваивается только тем объектам, которые могут повлиять на привычные человеку «декорации» мира. Внутри комплекса расположен механизм по репликации человечества при наступлении события класса К, о которых шла речь выше: «Для выполнения основной задачи SCP-2000 оснащён 500 000 Гоминидных Репликаторов Брайта-Зартиона (ГРБЗ). В режиме максимальной производительности SCP-2000 может производить по 100 000 жизнеспособных и не аномальных человеческих особей в сутки»²⁹. Здесь интересны не алгоритмы воссоздания, а сам факт воспроизведения человеческого рода. Угроза, исходящая из глубин вселенной и от необработанного знания, нивелируется за счет че-

²⁵ Классификация особых событий [Электронный ресурс]. URL: <https://scpfoundation.net/special-events-classification> (Дата обращения 15.01.2024)

²⁶ Классификация особых событий [Электронный ресурс]. URL: <https://scpfoundation.net/special-events-classification> (Дата обращения 15.01.2024)

²⁷ SCP-2000 – Deus Ex Machina [Электронный ресурс]. URL: <https://scpfoundation.net/scp-173> (Дата обращения: 15.01.2024);

²⁸ Там же.

²⁹ SCP-2000 – Deus Ex Machina [Электронный ресурс]. URL: <https://scpfoundation.net/scp-173> (Дата обращения: 15.01.2024);

ловеческого прогресса. Судьба бытия перешла в руки человека, тем самым детерминируя не только общество, но и исторический процесс. Память как фрагмент знания находится теперь за пределами рационального осмысления мира – лиминальное состояние знания позволяет ей перемещаться между отношениями и воспринимающими субъектами. Ностальгия и ее инварианты вбирают в себя несколько форм памяти (индивидуальной, коллективной и культурной) и превращают все в единое пространство. В таком случае использование фотографий или изображений, имитирующих реальные фотографии, которые инкорпорированы в структуру текстов, оправдано сохранением памяти и знания. Фотографии в этом смысле имеют особый статус фиксации реальности и событий внутри нее – «оно там было» (так называет этот эффект Ролан Барт в своей работе «Camera lucida»).

Говоря о визуальной составляющей, стоит отметить важность фотографии. Существующая реальность на изображении – прошлое, которое никогда больше не может быть воспроизведено. Такой единственный в своем роде сюжет определяется независимостью многогранного знания, в котором существуют персонажи художественной вселенной. Пусть это знание и случайно, но оно было и до сих пор есть в замороженном или архивированном состоянии: «... то, что Фотография до бесконечности воспроизводит, имело место всего один раз; она до бесконечности повторяет то, что уже никогда не может повториться в плане экзистенциальном. Событие в ней никогда не выходит за собственные пределы к чему-то другому ... Она являет собой абсолютную Единичность»³⁰.

Фактической власти над знанием в пределах художественного универсума Закулисья нет. Существует лишь фикция обладания знанием. Подобно авторам Фонда, участники сообщества Закулисья представляют не связанные организации, а группы людей, выживающих внутри этого подпространства. Если в первом случае, власть распределяется по вертикальной иерархии, то во втором перед читателем открывается горизонтальная иерархия людей, находящихся внутри самого знания. Любые попытки поделить территорию Закулисья на зоны обречены, так как спрессованное из разных лоскутов памяти (коллективной, индивидуальной, культурной) знание автономно и может контролировать бытие человека.

Фонд и Закулисье аккумулируют опыт текстуального и визуального обращения с памятью, закрепляя власть над знанием. Таким образом, роль авторов сводится к изображению подобной иерархии. Проявления знания многогранны: это и инструмент работы, и живая сущность, обладающая волей и сознанием. Внутри художественных вселенных этих двух проектов «невозможное и абсурдное» – вездесущая сила, заключенная в хтонических образах «монстров из глубин».

³⁰ Барт Р. Camera lucida. Комментарий к фотографии / пер. с фр., послесл. и коммент. Михаила Рыклина. М.: Ад Маргинем Пресс, 2011. С. 16.

Литеартура

Ахмадулин В.Р. Имиджборды как средство массовой коммуникации // *Мировая журналистика: единство многообразия.* 2018. С. 84-89.

База данных Backrooms [Электронный ресурс] URL: <https://www.backrooms-wiki.ru/start> (Дата обращения 15.01.2024);

Барт Р. Мифологии / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. С. Зенкина. М.: Академический проект, 2008. 351 с.

Барт Р. Camera lucida. Комментарий к фотографии / Пер. с фр., послесл. и коммент. Михаила Рыклина. М.: Ад Маргинем Пресс, 2011.

Бойм С. Будущее ностальгии / пер. с англ. А. Стругача. М.: Новое литературное обозрение, 2019.

Биография Администратора [Электронный ресурс] URL: <https://scpfoundation.net/the-administrator-s-biography> (Дата обращения: 02.04.2023).

Досье Совета О5 [Электронный ресурс] URL: <https://scpfoundation.net/o5-command-dossier> (Дата обращения: 02.04.2023).

Де Серто М. Разновидности письма, разновидности истории // *Логос.* 2001. № 4 (30). С. 7-18.

История Фонда [Электронный ресурс] URL: <https://scpfoundation.net/history-of-the-universe-hub> (Дата обращения 16.03.2023).

Классификация особых событий [Электронный ресурс] URL: <https://scpfoundation.net/special-events-classification> (Дата обращения 15.01.2024).

Самутина Н. Великие читательницы: фанфикшн как форма литературного опыта // *Социологическое обозрение.* 2013. Т. 12. №. 3. С. 137-194.

Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века / Пер. с англ. под ред. Е.Г. Трубиной и В.В. Харитонова. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002.

Уровень 200 – База Данных Backrooms [Электронный ресурс] URL: <https://www.backrooms-wiki.ru/level-200> (Дата обращения: 15.01.2024).

Уровень 404 – База Данных Backrooms [Электронный ресурс] URL: <https://www.backrooms-wiki.ru/level-404> (Дата обращения: 15.01.2024).

SCP-173 – Скульптура [Электронный ресурс] URL: <https://scpfoundation.net/scp-173> (Дата обращения: 15.01.2024).

SCP-2000 – Deus Ex Machina [Электронный ресурс] URL: <https://scpfoundation.net/scp-173> (Дата обращения: 15.01.2024).

Viperence. Во Власти Сновидений | DREAMCORE, WEIRDCORE, TRAUMACORE, The Backrooms и Лиминальность [Видео-Эссе] [Электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=RyQfIU9oAO8&t=1785s> (Дата обращения: 16.03.2023).

References

/x/ - Paranormal >> Thread #22661164 [Electronic resource]. URL: <https://archive.4plebs.org/x/thread/22661164/> (Date of access: 15.03.2023).

History Of The Universe Hub – SCP Foundation [Electronic resource]. URL: <https://scp-wiki.wikidot.com/history-of-the-universe-hub> (Date of access: 15.03.2023).

Koenig J. *The dictionary of obscure sorrows*. Simon and Schuster, 2021.

SCP-173 – Skul’ptura [Electronic resource]. URL: <https://scpfoundation.net/scp-173> (Date of access: 15.03.2023) (In Russian).

SCP-2000 – Deus Ex Machina [Electronic resource]. URL: <https://scpfoundation.net/scp-173> (Date of access: 15.03.2023).

Viperence. Vo Vlasti Snovidenij | DREAMCORE, WEIRDCORE, TRAUMACORE, The Backrooms i Liminal’nost’ [Video-Essay]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=RyQfIU90AO8&t=1785s> (Date of access: 15.03.2023) (In Russian).

Biografiya Administratora [Electronic resource]. URL: <https://scpfoundation.net/the-administrator-s-biography> (Date of access: 15.03.2023) (In Russian).

Dos’e Soveta O5 [Electronic resource]. URL: <https://scpfoundation.net/o5-command-dossier> (Date of access: 15.03.2023) (In Russian).

Istoriya Fonda [Electronic resource]. URL: <https://scpfoundation.net/history-of-the-universe-hub> (Date of access: 15.03.2023) (In Russian).

Klassifikaciya osobyh sobytij [Electronic resource]. URL: <https://scpfoundation.net/special-events-classification> (Date of access: 15.03.2023) (In Russian).

Ahmadulin V.R. Imidzhbordy kak sredstvo massovoj kommunikacii [Imageboards as a means of mass communication]. *Mirovaya zhurnalistika: edinstvo mnogoobraziya*. 2018. P. 84–89. (In Russian).

Baza dannyh Backrooms [Electronic resource]. URL: <https://www.backrooms-wiki.ru/start> (Date of access: 15.03.2023) (In Russian).

Barthes R. *Mifologii* [Mythologies], transl. from French by S. Zenkina. Moscow: Akademicheskij proekt Publ., 2008 (In Russian).

Barthes R. *Camera lucida. Kommentarij k fotografii* [La chambre claire. Note sur la photographie] trans. by Mihaila Ryklina. Moscow: Ad Marginem Press Publ., 2011 (In Russian).

Bojrn S. *Budushchee nostalgii* [The Future of Nostalgia] transl. from Eng. by A. Strugacha. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2019. (In Russian).

Hills M. Fandom, in *The Routledge Companion to Imaginary Worlds*, Ed. by M.J.P. Wolf. New York; London: Routledge, 2018.

Michel de Certeau. Raznovidnosti pis’ma, raznovidnosti istorii [Varieties of writing, varieties of history]. *Logos*. 2001. N. 4 (30). P. 7-18. (In Russian).

Samutina N. Velikie chitatel'nicy: fanfikshn kak forma literaturnogo opyta // Sociologicheskoe obozrenie, 2013. T. 12. №. 3. P. 137-194. (In Russian).

Sociologiya veshchej. Sbornik statej [Sociology of things. Collection of articles] / ed. by V. Vahshtajna. Moscow: Territoriya budushchego, 2006 (In Russian).

Uajt X. Metaistoriya: Istoricheskoe voobrazhenie v Evrope XIX veka [Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe] transl. from Eng. by E.G. Trubinoj, V.V. Haritonova. Ekaterinburg: Ural University Publ., 2002 (In Russian).

Uroven' 200 – Baza Dannyh Backrooms [Electronic resource]. URL: <https://www.backrooms-wiki.ru/level-200> (Date of access: 15.01.2024) (In Russian).

Uroven' 404 – Baza Dannyh Backrooms [Electronic resource]. URL: <https://www.backrooms-wiki.ru/level-404> (Date of access: 15.01.2024) (In Russian).

The world controlled by man and the world controlling man

memory as a constructor of reality in the texts of the literary
web projects “SCP Foundation” and “Backrooms”

Ilya Sokolenko, student, National Research University “Higher School of Economics” (Moscow), siroqmanpilot@gmail.com

The article presents the results of analyzing two literary web-projects “SCP Foundation” and “Backrooms”, namely their texts and concepts, on the basis of which the artistic universes of the projects are formed. The artistic world of the Foundation is a universe built on the idea of man’s absolute power over knowledge, where knowledge represents the pulsations of a universe full of the unexplainable and the uncanny. The artistic world of Backstage is knowledge, where multiple narratives intersect and rational understanding of the world is impossible. The binary position of Foundation and Backstage is a thought experiment that explores the question of power over knowledge in alternative worlds and historical processes. Both projects are particularly relevant in the midst of other literary practices and intents that can be interpreted after reading the text. In the analysis, we sought to identify specific forms of expressions of power within the artistic universes.

Keywords: power, knowledge, multiple worlds, memory, SCP Foundation, Backrooms

For citation: Sokolemko I.M. (2024) The world controlled by man and the world controlling man: memory as a constructor of reality in the texts of the literary web projects “SCP Foundation” and “Backrooms” // *Metamorphosis*. Vol. 8. N. 4. P. 19-30.

Дискурс и будущее

Критические размышления над работой Н. Срничка и А. Уильямса «Изобретая будущее. Посткапитализм и мир без труда»

Дмитрий Жуков, студент, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова (Москва), dima.volk.zhukov@yandex.ru

В 2015 году выходит книга Н. Срничка и А. Уильямса «Изобретая будущее. Посткапитализм и мир без труда». В данной работе был предложен проект альтернативного социально-экономического устройства, призванного прийти на смену капитализму. Стратегия борьбы с существующей социально-экономической формацией упомянутых выше авторов основана на формировании контргегемонного дискурса. В данной статье рассматривается напряжение, возникающее между экономическими и дискурсивными преобразованиями. Многие авторы начала XX века, создающие концепты в рамках марксистской парадигмы, признавали важность интеллектуальной борьбы с культурным гегемоном, но не разрывали теоретическое и практическое противостояние. В рамках данного исследования показано, что стратегия Н. Срничка и А. Уильямса сконцентрирована на культурных изменениях, не проблематизирующих мышление как движущую силу развития человечества. Помимо этого, данные философы отказываются от рассмотрения социальной революции как фактора, способствующего смене экономической формации. Их стратегия оказывается просветительским проектом, игнорирующим важные положения материалистического подхода.

Ключевые слова: исторический материализм, философия истории, марксизм, Ник Срничек, Алекс Уильямс, посткапитализм

Для цитирования: Жуков Д.П. Дискурс и будущее. Критические размышления над работой Н. Срничка и А. Уильямса «Изобретая будущее. Посткапитализм и мир без труда» // Метаморфозис. 2024. Т. 8. № 4. С. 31-41.

Введение

В знаменитых «Тезисах о Фейербахе» Карл Маркс наметил одну из ключевых целей для всех последующих левых мыслителей: изменение мира, а не только его описание. Работающие в русле данной традиции Н. Срничек и А. Уильямс в 2017 публикуют работу «Изобретая будущее. Посткапитализм и мир без труда». Данный текст ради преобразования социального бытия предлагает проект преодоления капитализма. Стратегия Н. Срничка и А.



Уильямса заключается в борьбе с гегемонным дискурсом, благодаря которой появится возможность радикальной экономической метаморфозы. Однако здесь возникает напряжение между экономическими отношениями, конституирующими капитализм, и их культурной легитимацией. Марксистская парадигма предполагает четкое разделение между социально-экономическими отношениями (базис) и иными формами социального бытия (политика, культура, религия и тд). Базис, согласно данной теории, полностью влияет на развитие надстройки. Соответственно, радикальные общественные изменения возможны только при метаморфозе базиса. Однако проект Н. Срничка и А. Уильямса фокусируется на изменении надстройки, что порождает некоторое противоречие марксистской теории. Особое внимание будет в работе будет уделено критическому

рассмотрению стратегии культурной борьбы с капитализмом.

Гегемон, дискурс и посткапитализм

В начале своей работы Ник Срничек и Алекс Уильямс пытаются обрисовать генеалогические контуры современной общественно-экономической системы: с их точки зрения, человечество существует в условиях неоллиберальной экономики, центральная характеристика которой заключается в следующем: «Мы убеждены, что... неолиберализм отличается от классического либерализма тем, что отводит значительную роль государству. Так, оказывается, что главной задачей неолиберализма было получение контроля над государством и придание ему другой цели. <...> Рынки не возникают стихийно там, где государства отступают, — они должны создаваться сознательно, иногда с нуля»¹. Далее авторы вводят достаточно радикальный,

¹ Срничек Н., Уильямс А. Изобретая будущее: посткапитализм и мир без труда. Пер. с англ. Н. Охотина. М.: Strelka Press, 2019. С. 81.

но интересный тезис, согласно которому неолиберализм не эволюционировал из кейнсианства. Господствующие представления о «современности», в здравом смысле, — есть результаты высказываний в публичной сфере, проникновения неолиберального дискурса в научные работы, спонсирования определенных исследований. Представители неолиберального лагеря буквально «делали», конструировали существующее мировоззрение. Поле борьбы развернулось в массовом сознании людей.

Выявив «главного врага», исследователи намечают путь противостояния: создание контргегемонного дискурса, цель которого перевернуть господствующее представление о базовых социально-экономических аксиомах, окончательно укрепившихся в массовом здравом смысле.

Данная стратегия генеалогически восходит к наследию А. Грамши, который создал концепт культурной гегемонии, согласно которому правящие классы, помимо экономической эксплуатации, претендуют и на формирование мировоззренческих координат для зеркального класса. Проще говоря, культурная картина мира пролетариата сформирована и навязана извне. Задача левых сил: критический анализ существующей гегемонии и создание своей контргегемонной культуры, которая в большей степени соответствует потребностям и интересам эксплуатируемого класса.

Похожие интеллектуальные ходы можно найти в работе В.И. Ленина «Что делать»: «Классовое политическое сознание может быть принесено рабочему только извне, то есть извне экономической борьбы, извне сферы отношений рабочих к хозяевам»². Данный пассаж хорошо иллюстрирует основную проблему, с которой столкнулись левые силы в начале XX века: серьезная роль идеологии. Рабочие, по мысли Ленина, охвачены ложным представлением об экономической действительности: сознание пролетариев необходимо поменять, внедрить мысль о необходимости радикального слома существующего порядка. И только после пересборки сознания следует настоящая, революционная борьба.

Между позициями В. Ленина и А. Грамши есть интересное различие: изменением сознания рабочих с точки зрения русского мыслителя должен заниматься узкий круг людей, объединенных в партию. Итальянский же философ считает, что контргегемонный дискурс должен создаваться особой, пролетарской интеллигенцией³, выступающей против существующей культурной легитимации социально-экономических отношений. А. Уильямс и Срничек не выделяют узкий круг «преобразователей», а предлагают всем левым силам поучаствовать борьбе с неолиберальной гегемонией.

Во второй половине XX века наследие Грамши получает новое дыхание

² Ленин В. Государство и революция. М.: Издательство «АСТ», 2023. С. 101-102.

³ Грамши А. Избранные произведения в трех томах. Т. 3. Тюремные тетради. Пер. с итал. В.С. Бондарчука, Э.Я. Егермана, И.Б. Левина. М.: Издательство иностранной литературы, 1959. С.460-462.e

благодаря постмарксистским авторам, в частности, Э. Лаклау и Ш. Муфф. Данные философы, наследуя методологический аппарат постструктуралистов, постулируют политическую реальность как цепочку означающих, конституирующих дискурсивные позиции. Субъект политического всегда задан определенной идеологией, поэтому борьба должна вестись именно в сфере дискурса.

Наследие классического марксизма в их теории переосмысливается особым образом. Обычно государство изначально содержало в себе классовый антагонизм: «...государство возникло из потребности держать в узде противоположность классов; так как оно в то же время возникло в самих столкновениях этих классов, то оно по общему правилу является государством самого-могущественного, экономически господствующего класса»⁴. Классовый антагонизм является субстанциональной характеристикой любого государства. Но Ш. Муфф акцентирует внимание не на антагонизме классов, а на политическом антагонизме, который заменяет на более мягкую форму социального-политического напряжения – агонизм, предполагающий не социально-онтологическое, а коммуникативное измерение. Как пишет сама Ш. Муфф: «Введение категории “соперника” требует усложнения понятия антагонизма и проведения различия между двумя отличными формами, в которых он может проявляться, между антагонизмом в собственном смысле слова и агонизмом. Антагонизм — это борьба между врагами, тогда как агонизм — это борьба между соперниками. Поэтому мы можем поставить нашу проблему иначе, сказав, что, с точки зрения “агонистического плюрализма”, цель демократической политики состоит в преобразовании антагонизма в агонизм. Для этого необходимо создание каналов, посредством которых коллективные страсти получили бы возможность выражения по проблемам, которые, предоставляя достаточно возможностей для идентификации, конструировали бы противника не в качестве врага, а в качестве соперника»⁵. Вражда основана не на классовых, а на идеологических противоречиях. На первый взгляд, эта идея соответствует марксистским принципам: идеологическое противоречие ни в коем случае не исключает экономического. Однако Ш. Муфф отмечает, что даже идеологические противники изначально должны придерживаться ценностей либеральной демократии: свободы и равенства. То есть существует соглашение относительно политических аксиом (в данном случае – либерально-демократических). Это противоречит традиционному марксистскому пониманию политики. Идея о том, что люди с разным классовым статусом могут иметь одинаковые правила игры, является важной частью неолиберальной идеологии.

⁴ *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства. М.: Политиздат, 1937. С. 227.

⁵ *Муфф Ш.* К агонистической модели демократии // *Философско-литературный журнал «Логос».* 2004. № 2. С. 195.

Правовые условия реализации своей политической агентности есть скорей воля к власти господствующего класса, придающая легитимность определенным ценностям. Либеральная демократия замкнута в рамках своего идеологического универсума, что, очевидно, накладывает ограничения на политическое воображение. Концепция агонистической демократии наследует скорей либеральные, а не марксистские положения.

Таким образом, можно заключить, что работа Н. Срничка и А. Уильямса наследует марксистской традиции XX века, связанной с контргегемонной культурной борьбой. Однако В. Ленин и А. Грамши предполагали, что борьба за сознание впоследствии должна впоследствии сподвигнуть массы на революционную борьбу. Э. Лаклау и Ш. Муфф переосмысляют концепт гегемонии в ином ключе: деконструкция дискурса возможна только при соблюдении определенных правил, установленных либеральной демократией, работающей в рамках капиталистической экономики. Основным полем борьбы становится мышление политического субъекта, которое, согласно постмарксистам, нужно переопределить, используя само мышление. Эта парадигма фактически разрывает связь между бытием и сознанием, характерную для классического марксизма. Создание утопии – это акт мысли, но не практики.

«Культурная ловушка»

Труд Н. Срничка и А. Уильямса, как следует из названия, предлагает социально-экономическую альтернативу, не ограничиваясь проблемами гегемонного дискурса. В работе они выдвигают конкретные требования для преобразования общественного бытия: полная автоматизация производства, сокращение рабочей недели без сокращения оплаты труда, ревизия трудовой этики, введение безусловного базового дохода.

В своей работе авторы часто оговариваются, что данный проект – идеал, реализация на практике которого является достаточно сложной. Более того, материалистический подход к пониманию истории оказывается вне ракурса рассмотрения.

Безусловно, не стоит сводить марксистское понимание человеческих взаимоотношений к экономическому редукционизму. Как писал Вадим Межуев: «Общественная природа человека, его общественное бытие ни в чем не дает о себе знать с такой отчетливостью, как в его способности производить для других. <...> Одновременно оно предполагает производство идей, представлений, сознания, которое первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. <...> Труд, общение, сознание и есть те исходные предпосылки, из которых складывается его общественное бытие на любом этапе

исторического развития»⁶.

Человеческие идеи прямо зависят от материальной деятельности, индивиды буквально производят друг друга. Отсюда возникает пессимистичная для левых философов концепция, согласно которой любая альтернатива капитализму поглощается самим капитализмом. Например, левый философ Марк Фишер начинает свою работу «Капиталистический реализм» с анализа фильма Альфонсо Куарона «Дитя человеческое». Фильм представляет собой некоторую потенциальную антиутопию, политический ландшафт которой – хаос, перемешанный с диктатурой. А ключевая беда человечества на новом витке истории – нарушение репродуктивной функции женщин. Фишер отмечает: «Этот лозунг схватывает именно то, что я имею в виду под «капиталистический реализм», а именно: широко распространенное ощущение не только того, что капитализм является единственной жизнеспособной политической и экономической системой, но и того, что невозможно даже вообразить непротиворечивую альтернативу ему»⁷. Если сознание индивида полностью определяется общественным бытием, то тогда и любые утопические проекты будут всего лишь продуктом, неотделимым от социальных отношений.

Проект дискурсивной контргегемонии пытается пересобрать сознание индивидов, как будто забывая о том, что капитализм существует не потому, что сознание индивидов сконструировано определенным образом, а из-за конкретных социально-экономических условий. Чаще всего, общественное бытие и понятийный аппарат, призванный описывать его, не были тождественны. Как отмечает современный исследователь В. Кржевов: «Так, например, деятели Реформации не имели ни малейшего представления о «буржуазном обществе», принципах его композиции или о том, что впоследствии характеризовалось как «дух капитализма»⁸. Надстройка (куда входят представления о социальном) не поспевает за развитием базиса.

Стоит выделить несколько тезисов в работе Н. Срничка и А. Уильямса, явно вступающих в противоречие с материалистическим подходом к истории.

Отказ от революции как потенциального способа социальных перемен. Стоит привести следующую цитату из «Изобретая будущее...»: «Классическая ленинская стратегия двойного удара – революционная партия и государственный переворот – устарела. Сторонники модели большевистской революции оказываются более успешными реконструкторами истории, чем рулевыми современной политики. Подобным образом недавние

⁶ Межуев В. Идея всемирной истории в учении Карла Маркса // Философско-литературный журнал «Логос». 2011. № 2. С. 10.

⁷ Фишер М. Капиталистический реализм. Пер. с англ. Д. Кралечкина. М.: Ультракультура 2.0, 2010. С. 12.

⁸ Кржевов В.С. Категории стихийного и планомерного в осмыслении истории человечества // Философские науки. 2021. № 4. С. 53-54.

революции, от иранской революции до арабской весны, в итоге достигли некоего сочетания теократического авторитаризма, военной диктатуры и гражданской войны»⁹. Отказываясь от концепта революции, исследователи фактически отказываются от представления о государстве как о сотканном из различных классовых противоречиях образовании.

В. Ленин и А. Грамши, упомянутые ранее, не разделяли изменение сознания рабочих масс и дальнейшую революционную деятельность. Концепции данных философов тесно были связаны со сцепкой «теория-практика». Н. Срничек и А. Уильямс расчлняют данный концепт, оставляя в фокусе рассмотрения исключительно культурный аспект, пытаясь создать новый язык описания экономических отношений.

Одни из наиболее известных левых исследователей идеологии второй половины XX века, Луи Альтюссер и Славой Жижек, также пытаются сохранить какую-то концептуализацию революции.

Луи Альтюссер, распространивший идеологию буквально на все, в работе «Идеология и идеологические аппараты государства», часто оговариваясь, конституирует обратное влияние надстройки на базис: «Можно сказать, что “этажи” надстройки не являются определяющими в конечном счете, но что они обусловлены воздействием базиса; что если они и являются определяющими на свой манер (мы еще не знаем какой), то они являются таковыми, поскольку обусловлены базисом <...> Также она [марксистская топика] позволяет увидеть, что именно базис в конечном счете обуславливает все здание и, как следствие, вынуждает нас поставить теоретическую проблему о типе “побочного” влияния, присущего надстройке, то есть вынуждает нас рассматривать то, что в марксистской традиции обозначается терминами “относительной автономии” надстройки и “обратного воздействия” надстройки на базис»¹⁰. Несмотря на особое прочтение Карла Маркса, Альтюссер смягчает жесткую зависимость надстройки от базиса. Но при этом и потенциал революции для Альтюссера оказывается важной проблемой, достойной отдельного рассмотрения.

Проблематизация роли мышления. Марксистская парадигма предполагает напряжение между теорией и практикой. Любая теория – всегда мыслительный конструкт, верификация которого возможна только в материальном мире. Сцепка «теория-практика», упомянутая выше, была ядром марксистской философии.

Радикальные экономические изменения не происходят только в уме, они возникают из конкретных человеческих действий. Протестанты, соз-

⁹ Срничек Н., Уильямс А. Изобретая будущее: посткапитализм и мир без труда. Пер. с англ. Н. Охотина. М.: Strelka Press, 2019. С. 191.

¹⁰ Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) // Неприкосновенный запас. 2011. №3 (77). [Электронный ресурс]. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2011/3/ideologiya-i-ideologicheskie-apparaty-gosudarstva.html> (Дата обращения: 13.01.2024).

давшие западный капитализм, не задумывались о своих отношениях как капиталистических, они просто участвовали в социально-экономических практиках. Н. Срничек и А. Уильямс видят свой проект как долгосрочный, но это только теоретическое предположение. Посткапитализм не подчиняется мысли. Долгосрочный проект может быть изменен неожиданной флуктуацией, которая изменит ход истории.

Тот же А. Грамши в статье «Революция против капитала»¹¹ постулирует, что большевистская революция стала событием, выходящим за пределы марксистских догм. Революционеры воспользовались нужным моментом, чтобы повернуть историю в иное русло, они ощутили подвижность исторических путей и смогли опереться на пролетариат как движущую силу.

Согласно мнению автора, Мышление не является движущей силой исторического развития, оно полностью зависит от способа производства. Любая критика капитализма возникает в рамках существующих общественных отношений и является производной от них. Именно поэтому при анализе посткапиталистических теорий необходимо держать в уме определенные ограничения.

Центральная идея книги «Изобретая будущее. Посткапитализм и мир без труда» заключается в изменении мышления, восприятия, дискурса. Это должно стать первой ступенью на пути к экономическим преобразованиям. Настаивая именно на таком пути, авторы пытаются преодолеть современную формацию методами просветителей, выводя субъекта капитализма из состояния несовершеннолетия.

Однако, изменение сознания было бы релевантным при условии наступления посткапитализма, т.е. изменения базиса. Некоторые современные теоретики констатируют мутацию капитализма. Концепции различны: от неофеодализма до того же посткапитализма¹². Однако Н. Срничек и А. Уильямс констатируют не новую формацию, а лишь потенциальный способ перехода к ней.

Заключение

Книга Н. Срничка и А. Уильямса «Изобретая будущее. Посткапитализм и мир без труда», призванная сконструировать позитивный образ иной социально-экономической сборки, содержит несколько слабых мест. Стратегия левых, по мнению авторов, должна строиться вокруг дискурсивной контргегемонии, которая призвана перекодировать привычную культурную нормативность. Классики марксизма начала XX мыслили изменение сознания вместе с революционными преобразованиями, работая

¹¹ Грамши А. Революция против капитала [Электронный ресурс]. URL: http://libelli.ru/magazine/98_3/i.htm (Дата обращения: 28.01.2024).

¹² Кушнир А.М., Жуков Д.П. Проблемы конструирования будущего: левые философы vs неолиберализма // Социально-политические науки. 2022. Т.12. №6. С.135-142.

со связкой «теория-практика». Н. Срничек и А. Уильямс отказываются от революционных преобразований, буквально конструируя новый просветительский дискурс.

Отсюда следует проблема мышления, которая с точки зрения материалистического подхода, является производной от практик, частью которых является человек. Дискурс посткапитализма зафиксирован уже после наступления иной экономической формации.

Литература

Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) // Неприкосновенный запас. 2011. №3 (77) [Электронный ресурс]. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2011/3/ideologiya-i-ideologicheskie-apparaty-gosudarstva.html> (Дата обращения: 13.01.2024).

Граммши А. Избранные произведения в трёх томах. Т.3. Тюремные традиции. Пер. с итал. В.С. Бондарчука, Э.Я. Егермана, И.Б. Левина. М.: Издательство иностранной литературы, 1959.

Граммши А. Революция против капитала [Электронный ресурс]. URL: http://libelli.ru/magazine/98_3/i.htm (Дата обращения: 28.01.2024).

Кржевов В.С. Категории стихийного и планомерного в осмыслении истории человечества // Философские науки. 2021. № 4. С. 46–66.

Кушниц А.М., Жуков Д.П. Проблемы конструирования будущего: левые философы vs неолиберализма // Социально-политические науки. 2022. Т.12. №6. С.135-142.

Ленин В. Государство и революция. М.: Издательство «АСТ», 2023.

Межуев В. Идея всемирной истории в учении Карла Маркса // Философско-литературный журнал «Логос». 2011. № 2. С. 3-36.

Муфф Ш. К агонистической модели демократии // Философско-литературный журнал «Логос». 2004. № 2. С. 180-197.

Срничек Н., Уильямс А. Изобретая будущее: посткапитализм и мир без труда. Пер. с англ. Н. Охотина М.: Strelka Press, 2019.

Фишер М. Капиталистический реализм. Пер. с англ. Д. Кралечкина. М.: Ультракультура 2.0, 2010.

Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. М.: Политиздат, 1937.

References

Althusser L. Ideologija i ideologicheskie apparaty gosudarstva (zametki dlja issledovanija) [Idéologie et appareils idéologiques d'état] // *Neprikosnovennyj zapas*. 2011. №3 (77) [Electronic resource]. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2011/3/ideologija-i-ideologicheskie-apparaty-gosudarstva.html> (Date of access: 13.01.2024).

Engels F. *Proishozhdenie sem'i, chastnoj sobstvennosti i gosudarstva* [Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats]. Moscow: Politizdat Publ., 1937 (in Russian).

Fisher M. *Kapitalisticheskij realizm* [Capitalist Realism], transl. from Eng. by D. Kralachkin. Moscow: Ul'trakul'tura 2.0 Publ, 2010 (in Russian).

Gramsci A. *Izbrannye proizvedenija v trjoh tomah. T.3. Tjuremnye tetradi* [Selected works in three volumes. T.3. Prison notebooks], transl. from Italian by V.S. Bondarchuka, E.Ja. Egermana, I.B. Levina. Moscow: Izdatel'stvo inostranoj literatury Publ., 1959 (in Russian).

Gramsci A. *Revoljucija protiv kapitala* [Revolution against capital] [Electronic resource]. URL: http://libelli.ru/magazine/98_3/i.htm (Date of access: 28.01.2024) (in Russian).

Krzhevov V.S. Kategorii stihijnogo i planomernogo v osmyslenii istorii chelovechestva [Categories of spontaneous and systematic in understanding the history of mankind]. *Filosofskie nauki*. 2021. N. 4. P. 46–66 (in Russian).

Kushnir A.M., Zhukov D.P. Problemy konstruirovaniya budushhego: levye filosofy vs neoliberalizma [Problems of constructing the future: left philosophers vs neoliberalism]. *Social'no-politicheskie nauki*. 2022. Vol. 12. N. 6. P.135-142 (in Russian).

Lenin V. *Gosudarstvo i revoljucija* [State and revolution] Moscow: Izdatel'stvo "AST" Publ., 2023 (in Russian).

Mezhuev V. Ideja vsemirnoj istorii v uchenii Karla Marksa [The idea of world history in the teachings of Karl Marx]. *Filosofsko-literaturnyj zhurnal "Logos"*. 2011. N. 2. P. 3-36

Mouffe Ch. K agonisticheskoj modeli demokratii [For an agonistic model of democracy]. *Filosofsko-literaturnyj zhurnal "Logos"*. 2004. N. 2. P. 180-197 (in Russian).

Srnichek N., Williams A. *Izobretaja budushhee: postkapitalizm i mir bez truda* [Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work], transl. from Eng. by N. Ohotina. Moscow: Strelka Press Publ., 2019 (in Russian).

Discourse and the future

Critical reflections on the work of N. Srnicek and A. Williams “Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work”

Dmitry Zhukov, student, Lomonosov Moscow State University (Moscow),
dima.volk.zhukov@yandex.ru

In 2015, the book by N. Srnicek and A. Williams «Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work» In this paper, a project was proposed for an alternative socio-economic structure designed to replace capitalism. The strategy of combating the existing socio-economic formation of the above-mentioned authors is based on the formation of a counter-hegemonic discourse. This article examines the tension that arises between economic and discursive transformations. Many authors of the early 20th century, creating concepts within the framework of the Marxist paradigm, recognized the importance of intellectual struggle against the cultural hegemon, but did not break the theoretical and practical confrontation. Within the framework of this study, it is shown that the strategy of N. Srnicek and A. Williams is focused on cultural changes that do not problematize thinking as a driving force for human development. In addition, these philosophers refuse to consider the social revolution as a factor contributing to the change of economic formation. Their strategy turns out to be an enlightening project that ignores the important provisions of the materialistic approach.

Keywords: historical materialism, philosophy of history, Marxism, Nick Srnicek, Alex Williams, postcapitalism

For citation: Zhukov D.P. (2024) Discourse and the future. Critical reflections on the work of N. Srnicek and A. Williams “Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work” // *Metamorphosis*. Vol. 8. N. 4. P. 31-41.

«Цифра & буква»: как выбирать будущее¹

Татьяна Сидорина, доктор философских наук, профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), mirros@mail.ru

Евгений Ненадыщук, аспирант, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), enenadyshchuk@hse.ru

Вниманию читателя предлагается обзор работы секции «“Цифра & буква”: как выбирать будущее» на XIV Ежегодной международной конференции Школы философии и культурологии Факультета гуманитарных наук «Мир/миры будущего». В сессии принимали участие преподаватели и аспиранты Школы философии и культурологии НИУ ВШЭ, а также аспиранты философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

Ключевые слова: техника, будущее, научно-технический прогресс, автоматизация, поздний капитализм, посткапитализм, Бибахин, свободное время

Для цитирования: Сидорина Т.Ю., Ненадыщук Е.М. «Цифра & буква»: как выбирать будущее // Метаморфозис. 2024. Т. 8. № 4. С. 42-49.

Первые два доклада секции были посвящены проблеме уникальности и своеобразия размышлений о технике и научно-техническом прогрессе среди представителей русской философской мысли.

Т.Ю. Сидорина (профессор Школы философии и культурологии, НИУ ВШЭ, руководитель секции) в своем сообщении «Прогресс, который мы потеряли: механическое & поэтическое» рассматривала вопрос об альтернативных технократии путях социального развития. По ее словам, технократический тренд сегодня воспринимается в его роковой непреодолимости как определяющий вектор движения мировой истории. Между тем в истории русской мысли можно увидеть серьезные попытки противостоять давлению технической неизбежности и предложить альтернативы проекту модерна.

Сидорина в рассмотрении дискуссии о прогрессе и научно-технической перспективе в среде русских интеллектуалов отдельно выделила позицию В.Ф. Одоевского. По ее мнению, Одоевский уже в свое время осознавал

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках выполнения проекта № 23-28-00273 «Рефлексия о технике в русской философии культуры XX-XXI века как ответ на антропологический кризис и технократический императив современности» (2023-2024)

последствия разобщения поэтического и технического, утраты последним связи с искусством, поэтическим и музыкальным – и соответственно утраты человеком целостности, а миром – единства и целесообразности. Тем не менее, Одоевский безоговорочно верил в искусство и связывал будущее социального развития с обращением к прекрасному и переоценкой роли поэтического начала в человеческой жизни.

Сидорина указала на альтернативу прогрессизму, механистическому миропониманию, а именно идею соборности или положительного всеединства (Вл. Соловьев, Н. Федоров, Н. Лосский, В. Розанов) разработанной в русской идеалистической традиции в рамках такого направления, как органицизм. Русский органицизм противопоставляет механицизму взгляд на мир как на единый и живой организм, внутри которого природное и культурное, имманентное и трансцендентное неразрывно соединяются в единое целое. В основе такого близкого к органицизму направления как русском космизме также лежит концепция «всеединства», характеризующаяся осознанием всеобщей взаимообусловленности, поиском роли и места человека во Вселенной.

Сидорина обратилась к рассмотрению вопроса о противостоянии технического и поэтического в философии Одоевского и Шеллинга, Шеллинга и Хайдеггера, и соответственно Хайдеггера и Одоевского. Эта взаимосвязь, считает она, интересна в том отношении, что каждый из этих философов обращался к вопросу о роли искусства в мире, как необходимой составляющей восстановления единства и целесообразности мира, как спасительному.

В заключение **Сидорина** обратилась к вопросу о двойственной природе феномена техники. Многозначность исходного понятия (от др.-греч. τέχνη – искусство, мастерство, умение) берет начало в древней истории и охватывает широкий спектр пограничных значений, включая атрибуты пространства прекрасного. Однако к XXI в. техника приобретает ореол автономности, технический прогресс балансирует на грани «добра и зла» и власть техники превратила homo sapiens в homo sine voluntate et ratione (от лат. – человек, лишенный воли и разума). Превалирование технического в современном мире свидетельствует об отмирании культурных традиций, искусства, этики труда и других аспектов человечности. В этом свете вновь становятся актуальными работы отечественных мыслителей XIX-XX вв., в которых отразились их попытки противостоять роковой непреодолимости технократического императива, вернуть миру целостность, а человеку духовность.

И.И. Павлов (старший преподаватель Школы философии и культурологии, НИУ ВШЭ) в докладе «Место Ренессанса в научно-технической цивилизации Запада: взгляд Владимира Бибикина», обращается к анализу размышлений о технике Вл. Бибикина, во многом опиравшегося на

философию техники Мартина Хайдеггера, в то же время существенно пересмотревшего ряд его положений. Бибихин, как и немецкий философ, видел проблема не в технике (под которой он понимал исчисляющее мышление по принципу «если-то»), а в «империализме человека», без которого техника сама по себе не предполагает эксплуатацию природы. При этом Бибихин, в отличие от Хайдеггера, считавшего, что «наука не мыслит», в целом положительно относился к науке. Русский философ считал, что наука может развиваться не только в том направлении, которое она приобрела в современной научно-технической цивилизации Запада, и обращался к опыту да Винчи, предполагающему узнавание в природе себя.

Павлов рассмотрел два аспекта в актуализации наследия Ренессанса в творчестве Бибихина – в виде проекта узнавания себя в природе (курс «Лес») и в виде проекта обнаружения исторических корней западной научно-технической цивилизации в том ее виде, который приводит к господству над природой («Новый Ренессанс»). Бибихин в своих трудах пытается показать, каким образом опыт открывания мира как родного, увиденного философом в поэзии Ренессанса и в отношении к науке и технике у да Винчи, в конечном счете, срывается в современную научно-техническую цивилизацию.

В заключение своего доклада **Павлов** приходит к выводу, что проект философии Бибихина может быть прочитан как определенная практика восстановления связи человека и мира, человека и природы, с одновременным отказом от распорядительного отношения к себе и миру, что Бибихин называет амеханией.

Ненадышук Е.М. (аспирант школы философии и культурологии ВШЭ) в докладе «Пределы техно-эссенциализма: Перспектива пост-автоматизации» критически рассматривает дискурсы технологической автоматизации Четвертой Промышленной Революции и левого акселерационизма, утверждая, что они разделяют технологический эссенциализм, предположение, согласно которому техника является автономной сущностью со своей собственной «внутренней логикой», реализующей уже предопределенное будущее. Помещение же автоматизации в политический и социальный контексты подчеркивает взаимосвязь технологических и социальных отношений, которые определяют, как, почему и при каких условиях появляются новые технологии. Отмечая критику эссенциалистских представлений об автоматизации как внешней и независимой от общества силы, докладчик задается вопросом: будет ли автоматизация полностью определять будущее, как это видится ее сторонникам? **Ненадышук** считает, что понимание технологии как социотехнического процесса, оспариваемой территории и места политической борьбы, а не как нейтрального инструмента, может объяснить, почему автоматизация, скорее всего, будет использоваться как инструмент интенсификации труда и контроля, а не как освобождение

от труда.

В качестве альтернативы техно-эссенциализму **Ненадышук** рассматривает теоретические и практические возможности перспективы пост-автоматизации, которую он определяет как совокупность подходов, позволяющих людям приспособлять технологии для своих нужд, тем самым бросая вызов линейному и однонаправленному пути развития техники. Вместо управленческого контроля и экономических показателей производительности труда пост-автоматизация предлагает следующие принципы: внедрение новых технологий должно соответствовать месту и контексту; центральную роль творчества в трудовых отношениях. заботливые отношения и открытое сотрудничество с чедлвеческими и нечеловеческими Другими; принцип общего пользования (commons); экологическая устойчивость; достойный и осмысленный труд.

О.Г. Нестеров (аспирант Школы философии и культурологии ФГН НИУ ВШЭ) поднял вопрос об отдельных кейсах реализации пост-автоматизации в наши дни.

Ненадышук привел в пример сети малого и неформального производства, преимущественно среди маргинализированных слоев населения. Кроме того, к агентам пост-автоматизации можно отнести и работников, занятых в промышленности и сфере услуг, находящих свою работу неудовлетворительной и отчуждающей, пытающихся реализовать себя вне рамок прибыли, и ориентирующихся на социальные инновации, более справедливые и экологические модели производства и потребления и политику открытого доступа (open access) в распространении знаний.

L. Vervoort (Л. Вервурт) (HSE, School of Philosophy and Cultural Studies) в своем докладе «Can future AI become conscious? On some possibilities and limitations of advanced AI» поставил вопрос о том, могут ли будущие системы искусственного интеллекта (ИИ) обладать сознанием и подлинно человеческим интеллектом или даже сверхчеловеческим интеллектом. Отталкиваясь от своего рассмотрения концепции сознания в рамках аналитической философии, **Vervoort** считает, что ключевой способностью, которой должны обладать системы ИИ, чтобы имитировать человеческое сознание, является способность к рациональному познанию, то есть возможность строить и выдвигать собственные научные гипотезы, модели и теории.

Vervoort предполагает, что поскольку классический ИИ является, по сути, «связанный с данными» (data-driven), наибольшим скачком вперед в развитии ИИ стал бы «основанный на теориях ИИ» (theory-driven). В подтверждение этого тезиса докладчик привел обзор ряда последних работ в области глубокого обучения ИИ (deep learning) и когнитивной нейронауки. В конце сообщения Vervoort проанализировал результаты своей работы с chatGPT через призму представленной модели ИИ, сделав вывод, что суще-

ствующие системы ИИ пока не могут выдвигать собственные объяснительные модели и теории, что указывает на необходимость развития ИИ в этом направлении.

Ненадышук задал вопрос о том, почему выдвижение именно научных моделей и теорий должно стать критерием признания успешности имитации ИИ человеческого сознания и может ли ИИ отличаться от разума человека.

Vervoort ответил, что любое претендующее на истинность, строгость и обоснованность познание, как людей, так ИИ, обязательно предполагает овладение моделями и теориями, основанное на причинно-следственных связях и на логических, гипотетико-дедуктивных выводах. Чтобы любой ИИ смог думать как человек или даже стать сверхинтеллектом, в основы которого лежали бы совершенно иные принципы, он должен сначала овладеть пониманием и построением моделей окружающей действительности, человеческого поведения и психологии. Усвоение и выдвижение моделей/теорий является необходимым условием для способности предвидеть целенаправленные альтернативы своих действий и обретения свободы воли и сознания.

Д.П. Жуков (студент философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова) в докладе «Материалистическое обоснование посткапитализма» обращается к анализу современного концепта «Вечного капитализма», который в разной вариации используют различные авторы: Марк Фишер, Фредерик Джеймисон, Славой Жижек. Данные философы следуют классической марксистской традиции, работая с традиционной связкой «бытие определяет сознание». Известная материалистическая формула предполагает жёсткую зависимость между мыслительным потенциалом индивидов и общественно-экономическими отношениями. Отсюда вытекает, что любые попытки помыслить иное будущее будут опосредованы капиталистическим типом производства, а, следовательно, преодоление капитализма будет представлять собой всего лишь интеллектуальную спекуляцию.

Рассматривая с критической точки зрения идеи левого акселерационизма Н. Срничека и А. Уильямса, **Жуков** обратил внимание на то, что любые попытки сконструировать иное будущее целиком и полностью зависят от наличного воображения и существующей общественно-экономической формации. Следовательно, возникает проблема самой возможности капитализма быть чем-то другим, т.е. стать «преодолённым» капитализмом. И эта возможность должна иметь онтологические основания. Для этого докладчик обращается к современным философам-материалистам, а именно к представителям объектно-ориентированных онтологий.

Указывая на недостаточно разработанные концепты политического у данных философов, **Жуков** пытается перенести интеллектуальные ходы онтологического характера на социально-философскую проблематику.

Важным концептом здесь оказывается принцип контингентности, который вводит К. Мейясу. Данный принцип предполагает, что ключевая характеристика любых объектов – их возможность быть иными. Однако данный принцип докладчик расширяет и включает в него человеческие практики и отношения. С точки зрения **Жукова**, именно воспроизводство инаковости является неотъемлемым элементом человеческой истории. Именно инаковость как ключевая характеристика объектов, человеческих отношений и практик является ключевым условием самой возможности создавать концепты будущего, тем самым легитимизируя дискурсы автоматизации и посткапитализма.

Т.Г. Шейнов (аспирант Школы философии и культурологии ФГН НИУ ВШЭ) обратил внимание на противоречие в суждениях современных теоретиков посткапитализма между тезисом о всепроникаемости капиталистической идеологии и предпринятыми ими попытками помыслить альтернативу капитализму.

Соглашаясь с данным замечанием, **Жуков** выразил мнение о необходимости нового обращения к Марксу в рамках изучения и преобразования именно конкретных материальных общественно-экономических отношений и практик, выходящих за пределы постструктуралистских представлений о всемогуществе и вездесущности идеологических дискурсов.

В своем сообщении «Этика труда будущего: 24/7, 25 часов в сутках и крайний трудоцентризм» **О.Г. Нестеров (аспирант школы философии и культурологии ВШЭ)** поднял вопрос о том, как меняется свободное время человека и его отношение к труду в позднем капитализме. В докладе рассматривались взгляды таких социальных теоретиков как Дж. Урри, Дж. Крэри и Дж. Вайсман на изменение восприятия времени человеком. Также докладчик поднял такие вопросы как ускорение жизни и деятельности человека, увеличение темпоральной плотности и сокращение свободного времени.

Нестеров приходит к выводу о том, что поздний капитализм (цифровой капитализм, капитализм 24/7) оказывает влияние на восприятие течения времени человеком, что в свою очередь способствует формированию особой стратегии жизни и режима труда, которую докладчик называет «крайним трудоцентризмом». Это связано с тем, что свободное время и досуг превращаются в «дополнительный» труд, а также с необходимостью постоянного обучения и саморазвития, подчиненных интересам бизнеса. Также на формирование этого режима влияет конкуренция цифровых платформ за внимание индивида и цифровой наджинг. Тем не менее, размывание труда и досуга и трудоцентризм могут свидетельствовать о попытке через повышение продуктивности и эффективности труда найти свободное время для реализации своих интересов вне рамок труда, наджинга и соблазнов цифровых платформ.

Жуков поднял вопрос о том, как определить сегодня свободное время.

Нестеров полагает, что свободное время можно определить как время, которое человек тратит на деятельность, не определенную интересами капитала, бизнеса и архитектурой выбора позднего капитализма. Иными словами, это деятельность, направленная на удовлетворение собственных желаний и потребностей вне финансовой заинтересованности (игра на музыкальных инструментах, общение с друзьями и т.д.).

Доклад вызвал активное обсуждение, в ходе которого **Ненадышук** поднял вопрос о необходимости превращения вопроса свободного времени в политическое требование работников для восстановления баланса труда и отдыха.

Нестеров ответил, что политические альтернативы по борьбе за свободное время, выдвигаемые сторонниками посткапитализма труднореализуемы в обозримом будущем по причине отсутствия массовых рабочих движений и всепроникающего давления позднего капитализма на жизненный опыт и поведение отдельного человека.

Шейнов задал вопрос о возможности свободного времени в условиях тотализирующей капиталистической логики прибыли и эффективности, пронизывающей межличностные отношения на бессознательном уровне. Также им было подмечено апроприация капиталистическим дискурсом понятий саморазвития и самосовершенствования, ставших удобным оправданием для увеличения эксплуатации человека.

Жуков добавил, что в позднем капитализме сама форма досуга уже сформирована навязанными образцами культуры потребления, направленной на извлечение прибыли и в свободное время.

Павлов постарался развести понятия досуга, вступающего в отношения потребления (поскольку потребление существовало и до капитализма) и свободного времени как максимизации прибыли и эффективности.

Шейнов отметил тенденцию позднего капитализма к целенаправленному развитию таких видов досуга (спорт, психотерапия), которые убеждали бы работника продолжать интенсивно трудиться и не отстаивать свои права.

Сидорина завершила дискуссию, согласившись с утверждением Павлова о необходимости отделения потребления как приобретения материальных и духовных благ от досуга, направленного на увеличение прибыли и повышение собственной эффективности. Объекты, которые человек приобретает и которыми он пользуется в свободное время (например, книги или музыкальные инструменты), могут служить совершенно иным, внеутилитарным интересам, чем просто приобретение денежной выгоды капиталистом или самим пользователем.

“Number & Letter”: how to choose the future

Tatyana Sidorina, Doctor of Philosophy, professor, National Research University “Higher School of Economics” (Moscow), mirros@mail.ru

Evgeny Nenadyshchuk, postgraduate student, National Research University “Higher School of Economics” (Moscow), enenadyshchuk@hse.ru

The reader is offered an overview of the work of the section ““Number & Letter’: how to choose the future” at the XIV Annual International Conference of the School of Philosophy and Cultural Studies of the Faculty of Humanities “World/Worlds of the Future”. The session was attended by teachers and graduate students of the HSE School of Philosophy and Cultural Studies, as well as graduate students of the Faculty of Philosophy of Lomonosov Moscow State University.

Keywords: technology, future, scientific and technological progress, automation, late capitalism, post-capitalism, Bibikhin, free time

For citation: Sidorina T.Yu., Nenadyshchuk E.M. (2024) “Number & Letter”: how to choose the future // *Metamorphosis*. Vol. 8. N. 4. P. 42-49.

Категория культуры в системе всеединства Владимира Соловьева

Денис Уразаев, студент, Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского (Саратов), istucar@mail.ru

Тема культуры – одна из основных тем философского наследия Владимира Сергеевича Соловьева. Идея непрерывности культуры и исторической преемственности духовной деятельности человека занимает особое место в системе всеединства. Соловьев считает культуру совокупным результатом человеческой деятельности и рассматривает ее в процессе духовного возрастания человечества. Цель культурно-исторического процесса по Соловьеву – образование человеческой общности, которая политически организована как свободная теократия, а духовно – как особая форма общечеловеческого творчества. Задача культуры состоит в устройении общественной жизни по Богочеловеческому принципу. Религия Богочеловечества – это цельный религиозный культ, охватывающий все формы общественной жизни и общественного сознания.

Ключевые слова: культура, всеединство, Богочеловечество, свободная теократия, религиозный культ

Для цитирования: Уразаев Д.Р. Категория культуры в системе всеединства Владимира Соловьева // Метаморфозис. 2024. Т. 8. № 4. С. 50-67.

Жизнетворчество В.С. Соловьева и его философия

Если вся великая русская литература «вышла» из «Шинели» Гоголя, то значительная часть русской философии «вышла» из Владимира Соловьева. Оригинальность его личности и близость философии всеединства христианскому мировоззрению не могли не коснуться и русского богословия, которое на рубеже XIX и XX столетий переживало период расцвета.

Преданный почитатель Соловьева В. Ф Эрн оставил интересное замечание о творческом наследии мыслителя в связи с особенностями жизни автора: «Чтобы характеризовать Соловьева как философа, вовсе не нужно углубляться в изложение его философии. Для этого нужно охватить “внутренний тон” его философствования, нужно уяснить ту живую идею, которая вдохновляла всю его жизнь, которая окрыляла его философским Эросом. Нужно уяснить, в чем пафос Соловьева, и тогда станет ясным основной

и существенный характер всего дела, всего подвига Соловьева»¹.

Особенность феномена Соловьева в культурной и общественной жизни России состоит в том, что обаяние его личности доминирует над содержанием философского учения, с которым соглашались далеко не все его апологеты. Как отмечал протоиерей Георгий Флоровский: «У него был великий и редкий платонический дар – трогать мысль»².

Это отмечает и А.Ф. Лосев, не согласный со многими выводами мыслителя. Феномен личности Владимира Соловьева, считает Лосев, превалирует над его учением. Парадоксальность его мысли привлекала к учению даже тех, кто не разделял его основных предпосылок³ (например, В.В. Розанова⁴ и Л.М. Лопатин⁵). Он также отмечает обособленный статус Соловьева в духовной ситуации в России второй половины XIX века. Вместе со своим любимым поэтом А.К. Толстым он мог бы сказать о себе: «Двух станов не боец, но только гость случайный».

По мнению Лосева, Соловьева нельзя причислить ни к одному направлению современной ему русской мысли: «Он был только постоянным искателем истины, нисколько не стеснявшим себя логическими противоречиями... Везде это был только соловьевец, в котором уживались самые разнообразные антиномии, которые с обывательской точки зрения звучат как элементарные логические противоречия»⁶. Кроме того, он также отдельно отметил близость гностической и оккультно-теософской традиции мировоззрению В.С. Соловьева⁷.

Столетие спустя после смерти В.С. Соловьева мифологическая завеса над творчеством философа, созданная вольно или невольно при его непосредственном участии, рассеялась. И современные оценки не только его идей, но и его роли в развитии русской философской мысли сместились в негативную сторону.

Так П.П. Гайденко отмечает несовместимый с христианским мировоззрением принципиальный имперсонализм Соловьева⁸. Увлекаясь критикой, Пиамы Павловна пишет, что, провозглашая человечество в качестве субъекта исторического развития, Соловьев через О. Конта приходит едва

¹ Эрн В.Ф. Гносеология В. С. Соловьева // О Владимире Соловьеве: Сб. 1. М.: 1911. С. 130.

² Флоровский Г.В. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 404.

³ См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс. 1990. С.627.

⁴ См.: Розанов В.В. Об одной особенной заслуге Вл. С. Соловьева // Розанов В. В. Около церковных стен. М.: Республика. 1995. С. 432-442. Розанов В.В. На панихиде по Вл. Соловьеву // Около церковных стен. М.: Республика. 1995. С. 132-134.

⁵ Лопатин Л.М. Памяти Вл. С. Соловьева // Вл. Соловьев: Pro et contra. Ант. в 2-х т. Т. 1. СПб.: Изд. РХГИ 2000. С. 373-381.

⁶ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс. 1990. С. 326.

⁷ См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., Прогресс, 1990. С. 181.

⁸ См.: Гайденко П.П. Человек и человечество в учении В. С. Соловьева // Вопросы философии. 1994. № 6. С. 49.

ли не к Марксу «учившему, что человек есть совокупность общественных отношений». П.П. Гайденко справедливо отмечает, что популярный философ наделял человечество персоналистскими качествами: в его философской системе человечество рассматривалось не только как Сверхличность, но и как индивидуальность, наделенная единством одухотворенного живого существа⁹. При этом не следует упускать из виду, что эта идея Сверхличности не имеет у Соловьева социологического смысла как оптимальным образом организованного социума, но имеет смысл Соборной Личности (в понимании А.С. Хомякова¹⁰), каковой является Церковь, в которой всякая индивидуальная личность сохраняет свою абсолютную ценность. К тому же, как справедливо заметил К. Мочульский, имперсонализм Соловьева проистекает из философии Платона, у которого всеобщее преобладает над индивидуальным¹¹.

С.С. Хоружий, например, жалеет, что русская философия в начале XX века была очарована устаревшей уже к времени своего возникновения мыслью Соловьева, который ориентировался на западный философский дискурс, и прошел мимо святоотеческого наследия¹².

Особенно критически относятся к наследию В.С. Соловьева авторы нового русского мессианизма. Среди них – Б.Г. Дверницкий, автор «антисоловьевской» статьи под названием «Философия Владимира Соловьева как великое препятствие, или “прелесть” русской мысли сегодня»¹³. Дверницкий полностью отрицает положительное значение философского творчества Соловьева, находя в нем исключительно гностические, имперсоналистские, антихристианские идеи.

Стоит заметить, что суждения, высказанные современными философами в отношении Соловьева, вызывают только недоумение. Так, например, Ф.И. Гиренок утверждает, что «мир всеединства – это как лента Мёбиуса, у которой нет изнанки, добро непрерывно и однородно связано со злом, красота — с уродством»¹⁴.

Количество литературы о В.С. Соловьеве огромно. Однако работ, по-

⁹ Гайденко П.П. Человек и человечество в учении В.С. Соловьева // Вопросы философии. 1994. № 6. С. 51.

¹⁰ Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных исповеданиях. По поводу одного Округного послания Парижского архиепископа // Работы по богословию. М.: Медимум. 1994. С.88.

¹¹ Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Вл. Соловьев: pro et contra. Т. 1. СПб.: РХГИ. 2000. С. 795.

¹² См.: Хоружий С.С. Современные проблемы православного мирозерцания [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Homyakov/ot-slavjanofilstva-k-sobornosti-aleksej-homyakov-i-ego-delo/#0_9 (Дата обращения: 09.12.2023).

¹³ Дверницкий Б.Г. Философия Владимира Соловьева как великое препятствие, или “прелесть” русской мысли сегодня // Русское самосознание. 2001. № 8. С.148-172.

¹⁴ Гиренок Ф.И. Очарованный путаник // Культура [Электронный ресурс]. URL: <https://portal-kultura.ru/svoy/articles/filosof-o-filosofo/75168-ocharovannyu-putanik/> (Дата обращения: 18.12.2023).

священных культурологическим и эстетическим идеям В.С. Соловьева, не так уж и много. По-видимому, это связано с тем, что у философа нет отдельных работ по теории культуры, а мысли по эстетике «разбросаны» в многочисленных сочинениях. К.Н. Мочульский посвящает эстетике Соловьева одну из глав своего исследования, посвященного жизни и учению Соловьева¹⁵. Этому же разделу в учении о всеединстве посвящает свою работу Э.Л. Радлов¹⁶.

Среди современных исследований эстетики Соловьева следует указать две работы выдающегося специалиста в области позднеантичной и современной культуры В.В. Бычкова¹⁷. Особое внимание он обращает на проявление эстетических идей Соловьева в творчестве поэтов символистов, а также художников-авангардистов первой половины XX столетия, в особенности Кандинского и Малевича. Намеченная Соловьевым экзистенциальная проблема «другого себя», по мнению В.В. Бычкова, стала одной из основных тем философии XX века.

Культура в понимании В.С. Соловьева

Культура и ее место в общественной жизни – одна из основных тем философского наследия Владимира Сергеевича Соловьева. Она возникает в разные периоды его творчества и в ее интерпретации происходят существенные изменения. При этом у философа и поэта нет каких-то специальных работ по теории культуры, тем более что само понятие «культуры» в философской мысли его эпохи не было окончательно отрефлектировано: в европейской философии и исторической науке понятие культуры появляется только во второй половине XVIII века, а культурология начинает существование как самостоятельная научная дисциплина только в XX столетии. В работах Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля культура рассматривалась как аспект общественной жизни, связанный с интеллектуальной деятельностью человека. При этом за основное содержание культуры принималась ее духовная составляющая: религиозные, этические и эстетические ценности, а также основные формы мировоззрения, научного, правового и политического сознания. Культурная деятельность человека не вполне определяется его биологической природой, хотя наличие интеллекта – ее предпосылка. Результаты культурной деятельности не закрепляются в генетической памяти человека, поэтому культура может существовать только в непрерывном процессе сохранения и трансляции последующим поколениям. Куль-

¹⁵ См.: Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Вл. Соловьев: pro et contra. Т. 1. СПб.: РХГИ. 2000. С.556-829.

¹⁶ См.: Радлов Э.Л. Эстетика Вл.С. Соловьева // Вестник Европы. 1907. Т. 1. Янв. С. 84.

¹⁷ Бычков В.В. Софиология как основа теургической эстетики. // Вестник ИГЭУ, № 2(13) 2006. С. 44-71., Бычков В.В. Эстетика Владимира Соловьева как актуальная парадигма // История философии. № 4. М.: ИФ РАН, 1999. С.3-43.

тура опирается не на генетическую, а на историческую память и требует постоянного воспроизведения, то есть непрерывного духовного труда.

Эта идея непрерывности культуры и исторической преемственности духовной деятельности человека занимает важное место в системе всеединства В.С. Соловьева. Отметим, что интуиция всеединства как особого способа существования индивидуального с сохранением фундаментальных особенностей явственно коррелирует с пониманием соборности в богословской мысли А.С. Хомякова¹⁸.

Соловьев считал культуру самодостаточной частью всеединства, имеющей самостоятельную структуру в соответствии с социальными стратами и историческими эпохами. Кроме того, культура рассматривалась им в динамическом процессе духовного возрастания человечества¹⁹.

В целом Соловьев определял культуру как совокупный результат человеческой деятельности. Всё, что не природа, – культура. Так, в работе «Народная беда и общественная помощь» он утверждал, что культура – множество всех исторически обусловленных результатов, выработанных человечеством в процессе творческого наполнения жизни²⁰. Критикуя теорию культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского, Соловьев настаивал на том, что определяющий признак культуры – ее открытость и транслируемость²¹. Идея Н.Я. Данилевского о замкнутости и самодостаточности культурно-исторических типов опровергается, по его мнению, самой историей непередаваемости культуры²².

В отличие от Н.Я. Данилевского, который рассматривал всемирную историю как последовательную смену культурно-исторических типов, Соловьев видел в ней общечеловеческий процесс культурного развития, в котором каждая локальная культура подчинена общему закону сближения и универсализации.

Вместе с тем, не нарушая концепции всеединства, в которой каждая индивидуальность сохраняет свою ценность, Соловьев предпочитал говорить о культуре в исторической конкретности. В мировой культуре доминирует наследие «избранных народов» и эталоном эпохи он считал европейскую культуру. Так, один из протагонистов работы «Три разговора» утверждает, что «понятие европеец, или, что то же, понятие культура содержит в себе твёрдое мерило для определения сравнительного достоинства или ценно-

¹⁸ См.: Хоружий С.С. Современные проблемы православного мирозерцания [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Homyakov/ot-slavjanofilstva-k-sobornosti-aleksej-homyakov-i-ego-delo/#0_9 (Дата обращения: 13.12.2023).

¹⁹ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Собрание сочинений. Брюссель: 1969. Т.1. С.288.

²⁰ См.: Соловьев В.С. Народная беда и общественная помощь // Собрание сочинений. Брюссель: 1969. Т.5. С. 431.

²¹ См.: Соловьев В.С. Н.Я. Данилевский // Собрание сочинений. Брюссель: 1969. Т. 10. С. 501.

²² Там же.

сти различных рас, наций, индивидов»²³.

В культурно-исторической перспективе представление о европейце должно совпасть с представлением о человеке, понятие культурного мира – с понятием человечества. А так называемые национальные культуры, сохраняясь как реликты, должны занять подчиненное положение²⁴. Такое представление о европейской культуре не оправдание политического глобализма, поскольку «конец истории» Соловьев отодвигал дальше любого оптимально организованного социума. «Средний европеец» для него, в отличие от К. Леонтьева, не «орудие всемирного разрушения», а только этап в движении к положительному всеединству.

Русская культура и ее историческая миссия в учении В.С. Соловьева

Европейская культура не является энтелехией культуры с точки зрения Соловьева. Она несет в себе идею разделения, связанную с господствующим влиянием позитивизма и рационализма, и потому не может стать силой, объединяющей человечество. Результатом развития западной цивилизации, считал Соловьев, стал позитивизм в области знания, утилитаризм в творчестве и социализм в общественной жизни²⁵. Актуальная культура, по мнению мыслителя, несет в себе разделяющие интенции. Парадигма Западной цивилизации, не уравновешенная иным цивилизационным принципом, имманентно содержит в себе начала деконструкции, и это неизбежно приводит к потере идеи универсального содержания жизни, то есть всех безусловных начал существования²⁶.

Однако и Восток не создал подлинно христианской культуры, которая, по мнению Соловьева, должна строиться на основании идеи Богочеловечества. Материальное и рациональное начало в человечестве должно быть свободно подчинено Божественному началу так, как это «индивидуально осуществлено в лице Христа»²⁷. В Православной Церкви это подчинение осуществлялось на основании силы, то есть не свободно, в то время как должно было взять за основу идею блага. Лик Вседержителя не должен заслонять лик Спаса. «Христианское сознание не было свободно от некоторого дуализма между Богом и миром», – писал Соловьев. Поэтому разъединенное с Богом человечество на Востоке не выработало в себе тех представлений о личности, которые развились в Западной цивилизации²⁸.

²³ Соловьев В.С. Три разговора // Собрание сочинений. Брюссель: 1969. Т. 10. С. 151.

²⁴ Там же.

²⁵ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Собрание сочинений. Брюссель: 1969. Т.1. С. 280.

²⁶ Там же. С. 282.

²⁷ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Собрание сочинений. Брюссель: 1969. Т. 3. С. 178.

²⁸ Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Вл. Соловьев: pro et contra.

Соловьев не в восторге от русской культуры в ее современном состоянии. На это указывал, в частности, апологет Соловьева А.Ф. Лосев, который считал невозможным безусловное причисление философа к лагерю славянофилов²⁹. В полемике с Данилевским Соловьев отрицал статус русской цивилизации как особого культурно-исторического типа³⁰. По его глубокому убеждению, Россия не образует особого и, тем более, совершенного культурно-исторического типа, хотя и считается специфической частью европейского мира.

Самобытная русская философия, которой так гордились славянофилы, по мнению Соловьева, заслуживает лишь насмешки³¹. Признавая успехи русских мыслителей в усвоении идей европейской философской мысли, в особенности – Гегеля, Соловьев высказывал сожаление о том, что ничего самобытного на этой почве не возникло. Особенно печалится он о направлении мысли Киреевского, которое через сто лет наименовали «неопатристическим синтезом» и так и не развили в нем систематического воплощения: «И.В. Киреевский сначала западник и гегельянец, а потом славянофил, пришел в своих философских исканиях к тому выводу, что истинная мудрость и подлинное знание находятся исключительно только у аскетических писателей православного Востока. Друзья его надеялись, что он извлечет из этого глубокого источника новую восточную философию, чтобы победоносно противопоставить ее обветшавшим умозрениям гнилого Запада. Но дело ограничилось одним голословным утверждением; аскетическая философия осталась в своем старом виде в кельях афонских и оптинских монахов и не превратилась в основу нового славяно-русского просвещения»³².

В.С. Соловьев высоко оценивал русское искусство, главным образом, историческую живопись и литературу, однако и к искусству он относился как типичный западник. Он дружил с Ф.М. Достоевским³³, А. Фетом, другими выдающимися литераторами своего времени. Он восхищался поэзией Ф.И. Тютчева³⁴ и Я.П. Полонского³⁵. Статьи о творчестве Лермонтова и А.К. Толстого³⁶ свидетельствуют о его глубоком знании русской литературы.

СПб.: РХГИ. 2000.С. 654.

²⁹ См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия. 2009. С. 253.

³⁰ Соловьев В.С. Россия и Европа // Собрание сочинений. Брюссель: 1969. Т. 5. С. 87.

³¹ Там же. С. 94-95.

³² Соловьев В.С. Россия и Европа // Собрание сочинений. Брюссель: 1969. Т. 5. С. 95.

³³ См.: Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Собрание сочинений. Брюссель: 1969. Т. 3. С. 186-227.

³⁴ См.: Соловьев В.С. Поэзия Ф.И. Тютчева // Собрание сочинений. Брюссель: 1969. Т. 7. С. 117-135.

³⁵ См.: Соловьев В.С. Поэзия Я.П. Полонского // Собрание сочинений. Брюссель: 1969. Т. 7. С. 329-354.

³⁶ См.: Соловьев В.С. Поэзия гр. А.К. Толстого // Собрание сочинений. Брюссель: 1969. Т. 7. С. 135-159.

Русское искусство Соловьев знал и ценил, но не находил в нем ничего, что выделяло бы его или противопоставляло европейскому искусству.

Эсхатологическая перспектива актуальной европейской культуры, пронизанной духом рационализма и прагматизма, обсуждалась в последней большой работе В.С. Соловьева «Три разговора с повестью об антихристе». Первоначальный оптимизм участников этого диалога сменяется пессимистичным выводом: «прогресс культуры или культурности непременно должен быть симптомом конца»³⁷. К такому же выводу приходил современник Соловьева публицист Константин Леонтьев в работе с выразительным названием «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения»³⁸.

Тем не менее, реалистическому пессимизму К.Н. Леонтьева В.С. Соловьев противопоставлял утопически-оптимистический проект «третьей силы», преодолевающей энтропию социального прогресса. Эгалитаризму и смешению сословий, приводящему, по мнению Леонтьева, к прекращению культурно-социального развития, Соловьев противопоставлял идею солидарности, духовным центром которой считал внесоциальный фактор.

Выход из цивилизационного тупика, по его мнению, можно отыскать в синтезе сохраненного в славянстве Божественного начала с развитым на Западе человеческим началом³⁹.

Положительная оценка всемирного процесса культурно-общественного развития вытекает из убежденности Соловьева в динамичности Богочеловечества как стержневого смысла истории. Появление Богочеловеческого общества, по Соловьеву, синергичный процесс Божественного и человеческого начал, «действующею силою первого, так и содействующею силою второго»⁴⁰. История оправдана тем, что до совершенного соединения эти начала должны разделиться и развиваться обособлено, и в этом разделении заложен мистический смысл. При этом Восток развивает в себе созерцательное настроение, придерживаясь аскетизма в личной и консерватизма в общественной жизни, в то время, как Запад всеми силами утверждает автономию человеческой личности, эмансипируя ее от религии. Эти направления необходимым образом дополняют друг друга. Запад без Востока неизбежно распался бы на множество бесконечно сменяющихся и противоречащих друг другу движений. «А если бы история остановилась на одном византийском христианстве, то истина Христова (богочеловечество) так и осталась бы несовершенною за отсутствием самодеятельного человеческого

³⁷ Соловьев В.С. Три разговора // Собрание сочинений. Брюссель: 1969. Т. 10. С. 159.

³⁸ Леонтьев К.Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Восток. Россия и Славянство. М.: Республика. 1996. С. 400–431.

³⁹ Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Вл. Соловьев: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2000. С. 655.

⁴⁰ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Собрание сочинений. Брюссель: 1969. Т. 3. С. 179.

начала, необходимого для ее совершения»⁴¹.

Третий, завершающий этап культурно-исторического развития человечества, по мнению Соловьева, должен стать синтезом культуры и откровения «высшего Божественного мира».⁴² Очевидно, что это Божественное откровение проявится не каким-то сверхъестественным образом, но через какую-то культурно-историческую форму, конкретнее, локальную или национальную культуру.

Эта конкретная культура должна обладать специфическими свойствами. От нее не требуется великих достижений в науке, социальной организации и обустройстве быта: «Те люди, тот народ, через который эта сила имеет проявиться, должен быть только посредником между человечеством и сверхчеловеческой действительностью, свободным, сознательным орудием этой последней»⁴³.

Этому народу с его всемирно-исторической миссией совершенно не нужно стремиться к развитию культуры европейского цивилизационного типа. Смысл его существования состоит не в самореализации внутренних интенций, но в том, чтобы «сообщить живую душу, дать средоточие и целостность разорванному и омертвелому человечеству через соединение его с всецелым Божественным началом»⁴⁴. Предназначение народа – выработка собственной культуры, но исключительно в религиозном, и потому непременно жертвенном служении человечеству. Этот народ, считает Соловьев, как носитель латентной Божественной силы, должен возвыситься над узкими интересами национального благополучия. Он должен сосредоточить свою энергию в вере в действительное содержание высшего мира, быть свободным от узких и частных интересов, обладать всемирной отзывчивостью и способностью к усвоению положительного содержания жизни, ощущать потребность в единении с «духовным Универсумом»⁴⁵. Таким народом, способен к глобальному жертвенному самоограничению, по мнению Соловьева, только русский народ, историческое будущее которого прекрасно, но настоящее – с пренебрежением к конкретной повседневности незавидно.

Идея «третьей силы», родившаяся на обломках идеологии славянофилов, так или иначе, коррелирует с основными движениями русской мысли этого направления. Как отмечает первый биограф и первый исследователь творчества Соловьева К.В. Мочульский: «Проповедуя «третью силу как высший религиозный синтез начал Запада и Востока», Соловьев в своей речи

⁴¹ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Собрание сочинений. Брюссель: 1969. Т. 3. С. 180.

⁴² Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Собрание сочинений. Брюссель: 1969. Т.1. С. 284.

⁴³ Там же. С. 286.

⁴⁴ Там же. С. 285.

⁴⁵ Там же. С. 284.

дает замечательный образец синтеза всех течений русской мысли»⁴⁶.

В.С. Соловьева не смущало, что русский народ, как и все славянство, оказался на периферии социального и культурного развития Европы⁴⁷. Это обстоятельство он оценивал, скорее, положительно, усматривал в нем создание оптимальных условий для исполнения русским народом своего исторического предназначения: «Великое историческое призвание России, от которого только получают значение и ее ближайшие задачи есть призвание религиозное»⁴⁸. Если это призвание будет исполнено, человечество вступит в непосредственное общение с «вечно и истинно сущим», что приведет в гармонию все действующие факторы общественного бытия, сгладит все противоречия, устранил самоутверждение отдельных элементов и утвердит начала цельной жизни всеединого человечества. При этом, искомую цельность всечеловеческого единства В.С. Соловьев, для которой он не нашел лучшего термина, чем религия, пытался обрисовать в более конкретных формах. Творчество, знание и общественная организация как фундаментальные основы социума в мистическом соединении с «вечно и истинно сущим» в будущем общечеловеческом всеединстве должны преобразоваться в свободную теургию или цельное творчество, свободную теологию или цельное знание и свободную теократию или цельное общество⁴⁹.

Свободная теократия Соловьева при всей туманности этого термина означает последовательное и полное осуществление христианства в человечестве. Вывод, который делает философ, состоит в том, что «историческая задача России состоит именно в универсально-жизненном осуществлении христианства»⁵⁰.

Взаимоотношения культуры и религиозного культа в философской мысли В.С. Соловьева

Вопрос о соотношении культуры и религии Соловьев решал вполне позитивистски, включая в культуру все творческое наследие человечества, в том числе и религию в совокупности ее исторических форм⁵¹. Культура вовлечена во всемирно-исторический процесс глобализации, который он расценивал как «последовательное возрастание (экстенсивное и интенсивное) реальной (хотя наполовину безотчетной и невольной) солидарности между всеми частями человеческого рода»⁵².

⁴⁶ Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Вл. Соловьев: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2000. С. 632.

⁴⁷ См.: Соловьев В.С. Три силы // Собрание сочинений. Брюссель: 1969. Т.1. С. 238.

⁴⁸ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Собрание сочинений. Брюссель: 1969. Т.1. С. 285.

⁴⁹ Там же. С. 286-287.

⁵⁰ Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. 2. // Собрание сочинений. Брюссель: 1969. Т.5. С. 157.

⁵¹ Соловьев В.С. Три разговора // Собрание сочинений. Брюссель: 1969. Т. 10. С. 152.

⁵² Там же. С. 502.

Исторически солидарность человечества воплощается в государстве, которое Соловьев признавал необходимым условием культурного развития. Так, в незавершенной статье «О значении государства» он пишет: «Государство, как действительное историческое воплощение людской солидарности, есть реальное условие общечеловеческого дела, т. е. осуществления добра в мире.... Государство есть необходимое условие человеческой образованности, культурного прогресса»⁵³. Но та общественная солидарность, которая поддерживается и осуществляется государством, далека от идеала. Вершиной общечеловеческой солидарности должно стать общечеловеческое всеединство, которое может быть осуществлено в подлинно христианском государстве в парадигме соборности. При этом, подлинная солидарность, по Соловьеву, не ограничивается благом большинства, но предполагает благо всех и каждого⁵⁴.

Культура как часть всемирного общественно-исторического процесса развивается прогрессивно к высшей точке социального идеала – духовно преображенному Богочеловечеству. Государство, как внешняя форма организации, не может быть силой, способной по-настоящему сплотить человечество. Надежным фактором реального объединения человечества может стать внутренняя сила двоякого образа действия. С одной стороны, она объединяет человечества на онтологическом уровне, а с другой – соединяет его с безусловным единством Божественного бытия⁵⁵. Богочеловечество Иисуса Христа, которое осуществляется в событии Боговоплощения и таинствах Церкви, и есть этот надежный фактор. При этом Церковь как «реально-мистическое Тело Христово»⁵⁶ – идеал и цель человеческого всеединства.

Общее намерение культурно-исторического процесса – образование всеединой человеческой общности, которая политически организована как свободная теократия, а духовно как особая форма общечеловеческого творчества или «свободной теургии, цельного знания или свободной теософии»⁵⁷. Осознание истинности этой идеи и сознательное приближение ее воплощения составляет, по мнению В.С. Соловьева, нравственную задачу каждого отдельного человека⁵⁸.

Задача культуры состоит в устроении общественной жизни по Богочеловеческому принципу. Бог благ и неизменен в своей любви к человечеству. Но его свобода изменчива и уклончива, личность способна противиться Божественным установлениям и склонна к онтологической автономии. Богочеловечество не может быть установлено одной Божией волей, требуется

⁵³ Соловьев В.С. Значение государства // Вестник Европы, 1895. № 12. С. 809.

⁵⁴ Соловьев В.С. Из истории философии // Собрание сочинений. Брюссель: Т. 7. С. 359.

⁵⁵ Там же. С. 356.

⁵⁶ Там же. С. 357.

⁵⁷ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Собрание сочинений. Брюссель: 1969. Т. 1. С. 289.

⁵⁸ Там же. С. 289.

свободное согласие и свободное содействие человеческой души: «Истинная связь человека с Богом, есть связь свободная и обоюдная; она требует не уничтожения человеческой действительности, но ее согласования с Божественной истиной. Настоящее единство не полагается извне, а достигается свободными усилиями, последовательной и всесторонней деятельностью всего человечества»⁵⁹. Очевидно, что эта «всесторонняя и последовательная деятельность» – не что иное, как всемирный культурно-исторический процесс, в котором Образ Божий может развиваться до максимально возможного для тварного существа Богоподобия или, как говорит Соловьев – «человечество связывается с Божеством не только в своем таинственном существе, но и в своей явной действительности»⁶⁰.

Культурно исторический процесс по сути осуществление принципа Богочеловечества. Начинается он с Божественного откровения, внешней по отношению к человеку и объективной благодати, которую тот должен деятельно и культурно усвоить и преумножить, создавая в себе «то Царство Божие, которое силой берется, и только после этого деятельного процесса может открыться окончательно как явная действительность – то Царствие Божие, которое в виде тайной потенции вечно существует внутри нас»⁶¹.

Последний этап Богочеловеческого процесса Соловьев описывал неуверенно. Это «совершенное состояние нерушимой любви, мир и радость о Духе Святом»⁶², которое почти эсхатологично, но философ не связывал задачу культурно-исторического прогресса с совершенствованием политического устройства и установления реальной теократии.

Оставляя в стороне утопические мечтания поэта-философа о подлинно христианском государстве, которые едва не привели его к разрыву с исторически-реальной Грекокатолической Церковью, отметим направление социального прогресса и место, которое в нем занимает культура. Если цель прогресса – проявление Церкви в подлинном новозаветном смысле как «Таинственного Тела Христова и Полноты Наполняющего все во всем» (Еф. 1,23), то культура призвана способствовать этому проявлению. Общественная жизнь, превратившаяся в полноценный и всеобъемлющий религиозный культ, возникает в результате культурной деятельности человека, то есть культура предшествует религиозному культу.

Общие принципы теории культуры В.С. Соловьева

Учение В.С. Соловьева о культуре в контексте философии всеединства имеет выраженное проективное содержание. Его мысли никогда не была близка тема национально ориентированного православного мировоззре-

⁵⁹ Соловьев В.С. Из истории философии // Собрание сочинений. Брюссель: Т. 7. С. 357.

⁶⁰ Там же. С. 358.

⁶¹ Там же. С. 359.

⁶² Там же. С. 361.

ния. В родной русской культуре он не старался отыскать уникального духовного содержания, не видел в народной жизни реального проявления духа соборности, столь близкого к основополагающему принципу своего идеала всемирной теократии. Христианская догматика, хотя и была для него непреложной истиной, не нашла отражения в учении, а святоотеческие тексты и вовсе его не интересовали.

Проективная мысль Соловьева увлекала его дальше к общечеловеческой культуре, которая не состояла бы, как мозаика, из множества обособленных национально-исторических культур, а стала новой культурой преодолевшего вековые распри и духовно преображенного Богочеловечества.

Интегрированная общечеловеческая культура трансформируется в свободную теургию, которая в единстве со свободной теологией и свободной теократией образует цельное Богочеловеческое общество. Сам Соловьев называет его религией, подразумевая под этим термином особое духовное состояние, которое отличается от традиционного понимания религии как совокупности верований и обрядов. Религия Богочеловечества – это цельный религиозный культ, охватывающий все формы общественной жизни и общественного сознания. Культура должна возвратиться в лоно культа, из которого она и вышла.

Литература

Бычков В.В. Софиология как основа теургической эстетики // Вестник ИГЭУ. 2006. № 2(13). С.44-71.

Бычков В.В. Эстетика Владимира Соловьева как актуальная парадигма // История философии. М.: ИФ РАН, 1999. № 4. С. 3-43.

Гайденко П.П. Человек и человечество в учении В.С. Соловьева // Вопросы философии. 1994. № 6. С. 47-54.

Дверницкий Б.Г. Философия Владимира Соловьева как великое препятствие, или “прелесть” русской мысли сегодня // Русское самосознание. 2001. № 8. С.148-172.

Леонтьев К.Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Восток. Россия и Славянство. М.: Республика, 1996.

Лопатин Л.М. Памяти Вл. С. Соловьева // Вл. Соловьев: pro et contra. СПб.: РХГИ, Т. 1. 2000. С. 373-381.

Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс. 1990.

Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Вл. Соловьев: pro et contra. СПб.: РХГИ, Т. 1. 2000.

Радлов Э.Л. Эстетика Вл. Соловьева // Вестник Европы. 1907. С. 84-129.

Розанов В.В. Об одной особенной заслуге Вл.С. Соловьева // Около церковных стен. М.: Республика. 1995. С. 432-442.

Розанов В.В. На панихиде по Вл. Соловьеву // Около церковных стен. М.: Республика. 1995. С. 132-134.

Серафим(Соболев), архиеп. Новое учение о Софии Премудрости Божией. Джоржанвиль: Тип. преп. Иова Почаевского. 1993.

Соловьев В.С. Значение государства // Вестник Европы. 1895. № 12. С. 803-814.

Соловьев В.С. Значение поэзии в стихотворениях Пушкина // Собрание сочинений. Брюссель: Жизнь с Богом, 1969. Т. 9. С. 294-348.

Соловьев В.С. Из истории философии // Собрание сочинений. Брюссель: Жизнь с Богом, 1969. Т. 7. С. 340-360.

Соловьев В.С. Красота в природе // Собрание сочинений. Брюссель: Жизнь с Богом, 1969. Т. 6. С. 33-75.

Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Собрание сочинений. Брюссель: Жизнь с Богом, 1969. Т. 2. С.1-414.

Соловьев В.С. Народная беда и общественная помощь // Собрание сочинений. Брюссель: Жизнь с Богом, 1969. Т. 5. С. 425-438.

Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Вып. 2 // Собрание сочинений. Брюссель: Жизнь с Богом, 1969. Т. 5. С. 157-405.

Соловьев В.С. Н.Я. Данилевский // Собрание сочинений. Брюссель: Жизнь с Богом, 1969. Т. 10. С. 498.

Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь // Собрание сочинений. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1969. Т. 11. С. 7- 356.

Соловьев В.С. Россия и Европа // Собрание сочинений. Брюссель: Жизнь с Богом, 1969. Т. 5. С. 82-148.

Соловьев В.С. Три разговора // Собрание сочинений. Брюссель: Жизнь с Богом, 1969. Т. 10. С. 81-221.

Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Собрание сочинений. Брюссель: Жизнь с Богом, 1969. Т. 3. С. 186-227.

Соловьев В.С. Три силы // Собрание сочинений. Брюссель: Жизнь с Богом, 1969. Т.1. С. 227-240.

Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Собрание сочинений. Брюссель: Жизнь с Богом, 1969. Т.1. С. 250-406.

Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве (Чтение XI и XI) // Собрание сочинений. Брюссель: Жизнь с Богом, 1969. Т. 3. С. 3-186.

Флоровский Г.В., прот. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009.

Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных исповеданиях. По поводу одного Окружного послания Парижского архиепископа // Работы по богословию. М.: Медиум. 1994. С.72-129.

Хоружий С.С. Диптих безмолвия // После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994.

Хоружий С.С. Наследие Владимира Соловьева сто лет спустя // Соловьевский сборник. Материалы международной конференции «В.С. Соловьев и его философское наследие». М.: Феноменология Герменевтика, 2001.

С. 1-28.

Хоружий С.С. Современные проблемы православного мирозерцания / Православная библио-ка «Азбука веры». [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Homyakov/ot-slavjanofilstva-k-sobornosti-aleksej-homyakov-i-ego-delo/#0_9 (Дата обращения: 24.03.2023).

Эрн В.Ф. Гносеология В. С. Соловьева // О Владимире Соловьеве: Сб. 1. М.: 1911.

References

Bychkov V.V. Sofiologiya kak osnova teurgicheskoy estetiki [Sophiology as the basis of theurgic aesthetics]. *Vestnik IGEU*. 2006. N. 2(13). P.44-71. (in Russian).

Bychkov V.V. Estetika Vladimira Solov'eva kak aktual'naya paradigma [Aesthetics of Vladimir Solovyov as an actual paradigm]. *Istoriya filosofii*. Moscow: IF RAN Publ., 1999. N. 4. P. 3-43 (in Russian).

Dvernitskij B.G. Filosofiya Vladimira Solov'eva kak velikoe prepyatstvie, ili "prelest" russkoj mysli segodnya [The philosophy of Vladimir Solovyov as a great obstacle, or the «charm» of Russian thought today]. *Russkoe samosoznanie*. 2001. N. 8. P.148-172 (in Russian).

Ern, V.F. Gnoseologiya V. S. Solov'eva [Gnoseology V.S. Solovyov], in *O Vladimire Solov'eva* [About Vladimir Solovyov]. Moscow: 1911 (in Russian).

Florovskij G.V., prot. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian theology]. Moscow: Institut russkoj civilizacii Publ., 2009 (in Russian).

Gajdenko P.P. Chelovek i chelovechestvo v uchenii V. S. Solov'eva [Man and humanity in the teaching of V.S. Solovyov]. *Voprosy filosofii*. 1994. N. 6. P. 47-54. (in Russian).

Homyakov A.S. Neskol'ko slov pravoslavnogo hristianina o zapadnyh ispovedaniyah. Po povodu odnogo Okruzhnogo poslaniya Parizhskogo arhipiskopa [A few words from an Orthodox Christian about Western confessions. Regarding one District Message from the Archbishop of Paris], in *Raboty po bogosloviyu* [Works on theology]. Moscow: Medium Publ., 1994. P.72-129 (in Russian).

Horuzhij S.S. Diptih bezmolviya [Silence diptych], in *Posle pereryva. Puti russkoj filosofii* [After the break. Ways of Russian philosophy]. Saint Petersburg: Aletejya Publ., 1994 (in Russian).

Horuzhij S.S. Nasledie Vladimira Solov'eva sto let spustya [The legacy of Vladimir Solovyov a hundred years later], in *Solov'evskij sbornik. Materialy mezhdunarodnoj konferencii "V.S. Solov'ev i ego filosofskoe nasledie"* [Solovyov collection. Materials of the international conference "V.S. Soloviev and his philosophical heritage."]. Moscow: Fenomenologiya Germenevtika, 2001. P. 1-28 (in Russian).

Horuzhij S.S. Sovremennye problemy pravoslavnogo mirosozercaniya

[Modern problems of the Orthodox world outlook]. *Pravoslavnaya bibl-ka "Azbyka very"* [Electronic resource]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Homyakov/ot-slavyanofilstva-k-sobornosti-aleksej-homyakov-i-ego-delo/#0_9 (Date of access 24.03.2023) (in Russian).

Leont'ev K.N. Srednij evropeec kak ideal i orudie vseirnogo razrusheniya [The average European as an ideal and instrument of worldwide destruction], in *Vostok. Rossiya i Slavyanstvo* [East. Russia and Slavs]. Moscow: Respublika Publ., 1996 (in Russian).

Lopatin L.M. Pamyati Vl. S. Solov'eva [In memory of Vl.S. Solovyov], in *Vl. Solov'ev: Pro et contra*. Saint Petersburg: Izd. RHGI Publ., 2000. P. 373-381 (in Russian).

Losev A.F. *Vladimir Solov'ev i ego vremya* [Vladimir Soloviev and his time]. Moscow: Progress Publ., 1990. (in Russian).

Mochul'skij K.V. Vladimir Solov'ev. Zhizn' i uchenie [Vladimir Soloviev. Life and teaching], in *Vl. Solov'ev: pro et contra*. Saint Petersburg: RHGI Publ., Vol. 1. 2000 (in Russian).

Radlov E.L. Estetika Vl. Solov'eva [Aesthetics of Solovyov]. *Vestnik Evropy*. 1907. P. 84-129 (in Russian).

Rozanov V.V. Ob odnoj osobennoj zasluge Vl. S. Solov'eva [About one special merit of Vl.S. Solovyov], in *Okolo cerkovnyh sten*. [Near the church walls] Moscow: Respublika Oubl., 1995. P. 432-442. (in Russian).

Rozanov V.V. Na panhide po Vl. Solov'eve [At the funeral service for Vl. Soloviev], in *Okolo cerkovnyh sten*. [Near the church walls]. Moscow: Respublika Oubl., 1995. P. 132-134. (in Russian).

Serafim(Sobolev), archbishop. Novoe uchenie o Sofii Premudrosti Bozhiej [New doctrine of Sophia the Wisdom of God] Dzhorzhanvil': Tip. prep. Iova Pochaevskogo Publ., 1993. (in Russian).

Soloviev V.S. Znachenie gosudarstva [The meaning of a state]. *Vestnik Evropy*. 1895. N. 12. P. 803-814 (in Russian).

Soloviev V.S. Znachenie poezii v stikhotvoreniyakh Pushkina [The importance of poetry in Pushkin's poems], in *Sobranie sochineniy* [Collected works]. Bruxelles: Zhizn' s Bogom Publ., 1969. Vol. 9. P. 294-348 (in Russian).

Soloviev V.S. Iz istorii filospfii [From history of philosophy], in *Sobranie sochineniy* [Collected works]. Bruxelles: Zhizn' s Bogom Publ., 1969. Vol. 7. P. 340-360 (in Russian).

Soloviev V.S. Krasota v prirode [The beauty in nature], in *Sobranie sochineniy* [Collected works]. Bruxelles: Zhizn' s Bogom Publ., 1969. Vol. 6. P. 33-75 (in Russian).

Soloviev V.S. Kritika otvlechennykh nachal [Criticism of distracted beginnings], in *Sobranie sochineniy* [Collected works]. Bruxelles: Zhizn' s Bogom Publ., 1969. Vol. 2. P. 1-414.

Soloviev V.S. Narodnaya beda i obschestvennaya pomosh' [People's

misfortune and public assistance], in *Sobranie sochineniy* [Collected works]. Bruxelles: Zhizn' s Bogom Publ., 1969. Vol. 5. P. 425-438.

Soloviev V.S. Natsional'niy vopros v Rossii. Vyp. 2 [National question in Russia. Vol. 2], in *Sobranie sochineniy* [Collected works]. Bruxelles: Zhizn' s Bogom Publ., 1969. Vol. 5. P. 157-405.

Soloviev V.S. N.Ya. Danilevsky [N.Ya.Danilevsky], in *Sobranie sochineniy* [Collected works]. Bruxelles: Zhizn' s Bogom Publ., 1969. Vol. 10. P. 498 (in Russian).

Soloviev V.S. Rossiya i vselenskaya tserkov' [Russia and the catholic church], in *Sobranie sochineniy* [Collected works]. Bruxelles: Zhizn' s Bogom Publ., 1969. Vol. 11. P. 7- 356 (in Russian).

Soloviev V.S. Rossiya i Evropa [Russia and Europe], in *Sobranie sochineniy* [Collected works]. Bruxelles: Zhizn' s Bogom Publ., 1969. Vol. 5. P. 82-148 (in Russian).

Soloviev V.S. Tri razgovora [Three conversations], in *Sobranie sochineniy* [Collected works]. Bruxelles: Zhizn' s Bogom Publ., 1969. Vol. 10. P. 81-221 (in Russian).

Soloviev V.S. Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo [Three speeches in the memory of Dostoevsky], in *Sobranie sochineniy* [Collected works]. Bruxelles: Zhizn' s Bogom Publ., 1969. Vol. 3. P. 186-227 (in Russian).

Soloviev V.S. Tri sily [Three powers], in *Sobranie sochineniy* [Collected works]. Bruxelles: Zhizn' s Bogom Publ., 1969. Vol.1. P. 227-240 (in Russian).

Soloviev V.S. Filosofskiye nachala tsel'nogo znaniya [Philosophical principles of whole knowledge], in *Sobranie sochineniy* [Collected works]. Bruxelles: Zhizn' s Bogom Publ., 1969. Vol.1. P. 250-406 (in Russian).

Soloviev V.S. Chteniya o bogochelovechestve (chteniya XI i XII) [Readings on God-Manhood (readings XI and XII)], in *Sobranie sochineniy* [Collected works]. Bruxelles: Zhizn' s Bogom Publ., 1969. Vol. 3. P. 3-186 (in Russian).

The Category of Culture in Vladimir Soloviev's System of All-unity

Denis Urazaev, student, Saratov Chernyshevsky State University (Saratov),
istucar@mail.ru

The theme of culture is one of the main topics of Vladimir Sergeyevich Soloviev's philosophical heritage. The idea of continuity of culture and historical continuity of human spiritual activity occupies a special place in the system of omnidivism. Soloviev considers culture as the cumulative result of human activity and considers it in the process of spiritual growth of mankind. The goal of the cultural-historical process according to Soloviev is the formation of human community, which is politically organized as a free theocracy, and spiritually - as a special form of universal creativity. The task of culture is to organize social life according to the God-human principle. The religion of the God-Man is an integral religious cult, covering all forms of social life and social consciousness.

Keywords: culture, omnipresence, God-Manhood, free theocracy, religious cult

For citation: Urazaev D.R. (2024) The Category of Culture in Vladimir Soloviev's System of All-unity // *Metamorphosis*. Vol. 8. N. 4. P. 50-67.

Взгляд, возвращающийся из могилы опыт интерпретации скульптурной формы transi

Роман Шалганов, аспирант, Российский государственный гуманитарный университет (Москва), shamsham23@yandex.ru

В статье предпринимается попытка проинтерпретировать средневековую погребальную скульптурную форму transi в рамках понятийного аппарата, предложенного Жоржем Диди-Юберманом. Отправной точкой исследования становится феномен «раскола зрения», описанный Диди-Юберманом, а также оценка им христианского искусства как следа одного из способов укрыться от экзистенциально насыщенного опыта, переживаемого при контакте с могилой. Выявляются и сопоставляются фантазматически повторяющиеся в христианском искусстве образы пустой и полной могилы, образ полной могилы анализируется и интерпретируется как своеобразный вариант избегания раскола зрения. Погребальная скульптурная форма анализируется в отношении ее обращения к зрителю, в адрес которого она обращает эффект предстояния перед его собственной смертностью. Ключевая фигура, которой посвящена статья, это фигура взгляда, который в перспективе феноменологической мысли Морриса Мерло-Понти и Жоржа Диди-Юбермана наделяется проективной силой. В качестве примера используется погребальная скульптура в соборе святых Гервасия и Протасия в Жизоре, Верхняя Нормандия. Сделано предположение относительно экзистенциального переживания Angst в описании Мартина Хайдеггера, которое провоцирует скульптура, раскрываясь навстречу зрителю как насыщенный феномен.

Ключевые слова: взгляд, раскол зрения, могила, осязаемость, смертность, объем

Для цитирования: Шалганов Р.Д. Взгляд, возвращающийся из могилы – опыт интерпретации скульптурной формы transi // Метаморфозис. 2024. Т. 8. № 4. С. 68-76.

В начале работы «То, что мы видим, то, что смотрит на нас» Жорж Диди-Юберман говорит о двойственности взгляда как такового. Отправной точкой рассуждений Юбермана служит феномен, эксплицированный также, например, у Морриса Мерло-Понти в «Оке и духе», а именно «взгляд леса». Оживающие отражения, двойники, бездна или лес, всматривающиеся в нас – вся эта совокупность ситуаций возвращенного взгляда становится возможной благодаря тому, что Юберман называет «неотменимым расколом зрения».

Возникновение этого раскола опосредовано структурным устройством взгляда как такового – взгляд предполагает некую исходящую инстанцию, того, кто смотрит, и парную финальную инстанцию, того, на кого или того на что смотрят, которые оказываются связаны между собой проводником взгляда, средним членом пропозиции зрения, глазом. Раскол проявляется тогда, когда видящий оказывается видимым, когда тот, кто смотрит оказывается одновременно и тем, на кого смотрят, а возможность для смотрящего самому стать увиденным коренится, как подчеркивает Юберман, в его осязаемой материальности – то, что материально, и, следовательно, осязаемо, является и видимым. Материальный, осязаемый зритель посредством глаза осматривает окружающее, при этом тот взгляд, что он посылает вовне, может возвращаться к нему неузнанным, в своего рода превращенной форме взгляда другого или Другого.

Мы можем выделить как минимум два типа возвращенного взгляда – условно, нейтральный, и тревожащий. За примером нейтрального возвращенного взгляда можем обратиться к Мерло-Понти – в уже упомянутом фрагменте работы «Око и дух» он приводит такие слова Андре Маршана: «В лесу у меня часто возникало чувство, что это не я смотрю на лес, на деревья. Я ощущал в определенные дни, что это деревья меня разглядывают и говорят, обращаясь ко мне. Я же был там, слушаю... Я думаю, что художник должен быть пронизан, проникнут универсумом и не желать обратного. Я жду состояния внутреннего затопления, погружения. Я, может быть, пишу картины для того, чтобы возникнуть»¹. Анализируя этот пассаж Мерло-Понти говорит о том, что ощущение «видимости» происходят от своеобразной потери взгляда – художник, наблюдая пейзаж, постоянно возвращается к нему в своем наблюдении, однако, вместе с тем он наблюдает и себя самого, наблюдающим пейзаж. В процессе работы художник постоянно переключается между, как минимум, двумя оптиками – он то погружается (от своего имени) в поток конкретных визуальных восприятий, растворяясь в нем, то возвращается через свою телесность ко второй оптике, обнаруживая границы потока образов, очерченные его телом и тем значением, которое он придает процессу. Постоянно кочуя между полем непосредственных восприятий, трансформируемых в живописную работу, и представлением о себе как о художнике, занимающемся своим делом, этот зритель разглядывает не только осязаемые предметы вокруг, но и самого себя среди этих предметов. «Взгляд леса» это ощущение, возникающее у зрителя в тот момент, когда он видит самого себя как вещь среди вещей. «Писать картины для того, чтобы возникнуть» означает включаться в процесс смены оптик с тем чтобы увидеть самого себя не только как смотрящего, то есть того, кто невольно структурирует поле видимого самим актом смотрения, не только затем, что-

¹ См.: Мерло-Понти М. Око и дух / Пер. с фр., предисл. и коммент. А.В. Густыря. М.: Искусство, 1992. С. 22.

бы распознать эту самость в том, как структурировано видимое, но и затем, чтобы увидеть себя вещью среди вещей с позиции другого.

Такое отношение к возвращающемуся взгляду можно охарактеризовать как нейтральное, не связанное со страданием – наблюдающий свое окружение и себя самого посреди этого окружения зритель, в интерпретации Мерло-Понти, занимается, фактически, практическим исследованием своего бытия – собственно, за цитатой Машрана следует пассаж, в котором Мерло-Понти говорит о вдохновении как об онтологическом событии, не причиняющем страдания зрителю. Однако, возвращаясь с Юберману стоит отметить тот факт, что в своем анализе раскола зрения и ситуаций возвращенного взгляда он отталкивается от других примеров, вводя в общую структуру ситуации возвращенного взгляда элемент тревоги.

Начиная с введения понятия «раскол зрения» и анализа связи видимое-осязаемое на примере письма Джойса и конкретного образа Стивена Дедала, в наблюдениях которого смешиваются умирающая мать и морской берег Юберман затем переходит к разбору эффектов, производимых в такой оптике могилкой. К ней Юберман приходит в процессе поиска предмета, наиболее подходящего для говорения об опыте смерти, который является основным содержанием тех отрывков из «Улисса» к которым обращается Юберман в предыдущей части работы. Опыт созерцания могилы оказывается куда более однозначно соотносенным с переживанием близости смерти чем наблюдения Дедала за морем. «Но перед могилкой опыт становится монолитным, и наши образные представления более непосредственно повинуются тому, что могила хочет сказать, то есть тому, что она заключает в себе. Вот почему, когда я вижу могилу, она смотрит на меня, пронизывает до самых недр — и, кстати, тем самым расстраивает мою способность просто, спокойно смотреть на нее — в той самой мере, в какой показывает мне, что я потерял то тело, которое она приютила в своей глубине. Конечно, могила смотрит на меня еще и потому, что вызывает во мне невидимый образ того, что сделает меня равным этому телу, подобным ему, в моей собственной будущей судьбе, в судьбе тела, которое опустеет, упокоится и вскоре исчезнет в более или менее похожем объеме»².

Взгляд могилы в описании Юбермана это один из случаев травмирующего возвращенного взгляда, такого возвращенного взгляда, который обладает определенной экзистенциальной силой, погружая зрителя в экзистенциально напряженное состояние. Во взгляде могилы зритель встречает смерть, которая отвечает на его взгляд как его собственная смерть. Юберман даже привлекает Хайдеггера чтобы дополнить описание взгляда могилы, говоря, фактически, о том, что контакт с этим взглядом проходит под знаком Angst, и в глубине этого взгляда как его источник раскрывает-

² См.: Диди-Юберман Ж. То, что мы видим, то, что смотрит на нас / пер. с фр. А. Шестакова. СПб.: Наука, 2001. С. 17.

ся, смертность смотрящего, данная в возможных отношениях с объемами пустот.

Однако, Юбермана интересует не столько сам-по-себе феномен экзистенциально насыщенного взгляда могилы, сколько способы уклонения от него, а вместе с ним и от мучительного раскола зрения, который во взгляде могилы проявляется особенно отчетливо и болезненно. Юберман выделяет два таких способа – «тавтологическое зрение» и «веру». Под «тавтологическим зрением» понимается такой взгляд, который препятствует разворачиванию экзистенциального содержания этого опыта – в тавтологическом зрении взгляд не уходит дальше непосредственно данного видимого, замыкаясь в кругу тавтологии, путешествуя по полю коннотатов могилы как икононического означающего, но всякий раз уклоняясь от тревожащих коннотатов, или вовсе отказываясь от обращать внимание на поле коннотаций этого знака: «Итак, человек тавтологии — как позволяет впредь его называть наша гипотетическая конструкция — основал свой опыт видения на целом ряде допущений в виде (ложных) побед над тревожными силами раскола. Он сделал все, этот человек тавтологии, чтобы отвергнуть скрытые свойства объекта, с триумфом провозгласив его явную — минимальную, тавтологическую — тождественность: «Этот объект, который я вижу, есть то, что я вижу. Точка. Все»»³.

Нам интересней здесь обратиться ко второму способу избегания раскола, о котором говорит Юберман, а именно к тому, что он называет «исполнением веры»⁴. «Исполнение веры» на структурном уровне представляет собой уклонение от экзистенциального вызова взгляда могилы не через отказ от определенного сегмента поля ее коннотатов, но через полное ее переозначивание – так все конституирующие элементы этого опыта (могила, пустота, смерть, самость, взгляд) оказываются пересобранными в рамках нарратива, который отталкиваясь от экзистенциального напряжения этого опыта трансформирует его в менее болезненный феномен возвышенного. Религиозный нарратив, за примером которого Юберман обращается к христианству, подменяет значения знаков, составляющих его структуру, вера увлекает зрителя от тревожных знаков смерти к их отмене, акцентируя альтернативный сегмент поля коннотатов могилы как икононического означающего. Утрату и смертность вера заслоняет обещанием бессмертия и нового обретения, то есть неизбежного воссоединения с утраченным. «В данном случае то, что мы видим (угрюмый объем), затмевается или, скорее, снимается законодательствующей инстанцией предвидимого невидимого, то же, что смотрит на нас, возвышается в грандиозном изречении потусторонних истин, иерархизированных Других-мест, райских грядущих и мессианских

³ Диди-Юберман Ж. То, что мы видим, то, что смотрит на нас / пер. с фр. А. Шестакова. СПб.: Наука, 2001. С. 19

⁴ Там же. С. 21

воссоединений...»⁵.

Продолжая анализ способов укрыться от обнаруживающего себя раскола зрения Юберман говорит о том, что в христианском искусстве, которое, как любое искусство, производит отчужденные фантазмы в виде материальных визуальных образов, лидирует фантазм опустевшего склепа, навязчиво воспроизводимый на протяжении всей истории Христианства. «Христианское «искусство» создало бесчисленные образы могил, фантазматически опустевших от своих тел — а стало быть, лишившихся, в некотором смысле, и собственной способности опустошать или страшить. Модель их, конечно же, — образ Христа, который одним тем фактом (если можно так сказать), что он покинул могилу, дает толчок самому процессу веры и сразу суммирует его»⁶. Юберман оценивает фантазм опустевшей могилы как фундаментальное основание веры как способа ухода от раскола зрения, акцентируя внимание на том образном ряде, который выражает этот фантазм. Помимо конкретных художественных образов опустевших могил фантазм пустого склепа находит выражение и в плане доктринальном как уверение через созерцание следов отсутствующего — Юберман говорит о формуле из Евангелия от Иоанна «et vididit et credidit», «и увидел и уверовал», относящуюся к спутнику апостола Петра, вошедшего в пустой склеп. Концептуально здесь воспроизводится последовательность ходов, составляющая основу фантазма пустого склепа — обнаруживаемое отсутствие тела Спасителя в склепе отменяет саму смерть, призывая уверовать, то есть увидеть воочию отмену смерти, тем самым лишив болезненности взгляд, возвращаемый могилкой. Обнаружив в христианском искусстве пустоту склепа как важный теологический и художественный смысловой элемент Юберман обращается к рассмотрению пустого объема как такового и переходит к анализу минималистического искусства, в котором эта тема прицельно изучалась и обыгрывалась.

Однако, здесь нам хотелось бы обратить внимание на те образы христианского искусства, которые при таком рассмотрении выпадают из поля зрения, а именно, на проявления фантазма «полной могилы», наиболее отчетливо выраженные в барельефной форме *transi* как в одной из классических форм макабрической ветви христианского искусства⁷. Юберман не упоминает о существенном пласте образов христианского искусства XIV-XV веков, которые являют, как минимум, на первый взгляд, полную противоположность опустевшего склепа — макабрическая традиция репрезентирует смерть во всей ее неприглядности. Какой опыт передают образы «полных

⁵ Диди-Юберман Ж. То, что мы видим, то, что смотрит на нас / пер. с фр. А. Шестакова. СПб.: Наука, 2001. С. 21

⁶ Там же. С. 22

⁷ Мириманов В.Б. Приглашение на танец. *Danse macabre*. // Мировое древо = *Arbor mundi*. 2001. № 8. С. 39–73.

могил», и как этот опыт соотносится с болезненным опытом раскола зрения, проявляющемся в тревожном взгляде, который возвращает могила?

Рассмотрим для примера один типичный барельеф⁸, датируемый 1526 годом и находящийся в церкви святых Гервасия и Протасия в Жизоре. Сам по себе барельеф представляет увиденную сверху точную копию человеческого трупа, укрытого саваном ниже пояса, выбитую в стене собора. Тело как бы покоится в нише, границы которой прочерчены широкой полосой светлого камня, на которой, на верхней границе изображения, выбиты слова. Надпись на камне означает «Кем бы ты ни был, тебя поразит смерть. Остановись и поплачь. Я - то, чем ты станешь, куча праха. Я был тобой, ты станешь мной, никогда не забывай об этом. Помолись обо мне». Этот барельеф представляет надгробную скульптурную форму *transi* («ушедший»), существующую в храмовых интерьерах наряду с формами *orant* - изображение коленопреклоненного молящегося и *dormant* - изображение усопшего в виде просто уснувшего⁹.

Производимый таким изображением эффект может быть дополнительно прояснен при использовании аналитического аппарата, который Ролан Барт задействует для анализа связки изображение-текст на примере рекламных плакатов¹⁰. Рассмотрим последовательно отношения между разными типами означающих в этом изображении. Барт говорит, что символические означающие своим сообщением определяют поле коннотатов иконического сообщения¹¹. Работу этой функции письменного сообщения мы можем увидеть в том, что содержание речевого сообщения подкрепляет тот факт, что изображено именно человеческое тело, причем мертвое, «куча праха». Вслед за этим мы можем обнаружить также и то, что письменное сообщение здесь содержит прямую речь умершего, обращенную к тому, кто смотрит на него. Принимая в расчет этот факт, мы можем сказать, что иконическое сообщение, ряд иконических означающих, здесь также дополняет символическое сообщение, обогащая поле его коннотатов – именно присутствие реалистически изображенного тела, тронутого тлением, оформляет символическое сообщение в речь, обращенную к смотрящему из глубины полной могилы. Иконическое означающее, опираясь на символическое сообщение, возвращает ему в ответ область своих коннотатов, выступая в ка-

⁸ См.: monument funéraire : *transi* [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pop.culture.gouv.fr/notice/palissy/PM27000856> (Дата обращения: 01.02.2024).

⁹ Хёйзинга Й. Осень Средневековья: Соч. в 3-х тт. Т. 1. М.: Издательская группа «Прогресс» – «Культура», 1995.

¹⁰ Барт Р. Риторика образа // Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1994. С. 297-318.

¹¹ Трушина Л. Мифориторика образа Барта / Смыслы мифа: мифология в истории и культуре: сб. в честь 90-летия проф. М. И. Шахновича. СПб.: Изд-во С.-Петерб. филос. о-ва, 2001. Вып. 8. [Электронный ресурс]. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/trushina-le/miforitorika-reklamu-r-barta> (Дата обращения: 18.08.2021).

честве отправителя символического сообщения. Слово подтверждает, что труп - это просто труп (не святой, король или рыцарь), а тот в ответ соглашается сделать вид, что он это слово произнес.

Таким образом в скульптурной форме *transi* присутствует не только осязаемый объем могилы, открытый взгляду смотрящего и содержащий тлеющее тело. Взгляд мертвеца на барельефе никуда не направлен, его глаза полуприкрыты, но взгляд могилы как таковой он дополняет своим голосом и в той речи, что он обращает к зрителю он утверждает свое тождество со зрителем, проговаривая то, что остается неозначенным в фантазме пустого склепа - человеческую смертность, которая по версии Юбермана, является смотрящему во взгляде могилы как его собственная.

В заключение стоит отметить тот факт, что, не смотря на все вышесказанное о фантазме полной могилы, в определенной степени сохраняется возможность вписать его в общую логику веры как укрытия от раскола зрения, которую Юберман выводит, опираясь на представления о лидирующем в христианском искусстве фантазме могилы пустой. Как уже было отмечено, в случае полной могилы акцентируется смертность как моя собственная - в символическом сообщении, сопровождающем иконические означающие барельефа, тождество между смотрящим и мертвым отчетливо проговаривается, в то время как в случае с пустой могилой оно присутствует подспудно, таясь в немом объеме, и наступает на зрителя из пустоты. Более того, смерть, узнаваемая в *transi* по следам, оставляемым ей на теле анонимного усопшего, обретает в макабрическом искусстве конкретное выражение, в данном случае, налицо конкретные материальные следы ее присутствия, тогда как в случае с пустой могилой ее следы или камуфлируются или не изображаются вовсе. Означенные таким образом смерть, смертность и моя смерть и смертность, с одной стороны, способны производить экзистенциально напряженный опыт сопоставимый с опытом могилы как таковой, с другой все же могут отменять ее, вписывая в общий горизонт обещанного спасения - мертвец на барельефе в Жизоре, просит помолиться о нем, тем самым ссылаясь на гарантированное посмертное существование, отменяющее смерть. Взгляд, возвращающийся из полной могилы, подчеркивая принадлежность тела зрителя к миру вещей, подверженных распаду, подспудно утверждает существование бессмертной души, сближая фантазмы пустой и полной могил.

Литература

Барт Р. Риторика образа // Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1994. С. 297-318.

Диди-Юберман Ж. То, что мы видим, то, что смотрит на нас / пер. с фр. А. Шестакова. СПб.: Наука, 2001.

Мерло-Понти М. Око и дух / Пер. с фр., предисл. и коммент. А.В. Густыря. М.: Искусство, 1992.

Мириманов В.Б. Приглашение на танец. Danse macabre. // Мировое древо = Arbor mundi. 2001. № 8. С. 39–73.

Трушина Л. Мифориторика образа Барта / Смыслы мифа: мифология в истории и культуре: сб. в честь 90-летия проф. М.И. Шахновича. СПб.: Изд-во С.-Петербур. филос. о-ва, 2001. Вып. 8. [Электронный ресурс]. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/trushina-le/miforitorika-reklamy-r-barta> (дата обращения: 18.08.2021).

Хёйзинга Й. Осень Средневековья: Соч. в 3-х тт. Т. 1. М.: Издательская группа «Прогресс» — «Культура», 1995.

References

Barthes R. Ritorika obraza [Rhétorique de l'image], in *Izbranniye raboty. Semiotika. Poetika* [Selected works. Semiotics. Poetics]. Moscow: Progress Publ., 1994. P. 297-318 (in Russian).

Didi-Huberman G. *To, chto my vidim, to, chto smotrit na nas* [Ce Que Nous Voyons, Ce Que Nous Regarde], transl. from French by A. Shestakov. Saint Petersburg: Nauka Publ., 2001 (in Russian).

Merleau-Ponty M. *Oko i dukh* [L'Œil et l'Esprit], transl. from French by A.V. Gustir'. Moscow: Iskusstvo Publ., 1992 (in Russian).

Mirimanov V.B. Priglasenie na tanets. Danse macabre. [Invitation to dance. Danse macabre.]. *Mirovloe drevo = Arbor mundi*. 2001. N. 8. P. 39–73 (in Russian).

Trushina L. Miforitorika obraza Barta [Mythorithorics of Barthes' image]. *Smysly mifa: mifologiya v istorii i kul'ture: sb. v chest' 90-letiya prof. M.I. Shakhnovicha* [Meanings of myth: mythology in history and culture: a collection in honor of the 90th anniversary of prof. M. I. Shakhnovich]. Saint Petersburg: Izd-vo S.-Peterb. filos. o-va Publ., 2001 [Electronic resource]. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/trushina-le/miforitorika-reklamy-r-barta> (Date of access: 18.08.2021) (in Russian).

Huizinga J. *Osen' Srednevekovia* [Herfsttij der Middeleeuwen] soch. v 3-kh tt. T. 1. [in 3 vols., Vol. 1]. Moscow: Izdatel'skaya gruppa "Progress" — "Kul'tura" Publ., 1995 (in Russian).

monument funéraire: transi [Electronic resource]. URL: <https://www.pop.culture.gouv.fr/notice/palissy/PM27000856> (Date of access: 01.02.2024).

The look returning from the grave an attempt of interpreting the sculptural form of transi

Roman Shalganov, postgraduate student, Russian State University for the Humanities (Moscow), shamsham23@yandex.ru

The article attempts to interpret the medieval funerary sculptural form transi within the framework of the conceptual apparatus proposed by Georges Didi-Huberman. The starting point of the study is the phenomenon of “split vision” described by Didi-Huberman, as well as his assessment of Christian art as a trace of one of the ways to hide from the existentially rich experience experienced in contact with the grave. The images of an empty and full grave, fantasmatically repeated in Christian art, are identified and compared; the image of a full grave is analyzed and interpreted as a unique option for avoiding split vision. The funerary sculptural form is analyzed in relation to its appeal to the viewer, to whom it turns the effect of facing his own mortality. The key figure to whom the article is devoted is the figure of the view, which, in the perspective of the phenomenological thought of Maurice Merleau-Ponty and Georges Didi-Huberman, is endowed with projective force. The example used is the funerary sculpture in the Cathedral of Saints Gervasius and Protasius in Gisors, Upper Normandy. An assumption is made regarding the existential experience of Angst in Martin Heidegger’s description, which the sculpture provokes, revealing itself to the viewer as a rich phenomenon.

Keywords: sight, vision split, grave, tangibility, mortality, volume

For citation: Shalganov R.D. (2024) The look returning from the grave: an attempt of interpreting the sculptural form of transi // *Metamorphosis*. Vol. 8. N. 4. P. 68-76.

Критика пари Паскаля С.Л. Франком

Александр Переплеткин, студент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), avperepletkin@edu.hse.ru

В статье рассматривается то, каким образом русский религиозный философ С.Л. Франк критикует пари Паскаля, согласно которому не доказывается существование Бога, но рационально обосновывается, что выгоднее верить в Бога, чем не верить. Сама критика предваряется кратким изложением сути этого пари. Отмечается, что оно рассматривает веру в качестве ставки в игре на выигрыш/проигрыш. Также автор дает краткое указание на некоторые из иных возражений к данному пари (Д. Дидро, У. Джеймс, Р. Докинз). Приводится более подробное рассмотрение позиции С.Л. Франка. Подчеркиваются ее интуитивистские корни. По утверждению С.Л. Франка, он осознанно расширяет понятие опыта: помимо чувственного, философ допускает и сверхчувственный, в качестве которого приводится опыт религиозный. Через него нам может открыться Бог, это означает, что на самом деле при этой жизни можно убедиться в его существовании, а не гадать о нем, как предлагал Паскаль в своем пари. В заключительной части С.Л. Франк пытается восполнить ограничение сугубо интуитивистского прочтения пари Паскаля, обращаясь к тому, каким способом сам Паскаль рассматривает выигрыш верующего человека. Автор полагает, что для философа он состоит во внутреннем преображении верующего при этой жизни.

Ключевые слова: Блез Паскаль, пари Паскаля, С.Л. Франк, интуитивизм, вера, религиозный опыт

Для цитирования: Переплеткин А.В. Критика пари Паскаля С.Л. Франком // Метаморфозис. 2024. Т. 8. № 4. С. 77-86.

Введение

В XVII веке Блезом Паскалем – известным математиком, физиком и философом – было выдвинуто знаменитое пари. Оно было включено в сборник «Мысли», изданном посмертно и состоявшем в общей сумме из 912 фрагментов, которые сам Паскаль упорядочить не успел. Это привело к тому, что их последовательность до сих пор является предметом споров. Само пари не является доказательством бытия Бога, оно только обосновывает рациональность веры в него, при этом рассматривая веру в качестве своего рода ставки. Однако как раз то, каким нерелигиозным, азартно-игровым образом Паскаль это осуществляет, было подвергнуто многосторонней кри-

тике. Здесь наше внимание будет сфокусировано на одном из вариантов подобной критики. Она была осуществлена русским религиозным философом и интуитивистом Семеном Людвиговичем Франком в книге «С нами Бог». Как будет показано далее, исходя из названия книги можно предугадать основное направление критики Франка: Бог не находится по ту сторону, о которой остается только гадать, но пребывает «с нами». Для начала же стоит с большей отчетливостью изложить сам ее предмет. Затем мы вкратце укажем на иные основные направления критики перед изложением критики Франка, чтобы показать, что само пари действительно является во многих отношениях спорным, однако, в основном, не в своей внутренней аргументации, а скорее в том, как она, в общем и целом, подходит (или не подходит) к Богу и/или человеческой вере в него. Как мы увидим, Франк примыкает к этому направлению критики.

Пари Паскаля

Верить ли нам в Бога? Паскаль пишет о том, что разум здесь беспомощен, он не в силах постичь Бога не только в его же сущности, но и в его существовании¹. Это основной посыл, который отличает его аргумент от аргументов К. Ансельма², А. Фомы³ или Р. Декарта⁴. С точки зрения Паскаля, если разум «отказывает», то само существование/несуществование Бога не является более вероятным, чем другое. Остается либо верить в него, либо нет, *tertium non datur*. Причем важно отметить, что Паскаль не сводит веру лишь к некоторой абстрактной теоретической позиции, а требует от веры соответствующих практических действий. Судя по всему, он имел в виду именно христианский образ жизни.

Итак, вера и неверие соотносятся с двумя исходами, в отношении которых у нас нет знания. Получается всего четыре возможных варианта:

1. Если веришь, и Бог существует, то получишь вечное блаженство в Раю. Иначе говоря, этот вариант представляет собой бесконечный выигрыш в игре.

2. Если веришь, и Бог не существует, то ты также ничего не теряешь. Паскаль полагал, что в таком случае все равно будет конечный выигрыш, превышающий конечный выигрыш неверующего. Об этом мы скажем чуть больше в конце.

¹ Паскаль Б. Мысли / Пер. с фр.; вступ. статья, коммент. Ю. А. Гинзбург. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995.

² Ансельм Кентерберийский Прослогион / пер. с лат. С.С. Аверицева // Памятники средневековой латинской литературы X-XII веков. М.: Наука, 1972. С. 251–252.

³ Фома Аквинский Сумма теологии. Т. I. Часть первая. Вопросы 1–64. / Пер. с лат. А.В. Апполонова. М.: Издатель Савин С. А., 2006. С. 25–28.

⁴ Декарт Р. Размышления о первой философии / пер. с фр. С.Я. Шейнман-Топштейн // Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 2 / под общ. ред. В.В. Соколова. М.: Мысль 1994. С. 54–55.

3. Если не веришь, и Бог не существует, то в этом случае будешь иметь конечный выигрыш, наслаждаясь благами этой жизни.

4. Если не веришь же, и Бог существует, то ты в иной жизни обречен на вечные муки в Аду. Это бесконечный проигрыш, который полностью перекрывает всю конечную выгоду, которую можно иметь в этом мире

Паскаль обращает внимание на то, что в случае выбора веры имеется возможность не только конечного, но и бесконечного выигрыша, а в случае неверия – лишь бесконечный проигрыш. Самым существенным здесь является именно бесконечный выигрыш: «Это разрешает все сомнения повсюду, где есть бесконечность и где нет бесконечного числа проигрышных шансов против одного выигрышного. Здесь нечего раздумывать, надо ставить все»⁵. Бесконечный выигрыш, умноженный даже, к примеру, на десятую долю процента шанса его получения, все равно не потеряет свою бесконечность: рациональность ставки на него останется бесконечной. Возможность же бесконечного проигрыша в случае неверия является лишь дополнением. Следовательно, согласно пари Паскаля, стоит ставить на существование Бога.

Тем не менее критики пари Паскаля сочли этот аргумент чересчур простым и не учитывающим многих моментов⁶, например, возможности существования различных религий и богов. Само пари, хотя вероятно и подразумевает именно христианского Бога, все же никак не может требовать принятия его с необходимостью как условия данного пари. В отношении ислама, как считал Д. Дидро, аргумент Паскаля является применимым⁷. Кроме того, это пари не может исключить таких нестандартных случаев, когда некий бог дает вечное блаженство тем, кто в него не верил на основании того, что они не смогли рационально к этому прийти, так как сам этот бог более всего оценивает целеустремленный и основательный поиск истины⁸. Можно это развить до того, что для каждого поступка в соответствии с христианской верой возможно мыслить противоположные ему, каждый из которых будет санкционирован верой в некое иного бога. Пари Паскаля с теми предпосылками, которые в нем имеются, такого варианта исключить не может. Стоит отметить, ставили под вопрос зависимость веры от воли, можно ли взять и заставить себя поверить, как это подразумевает пари⁹.

⁵ Паскаль Б. Мысли / Пер. с фр.; вступ. статья, коммент. Ю.А. Гинзбург. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. С. 187.

⁶ Hájek A. Waging war on Pascal's wager. *The Philosophical Review*. 2003. Vol. 112. N. 1. P. 27–56.

⁷ Дидро Д. Сочинения: в 2-х т. Т. 1 / Пер. с фр.; Сост., ред., вступит, статья и примеч. В.Н. Кузнецова. М.: Мысль, 1986. С. 272.

⁸ Докинз Р. Бог как иллюзия / Пер. с англ. Н. Смелковой. М.: КоЛибри, 2008. С. 110.

⁹ Джеймс У. Воля к вере / Пер. с англ. С.И. Церетели. М.: Республика, 1997. С. 12.

Критика С.Л. Франка

Помимо упомянутых нами направлений критики, С.Л. Франк, русский интуитивист, указал на то, что понимание веры в этом пари не является верным. Она становится тем, что можно просто взять и выбрать, но выбрать на основе чего? Простого расчета на основе математической теории вероятностей. Сакральное становится предметом расчета, поэтому Франк негативно отзывается о таком предприятии, называя его «кощунственным заблуждением». Он даже дает оригинальную апологию неверующего: «Если бы я был неверующим, то я ответил бы Паскалю: “Я предпочитаю предстать перед судом Божиим – если он существует – и откровенно сказать Богу. Я хотел верить, но не мог, не находя основания для веры; честно искал Тебя, но не мог найти и потому склонился к убеждению, что Тебя нет; а теперь суди меня, как знаешь, я не знаю, есть ли Бог, и даже думаю, что Его нет, но я точно знаю, что, если Он есть, Он милосерд и, кроме того, ценит выше всего правдивость и чистоту души и потому не осудит меня за искреннее заблуждение; поэтому у меня вообще нет риска проигрыша, и все ваше пари есть неубедительная выдумка”»¹⁰.

Сам же Франк понимал веру как непосредственное знание Бога и связывал ее с понятием опыта. Что есть опыт? Опыт для Франка есть то, что дает нечто в «подлиннике», «оригинале». Это достоверность, которая является мерилем самой себя, то есть истинна, так как нечто само себя открывает в ней. «Опыт – такое обладание чем-либо, которое само есть свидетельство реальности обладаемого»¹¹. Франк тем самым осознанно расширяет понятие опыта. Есть не только чувственный опыт, но и опыт сверхчувственный. Первый является образцом для естественных наук и как раз тем, что признавал Иммануил Кант. Благодаря ему мы можем узнать, что одна вещь, к примеру, двигалась в определенном направлении, упала на что-то еще, сменила агрегатное состояние, иными словами, все, что интересует науку и легко верифицировать. Сверхчувственный же таким свойством не обладает и многими даже не признается в качестве существующего. Он, как полагает Франк, может быть эстетическим, нравственным или религиозным, впрочем, последний также имеет черты двух первых¹². Эстетический опыт позволяет нам созерцать нечто как прекрасное, нравственный – как должное. Исходя из того, что каждый человек такой опыт в конкретном его содержании подтвердить просто так не может (нельзя каждому верифицировать, что эта именно картина прекрасна), многие сочли его за нечто сугубо субъективное. Франк так не считал. Религиозный опыт для него есть состояние

¹⁰ Франк С.Л. С нами Бог / Сост. и предисл. А.С. Филоненко. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 462–463.

¹¹ Там же, С. 464.

¹² Там же, С. 469.

живого соприкосновения с реальностью Бога. Поэтому работа, в которой критикуется пари Паскаля, названа «С нами Бог». Это название указывает на идею о том, что Бог не является только неведомым и потусторонним, в отношении которого нам остается только рассчитывать, верить в него или нет. Вера и неверие не суть лишь нечто контрадикторное, данные понятия соотносятся как интенсивные величины различных степеней. Как близорукый человек, неверующий видит лишь поверхность, а верующий видит ее основу, глубину, исток. Или, если использовать горизонтальную метафору, у верующего горизонт намного шире. Он видит всю картину в ее единой гармоничной сущности, саму реальность, а неверующий лишь смотрит на оторванный от целого кусок. Иначе говоря, вера есть расширение чувственного опыта в единство со сверхчувственным, которое задает первому его смысл и значение.

Эта линия критики сходна с позицией философии Мартина Хайдеггера, великого мыслителя Бытия и критика западной метафизики. Понятию веры у Франка соответствует понятие мышления у Хайдеггера. Наука, согласно немецкому мыслителю, являясь исчисляющей, калькулирующей, не подрывающей собственные онтологические основания, не мыслит¹³. У обоих расчет есть нечто чуждое, производное, не отвечающее тому, что они действительно ищут. Если у Хайдеггера в мышлении-благодарении Бытия оно само открывает себя нам, то у Франка в вере как готовности встречать открывает себя Бог, однако не в качестве чего-то полностью прозрачного, а, как в этой имманентной открытости, трансцендентного. Франк для пояснения этой идеи цитирует блаженного Августина: «Ты воззвал ко мне изда-лека; и я услышал, как слышат в сердце»¹⁴. У Хайдеггера имеется сходная идея. Он понимал истину как несокрытость, на основании которой только и можно говорить об истине как о соответствии интеллекта и вещей. Со-причастна всякой истине также и неистина, всякую несокрытость сопровождает сокрытость¹⁵. Поэтому Бытие никогда не может сделаться полностью прозрачным мышлению. Таким образом, и Хайдеггер, и Франк признают их наивысшее имеющим такой двойственный характер: и светлый, и тем-ный одновременно.

Весьма примечательно, что Франк, как он сам отмечал, критиковал лишь голый логический остов пари Паскаля¹⁶. Он прекрасно знал об испы-

¹³ Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / Пер. с нем. Э. Сагетдинова. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. С. 39.

¹⁴ Франк С.Л. С нами Бог / Сост. и предисл. А.С. Филоненко. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 490.

¹⁵ Хайдеггер М. Исток художественного творения / Пер. с нем. А.В. Михайлова М.: Академический Проект, 2008. С. 165., Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. и примеч. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 222.

¹⁶ Франк С.Л. С нами Бог / Сост. и предисл. А.С. Филоненко. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 492.

танном Паскалем откровении: «Для Паскаля, таким образом, вера, открывающая человеческой душе живого Бога, осуществляется в совсем особом порядке, который он называет “сердцем” или “ordre de charité” и который не имеет ничего общего с разумом, будучи отделен от него “бесконечно большей бесконечностью”, чем разум или мысль – от мертвого тела»¹⁷. Франк знал и то, что пари носило для Паскаля характер помощи неверующему. Как выражался Гегель, в геометрии различные построения для доказательства теорем являются чем-то внешним по отношению к тому, что получается, к самому предмету¹⁸. Чтобы доказать определенные свойства треугольника, нужно чертить окружности и много чего иного, совершенно чуждого его понятию. Это внешняя рефлексия, не входящая в саму суть предмета. Так и пари Паскаля пользуется внешним, даже не истинным представлением о вере, но для того, чтобы привести туда человека. Паскаль, как полагает Франк, надеялся, что человек, принявший выводы его пари, сможет рано или поздно понять истинное существо веры через собственный религиозный опыт, и тогда для него путь к этой точке зрения будет осознан как внешний, а само пари как внешнее средство, не отражающее саму суть дела. Даже если несколько десятков человек обратилось в истинную веру через пари Паскаля, то это уже замечательно.

Критика позиции С. Л. Франка

Действительно, можно согласиться с Франком, что если рассматривать пари Паскаля изолированно от контекста его жизни и мысли, то логический остов сам по себе не только противоречив, но и делает веру предметом расчета, то есть не тем, чем она должна быть. Указание Франка на несамостоятельность логического остова пари и на то, что у Паскаля были намерения обратиться в веру таким способом, чтобы помочь его современнику, жившему в период преобладания механистических воззрений, также нельзя игнорировать. Паскаль, как известно, в становлении своей веры обязан пережитому им откровению в ночь с 23 до 24 ноября 1654 года, содержание которого он записал на пергаменте и носил его с собой, зашитым в камзол, вплоть до самой смерти. Этот текст получил название «Мемориал Паскаля». Именно в отношении этого события, вероятно, Франк весьма настойчиво намекает на связь веры с его концепцией интуитивизма. Возможно, последний имел в виду нечто большее, когда надеялся на преобразование человека, который принял его пари и начал ставить на существование Бога.

Франк, излагая свое интуитивистское прочтение, имел в виду, скорее всего, следующее место у самого Паскаля: «Но через веру мы познаем Его

¹⁷ Франк С.Л. Реальность и человек / Сост. П.В. Алексеев; Прим. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1997. С. 294.

¹⁸ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Пер. с нем. Г.Г. Шпета. М.: Наука, 2000. С. 27

существование, через славу мы познаем Его природу»¹⁹. Однако оно все же не входит в само пари Паскаля. В самом же пари ближайший аналог мы находим в следующем пассаже: «Говорю вам, что вы выиграете в этой жизни и что с каждым шагом, который вы сделаете по этой дороге, вы будете все лучше видеть, как верен выигрыш и как ничтожно то, чем вы рискуете, так что вы поймете наконец, что ставили на верную вещь, и бесконечную к тому же, а не отдали за нее ничего»²⁰. Это высказывание Паскаля не является однозначным. Если Франк опирался именно на это место, он должен был полагать, что данное высказывание должно отсылать к будущему опытному удостоверению в выигрыше, то есть в том, что в вере откроется Бог и через него, уже косвенным образом, достоверность выигрыша. Однако выражение, начиная с «...поймете наконец...», допускающее интуитивистское прочтение, не может однозначно толковаться как переход количества в качество, как некая достигнутая стадия на пути веры, на которой удостоверяются в реальности Бога, причем вера бы рассматривалась лишь как приближение к этому удостоверению.

Вероятно, в начале этого пассажа («...вы будете все лучше видеть, как верен выигрыш...») шла речь о вере именно в ее соотношении с верующим, о том, как она меняет человека, то есть она все еще может рассматриваться в границах разума. Такой человек, который хотя и не испытал откровение, даже если Бог и не существует, уйдет из этой жизни с большим выигрышем, чем неверующий. Паскаль пишет: «Так что же с вами случится плохого, если вы сделаете такой выбор? Вы будете верным, честным, смиренным, благодарным, доброжелательным, искренним и надежным другом... Конечно, вы лишитесь мерзких удовольствий, славы, наслаждений, разве будет у других?»²¹. Примечательно, что, указывая в конце изложения пари на лишения, он не признает их таковыми в самой сердцевине этого изложения. Расписывая четыре возможных исхода пари, он пишет, что, ставя на существование Бога в случае его небытия, верующий ничего не теряет²². Такое расхождение в тексте Паскаля свидетельствует о двух точках зрения: неверующего и верующего. Для человека действительно верующего происходит расхождение с обыденной точкой зрения о том, что жизнь верующего (уже теперь его самого) полна лишений. Для него лишения перестают быть лишениями. Паскаль здесь пишет о якобы нейтральности веры, так как он не мог в прозелитистских целях говорить о ее положительности в самом начале. Если бы он сразу сказал это, то излагать само пари уже бы не было смысла, так как было бы ясно, что ставка на Бога в независимости от

¹⁹ Паскаль Б. Мысли / Пер. с фр.; вступ. статья, коммент. Ю.А. Гинзбург. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. С. 186.

²⁰ Там же. С. 188.

²¹ Там же. С. 188.

²² Там же. С. 187.

исхода давала бы больший выигрыш. Поэтому в конце изложения пари мы встречаем ремарку о том, что несомненность выигрыша будет увеличиваться. Однако проскользнувшее до этого замечание о том, что верующий ничего не теряет, еще раз подтверждает то, что речь шла именно о внутреннем преображении человека через веру.

Заключение

Стоит сказать, что пари Паскаля является чем-то большим, чем простой его логический остов. Природа этого большего не совсем однозначна и может быть предметом еще многих размышлений. Здесь были представлены только варианты интерпретации. Само пари Паскаля действительно является проблематичным, однако эта проблематичность может привести нас к размышлениям о природе веры, религиозного опыта или опыта как такового. Представленный в этой статье интуитивистский подход Франка тесно связан именно с двумя последними. Следовательно, он имеет направленность гносеологическую и, что более важно, онтологическую, так как, согласно Франку, опыт удостоверяет в том, что Бог есть. Франк осознавал это: «Характерная черта русского мировоззрения: тяга к реализму, или, лучше сказать, к онтологизму, невозможность довольствоваться какой-либо формой идеализма или субъективизма. В этом смысле очень симптоматично, что, несмотря на огромный интерес, который всегда проявляли в России к немецкой философии, ни Кант, ни Фихте никогда не оказывали здесь сколько-нибудь глубокого и длительного воздействия на умы. Напротив, чрезвычайно велико было влияние намного более онтологически выдержанных систем Гегеля и Шеллинга»²³. Поэтому рассмотренная нами критика Франка пари Паскаля обладает непреходящим значением.

Литература

Ансельм Кентерберийский Прослогион / пер. с лат. С.С. Аверицева // Памятники средневековой латинской литературы X-XII веков. М.: Наука, 1972. С. 244–266.

Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Пер. с нем. Г.Г. Шпета. М.: Наука, 2000.

Декарт Р. Размышления о первой философии / пер. с фр. С.Я. Шейнман-Топштейн // Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 2 / под общ. ред. В.В. Соколова. М.: Мысль 1994.

Джеймс У. Воля к вере / Пер. с англ. С.И. Церетели. М.: Республика, 1997.

²³ *Франк С.Л.* Русское мировоззрение / Сост. и ред. А.А. Ермичева. СПб.: Наука, 1996. С. 168-169.

Дидро Д. Сочинения: в 2-х т. Т. 1 / Пер. с фр.; Сост., ред., вступит, статья и примеч. В.Н. Кузнецова. М.: Мысль, 1986.

Докинз Р. Бог как иллюзия / Пер. с англ. Н. Смелковой. М.: КоЛибри, 2008.

Паскаль Б. Мысли / Пер. с фр.; вступ. статья, коммент. Ю.А. Гинзбург. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995.

Фома Аквинский Сумма теологии. Т.I. Часть первая. Вопросы 1–64. / Пер. с лат. А.В. Апполонова. М.: Издатель Савин С. А., 2006.

Франк С.Л. Реальность и человек / Сост. П.В. Алексеев; Прим. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1997.

Франк С.Л. Русское мировоззрение / Сост. и ред. А. А. Ермичева. СПб.: Наука, 1996.

Франк С.Л. С нами Бог / Сост. и предисл. А.С. Филоненко. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.

Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. и примеч. В.В. Бибикина. М.: Ad Marginem, 1997.

Хайдеггер М. Исток художественного творения / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Академический Проект, 2008.

Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / Пер. с нем. Э. Сагетдинова. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006.

References

Anselm of Canterbury Proslogion [Proslogium], transl. from Latin by S.S. Avericev, in *Pamjatniki srednevekovoj latinskoj literatury X-XII vekov* [Monuments of medieval Latin literature from the S-XII centuries], Moscow: Nauka Publ., 1972. P. 244–266 (In Russian).

Dawkins R. *Bog kak illjuzija* [The God Delusion], transl. from English by N. Smelkova. Moscow: KoLibri Publ., 2008 (In Russian).

Descartes R. *Razмышlenija o pervoj filosofii* [Meditationes de Prima Philosophia], transl. from Latin by S.Ja. Shejnman-Topshtejn, in *Sobranie sochinenii v 2 t.* [Works: in 2 vol.] Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1994 (In Russian).

Diderot D. *Sochinenija: v 2-h t. T. 1* [Works: in 2 vol. Vol. 2], transl. from French by V.N. Kuznecov. Moscow: Mysl' Publ., 1986 (In Russian).

Frank S.L. *Real'nost' i chelovek* [Reality and Man], ed. by P.V. Alekseev; comm. by R.K. Medvedeva. Moscow: Respublika Publ., 1997 (In Russian).

Frank S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian Worldview], ed. by A.A. Ermichev. Saint-Petersburg: Nauka Publ., 1996. (In Russian).

Frank S.L. *S nami Bog* [God with Us], ed. by A.S. Filonenko. М.: ООО «Izdatel'stvo AST» Publ., 2003 (In Russian).

Hájek A. Waging war on Pascal's wager. *The Philosophical Review*, 2003. Vol. 112, N. 1. P. 27–56.

Hegel G.W.F. *Fenomenologija duha* [Phänomenologie des Geistes], transl.

from Germ. by G.G. Shpet. Moscow: Nauka Publ., 2000 (In Russian).

Heidegger M. *Bytie i vremja* [Sein und Zeit], transl. from Germ. by V.V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem Publ., 1997 (In Russian).

Heidegger M. *Chto zovetsja myshleniem?* [Was heißt Denken?], transl. from Germ. by E. Sagetdinov. Moscow: Izdatel'skij dom "Territorija budushhego" Publ., 2006 (In Russian).

Heidegger M. *Istok hudozhestvennogo tvorenija* [Der Ursprung des Kunstwerkes], transl. from Germ. by A.V. Mihajlov. Moscow: Akademicheskij Proekt Publ., 2008 (In Russian).

James W. *Volja k vere* [The Will to Believe], transl. from English by Cereteli S.I. and others, Moscow: Respublika Publ., 1997 (In Russian).

Pascal B. *Mysli* [Pensées], transl. from French by Ju.A. Ginzburg. Moscow: Izd-vo imeni Sabashnikovyh, 1995 (In Russian).

Thomas Aquinas *Summa teologii* [Summa theologica] T.I. Chast' pervaja. Voprosy 1-64. [Vol.1. Part 1. Questions 1-64], transl. from Latin by A.V. Appolonov. Moscow: Izdatel' Savin S.A. Publ., 2006 (In Russian).

S.L. Frank's Critique of Pascal's Wager

Alexander Perepletkin, student, National Research University "Higher School of Economics" (Moscow), avperepletkin@edu.hse.ru

The article explores how the Russian religious philosopher S.L. Frank criticizes Pascal's wager, according to which the existence of God is not being proven, but it is rationally justified that it is more profitable to believe in God than not to believe. The criticism itself is preceded by a summary of the essence of this wager. It is noted that it considers faith as a bet in a win/lose game. The author also gives a brief indication of some of the other objections to this wager (D. Diderot, W. James, R. Dawkins). A more detailed consideration of S.L. Frank's position is given. Its intuitionistic roots are emphasized. According to S.L. Frank, he consciously expands the concept of experience: in addition to the sensory, the philosopher also admits the supersensory, as which the religious experience is given. God can be revealed to us, which means that in fact, during this life, one can be convinced of his existence, and not guess about him, as Pascal suggested in his wager. In the final part, S.L. Frank tries to make up for the limitation of a purely intuitionistic reading of Pascal's wager, addressing to the way Pascal himself considers the winnings of a believer. The author believes that for the philosopher it consists in the internal transformation of the believer during this life.

Keywords: Blaise Pascal, Pascal's Wager, S. L. Frank, Intuitionism, Faith, Religious Experience

For citation: Perepletkin A.V. (2024) S.L. Frank's Critique of Pascal's Wager // *Metamorphosis*. Vol. 8. N. 4. P. 77-86.

Соотношение церкви и государства в «Философии права» Г.В.Ф. Гегеля

Даниил Вишняков, младший научный сотрудник, Институт истории естествознания и техники имени С.И. Вавилова Российской Академии Наук (Москва),
dav@ihst.ru

Проблема соотношения ролей церкви и государства в общественной жизни кажется на первый взгляд сугубо политической, не относящейся к фундаментальным проблемам теоретической философии. В случае философского проекта Гегеля такая интерпретация данного вопроса во многом ошибочна, или по крайней мере однобока. Гегель обращается к инструментарию теоретической философии, чтобы вывести оппозицию «Церковь – Государство» за пределы сугубо политико-правового анализа социальных институций.

Таким образом, при рассмотрении вопроса о соотношении церкви и государства в «Философии права» Гегель тематизирует не только правовые коллизии, возникшие в эпоху Просвещения и отразившиеся на становлении ранних государств Модерна, но и основные проблемы «первой философии», фундирующие правовое поле. К таким понятиям следует отнести «рассудок», «веру», «Дух», «истина» и т.д. Через анализ метафизических категорий Гегель намеревался разрешить противоречия внутри политико-правового поля. Вместе с тем «Философия права» является весьма репрезентативным источником гегелевского проекта в контексте дискуссии о религиозной ангажированности философии Гегеля. Важно отметить, что в данных лекциях Гегель отдает предпочтение государству как высшей форме порядка, что также указывает на секулярный дух его политической мысли.

Ключевые слова: Церковь, Государство, эпоха Просвещения, философия права, религия, государственность, вера, субъект

Для цитирования: Вишняков Д.А. Соотношение церкви и государства в «Философии права» Г.В.Ф. Гегеля // Метаморфозис. 2024. Т. 8. № 4. С. 87-95.

Введение. Проблема соотношения церкви и государства в немецкой мысли XVII-XVIII вв.

Эпоха Просвещения знаменует собой стремительную секуляризацию социальных институтов и сфер знания, включающих в себя философию и политическую мысль. В более позднюю эпоху, в связи с появлением немецкого политического романтизма, проблема соотношения церкви и государства предстала в новой оптике, отличающейся от рационализаторства не-

мецкого Просвещения, но в то же время реагирующая на те вызовы, которые актуализировали просвещенческие мыслители.

Одним из примеров того, как в политическом дискурсе Немецкого Просвещения встал вопрос о соотношении ролей церкви и государства в вопросах общественной политики, является работа лидера «еврейского Просвещения» М. Мендельсона «Иерусалим, или о религиозной власти и иудаизме». В этой работе «немецкий Сократ» пишет: « <...> во-первых, четкое ограничение влияния церкви сферой умонастроений и не столь четкое ограничение деятельности государства сферой контроля внешних поступков, а во-вторых, положение, согласно которому обязанности человека по отношению к Богу никак не могут противоречить обязанностям человека по отношению к самому себе и его ближним. Из них Мендельсон выводит запрет церкви на применение принуждения, отсутствие каких-либо имущественных прав, невозможность вознаграждать или наказывать своих членов, равно как и невозможность исключать их из общины»¹. Выстраивая весьма хрупкую иерархию отношений между церковью и государством, Мендельсон, будучи членом общины и видным деятелем еврейской интеллектуальной культуры, всё же уважает секулярный статус государственного управления, придавая тем самым большое значение политической автономии.

Для Немецкого Просвещения, как и для Просвещения в целом, вопрос о роли церкви в формировании общественной повестки был одним из ключевых объектов критики и дискуссий. Но если Французское Просвещение осмысляло церковную власть в довольно радикальных категориях, выдвигая на первый план роль Разума как двигателя общественного прогресса, то Немецкое Просвещение пыталось сглаживать углы и находить способы если не синтеза, то примирения Веры и Разума, духовной сферы и этики, церкви и государства. Л. Крыштоп замечает: «В поздний период эта идея [секуляризации – прим. автора] стала приобретать всё более выраженную политическую окраску, а призывы к независимости и совершеннолетию превратились в призывы к освобождению народа из-под гнета церковных и светских властей. Еще одной не менее важной чертой можно считать направленность на борьбу с различного рода предрассудками. Однако, в отличие от французских просветителей, просветители немецкие проявляли в этом отношении крайнюю осторожность, особенно когда речь заходила о предрассудках в сфере религии и морали.»². Такая осторожность в вопросе о соотношении сил «двух градусов» будет свойственна и И. Канту, исследования которого также повлияли гегелевское представление об отношениях

¹ Крыштоп Л.Э. Государство и церковь: взгляд Канта и Мендельсона // Вопросы философии. 2015. № 12. С. 156-165.

² Крыштоп Л.Э. Феномен Немецкого Просвещения // Идеи и идеалы. 2018. №2 (36). С. 84-99.

церкви и государства.

В работе «Религия в пределах только разума» Кант описывает законы социальной общности следующим образом: «Если надлежит осуществить этическую общность, то все люди в отдельности должны быть подчинены общему законодательству, а на все законы, которые их объединяют, следует смотреть как на заповеди общественного законодательства.»³ Однако при создании общественного законодательства возникает вопрос о том, откуда эти законы (как универсальные законы морали, т.е. императивы) должны исходить? Сам народ в таком случае не может быть законодателем, следовательно, нужна высшая инстанция, формулирующая основы гражданской жизни. Именно здесь на первый план выступает церковь. Кант пишет: «<...> этическое общежитие возможно мыслить только как народ, руководствующийся божественными заповедями, т.е. народ божий, и притом по законам добродетели.»⁴ На первый взгляд кажется, что Кант пытается синтезировать религиозное и светское начала в гражданском мире, хотя его подход представляет собой более тонкое сглаживание, попытку нащупать общие мосты между постулатами светской этики и сводами религиозной жизни.

На данном этапе будет важно перейти к разработкам Гегеля, который занимает во многом промежуточную позицию между подходами Мендельсона и Канта, сохраняя при этом верность принципам Немецкого Просвещения.

«Философия права» в контексте философского наследия Гегеля

Одна из самых проблемных позиций в интерпретации гегелевской философии связана с ролью религии и уровню её влияния на концепции философа. С одной стороны, младогегельянская традиция «атеизировала» гегелевскую диалектику и философию истории, превратив её в концептуальную основу для своих спекулятивных построений. С другой стороны, существует религиозные истолкования гегелевского наследия, преимущественно связанные с идеями Абсолютного Духа и Конца Истории.⁵ Данный дискуссионный вопрос должен быть оставлен в стороне, его разрешение не входит в цели данной работы. В качестве отправного пункта следует выбрать предметом своего внимания соотношение религии и государственности (или Церкви и Государства) в творчестве Гегеля на примере его лекций по философии права.

Начать следует с тех пунктов, которыми определяется само государ-

³ Кант И. Религия в пределах только разума // Собрание сочинений: в 8 т. / под ред. А.В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994. Т. 6.

⁴ Там же, С. 104.

⁵ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2 т. СПб.: Наука, 1994.

ство. Гегель пишет, что в целях государства (абстрактной деятельности, необходимость и прошедший сам через себя знающий и волящий дух) заключается знание того, чего оно хочет, при этом само это знание – всеобщее, то есть в соответствии с наличным бытием с одной стороны, и с сознанием (в виде законов и правовых положений) – с другой.⁶ Реализация нравственности возможна лишь в государстве, ибо только в нём индивид наделён законодательной волей, источником которой может быть самопознающий дух, и только в государстве обретается правомочие выступать в качестве нравственного субъекта.⁷ Истина возможна лишь в условиях государства, знающего себя и свою цель. В таком мире существует разного рода институты, диктующие схожие идеи, что может вызывать конфронтации этих институтов с государством. На это указывает и Гегель, когда пишет: «В существующей общине церковь является устроительницей того, чтобы субъекты приходили к истине, усваивали себе истину и чтобы благодаря этому святой дух становился в них реальным, действительным, чтобы он присутствовал в них, имел в них свое пристанище, чтобы истина была в них и чтобы они наслаждались истиной и духом, участвовали в истине и в духе, чтобы они в качестве субъекта были участниками духа»⁸. Как возможно раздвоение истины? Различаются истины религии и истины государственности? И за кем должно быть главенство?

Здесь может быть несколько подходов и решений. В рамках указанного выше пассажа Гегель пишет: «истина здесь [в Церкви] уже предпослана не так, как было при возникновении общины, когда дух святой впервые изливается, впервые порождается, — нет, здесь истина предстает как наличная истина»⁹. Таким образом, субъект апеллирует к некоторой догматике, непоколебимой в своём содержании и не требующей дополнительных усилий Духа. В лекциях по философии права Гегель пишет, религия есть средство достижений соответствующих умонастроений в рамках и государства, что её внутренние самоцели также важны, однако необходимы лишь в контексте государственного сообщества.¹⁰ Причина такой строгой сопряженности государственности и религии состоит в том, что они «тождественны в себе и для себя»¹¹ и содержат в себе мудрость мира. Истина не раздвоена, лишь её формы различны, в спекулятивном (мирском, государственном) и догматическом (религиозном, мирском) вариантах. «Противоположность между

⁶ Гегель Г.В.Ф. Философия права. / пер. с нем. Б.Г. Столпнера, М.И. Левиной. М.: «Мысль», 1990.

⁷ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х томах. Т. 1. / пер. с нем. М.И. Левиной. М.: «Мысль», 1975.

⁸ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х томах. Т. 2. / пер. с нем. М.И. Левиной. М.: «Мысль», 1977.

⁹ Там же.

¹⁰ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 295-296.

¹¹ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. С. 400.

государством и церковью исчезает, дух находит себя в светской жизни и организует ее как органическое в себе наличное бытие»¹². Такие выводы можно встретить у религиозных интерпретаторов философии Гегеля. «Религия, по существу своему, тяготеет не к миру, а к Богу <...> Государство приемлет стихию светского, земного существования»¹³. Симфония властей – вот образ, который рисуется при сугубо теологической интерпретации Гегеля.

Следует отметить, что в лекциях по философии права такую однозначность трудно уловить. Безусловно, важность церковного учения очевидна, в трудные времена люди видят в религии опору¹⁴, в религиозной вере содержатся чистые переживания души, что ставит религиозный опыт выше всякого мирского. Но сам Гегель пишет: «Те, кто хотят остановиться на форме религии, противопоставляемой государству, поступают подобно тем, кто полагают, что обладают правом в познании, останавливаясь на сущности и не переходя от этого абстрактного к наличному бытию, или подобно тем, кто хотят лишь абстрактного добра, предоставляя произволу определять, что есть добро»¹⁵. Жизнь в государстве, светская жизнь есть также жизнь Духа, но уже на спекулятивном уровне. Кесарю кесарево, а Божие Богу – этот принцип играет теперь другую роль. Мирское так же духовно (поскольку разумно), как и религиозное. Любопытно, что Гегель видит в государстве не только механистические власть и насилие, но именно нравственное и разумное бытие, основанное на принципах истины. В дальнейшей немецкой традиции исследования права и государственности будет доминировать более «упрощенное» понимание государства. («Государство, равно как и политические союзы, исторически ему предшествующие, есть отношение господства людей над людьми, опирающееся на легитимное (то есть считающееся легитимным) насилие как средство»)¹⁶. Таким образом, религии нужно соотноситься с разумной действительностью государства. Следующий спекулятивный шаг Гегеля: разделение религии на внутреннюю и внешнюю части.¹⁷ Внутренняя часть религии – это её учение, доктрина и догмы, связанные с ведением праведной жизни. Внешнее – это форма её выражения в государстве, то есть институциональное воплощение в качестве Церкви. И здесь она, как правомочный субъект, претендует на наличие собственности и на вступление в деловые отношения с другими общностями.¹⁸ При таком характере связи с Государством, Церковь должна также находиться под об-

¹² Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. С. 152.

¹³ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека С. 425.

¹⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 295.

¹⁵ Там же, С. 296.

¹⁶ Вебер М. Политика как призвание и профессия / Избранные произведения. М.: Прогресс. 1990. С. 646.

¹⁷ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 296-297.

¹⁸ Там же. С. 297.

щей юрисдикцией закона, то есть члены церковной общины должны быть также судимы, быть готовыми к призыву в армию и т. д.¹⁹ Неподчинение государственным предписаниям и формирование своих кодексов и законов, противоречащих государственным или ставящих себя выше светской власти, по Гегелю считается неверным, он дает негативную оценку тем религиозным общинам, которые живут по таким принципам.²⁰ «Поскольку религиозная общность индивидов возвышается до общины, корпорации, она находится вообще под высшим полицейским надзором государства. Но само учение относится к области совести, к области права субъективной свободы самосознания,— к сфере внутренней жизни, которая в качестве таковой не подчинена государству»²¹. Превалирующая роль Церкви над Государством превращает жизнь в обществе в цель, что недопустимо, исходя из самого определения государственности.²² Если религия претендует на тотальность, то и наука, и искусство как сферы интеллектуальной жизни имеют право на точно такую же претензию. Однако это не так, потому что государство есть воплощение всеобщего, в фундаменте своем содержащее воления и стремления Духа. Гегель тут же перестает быть сторонником синергии Светского и Мирского, поскольку так или иначе, в рамках этого курса, закрепляет универсальность и тотальность за Государством. Здесь важно упомянуть то, о чем говорилось в начале: Государство выступает в качестве знающего истину, а Церковь — в качестве полагающего, т.е. верящего.²³ Метафизические предпосылки определяют институциональные рамки этих двух сообществ. Более того, «если нравственные основоположения и государственный порядок вообще распространяются на область религии и не только могут, но и должны быть положены в отношении к ней, то это отношение, с одной стороны, дает самому государству религиозное обоснование, с другой — за ним остается право и форма самосознательной, объективной разумности, право придавать ей значимость и утверждать ее, противопоставляя утверждениям, происходящим из субъективной формы истины, какими бы уверениями и авторитетом она ни подтверждалась».²⁴

Наконец, Гегель напрямую ставит вопрос о единении Церкви и Государства. Государство как самопознающий субъект является областью действительного, т.е. разумного бытия, в котором нет места авторитетам мудрецов и толкователей. Тот факт, что Государство разделилось с Церковью, есть необходимый шаг, который Гегель воспринимает оптимистично, ибо благодаря этому шагу Государство обрело себя как цель, т.е. приобщилось к

¹⁹ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 298.

²⁰ Там же. С. 298-299.

²¹ Там же. С. 300.

²² Там же.

²³ Там же. С. 302.

²⁴ Там же.

истине.²⁵ Государство может обращаться к религии, но, содержа в себе произволение, такое обращение может превратить веру в суеверие, из-за чего самоцель Церкви может быть утрачена. («Но существенное отличие государства от религии сохраняется и состоит в том, что его требования носят характер правовой обязанности и что душевное состояние, при котором это требование будет выполнено, ему безразлично»)²⁶ Религия не может сместить Государственность, ибо в основании вера лежат глубокие переживания, т.е. исключительно субъективный тотальный опыт, который не сможет стать предметом наличного бытия²⁷. Теократия представляет собой переосмысление идеи Государства вообще.

Таким образом, гегелевская позиция относительно соотношения Государства и Церкви далеко не так однозначна, как кажется на первый взгляд, что прямым или косвенным образом отсылает с дискуссионностью вопроса о религиозном влиянии на творчество Гегеля вообще. В данной работе была предпринята попытка показать, что в «Лекциях по философии права» Гегель ратует за верховенство государственности, хотя в других текстах мы можем встретить иные трактовки данной проблемы.

Литература

Вебер М. Политика как призвание и профессия / Избранные произведения, М.: Прогресс. 1990.

Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993.

Гегель Г.В.Ф. Философия права / пер. с нем. Б.Г. Столпнера, Л.И. Левиной. М.: «Мысль», 1990.

Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В двух томах. Т. 1. М.: «Мысль», 1975.

Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В двух томах. Т. 2. М.: «Мысль», 1977.

Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2 т. СПб.: Наука, 1994.

Кант И. Религия в пределах только разума // Собрание сочинений: в 8 т. / под ред. А.В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994. Т. 6.

Крыштон Л.Э. Государство и церковь: взгляд Канта и Мендельсона // Вопросы философии. 2015. № 12. С. 156-165.

Крыштон Л.Э. Феномен Немецкого Просвещения // Идеи и идеалы. 2018. №2 (36). С. 84-99.

²⁵ *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. С. 305.

²⁶ Там же. С. 306.

²⁷ Там же. С. 307.

References

Hegel G.W.F. *Filosofiya prava* [Philosophie des Rechts], transl. from Germ. by B.G. Stolpner, L.I. Levina. Moscow: "Mysl" Publ., 1990 (in Russian).

Hegel G.W.F. *Filosofiya religii* [Philosophie der Religion]. V 2 tomakh [In 2 Vols.]. Vol. 1. Moscow: "Mysl" Publ., 1975 (in Russian).

Hegel G.W.F. *Filosofiya religii* [Philosophie der Religion]. V 2 tomakh [In 2 Vols.]. Vol. 2. Moscow: "Mysl" Publ., 1977 (in Russian).

Hegel G.W.F. *Lektsii po filosofii istorii* [Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte]. Saint Petersburg: Nauka Publ., 1993 (in Russian).

Ilyin I.A. *Filosofiya Gegelya kak uchenie o konkretnosti Boga i cheloveka: v 2 t.* [Hegel's philosophy as a doctrine of the concreteness of God and man: in 2 vols.]. Saint Petersburg: Nauka Publ., 1994 (in Russian).

Kant I. *Religiya v predelakh tol'ko razuma* [Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft], in *Sobranie sochineniy: v 8 t.* [Collected works: in 8 vols.], ed. by A.V. Guliga. Moscow: CHORO Publ., 1994. Vol. 6 (in Russian).

Kryshtop L.E. *Gosudarstvo i tserkov': vzglyaf Kanta i Mendel'sona* [State and church: the view of Kant and Mendelssohn]. *Voprosy filosofii*. 2015. N. 12. P. 156-165 (in Russian).

Kryshtop L.E. *Fenomen Nemetskogo Prosvesheniya* [The phenomenon of the German Enlightenment]. *Idei i idealy*. 2018. N. 2(36). P. 84-99 (in Russian).

Weber M. *Politika kak prizvanie i professiya* [Politik als Beruf], in *Izbranniye proizvedeniya* [Selected works]. Moscow: Progress Publ., 1990 (in Russian).

Church-State Relations in G.W.F. Hegel's "Philosophy of Law"

Daniil Vishnyakov, junior researcher, S.I. Vavilov Institute of the History of Natural Science and Technology of Russian Academy of Sciences (Moscow), dav@ihst.ru

The problem of the relationship between the roles of church and state in public life seems at first glance to be purely political, not related to the fundamental problems of theoretical philosophy. In the case of Hegel's philosophical project, this interpretation of the issue is largely erroneous, or at least one-sided. Hegel turns to the tools of theoretical philosophy to take the opposition "Church – State" beyond the limits of a purely political and legal analysis of social institutions.

Thus, when considering the issue of the relationship between church and state in "Elements of the philosophy of Right" Hegel thematizes not only the legal conflicts that arose during the Enlightenment and reflected in the formation of the early states of Modernity, but also the main problems of "first philosophy" that underpin the legal field. Such concepts include "reason", "faith", "Spirit", "truth", etc. Through the analysis of metaphysical categories, Hegel intended to resolve contradictions within the political and legal field. At the same time, "Elements of the philosophy of Right" is a very representative source of the Hegelian project in the context of the discussion about the religious engagement of Hegel's philosophy. It is important to note that in these lectures Hegel gives preference to the state as the highest form of order, which also indicates the secular spirit of his political thought.

Keywords: Church, State, Age of Enlightenment, philosophy of law, religion, statehood, faith, subject

For citation: Vishnyakov D.A. (2024) Church-State Relations in G.W.F. Hegel's "Philosophy of Law" // *Metamorphosis*. Vol. 8. N. 4. P. 87-95.

Учительная книжность Северо-Восточной Руси проблемы духовной жизни во второй половине XIV века¹

Галина Шалимова, студент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), goshalimova@edu.hse.ru

В статье проанализированы сочинения отечественной учительной книжности («слова», послания, поучения) Северо-Восточной Руси второй половины XIV века. Это период возрождения духовной литературы после разорительных татаро-монгольских набегов, уничтоживших многие библиотеки и образовательные центры. Исследованиями этого периода частично занимались митр. Филарет (Гумилевский) и митр. Макарий (Булгаков). В работе мы проанализируем, как авторы нравоучительной литературы говорили о проблемах духовной жизни своего времени. Они писали о язычестве, мирянах и духовенстве, что открывает для нас серию антиклерикальных высказываний, наполняющих литературу этого периода. Мы видим схожие взгляды у авторов и стригольников, не отступавших от Церкви, где кроме антиклерикальных, появляются и исихастские идеи. Их экспрессивный стиль способствовал распространению идей строгого соблюдения христианских традиций для крещённого человека.

Ключевые слова: учительная книжность, Северо-восточная Русь, татаро-монгольские набеги, эсхатология, сочинения святых отцов, критика духовенства

Для цитирования: Шалимова Г.О. Учительная книжность Северо-Восточной Руси: проблемы духовной жизни во второй половине XIV века // Метаморфозис. 2024. Т. 8. № 4. С. 96-106.

Учительная литература – религиозные дидактические произведения древнерусской письменности. Такие проповеднические тексты содержали как разъяснение истин вероучения и правил христианской жизни, так и обличение пороков современников.

Традиции дидактической литературы появились на Руси под влиянием византийской культуры. Корни таких «слов», обращенных к конкретной группе «слушающих» (например, к насельникам монастыря), уходят к великим и малым оглашениям Фёдора Студита². Самобытность русских сочи-

¹ Выражаю признательность моему научному руководителю Дмитрию Анатольевичу Добровольскому за помощь в проведении исследования и подготовке статьи.

² Виноградов В.П., и. д. доц. Имп. Моск. духовной акад. Уставная регламентация чтений в греческой церкви // Уставные чтения: (Проповедь кн.): Ист.-гомилет. исслед. Вып. 1. Сергиев Посад: тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1914. С. 35.

нений проявилась в том, что они редко приурочивались к праздничным и календарным событиям, а адресатами выступали все христианские верующие. Именно эта характеристика позволяет нам проанализировать исторические и социальные процессы исследуемого периода.

Нельзя сказать, что процесс написания и распространения нравоучительной литературы не встречал препятствий. На Руси, вследствие монгольских нашествий, из-за гибели городов и монастырей приходилось восполнять запас рукописных текстов, необходимый для служб и образования клириков³. Следствия недостатка христианского просвещения – распространившиеся языческие обычаи – были осуждены на Владимирском соборе 1274 года⁴.

Во второй половине XIV века выросло количество переводов и литературы о путешествиях⁵. Это следствие восстановления культурных связей с Балканскими странами: Византией, Болгарией и Сербией⁶. Новые переводы и толкования произведений Отцов Церкви хлынули на Русь. Вместе с этим, своего пика достигла учительская литература в период создания Измарагда, Паисиевского сборника и Золотой Цепи⁷.

С трудами паламитов и исихастов на Русь проникают идеи эпохи византийского «православного возрождения» о церковно-персоналистском мистическом общении человека с Богом⁸. За счёт этого переводческого движения, по оценке А.И. Соболевского, корпус русской литературы XIV-XV веков вырос в своём объёме почти вдвое⁹. Благодаря этому обогащалась и русская оригинальная литература. Многие авторы XIV века сами были переводчиками (например, епископ Стефан, митрополит Алексий)¹⁰.

Эти процессы происходили на фоне борьбы русских княжеств за независимость от Золотой Орды. Амбиции московского князя Дмитрия Донского распространялись и на церковную сферу: его вмешательство в выбо-

³ Астафьев Н.А. Опыт истории Библии в России в связи с просвещением и нравами. Санкт-Петербург, 1889. С. 40-42.

⁴ Памятники древнерусского канонического права: ч. 1 / Ред. А.С. Павлов. 2-е изд. Санкт-Петербург, 1908. С. 84-102.

⁵ XIV- середина XV века // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); под. ред. Д.С. Лихачева и др. Санкт-Петербург: Наука, 1999. Т.6. С. 6.

⁶ Прохоров Г.М. Памятники переводной и русской литературы XIV-XV веков. / отв. ред. Д. С. Лихачев; РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); Санкт-Петербург: Наука, 1987. С. 3.

⁷ Черторицкая Т.В. Четыре сборники Древней Руси [Электронный ресурс]. URL: https://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XI/Slovar_kniznik_Drevn_Rus/text111.htm (Дата обращения: 20.05.2023).

⁸ Прохоров Г.М. Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); Санкт-Петербург: Наука, 1978. С. 6-13.

⁹ Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. Библиографические материалы // Сборник Отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук; т. 74, № 1. Санкт-Петербург: тип. Имп. Акад. наук, 1903. С. 14.

¹⁰ Булгаков М. Макарий (Булгаков), митр. // История Русской церкви. Кн. 3. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. С. 300-304.

ры митрополита повлекло за собой двенадцатилетний кризис¹¹. Потому к концу века вернулись еретические движения (например, стригольники)¹² и эсхатологические настроения¹³.

Главными темами дидактической литературы стали языческие поверья, критика священства, идеи исихазма и эсхатологические настроения. Далее мы постараемся проанализировать то, как их раскрывали древнерусские авторы.

Основу исследования составляют сочинения отечественной учительной книжности («слова», послания, поучения), за авторством представителей русского духовенства, анонимных отечественных сочинителей, а также выходцев из греческого духовенства¹⁴. Эти произведения они посвящали своей пастве или же отдельным её представителям (тексты опубликованы в изданиях «Библиотеки литературы Древней Руси» и «Памятников древнерусского канонического права»). Сочинения, содержащие в себе части дидактического характера, но ориентированные на другие цели (например, политические), не включены в источниковую базу. Также в исследование включены сборники нравоучительной литературы XIV в¹⁵.

Язычество

Невзирая на отсутствие упоминания самих язычников в дидактических текстах, в них активно обсуждались проблемы колдовских обрядов и верований. Здесь мы видим смену отношения к язычеству: изначальная борьба с религиозной системой сменилась противостоянием разрозненным обычаям¹⁶. В своей критике авторы часто апеллируют к Писанию и трудам святых отцов: «... не мога терпети крестьян. во двоеверно живущих. и верують в Перуна. и в Хорса»,¹⁷ и следующее за ним: «Павел рече видех об-

¹¹ Прохоров Г.М. Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); Санкт-Петербург: Наука, 1978. С. 101-125.

¹² Филарет (Гумилевский), архиеп. Период II. Монгольский, от опустошения России монголами до разделения митрополии (1237-1410) // История Русской Церкви. Сочинение Филарета Гумилевского, архиепископа Черниговского: [в 5 периодах (988-1826)]. М., 1850. С. 30.

¹³ Филатов М.В. Эсхатологические традиции русского народа // Вестн. Моск. гос. ун-та леса. Лес. вестн., 1999. № 3. С. 31–38.

¹⁴ Булгаков М. Макарий (Булгаков), митр. // История Русской церкви. Кн. 3. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. С. 255-274.

¹⁵ Черторицкая Т.В. Четыре сборники Древней Руси [Электронный ресурс]. URL: https://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XI/Slovar_kniznik_Drevn_Rus/text111.htm (Дата обращения: 20.05.2023).

¹⁶ XIII век // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); под. ред. Д.С. Лихачева и др. Санкт-Петербург: Наука, 1999. Т.5. С. 370-386.

¹⁷ Поучения против язычества и народных суеверий // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы / под редакцией А.И. Пономарева. Том. 3, №1. Санкт-Петербург: Типография Акцион. Общ. печ. дела "Издатель", 1897. С. 224.

лак. кровав распостерт над всем миром. и воспросих глаголя Господи что се есть. и рече ми се есть молитва человеческая. смешена с безаконьем»¹⁸. Желание авторов придать своим словам большую авторитетность и усилить негативное впечатление от язычества проявляется, например, в приписывании культам халдейских корней: «Халдеи начаша требы им творити великия роду и роженицам, по роженью проклятого бога Осира»¹⁹.

Аргументация против поверий сводится к двум плоскостям: культы – служение твари²⁰ или же культы – поклонение дьяволу²¹. Осуждается смешение этих практик с христианскими: «но и смѣшаемъ, нѣкии чистыя молитвы, со проклятымъ молениемъ идольскимъ»²². Это служение страшно не только тем, что гневает Бога и грозит адом, но и тем, что не позволяет человеку смириться с горестями жизни – с отчаянием из-за смерти близкого, которое не должно возникать у христианина, уверенного в посмертной жизни в Царстве Божиим²³.

Критика духовенства

О неполноте христианской жизни современников также свидетельствуют слова из посланий митр. Алексия, в которых читается призыв к посещению храма: «Оставя вся дела своя, на церковную молитву стекайтесь без лености...», «К церквам всегда прибегайте, с женами и с детьми...» и т.д.²⁴. Показательно включение в Измарагд сочинений св. Иоанна Златоуста с аналогичными мыслями²⁵.

При этом осуждению подвергаются клирики, не заботящиеся об учении паствы, из-за чего народ и отходит от христианства. Увещевания о проповеди мирянам есть как в посланиях отечественных деятелей, так и в анонимных сочинениях: «Почему не учите детей своих страху Божию²⁶?»,

¹⁸ Поучения против язычества и народных суеверий // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы / под редакцией А.И. Пономарева. Том. 3, №1. Санкт-Петербург: Типография Акцион. Общ. печ. дела «Издатель», 1897. С. 225.

¹⁹ Там же. С. 231-232.

²⁰ Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т.1, Харьков. 1916. С. 49-54.

²¹ Поучения против язычества и народных суеверий // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы / под редакцией А. И. Пономарева. Том. 3, №1. Санкт-Петербург: Типография Акцион. Общ. печ. дела "Издатель", 1897. С. 225.

²² Там же.

²³ Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т.1, Харьков. 1916. С. 167-175.

²⁴ Письменное наследие святителя Алексия [Электронный ресурс]. URL: <http://zachatevmon.ru/?p=14717> (Дата обращения: 20.05.2023).

²⁵ Поучения против язычества и народных суеверий // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы / под редакцией А.И. Пономарева. Том. 3, №1. Санкт-Петербург: Типография Акцион. Общ. печ. дела «Издатель», 1897. С. 48-51.

²⁶ Булгаков М. Макарий (Булгаков), митр. // История Русской церкви. Кн. 3. М.: Издатель-

«Поучайте детей своих, дабы они были причастниками Телу и Крови Христовой, с чистотою телесною и душевною»²⁷. При этом в текстах есть свидетельства допущения языческих обрядов в церквях, что вероятно происходило из-за апатичного отношения или санкции клирика²⁸.

Критика духовенства прослеживается во многих сочинениях второй половины XIV века. В своем послании митрополит Киприан предостерегает игумена Афанасия: «...многа бо потреба о сихъ пещися, яко зависть бѣсовская на убогия иноки всегда настоить, занеже чинъ спадый аггельский гордостию и во тму преложься»²⁹. Для Киприана, не отрицавшего грешность отдельных клириков, было важно невмешательство паствы в церковный суд³⁰.

В анонимных и псевдоэпиграфических сочинениях тема антиклерикальных настроений прослеживается часто: «Каждый держит иерейство, чтобы тем кормиться, а не заботится о духовных делах, чтобы приять мзду вечного живота³¹...». Эти настроения схожи с настроениями учений стригольников, как это видно на примере поучения Стефана Пермского: «Аще глаголите: недостойн есть патриарх, недостойны суть митрополиты, то по-вашему ныне слову ни единого попа несть на земли»³². При этом в словах Стефана нет отрицания существования плохих пастырей. Интересно, что в верованиях стригольников судя по всему также оставались следы языческих обрядов: «велите земли каятися челоуѣку»³³.

Однако, не только лень или гордыня пастырей приводила к недостаточному количеству проповедей, но и недостаток церковной литературы. Судя по ответам митр. Киприана игумену Афанасию, у клириков почти не было богослужебной литературы, а если и была, то тексты рукописей отличались друг от друга и клирикам часто приходилось обращаться митрополиту за разъяснением. В помощь белому духовенству создавались компиляции нравоучительного характера, как Измарагд или Паисиевский сборник³⁴.

ство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. С. 261-262.

²⁷ Письменное наследие святителя Алексия [Электронный ресурс]. URL: <http://zachatevmon.ru/?p=14717> (Дата обращения: 20.05.2023).

²⁸ Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т.1, Харьков. 1916. С. 108.

²⁹ Памятники древнерусского канонического права: ч. 1 / Ред. А.С. Павлов. 2-е изд. Санкт-Петербург, 1908. С. 266.

³⁰ Там же. С. 232-234.

³¹ Булгаков М. Макарий (Булгаков), митр. // История Русской церкви. Кн. 3. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. С. 264.

³² Памятники древнерусского канонического права: ч. 1 / Ред. А.С. Павлов. 2-е изд. Санкт-Петербург, 1908. С. 217.

³³ Там же. С. 223.

³⁴ Пудалов Б.М. Сборник «Измарагд» в древнерусской литературе: автореферат дис. ... канд. филологич. наук / Ин-т русской литературы. СПб., 1996. С. 9-11.

Кроме тем нравоучений, адресованных либо клирикам, либо мирянам, есть такие темы, которые направлены к каждому слышащему или читающему³⁵. Так, тема пьянства в одних сочинениях названа пороком двоеверов³⁶, в других – священства.

Путь спасения

Перечисляя пороки современников, авторы поднимают проблему непонимания того, что значит быть христианином: «Какие вы христиане, если творите сие, и как смеее принимать Святыя Тайны, будучи хуже язычников?»³⁷. Например, в своем послании Киприан так описывает происходящее: «...нынѣже есть послѣднее время и лѣтомъ скончание приходи»³⁸. Причину приближения Страшного суда авторы видят в умножении греха на земле, олицетворением которого служат татары, иногда именуемые измаильтянами³⁹: «Мы и того не убоялись; не перестаем творить зло. И поганных Бог попустил на нас»⁴⁰. Наставление о внутреннем совершенствовании совмещается с эсхатологическими мотивами. В «Слове о кончине мира» после фразы «Братие, бойтесь грозного и Страшного суда Божия»⁴¹ следует мысль о приготовлении добродетелями и покаянием.

Идея внутренней духовности значима для эпохи распространения паламистских и исихастских трудов на Руси⁴². Она – неотъемлемая часть посланий митр. Алексия: в его разъяснениях о молитве, исповеди и пребывании в храме сделан акцент на важности не только внешнего, но и внутреннего благочестия⁴³. Необходимость нравственной подготовки к таинствам отражается в наставлениях митрополита Киприана о наставничестве монахов, о приготовлении к причастию⁴⁴. В обличении Стефана Пермского стригольники не раз сравниваются с фарисеями из-за их «неправильных понятий о праведности»⁴⁵.

³⁵ Адрианова-Перетц В.П. Человек в учительной литературе Древней Руси. Л., 1972. С. 44-51.

³⁶ Булгаков М. Макарий (Булгаков), митр. // История Русской церкви. Кн. 3. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. С. 263-264.

³⁷ Там же. С. 263.

³⁸ Памятники древнерусского канонического права: ч. 1 / Ред. А.С. Павлов. 2-е изд. Санкт-Петербург, 1908. С. 266.

³⁹ Булгаков М. Макарий (Булгаков), митр. // История Русской церкви. Кн. 3. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. С. 262.

⁴⁰ Там же. С. 263.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же. С. 304.

⁴³ Письменное наследие святителя Алексия [Электронный ресурс]. URL: <http://zchatevmon.ru/?p=14717> (Дата обращения: 20.05.2023).

⁴⁴ Памятники древнерусского канонического права: ч. 1 / Ред. А.С. Павлов. 2-е изд. Санкт-Петербург, 1908. С. 247-250.

⁴⁵ Памятники древнерусского канонического права: ч. 1 / Ред. А.С. Павлов. 2-е изд.

Но главной темой интересующего нас периода стала тема любви человека к Богу, Бога к людям и, главным образом, человека к человеку. В её недостатке митр. Киприан и другие авторы видят предвестника готовящихся бед⁴⁶. О ней говорит и митр. Алексей, когда напоминает народу жить в мире и иметь любовь «не устами и не языком, но сердцем чистым и душою правую»⁴⁷. В человеколюбии Божьем епископ Стефан видит нужный пример для стригольников⁴⁸. О ней говорится в послании мудрого Феофана как о главном оружии против суеты и строптивости жизни⁴⁹.

Язык проповеди

Стиль произведений исследуемого периода Д.С. Лихачев характеризует как экспрессивно-эмоциональный⁵⁰. Не смотря на то, что Лихачев обращается к житийной и исторической литературе, характеристика применима и к учительной книжности. Осуждая языческие обряды, пьянство и бесчинства клириков авторы нередко восклицали «о братие⁵¹!», обращаясь к христианам, усиливая повторами бесконечное вопрошание к читателю⁵². Ту же чувствительность можно заметить в сочинении Киприана: «Плакати ми и слезити находит»⁵³.

Но это не значит, что за эмоциональностью стоит нагромождение упреков, идей и цитат из Писания. Произведения часто хорошо структурированы, как поучение Стефана, епископа Пермского, где полемические высказывания можно разбить на пункты, а намеренный обход правдивых заявлений стригольников о мздоимстве в среде духовенства и смена ракурса заставляет читателя увериться в правоте Стефана. Эмоции лишь усиливают его видимую правоту. Главная идея, характерная для таких произведений, – превращение человека в «хорошего» или «плохого» должно быть полным, бескомпромиссным, поэтому, например, невозможно двоеверие.

Основа аргументации заключалась в отсылках к Священному Писанию

Санкт-Петербург, 1908. С. 211-228.

⁴⁶ Памятники древнерусского канонического права: ч. 1 / Ред. А.С. Павлов. 2-е изд. Санкт-Петербург, 1908. С. 267.

⁴⁷ Письменное наследие святителя Алексея [Электронный ресурс]. URL: <http://zchatevmon.ru/?p=14717> (Дата обращения: 20.05.2023).

⁴⁸ Памятники древнерусского канонического права: ч. 1 / Ред. А.С. Павлов. 2-е изд. Санкт-Петербург, 1908. С. 220-221.

⁴⁹ XIV - середина XV века // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); под. ред. Д.С. Лихачева и др. Санкт-Петербург: Наука, 1999. Т.6. С. 228.

⁵⁰ Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. 2-е изд. М.: Наука, 1970. С. 80-104.

⁵¹ Булгаков М. Макарий (Булгаков), митр. // История Русской церкви. Кн. 3. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. С. 263.

⁵² Там же. С. 263.

⁵³ Памятники древнерусского канонического права: ч. 1 / Ред. А.С. Павлов. 2-е изд. Санкт-Петербург, 1908. С. 267.

(преимущественно в произведениях Нового Завета) и текстам святых отцов (главным образом, Иоанна Златоуста и Григория Богослова), что позволяло авторам псевдоэпиграфических текстов придавать своим словам бо́льшую убедительность. Эти отсылки помогали и стригольникам, чьи тезисы приходилось разбивать Стефану: «Не слушаете Григория Богослова»⁵⁴. Лишь один раз авторы обращались к трудам Платона и Пифагора в качестве авторитетов в учительной литературе⁵⁵.

Выводы

Таким образом, в «словах», посланиях и поучениях проповедники обращались не к язычникам, а к крещёным людям. При этом проблема языческих обрядов волновала их, она переплеталась с темой антиклерикальных настроений и недовольством священнической проповедью, что особенно развилось в произведениях стригольников. Обсуждение тем вроде пьянства также сводилось к наставлениям для всех групп – как клириков, так мирян. Непонимание того, что значит быть христианином, приводило к наставлениям о внутренней праведности. Эсхатологические настроения усиливали влияния этих увещаний.

С помощью света любви авторы призывали мирян прекратить распространение ересей и споров. Пример божественной любви к человеку должен был помочь преодолеть «строптивость» жизни. Сакральный статус произведений святых отцов, благодаря авторитету, помогал авторам продвигать свои идеи. Экспрессивно-эмоциональный стиль также способствовал донесению идей.

Литература

Адрианова-Перетц В.П. Человек в учительной литературе Древней Руси. Л., 1972. С. 44-51.

Астафьев Н.А. Опыт истории Библии в России в связи с просвещением и нравами. Санкт-Петербург, 1889. С. 40-42.

Библиотека литературы Древней Руси. В 20-ти томах / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); под. ред. Д.С. Лихачева и др. СПб: Наука, 1997-1999.

Виноградов В.П., и. д. доц. Имп. Моск. духовной акад. Уставная регламентация чтений в греческой церкви // Уставные чтения: (Проповедь кн.): Ист.-гомилет. исслед. Вып. 1. Сергиев Посад: тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1914.

Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древ-

⁵⁴ Памятники древнерусского канонического права: ч. 1 / Ред. А.С. Павлов. 2-е изд. Санкт-Петербург, 1908. С. 223.

⁵⁵ XIV- середина XV века // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); под. ред. Д.С. Лихачева и др. Санкт-Петербург: Наука, 1999. Т.6. С. 228.

ней Руси. Т.1, Харьков. 1916.

Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. 2-е изд. М.: Наука, 1970.

Макарий (Булгаков), Митрополит Московский и Коломенский // История Русской Церкви. В 9 кн. Кн. 3. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995.

Памятники древнерусского канонического права: ч. 1 / Ред. А.С. Павлов. 2-е изд. Санкт-Петербург, 1908.

Памятники древнерусской церковно-учительной литературы / под редакцией А.И. Пономарева. Том. 3, №1. Санкт-Петербург: Типография Акцион. Общ. печ. дела «Издатель», 1897.

Письменное наследие святителя Алексия / Зачатьевский Ставропигиальный Женский монастырь [Электронный ресурс] URL: <http://zachatevmon.ru/?p=14717> (Дата обращения: 20.05.2023).

Прохоров Г.М. Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); Санкт-Петербург: Наука, 1978.

Пудалов Б.М. Сборник «Измарагд» в древнерусской литературе: автореферат дис. ... канд. филологич. наук / Ин-т русской литературы. СПб., 1996. С. 9-11.

Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. Библиографические материалы // Сборник Отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук; т. 74, № 1. Санкт-Петербург: тип. Имп. Акад. наук, 1903. С. 14.

Филатов М.В. Эсхатологические традиции русского народа // Вестн. Моск. гос. ун-та леса. Лес. вестн., 1999. № 3. С. 31–38.

Филарет (Гумилевский), архиеп. Период II. Монгольский, от опустошения России монголами до разделения митрополии (1237-1410) // История Русской Церкви. Сочинение Филарета Гумилевского, архиепископа Черниговского: [в 5 периодах (988-1826)]. М., 1850.

Черторицкая Т.В. Четыре сборники Древней Руси [Электронный ресурс]. URL: https://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XI/Slovar_kniznik_Drevn_Rus/text111.htm (Дата обращения: 20.05.2023).

References

Adrianova-Peretc V.P. Chelovek v uchitel'noj literature Drevnej Rusi [A man in the didactic literature of Ancient Russia], in *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury* [Proceedings of the Department of Ancient Russian Literature]. Leningrad: Nauka, 1972, vol. 27: Istorija zhanrov v russkoj literature X-XVII vv. [The history of genres in Russian literature of the X-XVII c.]. Pp. 3-68 (in Russian).

Astaf'ev N.A. *Opyt istorii Biblii v Rossii v svjazi s prosveshheniem i*

npravami [The experience of the history of the Bible in Russia in connection with enlightenment and morals]. Saint-Petersburg: Tip. V.S. Balasheva, 1889 (in Russian).

Biblioteka literatury Drevnej Rusi. T. 5: XIII vek [Library of literature of Ancient Russia. Vol. 5: XIII century], ed. by D.S. Lihacheva, L.A. Dmitrieva, A.A. Alekseeva, N.V. Ponyrko. Saint-Petersburg: Nauka, 1997. (In Russian).

Chertorickaja T.V. “Chet’i sborniki Drevnej Rusi” [Chet’i compilations of Ancient Russia]. *Oriental Literature* [Electronic resource]. URL: https://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XI/Slovar_kniznik_Drevn_Rus/text111.htm (Date of access: 21.05.2023) (in Russian).

Filaret (Gumilevskij). *Istoriya Russkoj Cerkvi. Period II. Mongol’skij, ot opustoshenija Rossii mongolami do razdelenija mitropolii (1237-1410)* [The History of the Russian Church. Period II. Mongol, from the devastation of Russia by the Mongols to the division of the metropolis (1237-1410)]. 2-e izd. Har’kov: Tip. V. Got’e, 1850 (in Russian).

Filatov M.V. “Jeshatologicheskie tradicii russkogo naroda” [Eschatological traditions of the Russian people]. *Vestnik MGUL – Lesnoj vestnik*. 1999. N. 3, Pp. 31-37 (in Russian).

Gal’kovskij N.M. *Bor’ba Khristianstva s ostatkami yazichestva v Drevnej Rusi. T. 1* [The struggle of Christianity with the remnants of paganism in Ancient Russia. Vol. 1]. Kharkov. 1916 (in Russian).

Lihachev D.S. *Chelovek v literature Drevnej Rusi* [A man in the literature of Ancient Russia]. Moscow; Leningrad: AN SSSR Publ., 1958 (in Russian).

Makariy (Bulgakov), Mitropolit Moscovskiy i Kolomenskiy [Makarii (Bulgakov), Metropolitan of Moscow and Kolomna], in *Istoriya Russkoj Tserkvi. V 9 kn. Kn. 3* [History of the Russian Church. In 9 books. Book 3]. Moscow: Izdvo Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrya Publ., 1995 (in Russian).

Pamyatniki drevnerusskogo kanonicheskogo prava: ch. 1 [Monuments of Old Russian canon law: part 1], ed. by A.S. Pavlov. 2-nd ed. Saint Petersburg, 1908 (in Russian).

Pamyatniki drevnerusskoj tserkovno-uchitel’skoj literatury [Monuments of ancient Russian church teaching literature], ed. by A.I. Ponomarev. Vol. 3. N. 1. Saint Petersburg: Tipografiya Aktsion. Obsh’. pech. dela “Izdatel” Publ., 1897 (in Russian).

Pis’mennoe nasledie svyatitelya Aleksiya [Written legacy of St. Alexis]. *Zachatievskiy Stavropigial’niy Zhenskiy monastyr’* [Electronic resource]. URL: <http://zachatevmon.ru/?p=14717> (Date of access: 20.05.2023) (in Russian).

Prohorov G.M. *Pamyatniki perevodnoj i russkoj literatury XIV-XV vekov* [Monuments of translated and Russian literature of the XIV-XV centuries]. Leningrad: Nauka, 1987 (in Russian).

Prohorov G.M. *Povest’ o Mitjae. Rus’ i Vizantija v jepohu Kulikovskoj bitvy* [The story of Mitya. Russia and Byzantium in the era of the Kulikovo Battle].

Leningrad: Nauka, 1978 (in Russian).

Pudalov B.M. *Sbornik "Izmaragd" v drevnerusskoj literature* [The compilation "Izmaragd" in ancient Russian literature]: Abstract of Diss. ... PhD, Philology. Saint-Petersburg: In-t russkoj literatury, 1996 (in Russian).

Vinogradov V.P. *Ustavnye chtenija: (Propoved' kn.): Ist.-gomilet. issled* [Statutory readings: (Sermon of the book: A Historical and Homiletic study)]. Vol. 1. Sergiev Posad: tip. Sv.-Tr. Sergievoj Lavry, 1914 (in Russian).

The Didactic Literature of Northeastern Russia problems of spiritual life in the second half of the 14th century

Galina Shalimova, student, National Research University "Higher School of Economics" (Moscow), goshalimova@edu.hse.ru

The article analyzes the works of domestic teaching literature («words», epistles, precepts) of Northeastern Russia of the second half of the XIV century. This is the period of revival of spiritual literature after the devastating Tatar-Mongol raids, which destroyed many libraries and educational centers. Studies of this period were partly occupied by Metropolitan Philaret (Gumilevsky), Metropolitan Macarius (Bulgakov) and E.E. Golubinsky. In this paper we will analyze how the authors of moral literature spoke about the problems of spiritual life of their time. They wrote about paganism, laity and clergy, which opens for us a series of anti-clerical statements that fill the literature of this period. We see similar views in the authors and the Strygolniks who did not apostatize from the Church, where besides anti-clerical, Isikhast ideas also appear. Their expressive style promoted the ideas of strict observance of Christian traditions for a baptized person.

Keywords: didactic literature, Northeastern Russia, Tatar-Mongol raids, eschatology, writings of the holy fathers, criticism of the clergy

For citation: Shalimova G.O. (2024) The Didactic Literature of Northeastern Russia: problems of spiritual life in the second half of the 14th century // *Metamorphosis*. Vol. 8. N. 4. P. 96-106.