

# МЕТАФИЗИКА

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

## **В этом номере:**

- Метафизика в историческом процессе
- Гуманитарные науки и религия
- Религия и культура в историческом процессе
- Из наследия прошлого
- Памяти наших коллег

**2016, № 4 (22)**

# МЕТАФИЗИКА

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

2016, № 4 (22)

Основан в 2011 г.

Выходит 4 раза в год

*Журнал «Метафизика»*

является периодическим рецензируемым научным изданием в области математики, механики, астрономии, физики, философских наук, входящим в *список журналов ВАК РФ*

*Цель журнала* – анализ оснований фундаментальной науки, философии и других разделов мировой культуры, научный обмен и сотрудничество между российскими и зарубежными учеными, публикация результатов научных исследований по широкому кругу актуальных проблем метафизики

*Материалы журнала размещаются* на платформе РИНЦ Российской научной электронной библиотеки

*Индекс журнала* в каталоге подписных изданий Агентства «Роспечать» – 80317

Издание зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

*Свидетельство о регистрации*  
ПИ № ФС77-45948 от 27.07.2011 г.

*Учредитель:* Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Российский университет дружбы народов» (117198, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6)

• **МЕТАФИЗИКА  
В ИСТОРИЧЕСКОМ  
ПРОЦЕССЕ**

• **ГУМАНИТАРНЫЕ  
НАУКИ  
И РЕЛИГИЯ**

• **РЕЛИГИЯ  
И КУЛЬТУРА  
В ИСТОРИЧЕСКОМ  
ПРОЦЕССЕ**

• **ИЗ НАСЛЕДИЯ  
ПРОШЛОГО**

• **ПАМЯТИ НАШИХ  
КОЛЛЕГ**

*Адрес редакционной коллегии:*  
Российский университет  
дружбы народов,  
ул. Миклухо-Маклая, 6,  
Москва, Россия, 117198  
Сайт: <http://lib.rudn.ru/37>

Подписано в печать 14.11.2016 г.  
Дата выхода в свет 30.12.2016.

Формат 70×108/16.  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 16,1.  
Тираж 500 экз. Заказ 1666.  
Отпечатано  
в Издательско-полиграфическом  
комплексе РУДН  
115419, г. Москва,  
ул. Орджоникидзе, д. 3  
Цена свободная

# METAFIZIKA

SCIENTIFIC JOURNAL

(Metaphysics)

No. 4 (22), 2016

**Founder:**  
Peoples' Friendship University of Russia

Established in 2011  
Appears 4 times a year

## Editor-in-Chief:

*Yu.S. Vladimirov*, D.Sc. (Physics and Mathematics), Professor  
at the Faculty of Physics of Lomonosov Moscow State University,  
Professor at the Academic-research Institute of Gravitation and Cosmology  
of the Peoples' Friendship University of Russia,  
Academician of the Russian Academy of Natural Sciences

## Editorial Board:

- S.A. Vekshenov*, D.Sc. (Physics and Mathematics),  
Professor at the Russian Academy of Education
- P.P. Gaidenko*, D.Sc. (Philosophy), Professor at the Institute of Philosophy  
of the Russian Academy of Sciences,  
Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences
- A.P. Yefremov*, D.Sc. (Physics and Mathematics),  
Professor at the Peoples' Friendship University of Russia,  
Academician of the Russian Academy of Natural Sciences
- V.N. Katasonov*, D.Sc. (Philosophy), D.Sc. (Theology), Professor,  
Head of the Philosophy Department of Sts Cyril and Methodius'  
Church Post-Graduate and Doctoral School
- Archpriest Kirill Kopeikin*, Ph.D. (Physics and Mathematics),  
Candidate of Theology, Director of the Scientific-Theological Center  
of Interdisciplinary Studies at St. Petersburg State University,  
lecturer at the St. Petersburg Orthodox Theological Academy
- V.V. Mironov*, D.Sc. (Philosophy), Professor at the Department of Philosophy  
at Lomonosov Moscow State University,  
Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences
- V.I. Postovalova*, D.Sc. (Philology), Professor, Chief Research Associate  
of the Department of Theoretical and Applied Linguistics at the Institute  
of Linguistics of the Russian Academy of Sciences
- A.Yu. Sevalnikov*, D.Sc. (Philosophy), Professor at the Institute of Philosophy  
of the Russian Academy of Sciences, Professor at the Chair of Logic  
at Moscow State Linguistic University
- V.I. Yurtayev*, D.Sc. (History), Professor at the Peoples' Friendship University  
of Russia (Executive Secretary)
- S.V. Bolokhov*, Ph.D. (Physics and Mathematics), Associate Professor  
at the Peoples' Friendship University of Russia, Scientific Secretary  
of the Russian Gravitational Society (Secretary of the Editorial Board)

ISSN 2224-7580

# МЕТАФИЗИКА НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

2016, № 4 (22)

**Учредитель:**  
Российский университет дружбы народов

Основан в 2011 г.  
Выходит 4 раза в год

## Главный редактор –

**Ю.С. Владимиров** – доктор физико-математических наук,  
профессор физического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова,  
профессор Института гравитации и космологии  
Российского университета дружбы народов, академик РАЕН

## Редакционная коллегия:

**С.А. Векишев** – доктор физико-математических наук,  
профессор Российской академии образования

**П.П. Гайдено** – доктор философских наук,  
профессор Института философии РАН, член-корреспондент РАН

**А.П. Ефремов** – доктор физико-математических наук,  
профессор Российского университета дружбы народов, академик РАЕН

**В.Н. Катасонов** – доктор философских наук, доктор богословия, профессор,  
заведующий кафедрой философии Общецерковной аспирантуры и докторантуры  
имени Святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

**Протоиерей Кирилл Конейкин** – кандидат физико-математических наук, кандидат  
богословия, директор Научно-богословского центра  
междисциплинарных исследований Санкт-Петербургского  
государственного университета,

преподаватель Санкт-Петербургской православной духовной академии

**В.В. Миронов** – доктор философских наук, профессор философского  
факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, член-корреспондент РАН

**В.И. Постовалова** – доктор филологических наук, профессор,  
главный научный сотрудник Отдела теоретического  
и прикладного языкознания Института языкознания РАН

**А.Ю. Севальников** – доктор философских наук,  
профессор Института философии РАН, профессор кафедры логики  
Московского государственного лингвистического университета

**В.И. Юртаев** – доктор исторических наук, профессор  
Российского университета дружбы народов (ответственный секретарь)

**С.В. Болотов** – кандидат физико-математических наук,  
доцент Российского университета дружбы народов,  
ученый секретарь Российского гравитационного общества  
(секретарь редакционной коллегии)

ISSN 2224-7580

## CONTENTS

<b>EDITORIAL NOTE</b> .....	6
<b>METAPHYSICS IN THE HISTORICAL PROCESS</b>	
<i>Dvorkin I.</i> An Analytical Introduction into the Philosophy of Dialogue .....	8
<i>Shustova O.B., Sidorov G.N.</i> Worldview Rationalism and Worldview Revolutions in a Metaphysical Perspective .....	28
<i>Katasonov V.N.</i> The Infinite in the Writings of 19th-Century Russian Theologians ...	35
<i>Safronov A.V.</i> Historical Ontology of Consciousness. The Problem of the Relationship of Form and Content through the Example of Certain Points of the Concepts of E.V. Ilyenkov and D.I. Dubrovsky .....	48
<b>THE HUMANITIES AND RELIGION</b>	
<i>Postovalova V.I.</i> Linguistic Reality and the Ways of Its Comprehension (Ascension) Towards Integral Paradigms .....	59
<i>Maslova V.A.</i> Spiritual Code from the Standpoint of Linguoculturology: The Unity of the Sacral and the Secular .....	78
<i>Vladimirova T.Yu.</i> Sacral Memory of the Word .....	98
<i>Buyevich A.A.</i> Mutual Relation between Language and Religion through the Prism of the Spiritual-Religious Code of Russian Linguoculture .....	111
<b>RELIGION AND CULTURE IN THE HISTORICAL PROCESS</b>	
<i>Moseiko A.N., Kharitonova Yu.V.</i> African Metaphysics: The Development of Religious Experience and Mythological Worldview .....	123
<i>Zakharov V.D.</i> God and Human Consciousness (Dostoyevsky's Characters in Search of God) .....	139
<i>Nemychenkov V.I.</i> Problems of Ethnocultural Identification in Contemporary Russia .....	150
<b>FROM THE LEGACY OF THE PAST</b>	
<i>Postovalova V.I.</i> Personality and Creativity (Towards the Publication of Archpriest Alexander Geronimus' Article "Losev's Myth: An Expanded Name") .....	171
<b>TO THE MEMORY OF OUR COLLEAGUES</b>	
<i>Vladimirov Yu.S.</i> Andrei Yurievich Sklyarov (1961–2016) .....	176
<b>OUR AUTHORS</b> .....	179

© Metafizika. Authors. Editorial Board.  
Editor-in-Chief Yu.S. Vladimirov, 2016  
© Peoples' Friendship University of Russia, 2016

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>ОТ РЕДАКЦИИ</b> .....	6
<b>МЕТАФИЗИКА В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ</b>	
<i>Дворкин И.</i> Аналитическое введение в философию диалога .....	8
<i>Шустова О.Б., Сидоров Г.Н.</i> Мировоззренческая рациональность и мировоззренческие революции в метафизическом ракурсе .....	28
<i>Катасонов В.Н.</i> Бесконечное в сочинениях русских богословов XIX века .....	35
<i>Сафронов А.В.</i> Историческая онтология сознания. Проблема соотношения формы и содержания на примере некоторых положений концепций Э.В. Ильенкова и Д.И. Дубровского .....	48
<b>ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ И РЕЛИГИЯ</b>	
<i>Постовалова В.И.</i> Лингвистическая реальность и пути ее постижения (восхождение к интегральным парадигмам) .....	59
<i>Маслова В.А.</i> Духовный код с позиции лингвокультурологии: единство сакрального и светского .....	78
<i>Владимирова Т.Е.</i> Сакральная память слова .....	98
<i>Бугевич А.А.</i> Взаимоотношение языка и религии сквозь призму духовно-религиозного кода русской лингвокультуры .....	111
<b>РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ</b>	
<i>Мосейко А.Н., Харитонова Е.В.</i> Африканская метафизика: развитие религиозного опыта и мифологическое миропонимание .....	123
<i>Захаров В.Д.</i> Бог и человеческое сознание (Герои Достоевского в поисках Бога) .....	139
<i>Немыченков В.И.</i> Проблемы этнокультурной идентификации в современной России .....	150
<b>ИЗ НАСЛЕДИЯ ПРОШЛОГО</b>	
<i>Постовалова В.И.</i> Личность и творчество (К публикации статьи <i>протоиерея А. Геронимуса «Миф Лосева – развернутое имя»</i> ) .....	171
<b>ПАМЯТИ НАШИХ КОЛЛЕГ</b>	
<i>Владимиров Ю.С.</i> Скляров Андрей Юрьевич (1961–2016) .....	176
<b>НАШИ АВТОРЫ</b> .....	179

---

---

## ОТ РЕДАКЦИИ

---

---

Этот номер журнала посвящен тематике «Наука, философия, религия», причем выделена роль именно третьей составляющей. Ранее эта тематика уже затрагивалась в ряде номеров нашего журнала. Специально этой теме был посвящен № 2 (8) за 2013 г. Напомним также, что созданию данного журнала «Метафизика» предшествовало издание альманаха «Метафизика. Век XXI», третий выпуск которого отдельно был посвящен обсуждению вопросов соотношения науки, философии и религии. В том выпуске альманаха по указанному вопросу высказывались видные ученые (академики В.Л. Гинзбург, Б.В. Раушенбах и др.), философы (академик В.С. Степин, член-корреспонденты РАН П.П. Гайденок, В.В. Миронов и др.) и священнослужители, представители христианской церкви и других конфессий (ислама, иудаизма, Далай Лама). Как известно, данная тематика играла важную роль в развитии мировой культуры в прошлом и является актуальной в настоящее время.

Напомним, что ряд авторов нашего журнала принимали активное участие в конференциях «Христианство и наука», регулярно проводившихся в рамках Международных образовательных Рождественских чтений. По материалам этих конференций было издано 14 выпусков сборника «Христианство и наука».

Данный номер нашего журнала в какой-то степени заменяет издание очередного такого сборника. В данный номер журнала включены статьи активных участников этих конференций: В.Н. Катасонова «Бесконечное в сочинениях русских богословов XIX века», В.И. Постоваловой «Лингвистическая реальность и пути ее постижения (восхождения) к интегральным парадигмам», Т.Е. Владимировой «Сакральная память слова», В.Д. Захарова «Бог и человеческое сознание (Герои Достоевского в поисках Бога)» и некоторые другие.

Особо отметим, что в традиционной рубрике нашего журнала «Из наследия прошлого» помещена ранее не публиковавшаяся статья активного участника конференций «Христианство и наука», безвременно ушедшего из жизни протоиерея Александра Геронимуса, математика по базовому образованию, стремившемуся с позиций математической науки осмыслить проблемы православной теологии. Данная статья издается с комментарием профессора В.И. Постоваловой.

Более того, отметим, что ежегодно в Дубне на базе Объединенного Института ядерных исследований проводятся конференции под общим названием «Наука, философия, религия», в которой принимают активное участие ученые из Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Объединенного института ядерных исследований, Института философии РАН и Духовной академии Русской православной церкви. Эти конференции проводятся центром национальной славы и фондом Святого Всехвального апостола Андрея Первозванного. В данном номере нашего журнала содержится статья одного из организаторов данных конференций В.И. Немыченкова «Проблемы этнокультурной идентификации в современной России». В этой статье излагаются взгляды организаторов данных конференций на роль православия в развитии отечественной культуры.

В многочисленных статьях нашего журнала постоянно подчеркивается, что метафизика есть процесс осмысления бытия и познания человеческой цивилизации, свойственный и фундаментальной науке, и философии, и религиозному миропониманию. Именно это определяет неизменный интерес к обсуждению общих метафизических проблем этих разделов мировой культуры.

Статьи данного выпуска журнала составляют три раздела. В первом разделе «Метафизика в историческом процессе» помещены статьи, в которых во главу угла поставлено обсуждение развития метафизических представлений в рамках философии.

В статьях второго раздела журнала «Гуманитарные науки и религия» обсуждаются вопросы отображения религиозных представлений в современной лингвокультуре, а в третьем разделе «Религия и культура в историческом процессе» рассмотрены некоторые вопросы проявления религии на разных стадиях развития культуры.

Наконец, завершает этот номер журнала некролог на внезапно скончавшегося одного из авторов четвертого номера журнала за прошлый 2015 год Андрея Юрьевича Склярова, организатора многочисленных экспедиций во многие страны мира в поисках следов древних высокоразвитых цивилизаций.

---

---

# МЕТАФИЗИКА В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ

---

---

## АНАЛИТИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ ДИАЛОГА

Илья Дворкин

*Еврейский университет в Иерусалиме*

На протяжении всего XX в. философия диалога понималась как интегральная часть континентальной философии, которая разворачивается исключительно в гуманитарной области. Между тем истоки философии диалога прямо связаны с проблемами физико-математического естествознания. В силу исторических причин эта ее связь с фундаментальными теоретическими науками была утрачена. Данная статья пытается частично компенсировать это упущение<sup>1</sup>.

**Ключевые слова:** философия диалога, научная парадигма, 1-е лицо, 2-е лицо, 3-е лицо, корреляция, реляционно-функциональный подход, диалогический подход, теория категорий и функторов, диалогическая математика, виртуальное множество, актуализация.

### **Может ли новая философия отвечать на современные вопросы человечества**

Когда в XVII–XVIII вв. философия поднялась на самую вершину европейской системы ценностей, многие ожидали от нее не только ответов на основные вопросы того времени, но центрального места в культуре. Как и в древние времена, философия стала претендовать на роль науки наук и искусства искусств.

---

<sup>1</sup> По гуманитарным и философским аспектам философии диалога имеется богатая научная литература на многих языках. Общее изложение философии диалога и подробные библиографические ссылки содержатся в работах автора статьи. См.: Дворкин И.С. На пути к философии диалога // Толерантність та діалог в сучасному світі // Зб. наук. праць. Філософські діалогні'2013. – Киев, 2013. – С. 112–171; Дворкин И.С. Ты и Оно. По следам Бубера и Фрейда // Вопросы философии, 2002. – № 4; Дворкин И.С. Сущий и существующий. Преодоление метафизики у Когена, Хайдеггера и Левинаса // Judaica petropolitana. academic journal. Академический журнал. – СПб, 2013. – С. 155–173 и др.

Однако уже в середине XIX века философия оказалась где-то на периферии. К ее претензиям мало кто относился всерьез. Дело дошло до того, что стали предлагать передать философские исследования психологии и физиологии. XX век еще более поколебал место философии в мире. Ведь именно из ее недр вышли самые ужасные и разрушительные учения, давшие обоснования массовым преследованиям и бедствиям.

Было бы, конечно, преувеличением считать философию, например философию Гегеля или Ницше, причиной войн, революций и геноцидов. Скорее, философия отражала общее состояние умов, которое привело к войнам. И все-таки претензия философии отвечать на фундаментальные вопросы человечества вызывает у наших современников естественное недоверие.

Приступая к данной работе, мы обязаны взять на себя значительно более скромную задачу, чем та, на которую нередко претендуют философы. Для нас философия не является ни священнодействием, ни современным пророчеством. У нее есть своя особая задача, которая состоит по преимуществу в прояснении нашего мышления о мире и о самих себе. Разумеется, такой подход не обозначает отказа от философии. По самому своему предмету она не может превратиться во второстепенную маргинальную область. Мы не хотим писать на полях других авторов или заниматься техническими приложениями философии к другим наукам. Самое худшее, чем может заниматься философия, – это бесконечно переливать из пустого в порожнее философские достижения предшествующих эпох, приравнивая друг к другу противоборствующие системы, сглаживая противоречия и выстраивая некую линию развития философской мысли. Архив учений и идей прошлого может стать смертью для современного мышления. Однако еще большая опасность таится в вырождении философии, в превращении ее в интеллектуальную беллетристику, в игру остроумия без напряженного поиска смысла.

Что же нам остается? В чем состоит особая задача философии по отношению к человеку и к человечеству в целом? Если окинуть взглядом нашу культуру в том виде, как она развивалась на протяжении столетий и каковой она является в настоящее время, то мы увидим везде следы систематического философского мышления. Проявления философии не всегда очевидны, но при внимательном исследовании мы их можем разглядеть. Хотим мы того или нет, но интеллектуальная жизнь человечества пронизана систематическим, осознающим себя мышлением. Оно явно присутствует в науке и в искусстве, в религии и в политике. В контексте так построенной культуры мы обречены заниматься философией. Но это занятие должно быть честным и скромным исследованием самих путей нашего мышления и жизни, нашего отношения к миру и друг к другу.

Да, философия способна отвечать на вопросы человечества! Но вначале мы должны научиться эти вопросы задавать! В этом философия диалога видит одно из своих предназначений – перейти от говорения о мире как о чем-то завершенном и однозначном к взаимодействию с миром и говорению с

собеседниками. Эти собеседники – и противоборствующие современные воззрения на реальность, и конкретные научные и технологические доктрины, и философские системы прошлого.

В данном контексте обращение к истории философии, особенно когда ты знаешь, что ты от нее можешь ожидать, дело по-настоящему необходимое!

### **Первое определение философии диалога**

Сформулируем здесь первое рабочее определение философии диалога. Наша задача на данном этапе состоит не в построении всеобъемлющей теории, а в определении предмета нашего дальнейшего исследования. По ходу этого исследования мы будем неоднократно возвращаться к попыткам дать более полное и более точное определение философии диалога.

*Диалогический подход рассматривает мир как предмет процесса межличностных отношений.*

Уже в этом определении просматривается связь философии диалога с античным и новоевропейским подходами к реальности. Видно тут и их противостояние. Для диалогизма мир – это не нечто само по себе существующее, а предмет, в котором личностная позиция субъекта всегда проявляется. Одновременно диалогизм воспринимает мир не как объект, который нужно описать или построить, а как предмет, реализующийся в некоем процессе взаимоотношений лиц.

Из сказанного ясно, что прежде чем переходить непосредственно к исследованию диалога, необходимо рассмотреть древнегреческий и новоевропейский подходы к миру как своего рода предшествующие диалогическому.

### **Сравнение античной и новоевропейской «картины мира»**

То, что на мир можно смотреть по-разному, – это понятно из истории культуры. Восприятие мира древними китайцами, египтянами или индейцами Южной Америки существенно отличается. Философия диалога видит в этом не просто различие разных стадий развития культуры, а следствие принципиальной значимости нас самих в нашей картине мира. После Т. Куна стало общепринято, что исторический процесс познания реализуется не как эволюционное накопление знаний о мире, а как смена научных парадигм самих способов познания [1].

Со времен Древней Греции в системе мировоззрения западных культур одной из важнейших задач философии считается исследование и формирование способа восприятия реальности. В данном контексте было бы полезно проанализировать античную и новоевропейскую философию как два способа рефлексии мира. Сравнение этих систем весьма поучительно для создания философии диалога. В то же время сама философия диалога помогает осуществлять такое сравнение.

Говоря об античном восприятии мира, мы ограничиваемся одной, правда, чрезвычайно важной моделью. Речь идет об онтологическом подходе Аристотеля, который видит мир как совокупность сущностей (модель **A**). Этот подход господствовал в науке на протяжении тысячелетий. Справедливости ради, нужно отметить, что даже в античную эпоху данная парадигма не была единственной. Мы могли бы говорить о парадигмах **A1**, **A2**, **A3**, но наша цель сейчас состоит не в скрупулёзном анализе истории мышления, а в определении основополагающих современных интеллектуальных проблем. По этой причине мы ограничимся рассмотрением парадигмы **A** в целом.

В средние века аристотелевская картина мира подверглась очень серьезным коррективам, без которых история науки совершенно непонятна. Парадигма, характерная для средневековья (модель **B**), наряду с сущностно-онтологическим описанием реальности, содержит личностный характер отношений. Тем не менее в некоторых своих аспектах аристотелев взгляд на мир сохраняет свою силу до сих пор.

Новоевропейский подход к миру (модель **C**) существенно отличается как от античного, так и от средневекового. Это не удивительно. Понятно, что ни воздействие Библии, ни социальная трансформация, ни развитие техники не могли пройти даром.

Когда мы говорим тут о новоевропейском подходе к миру, как и в случае с античным, мы делаем очевидное и, казалось бы, непозволительное обобщение. В Европе XVII–XIX веков между собой спорили и взаимодействовали множество разных картин мира и подходов к реальности. Однако для нас в данном исследовании важно не сопоставление этих разных типов мировоззрений, а понимание фундаментального принципа, который формирует то, что можно назвать новоевропейской наукой.

Итак, для разных моделей реальности, господствующих на протяжении последних столетий, характерно понимание мира как предмета опыта и рациональной рефлексии. Мир новоевропейской науки – это мир объектов, которые в отличие от существующих самих по себе вещей античности, не определяются иначе как результат восприятия субъектом. Субъект-объектные отношения – главная тема философии Нового времени. Любой предмет изучения понимается как результат этих отношений. Очень важно понять, что субъект-объектные отношения, в отличие от качественного статического мира Аристотеля, – это всегда процессы, всегда динамика. Физика изучает не сами по себе тела, а их состояния по отношению к разным системам измерений, математика – не идеальные предметы, а функции и отношения, психология – не устройство души, а процессы, в которых она участвует.

Наряду с отличием новоевропейской парадигмы **C** от античной **A** мы должны отметить ее отличие и от средневековой **B**. Дело в том, что субъект и субъективность Нового времени радикально отличаются от персонализма средневековья. Философия Нового времени занята исследованием не самого по себе субъекта или объекта, а именно их отношений. Поиск личностных

свойств субъективности ведет к философии диалога, но для модели С довольно маргинален.

В нашем сравнении античного, средневекового и новоевропейского подходов к миру нам чрезвычайно помогает то, что все три обозначенные культуры сами проделали немало усилий, чтобы сформулировать свои принципы. Эта внутренняя рефлексия позволяет построить диалог с этими культурами, не навязывая им нашего понимания их. Мы пытаемся увидеть их и своими, и их собственными глазами. В этом одно из важных свойств диалогического подхода к реальности.

Таким образом, философия диалога (модель D) выступает для нас одновременно источником и методологическим средством в познании, и целью, к которой наше познание устремлено.

### **Мир как совокупность сущностей. Античный подход к реальности (модель А)**

Исследование мира самого по себе, как он есть, является одной из главных задач греческой философии. Попытка выделить предметы, считать их автономными, рассматривать их только изнутри, сами по себе, уже в глубокой древности привела к парадоксальным результатам. Тем не менее исследование предметов в их отдельном существовании является продуктивным, и вся древняя и средневековая мысль это доказывает.

Попробуем пройти по линиям автономного изучения предметов, посмотрим, что у нас получается, а где возникают трудности. Такая попытка являлась одной из первых и фундаментальных задач древнегреческой философии. По этому поводу у таких философов, как Парменид, Платон, Аристотель, имелись совершенно разные представления. Однако то, что их объединяет, – это сама попытка найти сами по себе существующие предметы.

Данный подход, несмотря на известные трудности, помог построить эффективные работающие философские теории. Так, Парменид, первый кто заговорил о сущем как таковом, обнаружил, что сама теоретическая конструкция сущего уже ведет к определенным выводам по поводу его свойств. Ведь «сущее как таковое» предполагает некоторую логическую определенность. Это «как таковое» обозначает, что мы берем сущее вместе с его определением, то есть логосом, который его описывает. Отсюда разработанный уже Парменидом метод получил название онтологического (то есть основанного на отождествлении сущего (онтоса) и его понятия (логоса)). Решением уравнения  $x=x$  является все, что угодно, но только одно, так как внутри  $x$  невозможно различие, а следовательно, изменение. Таким образом, пространство, время, количество, качество и т.д. невозможны в радикально онтологическом мире Парменида.

Метод рассмотрения предмета как такового воспринимает Платон. Он научается брать предметы в скобки, анализировать их исходя из них самих. Однако трудность Парменида сохраняется и у Платона. Его мир дуалисти-

чен. Наряду с идеальными совершенными логическими и математическими формами у него оказывается наш материальный мир, в котором полностью вычленив предмет невозможно.

Аристотель обращает метод Парменида и Платона для исследования частных вещей, но к ним применяется та же методология взятия в скобки, поиск равенства самим себе. Аристотель выделяет в мире предметы, которые можно рассматривать как своего рода сущее Парменида в миниатюре. Выделение таких первичных предметов (первых сущностей) Аристотелем является одним из ключей к научному естествознанию.

Одним из центральных понятий философии Аристотеля является понятие сущности (οὐσία). Поясним, что понимает Аристотель под первой сущностью. В «Категориях» ей дается следующее определение (2a11): «Сущность, называемая так в самом основном, первичном и безусловном смысле, – это та, которая не говорится ни в каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем». Таким образом, сущность – это такой предмет, который рассматривается не как часть какого-либо другого предмета, а рассматривается сам по себе. Одновременно это такое описание (логос), которое не описывает никакой предмет, кроме данного. Иными словами, первая сущность, по Аристотелю, это одновременно и простой предмет и простое понятие. Вокруг таких предметов-понятий выстраивается всякое другое описание.

Например, то, что бык есть животное, бык выполняет определенные функции в человеческой жизни, бык обладает силой, мощью, выносливостью и пр. – все это характеристики быка. Но конечным предметом исследования и описания, согласно Аристотелю, является существующий сам по себе как реальность этот бык. Коричневый цвет в быке или поголовье крупного рогатого скота мы в нашем исследовании привязываем к основному предмету, то есть к конкретному быку.

Такой подход приводит к тому, что физика (исследование мира) и логика (нормирование способов говорения о мире) оказываются тесно связанными друг с другом и поддерживающими друг друга. Конкретные существующие предметы предполагают соответствующий им способ говорения об этих предметах, то есть каждой индивидуальной вещи соответствует особый логос. Аристотель называет это формой, или, как он говорит, «сутью бытия вещи» (Метафизика, 1032b1, 1035b32 и др.).

Вышеописанный подход приводит к тому, что весь мир распадается на некоторую совокупность вещей-индивидов и отличается набором характеристик (логосов), которые описывают сущность этих индивидов, их менее существенные качества и отношения между ними. Логику описания таких предметов логосов подробно рассмотрел Порфирий в своем «Введении к Категориям Аристотеля».

Первая сущность, первичный предмет выделяется из прочей реальности посредством набора различительных признаков, которые составляют его логос. Атомарные предметы имеют свое определение и свое описание. Это делает наш мир определенным и многообразным.

Реальность, в рамках данного подхода, описывается следующей формулой:

$$F=f(x_1, f_{11}, f_{12}, f_{13}, f_{14}, f_{15}, \dots), f_2(x_2, f_{21}, f_{22}, f_{23}, f_{24}, f_{25}, \dots), \\ f_3(x_3, f_{31}, f_{32}, f_{33}, f_{34}, f_{35}, \dots) \dots$$

То есть мир – это совокупность предметов, описываемый их формальными характеристиками.

Здесь,  $x_1, x_2, x_3, x_4, x_5, x_6$  – совокупность предметов,  $f_{11}, f_{12}, f_{13}, f_{14}, f_{15}, \dots, f_{21}, f_{22}, f_{23}, f_{24}, f_{25}, \dots, f_{31}, f_{32}, f_{33}, f_{34}, f_{35}, \dots$  – совокупность образов, форм или признаков этих предметов.

Несмотря на всю кажущуюся простоту, данный подход, особенно в некоторых науках, оказывается чрезвычайно эффективным.

Пример области, в которой этот метод даже еще и в наше время является основным, это биология. В качестве своего предмета биология рассматривает совокупность живых существ (индивидов), характеризующихся некоторыми формами. В соответствии с ними эти существа классифицируются. Живые существа образуют группы и популяции, биология описывает синхронические и диахронические взаимодействия между ними. Исследования нередко приводят к новым и интересным постановкам вопросов, но сам метод в своей основе остается старым.

Подобный подход сохраняется и является достаточно эффективным во многих современных науках, хотя можно предположить, что перевод их на диалогическую методологию мог бы стимулировать в них новые фундаментальные идеи.

Область, в которой уже в древности предметно-описательный подход столкнулся с трудностями, – это физика. Уже Зенон показал ограниченность онтологии во всем, что касается описания движения тел. Сами по себе предметы не движутся. Движение – не характеристика предметов, а их отношений. Выпущенная из лука стрела по отношению к самой себе не летит, а сам по себе Ахиллес не догонит черепаху. Данный урок на века остался в центре размышления философов и физиков, потому что он продемонстрировал неприменимость онтологии к отдельным предметам. Элеаты считали, что онтология работает только по отношению к миру в целом.

Все-таки Аристотелю удалось на основе его метода построить фундаментальную теретическую физику, которая занимается исследованием не реальных существующих предметов, каковыми у Аристотеля является конкретный бык или конкретный человек, а абстрактных как бы существующих тел. Характеристики этих тел вытекают из их природы.

Аристотелева физика, как известно, носит качественный характер. Процессы и движения в ней сводятся к условиям и воздействиям, которым подлжит предмет. Состояния тела она описывает исходя из его отношений с другими телами.

Еще более качественный характер носят перипатетические теории гуманитарного знания. Разработанная Аристотелем теория знаков в сочетании

с его грамматическими идеями до сих пор доминирует в лингвистике. Хотя эти концепции, как правило, подвергнуты очень существенной переработке, но их предметно-качественный характер сохраняется.

Качественный характер имеет и аристотелева теория практических наук. Поскольку эти науки волей-неволей имеют дело с человеческой деятельностью, они уже изначально обречены на вторичность. Ведь практические науки занимаются не естественно существующими вещами, а предметами, создающимися в процессе человеческой деятельности. То, что не существует само по себе, согласно Аристотелю, не может обладать совершенством.

Предметно-качественный подход к миру, который характерен для античной онтологической философии, порождает огромное количество следствий. Хотя этот подход накладывает на познание очень существенные ограничения, его достоинства делают его актуальным во многих областях и на сегодняшний день.

### **Зародыш диалогизма в философии средних веков (модель В)**

Было бы упущением сразу перепрыгнуть с античной парадигмы А к модели С Нового времени. Наука Нового времени была бы невысказанной без опыта освоения философией интеллектуального наследия Библии. Библия воспринимает мир как непрекращающийся диалог между Богом и человеком. В Библии и Бог, и человек занимают личностную позицию, они обращаются друг к другу и говорят о себе в первом лице. Бог в Библии обращается к человеку с вопросом «где Ты», вопросом, предполагающим первостепенную значимость личности.

Восприятие Библии античной цивилизацией приводит к отождествлению личности Божественной и человеческой с первосущим, с бытием парадигмы А. Перевод Септуагинтой знаменитого ответа Бога Моисею «Я буду с тобой», «Я буду как буду» словами «Я есть Сущий» (Исх., 3, 14) приводит к отождествлению личного Бога Библии с первосущим аристотелевой философии. Это приводит к двум последствиям. С одной стороны, Бога начинают воспринимать как абстрактную первопричину, но с другой – в онтологические сущности привносится личный элемент.

Одним из предвосхищений философии диалога является средневековая перипатетическая теория интеллекта. Для Бога, обладающего абсолютным бытием, Его интеллект является активным – знающий, знаемый и знание в нем совпадают. Для человека, интеллект которого имеет характер приобретённого, познающий, знание и предмет познания различаются. Это приводит к трансформации самого человеческого мышления, которое обретает социальный характер. Вопрос о том, каким образом интеллект реализуется не только сам по себе, но и в человеческом коллективе, оказывается одной из важнейших философских проблем средневековья. Это, несомненно, важный

шаг от аристотелевой герменевтики к диалогической, но это еще не философия диалога.

### **Мир как объективность. Новоевропейский подход к реальности (модель С)**

Открытие мира как объективности является важнейшим завоеванием Нового времени. Мы имеем в виду не только новоевропейскую науку от Галилея и Декарта до Лейбница и Канта, но и всю культуру этой эпохи. Мир теперь воспринимается не как реальность сама по себе, не совокупность элементов и субстанций, а как предмет воздействия, исследования, эксперимента. Место субстанций занимают функции и отношения. Восприятие реальности становится пронизанным взаимодействием субъекта и объекта, а не отвлеченной данностью [2]. В наиболее совершенном виде парадигма С была сформулирована в учении Э. Канта о трансцендентальной форме. Однако очень важно понять, что она распространяется отнюдь не только в сфере теории познания, но и отражает саму новую практику отношения к предметам в Европе XVII–XIX вв.

Подход С радикально отличается от подхода А тем, что в нем не вещи, а отношения являются непосредственными предметами познания. Уже сама связь предмета познания как объекта с познающим его субъектом является отношением. Другой важной особенностью этого подхода является его динамизм. Теперь наука занимается познанием не вещей, а процессов. Особенно хорошо это видно в самой продвинутой науке Нового времени, в физике. Ньютонова физика унаследовала от Аристотеля закон действия и противодействия, но покой она рассматривает не более как состояние. Уже со времен Галилея физика занимается исследованием не самих по себе тел, а процессов, отношений и взаимодействий, имеющих место между этими телами. Наблюдатель в рамках этого подхода является не второстепенной фигурой, а неотделимым от предмета его методологическим основанием.

В этом же направлении развивалась и математика Нового времени. Древнегреческие философы и математики были уверены в реальном существовании чисел, фигур и прочих предметов математического знания. Математики Нового времени, не отказывая своим объектам в реальности, тем не менее, понимают их как математические конструкции.

Важнейшими фигурами в формировании математического мышления Нового времени являются Декарт и Лейбниц. Их математические идеи очень красиво соотносятся с их же философскими построениями. Введение интеллектуального центра перспективы *Egocogito* превращает вещи мира в объекты мышления. Введение координатной сетки превращает геометрические фигуры в аналитические формулы. Переход от элементов к функциям и отношениям знаменует настоящую революцию в математике. Лейбницевская идея универсальной характеристики перевела математику от исследования свойств универсальных математических объектов к изучению отношений.

Понятие функции, которое у Лейбница тесно связано с его философией, становится важнейшим понятием современной математики.

На уровне формальной записи трансформацию от индивидуального к реляционному подходу можно записать в виде следующей формулы:

$$F=f(XY) = f(x_1y_1, x_2y_2, x_3y_3, x_4y_4, x_5y_5...)$$

Здесь  $X$  и  $Y$  выступают в качестве соотносящихся между собой фундаментальных параметров любого типа. Понятно, что поскольку сама функция рассматривает соотношенное друг с другом изменение значений, то характер изменения самой функции тоже является функцией. Таким образом, дифференциальное исчисление является естественным результатом перехода от модели **A** к модели **C**, независимо от того, будем ли мы исследовать физические процессы или заниматься чистой математикой.

Если мы рассмотрим функциональные отношения  $X$  и  $Y$  как субъект-объектные, то мы получим более общее описание модели **C**. Обозначим субъект описания (наблюдателя, систему отсчета и пр.) как  $I$  (по английскому обозначению слова  $I$  – Я), а объект как  $H$  (по английскому обозначению слова He–Он). Тогда наша формула примет вид:

$$F=f(IH) = f(i_1h_1, i_2h_2, i_3h_3, i_4h_4, i_5h_5...)$$

В том случае, когда объект может быть полностью описан субъектом или их совокупностью, данная формула приобретает следующий вид:

$$I(i_1, i_2, i_3, i_4, i_5....) = H(h_1, h_2, h_3, h_4, h_5...)$$

То есть для любого точного описания состояние субъекта соответствует состоянию объекта. Понятно, что в этом случае информационная нагрузка из субъект-объектных отношений полностью переносится на внутриобъектные. Однако здесь у нас возникает два вопроса:

Во-первых, всегда ли возможен такой переход, то есть всегда ли межсубъектные отношения сводятся к межобъектным? Понятно, что это не так, ведь в этом случае само разделение на субъект и объект теряет смысл, и мы возвращаемся к модели **A**.

Во-вторых, не может ли быть так, что взаимоотношения между субъектами и являются источниками познания объекта? Опять-таки, очевидно, что это действительно так. Ведь я только через взаимодействие с другим могу удостовериться, что предмет  $H$  имеет свое собственное существование и не является просто состоянием меня самого.

Таким образом, мы приходим к необходимости модели **D**, которая будет рассматривать мир как реализацию взаимодействия субъекта с собеседником или адресатом речи.

Понятно, что новая, диалогическая картина мира будет являться непосредственным продолжением как античной, так и новоевропейской. Античная модель мира **A** привнесла понимание того, что наука состоит в установлении отношений между предметом и способом его описания, то есть между онтосом и логосом. Взгляд на мир, сформировавшийся в Новое время (модель **C**), позволяет внести внутриобъектные и субъект-объектные отношения в описание мира, а также рассматривать мир процессуально и динамически. Диалогическая модель (**D**) делает следующий шаг, она рассматривает реальность как целостный процесс не только субъект-объектных, но и межличностных отношений.

### **Мир как предмет диалога (модель D)**

Диалогизм является прямым продолжением как древнего и средневекового, так и более современного подхода к науке. Философия диалога появилась в конце XIX и начале XX века в Германии. Пытаясь вывести из тупика кантовскую философию, Герман Коген разработал новую теорию познания, которая рассматривала бытие не как нечто существующее, а как процесс.

К середине XIX века стало ясно, что кантовская и послекантовская философия находится в глубоком тупике, ведь вся попытка рационального обоснования возможного опыта не раскрыла реального опыта и таким образом оказалась контрпродуктивной. Вместо того чтобы сформулировать новую методологию опытного математического естествознания, философия ушла и от опыта и от математики. Открытие Когеном процессуальности знания позволяет опыт и мышление рассматривать с одних и тех же позиций. Новые идеи были сформулированы Когеном в самом начале XX века. Это было время великой научной революции, развитие философии и естествознание шло параллельными путями, и новая диалогическая философия была сформулирована самим Когеном, а также Розенцвейгом, Бубером, Эбнером, Бахтиным и др., в первую очередь в сфере социальных и гуманитарных наук.

Между тем философия диалога приводит нас к совершенно новой постановке задачи познания. Если в классической философии модели **C** мы рассматриваем природу знания о мире и как следствие самого мира, то в рамках философии диалога и мир и знание о нем является составляющей процесса межличностного взаимодействия человека и мира. Реальность понимается в этом подходе как актуальность, то есть результат действия сил и процессов. Любой предмет осуществляется только в контексте конкретного диалогического процесса. Предметом исследования является совокупность межличностных преобразований и процессов.

Как нам представляется, диалогизм позволяет преодолеть дуализм физического и математического подходов к реальности, который сформировался в процессе противостояний перипатетической и платонически-пифагорейской научных парадигм. Структура познаваемой реальности и

форма знания соотносятся друг с другом в межличностном познавательном процессе. Реальность диалогизма – это трансформирующийся в процессе межличностных отношений формализм. Но это не формализм абстрагированно замкнутый, а формализм, открытый предметности. В зависимости от ракурса отношений мы можем говорить о предметах, объектах, формах, процессах. Во всех случаях в итоге мы имеем цикл преобразований формализма, который возвращается к своей исходной позиции.

Модель **D** предполагает, что процесс взаимоотношения лиц в диалоге может привести к стабилизации и определенности этих лиц. В этом случае неопределенность элементов и отношений моделей **A** и **C** сменяется процессуальной определенностью модели **D**.

### Реальность как межличностный волновой процесс

Рассмотрим диалогические процессы в наиболее общем виде. Если субъект-объектные отношения описываются как функция

$$I=ih(i1h1, i2h2, i3h3, i4h4, i5h5...),$$

то диалог привносит трансформацию  $IT$  как восприятие мира в контексте собственного взгляда  $I$  и взгляда собеседника-адресата  $T$ .

Существует отношение  $IT$  такое, что для предмета  $H$  выполняется отношение

$$ih(i1h1, i2h2, i3h3, i4h4, i5h5...) = th(t1h1, t2h2, t3h3, t4h4, t5h5...)$$

Смысл этой формулы состоит в том, что между  $I$  и  $T$  имеется корреляция в их отношении к  $H$ . Это можно понимать как своего рода волну, в процессе которой субъект-объектное отношение передается от одного лица к другому.

Таким образом, мир в рамках диалогического подхода понимается как волна субъект-объектности, которая распространяется между собеседниками и предметами. Получается, что дискретная определенность предметов достигается устойчивостью волновых процессов.

При переходе от индивидуально-сущностной модели (**A**) и реляционной функциональной модели (**C**) к диалогической модели (**D**) происходят качественные изменения в отношениях между наблюдателями и предметами. В модели **A** предмет обретает какую-либо определенность благодаря своим свойствам или, говоря языком Аристотеля, благодаря форме. В модели **C** определенностью обладают не сами по себе объекты или их образы, а отношения между объектами и их представлениями, то есть тоже форма в новом кантианском смысле этого слова. Однако форма выражает только связь между объектом и представлением, само соотношение

$$I=ih (i1h1, i2h2, i3h3, i4h4, i5h5...)$$

сохраняет неопределенность, ведь уравнение с двумя неизвестными  $I$  и  $H$  не имеет решений. По этой причине субъект-объектный подход предполагает постоянное колебание между идеализмом и материализмом, субъективностью и объективностью и т.д.

В случае, когда между двумя субъект-объектными позициями возникает корреляция, ситуация качественно меняется. Между тремя элементами  $I$ ,  $T$  и  $H$  имеется три соотношения:

$$\begin{aligned} I &= ih (i1h1, i2h2, i3h3, i4h4, i5h5...) \\ T &= th (t1h1, t2h2, t3h3, t4h4, t5h5...) \\ ih (i1h1, i2h2, i3h3, i4h4, i5h5...) &= IT \otimes th (t1h1, t2h2, t3h3, t4h4, t5h5...) \end{aligned}$$

Таким образом, позиции, будучи абсолютно независимыми и неопределенными сами по себе, в процессе взаимодействия в рамках диалогической модели **D** могут обрести определенность.

### Формализация модели **D**

Будем считать, что имеется неопределенный виртуальный предмет  $X$ . Любые его возможные элементы  $x1, x2, x3...$  не могут быть соотнесены друг с другом, так как у  $X$  нет никаких внутренних отношений. Более того, вопрос о принадлежности  $x1, x2, x3$  к  $X$  тоже требует специальной процедуры, то есть мы заранее не знаем, какие элементы принадлежат  $X$ , а какие нет.

Теперь представим себе, что  $X$  может принимать позиции  $i, t, h$ , то есть  $Xi, Xt, Xh$ .

Эти позиции могут находиться в корреляции друг с другом:

$$\begin{aligned} Xi &= xixh (xi1xh1, xi2xh2, xi3xh3...) \\ Xt &= xtch (xt1xh1, xt2xh2, xt3xh3...) \\ xixh (xi1xh1, xi2xh2, xi3xh3...) &= IT \otimes xtch (xt1xh1, xt2xh2, xt3xh3...) \end{aligned}$$

Таким образом, изначально неопределенный предмет  $X$ , оказавшись частью диалогического процесса, может превратиться в композицию определенных актуальных элементов  $X = \{xi, xt, xh\}$ . Назовем условия, при которых элементы  $xi, xt, xh$  из виртуальных становятся актуальными условиями актуализации.

Немного поясним используемые термины. Неопределенными или виртуальными предметами и элементами мы называем те изначально неопределенные предметы и элементы, которые в результате диалогического процесса обретают какую-то определенность и становятся реальными элементами описания. Позициями мы называем находящиеся в корреляции и в динамическом процессе абстрактные возможности, которые могут реализовать вир-

туальные элементы. В случае диалога мы имеем три возможные позиции, то есть лица  $I$ ,  $T$ ,  $H$ . Занимая эти позиции и попадая в коррелятивные отношения, элементы приобретают в той или иной степени определенные значения. Актуализация, таким образом, состоит в определении значений в результате взаимодействия элементов.

### Диалогическая математика и теория множеств

Описанный выше способ представления реальности является значительно более общим, чем господствующая в современном мышлении теоретико-множественная идеология. Это совершенно естественно, так как теория множеств является наиболее продвинутой версией реляционного формализма, то есть парадигмы  $C$ . В теории множеств мы постулируем принадлежность элементов  $x_1, x_2, x_3, \dots$  множеству  $X$ . В рамках диалогического подхода эта принадлежность должна быть установлена в результате диалогического процесса.

Чтобы  $x_1, x_2, x_3 \in X$  нужно, чтобы выполнялись условия актуализации.

Назовем предметы описанного выше типа с неопределенной принадлежностью и неопределенными отношениями элементов виртуальными множествами. Понятно, что виртуальное множество, вообще говоря, не является множеством, но может стать им в результате диалогического процесса. Тем не менее с виртуальными множествами можно осуществлять диалогические операции, в том числе сравнение, актуализацию и пр.

Представим себе, что у нас есть виртуальное множество  $X$ . Понятно, что пока мы не можем ничего сказать о его содержании. Этот  $X$  представляет собой черный ящик. Предположим, что мы обнаруживаем принадлежность к  $X$  элемента  $x_1$ . Чтобы производить дальнейшие операции с  $X$  и  $x_1$  нам нужно зафиксировать особой формулой соотношение  $x_1 \in X$ . При наличии нескольких таких соотношений виртуальное множество может актуализироваться и превратиться в актуальное, но это требует осуществления с ним вышеописанной диалогической процедуры. Аналогично дело обстоит и со сравнением нескольких множеств.

Понятно, что такая постановка вопроса требует уточнения очень многих утверждений теории множеств. Например, понятие мощности множества будет опосредованно наличием функций сопоставления множеств и пр.

Для формального описания диалогических формальных процессов удобно использовать аппарат математической теории категорий и функторов. Однако в нашем случае категории будут описывать не реальные множества, а виртуальные.

Если рассматривать представление мира, воспринимаемого 1-м лицом  $I$  как категорию над виртуальным множеством  $X_i$ , а сам этот мир, то есть реальность 3-го лица  $H$  как категорию над виртуальным множеством  $X_{hi}$ , то восприятие мира  $H$  лицом  $I$  будет выражаться функтором  $X_i \rightarrow X_{hi}$ . Понятно, что самождество  $X$  в данном рассмотрении невозможно рассматривать как

некую данность (как это у нас происходит в обычных множествах), а является важной реляционной процедурой, которую нужно осуществить. В частности, мы могли бы определить описанный функтор как функтор самотождества объекта.

Теперь, если аналогично рассматривать представление предмета  $H$  2-м лицом  $T$  (партнером, собеседником  $I$ ) в качестве виртуального множества  $X_t$ , а сам предмет для собеседника, то есть реальность 3-го лица  $H$  для  $T$  как категорию над виртуальным множеством  $X_{ht}$ , то восприятие мира  $H$  лицом  $T$  будет выражаться функтором  $X_t \rightarrow X_{ht}$ .

Понятно, что реляционные отношения  $IH$  и  $TH$  пока еще остаются виртуальными, но теперь мы можем осуществить диалогическую процедуру  $IT$ , которая в нашем новом формализме будет обозначаться как естественное преобразование  $IH \rightarrow TH$ . В целом данная операция описывается следующей табличкой:

$$\begin{array}{c} X_i \rightarrow X_{hi} \\ \downarrow \downarrow \\ X_t \rightarrow X_{ht} \end{array}$$

Из вышеприведенных рассуждений понятно, что данная операция может привести, вообще говоря, неопределенное виртуальное множество  $X$  к актуализации.

При этом  $X$  может не быть полностью определенным, он может меняться, может возникать и исчезать и т.д.

Диалогический формализм может нам помочь соотносить между собой предметы любого типа, в том числе те, которые не являются множествами, например, людей, слова и буквы языка, философские категории, явления, происходившие в разные времена. Единственное условие, что между ними должны осуществляться диалогические процессы, приводящие к некоторой определенности.

### **Интерпретация диалогического процесса с точки зрения здравого смысла**

После попытки создания формального аппарата для описания диалогических процессов необходимо вернуться и рассмотреть их с точки зрения простого здравого смысла.

Понятно, что любой диалог между двумя или более личностями, которые принимают на себя позиции  $I$  и  $T$  является диалогическим процессом. Понятно, что таковой диалог не может быть беспредметным. Участники диалога описывают как  $H$  тему и предмет своего обсуждения, а также, если диалог рефлексивный, то и самих себя, его участников.

Ясно также, что непосредственное познание и описание внешнего мира является диалогическим процессом. Внешний мир  $H$  является предметом исследования и описания человека  $I$ , но сам язык, образы и структуры опи-

сания берутся из процесса диалога *I* с *T*, который осуществляется по поводу *H*. Описывая какой-либо предмет, человек обязательно вступает в диалог с самим собой, в этом диалоге он моделирует позиции своих ментальных собеседников. Однако для познания предметов внешнего мира и их изменения диалог с самим собой недостаточен.

Сам выход во внешний по отношению к нему мир человек осуществляет в связи с другим. Сам по себе я не имею даже критериев реальности внешнего мира. Более того, не могу представлять внешнее как внешнее. Любое нетривиальное высказывание в языке основано на нетривиальном (выводящем за рамки заранее данной системы) отношении тривиальных связей.

Из сказанного понятно, что диалогическим процессом является также любое разумное воздействие на внешний мир. Очевидно, что приказ, повеление или просьба, обращенные к другому человеку, являются диалогическим процессом. Но таковым является также и любое осмысленное действие. Поскольку мышление и осмысление мира невозможны без межличностного диалогического процесса, то и осмысленное воздействие на мир тоже диалогично. Сознательно воздействуя на внешний мир, я как бы приглашаю себя совершить это действие. Принятие решения, волеизъявление, повеление самому себе являются непосредственно диалогическими действиями.

Меняя внешний мир, я меняю также и мир другого, я обращаюсь к другому, я воздействую на другого. Также и наоборот, воздействуя на другого, я меняю свой собственный внешний мир.

Модель **D** позволяет представить мир как фундаментальное целое, в котором сама реальность и ее познание, а также изменение человеческим коллективом является единым процессом. Однако простой здравый смысл вроде бы говорит нам, что мир сам по себе существует, а мы его только познаем и меняем. Такое понимание мира (модель **A**) отвергнута всей философией Нового времени (моделью **C**), но мы можем объяснить ее недостаточность также на уровне здравого смысла, на котором она сформулирована.

Когда мы говорим о мире, мы должны отдать себе отчет, о каком мире идет речь, – о том, что существует здесь и сейчас, или о том, что был миллиард лет назад. Если я изымаю себя из рассмотрения, то само понятие мира оказывается бессмысленным. Понятно, что наше наивное представление о мире выражает не сам по себе мир, а именно наше представление, которое как бы меняется вместе с миром и синхронно ему. Это уже модель **C**, и для перехода к диалогизму необходимо сделать только один шаг – понять, что представление о мире у нас не сводится к индивидуальному, а связано с нашим взаимоотношением друг с другом и с самими собой.

### **Символическая форма, диалог и текст**

Мы уже упоминали об Аристотелевой и Кантовской концепции формы. По Аристотелю, форма – это то, что делает данный предмет этим предме-

том. По Канту, форма представляет собой определенное субъект-объектное единство. В обоих случаях форма – это то, что делает реальность определенной.

Главным недостатком кантовской концепции формы является ее статичность. Как мы отметили, в модели **C** форма не является чем-то определенным сама по себе. Не имея реальных критериев определения формы, Кант ее фактически постулирует. Его предположение, что эвклидова геометрия и классическая механика выражают априорную форму внешней и внутренней чувственности, сыграло с Кантом злую шутку. Наука XX века показала, что пространство и время не имеют априорный характер и сами находятся в зависимости от системы отсчета.

Неадекватность кантовской концепции формы была частично исправлена в неокантианстве. Г. Коген рассматривает форму как динамический процесс. Для него субъект-объектные отношения имеют динамический характер. Реальность становится определенной именно в процессе, который постоянно возобновляется. Следуя за 2-й Критикой Канта Коген также открыл, что процесс динамического отношения человека с внешним миром обусловлен процессом его отношений с другим человеком. Это привело к появлению теории взаимодействия лиц в диалоге, которая обсуждается в данной работе. От данной концепции Когена до модели **D** – один шаг.

Э. Кассирер, выдающийся ученик Г. Когена, внес огромный вклад в развитие кантовской теории формы несколько с другой стороны. Уже в своей ранней работе «Познание и действительность» он провел систематическое сопоставление концепций субстанции и функции на протяжении истории мышления. По сути, это исследование можно обозначить как сопоставление моделей **A** и **C** в науке. В итоге Кассирер пришел к своей знаменитой философии символических форм.

Если для Аристотеля символы и знаки являются прямым отражением реальности – предметов и мыслей о предмете, то Кассирер понимает символизм как особую формальную реальность, которая выражает субъект-объектное отношение. В отличие от Канта, Кассирер не считает символическую форму статической данностью. Напротив, она многообразна, изменчива и исторична.

Кассирер рассматривает три типа символических форм – язык, миф и знание. Таким образом, его концепция создает фундаментальное основание для исследования почти любых теоретических концепций культуры.

Опираясь на идеи Когена и Кассирера, мы можем теперь дать пояснение к приведенным выше выкладкам.

Динамика символической формы является выражением или репрезентацией процесса диалога лиц. Взятые отдельно, знаки могут описывать виртуальные множества, но только в процессе диалога они актуализируются и обретают какую-то реальность.

Как обозначить эту обретаемую определенность символическую реальность? Видимо, наиболее удачно ее можно понимать как текст! Высказыва-

ния, которые выступают основной конструкцией в логике Аристотеля, несомненно, являются примерами текста. Действительно, утверждения типа «Сократ есть человек» или «Человек бежит» выражают некую определенную реальность. В то же время речевые формы, выносимые Аристотелем за пределы его логики, например, вопросы, ответы, повеления, являются текстами только ситуативно, то есть в некотором контексте. Например, вопрос «который час» становится осмысленным в какой-то ситуации. Однако для философии диалога, в отличие от Аристотеля, любая реальность имеет динамический ситуативный характер.

Таким образом, если рассматривать текст как актуализирующуюся в некотором диалогическом процессе символическую форму, то исследование формальных символических текстов становится основой тематизации и актуализации диалогических процессов в модели **D**.

### **Науки в контексте диалогического подхода к реальности**

Далее мы приводим несколько важных примеров диалогической интерпретации известных явлений и процессов.

Начнем с области, которой мы немного коснулись в предыдущей главе, – теоретического языкознания. Казалось бы, область, предметом которой являются исключительно знаки и символы, уже давно должна была быть полностью формализованной. Однако господствующие до сих пор в языкознании подходы, восходящие к модели **A**, как нам представляется, тормозят развитие науки о языке.

Действительно, если знаки являются отображением какой-то реальности, то почему одни и те же предметы в разных языках имеют разное название, почему почти любое слово в языке имеет неисчислимый набор значений, хотя, казалось бы, удобнее использовать однозначные слова. Вообще, для чего нужно множество языков и даже любой конкретный язык на поверку оказывается конгломератом языков?

Целый ряд лингвистических концепций, в том числе восходящих к идеям В. Гумбольдта и Ф. Соссюра, направлены на разрешение данного круга проблем. Их попытки можно определить как методологический сдвиг от модели **A** к модели **C**. Однако только переход к модели **D** приводит к настоящему прорыву в данной области.

Язык не является каким бы то ни было отображением внеположенной реальности, а представляет собой динамическую символическую форму, реализующуюся в процессе межличностного диалога в определенных человеческих сообществах. Речь и язык, диахрония и синхрония, множественность и неоднородность значений являются аспектами одного целого и могут быть рассмотрены только в совокупности.

Роза, *rose*, گل سرخ و ٦٦١ не являются разными способами обозначения одного и того же предмета, а являются коррелятивной функцией соотношения языков – русского, английского, иврита и фарси – по отношению к некото-

рой реальности. Такое положение дел не является просто случайным обстоятельством, а отражает тот факт, что динамическая корреляция символов является вообще основой жизни языка как такового. Исследование процессов этой корреляции требует особых постановок вопросов и специального формального аппарата. Такое исследование, с нашей точки зрения, еще почти не началось.

Рассмотрим некоторые другие гуманитарные науки, например, историю, психологию и социологию. Уже сам факт их разделения свидетельствует о том, что процессы динамики межличностного диалога в них вынесены за скобки. Это явное влияние моделей **A** и **C**. В данном контексте вынесение литературоведения в отдельную область нас уже не удивляет. Между тем в некоторых случаях объединение разных исследований может не усложнить предмет, а, наоборот, сделать его более проницаемым и ясным.

Чтобы не распространяться здесь долго по этому чрезвычайно важному и глубокому вопросу, приведем только один пример. Как мы уже отметили, человек находится в процессе постоянного диалога с самим собой. Однако этот диалог невозможно отделить от его диалога с другими хотя бы потому, что, как правило, эти диалоги тесно связаны друг с другом. Ну а теперь вопрос. На одном ли и том же языке мы говорим с самими собой и другими? Казалось бы, несомненно, на одном! Но реальность не всегда соответствует первому впечатлению. Дело в том, что другой ведь от меня скрыт и не является прозрачным. Я вынужден, говоря с другим, использовать символическую форму, выражающую его как другого. Однако при ближайшем рассмотрении я сам от себя скрыт не меньше, но совершенно иначе, чем другой. Отсюда понятно, что структура языка обращения к самому себе и обращения к другому должны отличаться. То есть исследование глубинной психологии и социологии малой группы необходимо должно быть связано друг с другом, а с другой стороны, требовать особого специального аппарата. А ведь эти области лежат в самом основании социально-психологических наук.

Значимость модели **D** для исследований в гуманитарных и социальных науках довольно очевидна. Но как нам представляется, она может быть приложена также и в естественных науках.

Во-первых, динамика символических форм играет решающее значение везде, где вообще существует формализм, то есть в точных науках. Во-вторых, диалогический подход помогает преодолеть целый ряд дуализмов, вытекающих из моделей **A** и **C**. Одним из таких дуализмов является дуализм физического и математического знания. Как нам представляется, этот дуализм исторически отражает дополнительную платоновской и аристотелевской версий модели **A**. В модели **D** этот дуализм можно интерпретировать как дополнительную процессов формализации, то есть вынесения за скобки предмета диалога *H*, и опредмечивания, то есть вынесения за скобки диалога *IT* по поводу *H*.

Естественно, что процессы формализации и опредмечивания в диалоге тесно связаны друг с другом и хотя на уровне методики их иногда нужно разделить, но это разделение может иметь негативные последствия для исследования. Это, в частности, выражается в значимой в теоретической физике связи теории и эксперимента. Однако ситуация может быть еще интереснее, когда связь опредмечивания и формализма осуществляется в самом процессе. Это происходит в моделях современной теоретической физики, это же играет огромную роль в исследовании биологических процессов.

По всем названным причинам, нам представляется, что диалогический подход может содействовать значительному прогрессу не только в гуманитарных, но и в естественных науках.

Завершая данную работу, уместно спросить, что произошло с философией в XX веке и почему, подойдя вплотную к модели **D**, она не пошла дальше. Почему философия из царицы наук превратилась в область эстетской схоластики, да еще вовлеченной в политические манипуляции?

У нас, разумеется, нет ответов на эти вопросы. Таков общий ход истории, такова судьба европейской культуры! Ну что тут еще можно сказать!

Можно предположить, что катастрофический дуализм индивида и коллектива, вызванный спецификой европейского открытия человечности, привел к упадку не только философии, но и культуры как таковой. Но постараемся быть оптимистами, история еще не закончена, можно двигаться вперед. И философия диалога дает определенные надежды на этом пути.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Кун Т. Структура научных революций. – М., 1975.
2. Кассирер Э. Познание и действительность (Понятие о субстанции и понятие о функции). – СПб, 1912.

## AN ANALYTICAL INTRODUCTION INTO THE PHILOSOPHY OF DIALOGUE

### I. Dvorkin

Throughout the 20th century, the philosophy of dialogue was understood as an integral part of continental philosophy unfolding itself solely in the humanitarian field. Yet the sources of the philosophy of dialogue are directly related to the problems of physical and mathematical natural sciences. For certain historical reasons, its link with fundamental theoretical sciences has been lost. This article is an attempt to make up in part for this omission.

**Key words:** philosophy of dialogue, scientific paradigm, first person, second person, third person, correlation, relational-functional approach, dialogical approach, theory of categories and functors, dialogical mathematics, virtual multitude, actualization.

---

---

## МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ И МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ РЕВОЛЮЦИИ В МЕТАФИЗИЧЕСКОМ РАКУРСЕ

**О.Б. Шустова**

*Омский государственный аграрный университет имени П.А. Столыпина*

**Г.Н. Сидоров**

*Омский государственный педагогический университет*

Представлена неуничтожимость как основная характеристика философского знания. Неисчерпаемость философских идей, уходящих корнями в метафизику, позволяет ученым широко использовать их и приобщать к своей конкретной области. Предлагается ввести термин «мировоззренческая рациональность», отражающий все виды рациональности: научную, философскую, религиозную, обыденную, историческую. В статье также представлен сравнительный анализ смены исторических типов рациональности и научных революций.

**Ключевые слова:** рациональность, мировоззрение, метафизика, рефлексия, мировоззренческая революция, парадигма.

Говоря о традициях рационализма и системного подхода в преодолении кризиса научного познания, следует помнить в первую очередь, что системность эта вносится благодаря философии. Философская рефлексия дает возможность человеку выражать свое отношение к конкретному объекту или явлению. Как известно, философское знание отличается от научного тем, что оно вправе не учитывать мнения и разработки предшественников. Ссылки на чьи-либо труды – дело предпочтения конкретного философа-исследователя, который выбирает взгляды тех, кто близок лично ему. Философия имеет дело со «второй реальностью», созданной наукой, которая изменяется по мере развития наук [1. С. 262]. Однако вряд ли правомерно говорить о вторичности философского знания по отношению к научному, поскольку, как известно, начиная с древних времен и до XVII века, наука и философия не рассматривались как разные области знаний, поскольку они соединялись в натурфилософии [2. С. 5].

Поэтому складывается следующая картина. В истории любой науки знания устаревают и имеют в дальнейшем только исторический интерес (Аристотель, Птолемей, Парацельс, Ламарк). Известны различные модели смены научных теорий, в частности такие, которые предусматривают перестройку гносеологических принципов, используемых научным сообществом [3. С. 465]. История развития философии демонстрирует метафизичность

философского знания. На всех этапах развития философии мы можем наблюдать накопление философского знания, которое не отмечается и не уничтожается. Оно может не согласовываться с требованиями времени, с государственной политикой, но через какое-то время к нему вправе вернуться и взять на вооружение любой философ, кого интересует данная область исследования. Таким образом, мы имеем неуничтожимость философского знания. Если в науке время от времени мы наблюдаем возврат к теориям прошлого, то происходит это только благодаря философии. Философские основания науки, уходящие корнями в метафизику, получают от неё весомую поддержку.

Именно философия способна поддержать и вознести на пьедестал любую незаслуженно забытую теорию, наполнить её новым смыслом. Философия является той основой, на которую могут опираться наработанные знания, которые могут быть конкретизированы в любом научном материале с необходимыми уточнениями. Неисчерпаемость философских идей позволяет ученым широко использовать и приобщать каждому в своей конкретной области методы перехода от единичного к общему, от явления к сущности, устанавливать причинно-следственные и количественно-качественные связи.

Поэтому мы предлагаем ввести новый обобщающий термин – «мировоззренческая рациональность», которая является основой любого структурированного познавательного процесса. «Мировоззренческая рациональность» – широчайшее понятие, включающее в себя все виды рациональности: научную, обыденную, религиозную, мифологическую, а также культурологическую и историческую.

Во избежание недоразумений упомянем о том, что А.И. Кравченко писал о том, что Макс Вебер вводил понятия «формальной» и «субстантивной» рациональностей. Формальная – состояла в способности осуществлять калькуляцию и расчет в рамках принятия экономического решения. Субстантивная рациональность, по мнению А.И. Кравченко, относилась к более обширной системе ценностей и стандартов, которые интегрированы в «мировоззрении» [4. С. 138–142; 5]. Приведенное семантическое совпадение не имеет ничего общего с вводимым нами новым термином «Мировоззренческая рациональность». У Макса Вебера «формальная рациональность» обозначала количественные экономические расчеты, а «субстантивная рациональность» (substantive rationality) подразумевала под собой все виды экономических расчетов прошлых, настоящих и будущих, независимо от их природы и относилась к элементам «денежной экономики» [4. С. 138–142; 5].

По мнению А.П. Огурцова, именно благодаря философии изменились критерии научности: «...утверждается вероятностная трактовка научного знания: идея истинности замещается идеей правдоподобности гипотез и теоретических конструкций» [6. С. 84].

Вводимое нами понятие «мировоззренческая рациональность» охватывает значительно более широкий диапазон познавательной деятельности,

представляя собой сбалансированный вариант познания как такового в сочетании с ценностно-целевыми структурами. Философские утверждения эмпирически не проверяемы, однако философская рефлексия позволяет систематизировать, осмысливать и в то же время критиковать критерии научности. Философ Л. Лаудан назвал основной принцип развития науки эмпирической адекватностью [7]. Мы предлагаем назвать этот принцип «теоретической адекватностью». Поскольку теоретическое исследование дает более широкое поле мыслительной деятельности, нежели эмпирическое [3]. А поскольку основу многих теорий составляют философские основания, принцип этот уместно назвать «метатеоретической» или «философской адекватностью». Поскольку термин «философия» с древних времен отождествлялся с метафизикой, то вполне приемлемо название «метафизическая адекватность».

Именно философия дает адекватную характеристику таких понятий, как «знание», «вера», «закон природы», «доказательство», «сциентизм», «антисциентизм» и др. Без философской рефлексии разобраться в данной терминологии не только трудно, но и невозможно!

Т. Кун считал, что «политические революции начинаются с роста сознания (ограничиваемые некоторой частью политического сообщества). ...Научные революции точно также начинаются с возрастания сознания, опять-таки часто ограниченного узким подразделением научного сообщества» [8. С. 129]. По мнению Т. Куна, научные революции могут рассматриваться таковыми для тех, «чью парадигму они затрагивают» [8. С. 130]. Эта модель вполне подходит для смены типов рациональности. Революции в области рациональности точно так же затрагивают лишь те слои общества, к которым они имеют отношения: искусство, наука, политика, религия и др. В целом все они соответствуют понятию «мировоззренческая революция». В этом случае, по Куну, «формообразующим ингредиентом убеждений всегда являются личные и исторические факторы» [8. С. 27], те же факторы играют решающую роль в смене типов рациональности. Поэтому смену рациональности как научной (имея в виду XVII–XX века), так и всех остальных исторически сложившихся форм рациональности следует рассматривать как революции в области мировоззрения.

Поскольку, по мнению Т. Куна, «этот генетический аспект аналогии между политическим и научным развитием не подлежит никакому сомнению» [8. С. 130], мы вправе применить данную аналогию и по отношению к остальным видам рациональности. Схема мировоззренческих революций, предложенная Т. Куном, работает во всех областях [8. С. 130]:

1) Ослабление роли института (политического, церковного, научного) и роли парадигмы. Например, ослабление роли католической церкви в Западной Европе и появление протестантизма.

2) Возрастание числа личностей, все более устранившихся от данной парадигмы либо в рамках этой парадигмы меняющих свое поведение. По Куну, «после того как субъект начинает привыкать рассматривать свой но-

вый мир, вся его визуальная система преобразуется заново» [8. С. 152]. Однако это вовсе не означает, что субъект обязан принять новую парадигму, поскольку не факт, что именно она является верной и все сообщество с ней согласится. Так же как далеко не все католики перешли в протестантизм, так далеко не все ученые приняли, к примеру, дарвиновскую модель видообразования или биогенетический закон Мюллера–Геккеля.

3) При усилении того или иного кризиса отдельные личности объединяются между собой для создания плана преобразования общества, науки, религии, искусства и пр. Примером может служить создание политических партий, религиозных сект, научных сообществ («Венский кружок»), творческих союзов («Могучая кучка») и других организаций.

4) Разделение общества на враждующие лагеря:

4а) пытающиеся отстоять старые парадигмы;

4б) пытающиеся установить новые парадигмы.

Существуют школы, придерживающиеся различных парадигм. В связи с этим уместно вспомнить знаменитую полемику Ж. Кювье и Ж. Сент-Илера. Считается, что Сент-Илер представлял «новую парадигму», хотя и проиграл в споре. Но до сих пор эта, якобы «новая парадигма» ничем не подтверждена.

5) Обращение обеих партий к средствам массового убеждения, иногда прибегая к насилию (религиозные войны в Европе, учение Т.Д. Лысенко в СССР, теория марксизма).

Согласно мнению Т. Куна, «каждая группа использует свою собственную парадигму для аргументации в защиту этой же парадигмы» [8. С. 131]. И «как в политических революциях, так и в выборе парадигмы нет инстанции более высокой, чем согласие соответствующего сообщества» [8. С. 132]. Под сообществом следует понимать не только научное, но любое сообщество, которого касается данная парадигма.

В главе «Революция как изменение взгляда на мир» Т. Кун пишет, что «изменение в парадигме вынуждает ученых увидеть мир их исследовательских проблем в ином свете и... после революции ученые имеют дело с иным миром» [8. С. 151]. Правда, существует противоположное мнение, что «ни одна новая научная теория не побеждала старую. Старая научная парадигма вымирает только с ее носителями» [9. С. 151]. Это вполне справедливо по отношению к ученым с мировым именем и непререкаемым авторитетом, поскольку они практически никогда не изменяют своих взглядов. Однако данная точка зрения более подходит к смене конкретных научных теорий, но не исторических форм рациональности, когда на смену «миру Античности» пришел «мир Средневековья», затем «мир Возрождения», «Нового времени» и т.д.

Рассматривая эволюцию рациональности от классических форм познавательной деятельности к современным формам, можно констатировать, что она стала возможной благодаря развитию философского знания. Благодаря философии произошло сближение проблематики различных научных дис-

циплин: естественнонаучных, гуманитарных, технических. Роль философии заключается в обеспечении синтеза наук, межпарадигмальных связей, объединении методологических принципов и выработке моделей построения научных теорий.

История развития человеческого познания свидетельствует о том, что перспектива построения идеальной модели рационального мышления, скорее всего, неосуществима. По меткому высказыванию А.Л. Никифорова, «Историки последующих эпох всегда изменяют рациональные реконструкции своих предшественников. Процесс рационального “переписывания” истории науки так же бесконечен, как бесконечно развитие самой науки» [10. С. 244]. В этом и заключается прогресс рациональности. И основной смысл данного прогресса – неисчерпаемость процесса познания, системный подход и плюралистичность методов. Только признание данного положения может привести к преодолению кризиса научного познания. Именно так, по мнению авторов, происходит переход мировоззренческой рациональности в мировоззренческую революцию.

Философы и ученые издавна ставили вопрос о цельном знании, о возможности создания единой науки. В Средние века это был универсализм – стремление к универсальному, всеохватывающему знанию. В Новое время – поиск единых, раз и навсегда данных законов природы. В немецкой классической философии диалектика Гегеля предлагалась как универсальный научный метод, как собственно она и была впоследствии использована в философии марксизма. Ф. Шеллинг в качестве общенаучного принципа выдвигал идею целесообразности, лежащую в основе живого организма. Позитивизм О. Конта – Дж. Милля предполагал, что в науке главными являются факты, несомненные и устойчивые. В.С. Соловьев пытался обосновать необходимость «цельного знания» о действительности – философии всеединства, которая охватывала бы эмпирическое знание, рациональное постижение мира и мистический опыт. К. Маркс выступал за идею создания единой науки на базе диалектического материализма, дополняющей коммунистический идеал. Диалектический материализм признавался в СССР в качестве универсального инструмента научного исследования, пронизывающего все науки о природе и обществе. В.И. Вернадский в своих рассуждениях пытался показать закономерный характер выделения новой силы, преобразующей лик Земли, – научной мысли организованного человечества, которая играет главную роль при переходе в новое состояние – ноосферу.

Не случайно в XX в. получили столь широкое распространение попытки построить единую теорию Вселенной («теорию Всего» = теорию «Великого объединения»). Эта физико-математическая теория, пытающаяся объединить все известные в настоящее время фундаментальные взаимодействия: сильное, слабое, электромагнитное, и гравитационное, а также поле Хиггса, которое, по всей видимости, объединяет слабое и электромагнитное взаимодействия. На роль такой теории сегодня претендуют и «единая теория поля», и теория «супергравитации», и теория «струн» и многие другие теории.

В основе каждой из них лежит стремление их создателей найти единый закон, из которого выводились бы все остальные, описывающие различные стороны реальности, в том числе и трансцендентные.

Таким образом, специфические типы рациональности, существовавшие в различные исторические эпохи, находили отражение, прежде всего, в области мироззрения. Мироззренческая революция, так же как смена типов рациональности, имеет более глобальный масштаб, чем просто научная революция. Если по Куну «революции в науке могут быть большими и малыми, которые затрагивают только членов узкой профессиональной подгруппы» [8. С. 80], то такого нельзя сказать о революционной смене типов рациональности. И если в науке «революция, происшедшая в рамках одной из традиций, вовсе не обязательно охватывает в равной мере и другие» [8. С. 81], то область мироззренческой рациональности охватывает, как правило, множество сфер: науку, философию, искусство, культуру, религию и другие стороны человеческой деятельности. По словам Т. Куна, «эти исторические исследования наводят на мысль о возможности нового образа науки» [8. С. 20]. Известный историк науки и философии А. Койре писал: «а) научная мысль никогда не была полностью отделена от философской мысли; б) великие научные революции всегда определялись катастрофой или изменением философских концепций» [11. С. 14–15].

Из вышесказанного следует, что «мироззренческая рациональность», лежащая в основе любой теории, направляет внимание ученых на самые различные уровни познавательного процесса, ведущие к мироззренческим революциям. Неуничтожимость философского знания и неисчерпаемость философских идей, зачастую уходящих в метафизику, постоянно индуцирует научную рефлексию, которую подпитывает философия. Без такого осознания и использования эмпирическими исследователями этого неразрывного мироззренческого синтеза современный кризис научного познания преодолеть, скорее всего, не удастся. Однако очень хочется надеяться на то, что и осознаем, и преодолеем!

## ЛИТЕРАТУРА

1. Современные философские проблемы / под ред. В.В. Миронова. – М.: Гардарики, 2006. – С. 262.
2. Шустова О.Б., Сидоров Г.Н. Эволюционизм и креационизм: наука или философия? – Омск: ФГОУ ВПО ОмГАУ, 2009. – С. 5.
3. Шустова О.Б., Сидоров Г.Н. О критериях научности в эмпирическом и теоретическом знании // Современные проблемы науки и образования. 2013. – № 2 – С. 465. URL: <http://www.science-education.ru/108-8881> (дата обращения: 17.04.2013).
4. Кравченко А.И. Социология Макса Вебера: труд и экономика. – М.: На Воробьевых, 1997. – С. 138–142.
5. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Рациональность>.
6. Огурцов А. П. Куда идет философия науки? // Актуальные проблемы философии науки. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – С. 84.

7. *Лаудан Л.* Наука и ценности // Современная философия науки: знания, рациональность, ценности в традиционной мысли Запада. – М., 1996. – С. 221–246.
8. *Кун Т.* Структура научных революций. – М.: АСТ, 2003. – 606 с.
9. *Скляр А.Ю.* Удивительное рядом, но оно запрещено // Метафизика. – 2015. – № 4. – С. 151.
10. *Никифоров А.Л.* Философия науки. – М.: Идея-Пресс, 2006. – С. 244.
11. *Койре А.* Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. – М.: Прогресс, 1985. – С. 14–15.

## WORLDVIEW RATIONALISM AND WORLDVIEW REVOLUTIONS IN A METAPHYSICAL PERSPECTIVE

O.B. Shustova, G.N. Sidorov

Presented indestructibility as a basic characteristic of philosophical knowledge. Inexhaustibility philosophical ideas rooted in metaphysics, allows scientists to make extensive use of them and attach to your specific area. It is proposed to introduce the term «ideological rationality», reflecting all kinds of rationality: scientific, philosophical, religious, everyday, historical. The paper also presents a comparative analysis of the change of historical types of rationality and scientific revolutions.

**Key words:** rationality, philosophy, metaphysics, reflection, ideological revolution, a paradigm.

---

## БЕСКОНЕЧНОЕ В СОЧИНЕНИЯХ РУССКИХ БОГОСЛОВОВ XIX ВЕКА

В.Н. Катасонов

*Общецерковная аспирантура и докторантура  
имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия*

В статье анализируются представления о бесконечности двух влиятельных русских богословов XIX в.: протоиерея, профессора Московской духовной академии Ф.А. Голубинского (1797–1854) и святителя Игнатия Брянчанинова, епископа Кавказского и Черноморского (1807–1867). Делаются выводы о взаимном влиянии богословских традиций и светской науки.

**Ключевые слова:** бесконечное, христианское богословие, математика, естествознание, наука и религия.

Бесконечное выступает характерным признаком новоевропейской цивилизации. Категория бесконечного с XVII века находит существенное место в нашей математике, а через нее и во всем математическом естествознании. Новоевропейская философия от Лейбница до Хайдеггера постоянно была занята осмыслением бесконечного. Идея прогресса, столь существенно связанная с нашей цивилизацией со времен Просвещения, также предполагает представление о бесконечном.

Парадокс заключается в том, что античная наука очень строго отделяла потенциальную бесконечность – способность бесконечного продолжения движения – от бесконечности актуальной как завершения этого бесконечного процесса и не считала возможным применять рассуждения с актуально бесконечным в науке. А Новое время включило актуальную бесконечность – в форме как бесконечно малого, так и бесконечно большого – в число (строгих) научных понятий.

Новоевропейская математика, естествознание, во многом были обязаны науке древности, и пионеры новой науки всегда находили вдохновение в трудах античных ученых. Однако использование актуальной бесконечности было характерным знаком новой научной парадигмы, ломающей античные запреты и представления о самой природе разума и познания. Как мы не раз уже показывали, парадокс этот объяснялся той прививкой, которую претерпела новая наука благодаря христианскому богословию<sup>1</sup>. Именно в последнем, исходя из утвердившегося представления о бесконечно могуществен-

---

<sup>1</sup> См., например: Катасонов В.Н. Боровшийся с бесконечным. Философско-религиозные аспекты генезиса теории множеств Г. Кантора. – М., 1999; Концепция актуальной бесконечности как «научная икона» Божества // Катасонов В.Н. Христианство, культура, наука. – М., 2012. – С. 388–412; Катасонов В.Н. Метафизическая математика XVII века. – М., 1993.

ном Боге, постепенно начинаются спекулятивные построения в отношении бесконечного, в трудах Дионисия Ареопагита, Августина, Иоанна Дунса Скотта, Николая Кузанского и др. Постепенно эти представления переходят в философию, и в XVI–XVII столетии в науку.

Предметом этой статьи служат представления о бесконечном в русском богословии XIX в. Здесь, наряду с традиционными представлениями о бесконечности как атрибуте Бога, мы видим, в определенной степени, обратный процесс: уже утвердившиеся к этому времени в русской науке (математике) представления о бесконечности используются как модели для богословия, в частности для обсуждения отношений Творца и твари.

### Бесконечное в сочинениях Ф.А. Голубинского

Профессор Московской духовной академии, протоиерей Федор Андреевич Голубинский (1797–1854) был замечателен тем, что в своей научной и педагогической деятельности стремился к философскому осмыслению истин Православия. Бесконечность являлась предметом специальных размышлений у профессора-священника. Конечно, не удивительно, что проблема бесконечности находит свое место в курсах духовных академий первой половины XIX в., эта тема, как уже отмечалось, почти от самого начала христианского богословия была классической частью последнего. Но рассуждения Голубинского интересны именно тем, что он обсуждает проблему бесконечного в своих лекциях по *философии*, с точки зрения естественного разума и философских традиций, хотя и не упускает возможности обозначить богословские импликации своих размышлений. Несмотря на отдаленность во времени и значительно изменившийся философский ландшафт обсуждений проблемы бесконечного, думаю, что размышления протоиерея – профессора достаточно интересны и сегодня (см. подробную статью о творчестве Ф.А. Голубинского: [1]).

Рассуждения эти мы находим во втором выпуске Лекций по философии, во втором отделении части «Онтология». Первое отделение посвящено обсуждению сферы конечного бытия, второе носит название «Учение о Бесконечном» [2]. Все рассуждение вращается в основном вокруг очень важного и принципиального вопроса: откуда, вообще, берется у нас идея бесконечного, если весь человеческий опыт, по видимости, конечен? Перед обсуждением этого вопроса, справедливо считает Голубинский, мы должны, прежде всего, сформулировать, что мы понимаем под *идеей* вообще и конкретнее – под *идеей бесконечного*. «Прежде называли идеей всякое представление, и чувственное и умственное. В этом значении принимали идею последователи Лейбница и Вольфианцы. Но Платон не так понимал идею, он отличал ее и от чувственных представлений, или воззрений, и от общих или родовых понятий разума. В смысле Платона мы будем принимать идею о Бесконечном. Она не есть ни ощущение чувственных предметов, ни общее понятие разу-

ма, составленное из чувственных представлений»<sup>2</sup>. Идея бесконечного не может быть чувственным данным, ибо последние всегда подчинены условиям пространства и времени, – ссылается наш философ на Канта, – и будут конечны. Не может она принадлежать и к общим априорным понятиям рассудка (заметим, Голубинский использует вместо традиционного для сегодняшнего философского словаря разделения *рассудок – разум* термины *разум – ум* соответственно), они также требуют для себя чувственной «материи». Идея бесконечного принадлежит, собственно, уму (разуму), заключает Голубинский.

Идея бесконечного, однако, не является для ума ясной и отчетливо воспринимаемой. Она, подчеркивает Голубинский, представляется нам смутно и постигается, скорее, в своих следствиях. «Конечно, мы не видим идеи, но действия ее, возбуждения или стремления, производимые ею в коренных силах души нашей, более или менее, живее или слабее [мы] можем ощущать. Идея о Бесконечном сама в себе неисчерпаема, но мы можем более или менее приближаться к ней и разумением, и чувствованием, и волею» [2. С. 66]. Идея бесконечного не вмещается в ум человека, но, парадоксальным образом, последний служит проводником к этой идее, представляет нам эту идею как некий горизонт наших стремлений. Эта способность к бесконечному стремлению в плане познания, восприятия, волевого совершенства принципиально отличает человека от животного. Именно в этой человеческой способности заключено высшее достоинство человека и оно обусловлено именно тем, что человек пусть и смутно, но имеет идею бесконечного. Не должно сверх меры ни возвышать, ни принижать человека, подчеркивает философ – протоиерей: человеку открыт путь к бесконечному, но в своем актуальном состоянии он видит его смутно и неясно. В связи с этим Голубинский формулирует свое «главное положение», которое он даже называет законом человеческого ума: «...Духу [уму] человеческому существенно принадлежит идея о Бесконечном по бытию и совершенствам, и вследствие чего первоначальный закон ума состоит в том, чтобы для всего ограниченного по бытию и совершенствам искать первоначала, первообраза и конца в Бесконечном» [2. С. 67].

Бесконечное по бытию Голубинский понимает как Существо, которое не ограничивается никакими пределами пространства и времени. Существо это по определению будет неизмеримым, вездесущим, а по отношению ко времени вечным и неизменяемым. Это же Существо наделяется и бесконечными совершенствами. Голубинский исходит из того, что существует целая шкала совершенств: разумные существа выше неразумных, нравственно совершенные выше разумных и т.д. Бесконечное Существо должно быть *Ensrealissimum*, должно заключать в себе все эти совершенства. «Итак идея о бесконечном по совершенствам есть представление такого Существа, кото-

<sup>2</sup> Голубинский пишет *Бесконечное* всегда с заглавной буквы, мы будем использовать написание и с заглавной, и со строчной [2. С. 67].

рое совмещает в себе все возможные совершенства действительно, без всякого ограничения, в бесконечной степени» [2. С. 70].

В силу того что идея бесконечного не дана нам ясно и отчетливо, а в то же время она есть само основание нашего познания, как стремления ко все более ясному пониманию, нашего восприятия, как стремления ко все большей полноте нашего волевого самоопределения, как стремления ко все большей разумности нашей свободы, то доказывать ее существование непосредственно невозможно. Доказывать можно, только опираясь на что-то уже данное, предшествующее, а в идее бесконечного мы встречаемся с самим первоначальным, так что все остальное выступает только как ограничение внутри этого бесконечного. Поэтому, подчеркивает Голубинский, не имея возможности *доказать* существование этой идеи, мы можем *показать* ее присутствие в нашем уме исходя из *следствий* этой фундаментальной идеи нашего сознания. И в этом смысле вышеобъявленный закон, отправляясь от всего конечного и ограниченного искать его совершенства, первоначала, истока и конца, становится главным эвристическим принципом, возводящим нас от следствий к причине. Здесь философ видит три пути, и первый из них *путь причинности* *viacausilitatis*. Все конечное по своему бытию зависит от чего-то другого и является в этом смысле случайным, не необходимым. От данной вещи мы переходим к ее причине, от последней – к ее причине и так далее, стремясь постигнуть первопричину, от которой все зависит и происходит. Даже если бы мы считали, что вещь является *субстанцией* и ни от чего не зависит, все равно множество этих субстанций ставило бы вопрос о причине их единства. Разум наш, пока не найдет этого необходимого и единого основания, не может остановиться. Этого движения разума ко всеохватывающей, единой и необходимой причине не было бы, если бы априори он не обладал идеей бесконечного единства.

Кроме пути причинности философ – протоиерей выделяет еще два пути восхождения к бесконечному: *путь отрицания* *vianegationis* и *путь совершенства* *viaeminentiae*. На пути отрицания мы, начиная с чего-то конечного, опускаем постепенно все присущие ему несовершенства, восходя ко все большей полноте достоинств, а на пути совершенства мы последовательно увеличиваем усматриваемые в конечных вещах совершенства до бесконечной степени. «Все сии три пути, вместе взятые, показывают, что в нас есть стремление к Бесконечному, особенно первый путь *viacausilitatis*, показывает, что есть в нас стремление искать для всего конечного и условного первопричины в Бесконечном. Но сего стремления не могло бы быть в нас, если бы в нас не было идеи о Бесконечном как перво-причине всякого бытия» [2. С. 73].

Как конкретно действует в нас это стремление к бесконечному? Голубинский обсуждает это, показывая, что работа трех главных сил человеческой души, познавательной, силы воли, силы чувства невозможна без ориентации на идею бесконечного. Познавательная сила проявляет себя в действиях чувства, рассудка, разума. Познавательная сила движима стрем-

лением к истине. Но истина не может быть найдена в чувстве, ибо чувство дает нам мир в спутанном, хаотическом состоянии, в котором рассудок должен еще навести порядок. Если бы наше познание было ограничено только чувствами, мы бы не отличались существенно от животных, для которых определенность, истина вещи неотделима от ее чувственной определенности, запаха, вида, звучания и т.д.

Рассудок, вносящий своими категориями порядок в наше чувственное познание, также не дает нам истины. Во-первых, он как отдельная способность и сам партикулярен, дополнителен к чувственности. А во-вторых, категории представляют собой некоторую множественность, которая необъяснима на уровне самого рассудка и требует для своего осознания разума (ума). Именно на уровне последнего мы имеем действие закона, стремящегося возвести все обусловленное к безусловному, найти исток и цель всего существующего.

В действиях воли мы также находим предустановленную идею о бесконечном. «Какая цель воли? верховное благо. Рассматривая стремления нашей воли к этому благу, мы видим, что она ничем конечным, условным не ограничивается. Дух наш ищет полного не возмущаемого благополучия и удовлетворения, но и самое благополучие еще не есть конец его искания; ибо оно не есть еще нравственное действие, но он его получает (откуда и благополучие), им наслаждается, удовлетворяет своим склонностям... Главная и существенная цель верховного блага есть высочайшее совершенство нравственности – полная святость и отсюда происходящее высочайшее блаженство» [2. С. 76–77]. В нравственной сфере человек побуждает себя действовать не из своей склонности, а вопреки ей, из нравственного закона. Борьба со своими страстями открывает человеку и его нравственную немощь, и одновременно – бесконечную высоту нравственного идеала. Именно последнее заставляет человека смиряться и прилагать усилия к дальнейшей нравственной работе. Это опять показывает нам априорное присутствие в нашей душе идеи бесконечного.

В сфере чувства Голубинский обращает наше внимание на чувства *бескорыстные*. Здесь тоже мы видим определенную шкалу возрастания. Если чувство уважения допускает и даже требует своей меры, то высшие проявления подобных чувств, такие как любовь, благоговение, соотносятся уже с Бесконечным. Вся значимость подобных чувств, их особенность, обусловлены именно интуицией бесконечного.

«Итак, – заключает Голубинский, – когда в общих путях духовной деятельности человека видны такие стремления, которые никак не могут быть произведены из привязанности к конечному, то следует, что есть в нас нечто высшее – идея о Бесконечном, к раскрытию и развитию которой человек непрестанно стремится» [2. С. 78]. Хотя в действиях различных человеческих способностей нам представляются каждый раз идеалы соответственного порядка – безусловная истина, высочайшая благодать, бесконечная красота (блаженство), тем не менее, подчеркивает философ, мы каждый раз имеем

дело с одной и той же Бесконечностью, раскрывающейся нам с разных сторон. Голубинский уподобляет это представлению о Боге как центре некоторого круга и его различных свойствах как точках окружности; различие свойств не отменяет того, что это свойства Единого Бога, как различие точек окружности не отменяет того, что все они принадлежат окружности с единым центром. Бесконечности, познаваемые в различных областях человеческой деятельности, все говорят о единой Божественной бесконечности и ее проявлениях. Идея бесконечности принадлежит человеку существенно, а не случайно, то есть ей причастно любое человеческое сознание. Хотя, по видимости, это и не так, однако жизненный опыт все-таки свидетельствует в пользу этого заключения, считает Голубинский. «Опыт свидетельствует, что человек от самого грубого скотоподобного состояния может быть доведен до сознания в себе идеи Существа Бесконечного, с неразумными животными нельзя сего сделать» [2. С. 79].

Далее Голубинский ставит вопрос: откуда берется в человеке идея о бесконечном? Приобретена ли она им во времени или первоначально и существенно дана ему вместе с его природой? Предположение о приобретении идеи бесконечности во времени не выдерживает критики. Обсуждаются различные варианты возможного приобретения этой идеи: через чувства, внешние или внутренние, через рассудок, как некое общее понятие, и даже возможность того, что идея бесконечного дарована человеку во времени за какие-то достоинства неким Бесконечным Существом. Идея бесконечного не может быть приобретена через внешние чувства, они все конечны. И никакое объединение этих восприятий не дает нам бесконечности. Внутренний опыт души, внутреннее чувство также не может нам дать идею бесконечного. Душа наша не имеет свойств бесконечного существа. Мы видим себя как существа конечные, ограниченные и случайные. Душе принадлежит только стремление к бесконечности, но она всегда остается в конечном. Все понятия рассудка также конечны. Несомненно, рассудок может рассматривать сложение представлений аналогично тому, как в математике мы рассматриваем сложение отрезков. Если к существующему отрезку мы будем вновь и вновь прилагать другой отрезок, то получаемая величина будет неограниченно расти и сможет превзойти любую наперед заданную. Но после каждого шага мы будем получать только конечную величину, а не бесконечную. В этом и состоит отличие *потенциальной бесконечности* от *актуальной* – различие, установленное еще античными мыслителями.

Возможность того, что идея о бесконечном была дарована человеку за какие-то нравственные совершенства, сталкивается с серьезными возражениями, в частности в свете одного представления о правосудии Божиим, подчеркивает Голубинский. С одной стороны, чтобы у человека были какие-то особые нравственные заслуги, должна уже существовать религия, включающая в себя представление о Святыне, то есть бесконечном нравственном совершенстве. С другой стороны, если Бог даровал не всем, а

только некоторым идею бесконечности, то как будет выглядеть его правосудие по отношению к тем, кому эта идея не была дана? За что их осуждать, если они, так сказать, не были информированы о всем объеме нравственных требований? Именно потому, что человеку изначально прирождена идея бесконечного, ему вместе с этим дано и то *мерило*, которым он будет судиться. «Итак, – заключает Голубинский, – поелику все вышеозначенные случаи не могут иметь места, то следует, что идея о Бесконечном не во времени приобретается, но первоначально прирождена человеку. Подлинно, ежели бы она дана была человеку во времени, то человек с некоторого только времени стал бы тем, чем он прежде не был, то есть начал бы иметь другую природу. Но человек с начала своего бытия все есть один и тот же человек, всегда одинаковой природы» [2. С. 83].

Следующий вопрос, существует ли нечто, что является отражением идеи бесконечности, или, может быть, она есть плод человеческой фантазии? Здесь Голубинский идет путем, проложенным Декартом [3. С. 250–296], который также от идеи совершенного Существа умозаключал к его реальному существованию. Идея совершенного Существа дана нам постольку, поскольку мы осознаем себя несовершенными, стремимся к совершенству. Причем стремление это есть стремление к бесконечному совершенству. Это бесконечно совершенное Существо не дано нам непосредственно ни во внешнем, ни во внутреннем опыте, мы лишь имеем идею о нем. Человек сам есть существо ограниченное, и ни от себя, ни от какого другого конечного существа он получить эту идею не может. «Значит, она сообщена человеку Существом бесконечным – Богом и составляет начаток Божественного откровения» [3. С. 83]. Бесконечное Существо, следовательно, существует.

Где же следует искать это бесконечное Существо? Находится ли оно в мире видимом или невидимом? В мире видимом все существующее конечно. Все феномены мира связаны пространством и временем и, следовательно, определены и конечны. «Другие философы, – пишет наш протоиерей – философ, – думали, что если мир не может быть назван бесконечным по частям, то должно по крайней мере приписать ему, взятому в целости, неизмеримость и вечность. Но нельзя допустить сего мнения потому, что целость вселенной составлена из частей; но если части конечны, то и целое должно быть конечное. Из множества нулей все будет нуль. Если каждое звено в мире ограничено; то и целое будет ограничено; из существ же ограниченных не сделаем неограниченного» [3. С. 85]. Здесь необходимо сделать замечание. Нельзя согласиться с тем, «что если части конечны, то и целое должно быть конечным». Мы можем взять бесконечную прямую, разделенную на отрезки длиной, скажем, в метр: налицо актуальная бесконечность, сложенная из конечных частей. Как возможен этот парадокс? Именно это со времен античности и было существенным вопросом, связанным с проблемой бесконечности, вопросом, который порождал и другой, еще более острый: а нельзя ли понимать континуум, как сложенный из точек? или как протяженность, сложенную из «нулей

протяженности»? Но парадокс с бесконечной прямой объясняется. Она сложена из конечных частей, но этих частей *бесконечное множество*. Если взять любую конечную сумму отрезков, каждый длиной в метр, то всегда получится только конечная величина. То есть, действительно, из конечного получается только конечное. В бесконечной же прямой, сложенной из конечных отрезков, бесконечность уже предполагается. А именно в *бесконечном количестве* этих отрезков.

Нельзя найти бесконечного и в мире духовном, пишет Голубинский, то есть в нашей душе и в мире сотворенных духов. Наша душа во всех своих отправлениях погружена во время, все ее действия имеют начало и конец, само ее бытие имеет начало. Даже ее стремления к Бесконечному, к совершенству, также прерывно во времени и имеет конечный характер. Все добродетели, все чувства, все познания, присущие душе, всегда имеют конечный характер. Душа не является бесконечным Существом. «Что сказано о душе, то же можно сказать и об Ангелах; и они ограничены, как по бытию, не имея начала его от себя самих, так и по совершенствам, данным им, следовательно, и они не бесконечны. Один Бог, который превыше мира видимого и невидимого, есть Существо Бесконечное» [3. С. 86].

В своем тексте Голубинский касается также и вопроса об отношении бесконечного к конечному. Причем все рассуждение имеет в виду именно онтологию. Протоиерей – философ старательно опровергает точку зрения, идущую от элейцев, развернутую позже Спинозой и вообще в пантеизме. Имеется виду представление о том, что в силу несоизмеримости бесконечного и конечного последнее вообще не существует, бесконечное его как бы поглощает. Мир становления, мир феноменов, по Ксенофону, представляет собой только видимость. В мире существует только единое бытие, единая бесконечная субстанция, проявлениями которой является вся феноменальная сфера. Подобных представлений держался и Спиноза. Бог для него есть само бытие и источник бытия. Он подобен солнцу, как источнику света, а все вещи мира суть только отражения этого света.

Голубинский считает это умозрение несправедливым по следующим причинам: 1) рассуждая так, мы унижаем бесконечное Существо, и 2) игнорируются очевидные свидетельства сознания. Первое следует из того, что Бог, Совершенное Существо, в этом случае создает только призраки бытия, которые не имеют никакого подобия со своим источником. «...Такое представление о Божестве недостойно Его, Оно как всесовершенное и творит все лучшее, особенно когда оно творит все только по собственной благой своей воле, чтобы и в конечных существах отражались совершенства Его в той мере, в какой возможно вместить существам ограниченным» [3. С. 87–88]. Второе же основывается на опыте нашего сознания, который говорит, что мы имеем в себе начало свободного действия, не зависящего от внешней или внутренней связи причин. Хотя у нас и есть идея бесконечного существа, но мы осознаем себя конечными, отличными от этой совершенной субстанции. Наше бытие, в

частности, не необходимо, мы существуем не от себя, а от сотворившего нас Бога. Тем не менее сотворенные конечные существа имеют свою меру онтологической состоятельности и Голубинский настойчиво отстаивает ее против пантеизма и идеализма.

Любопытен следующий абзац рассматриваемого сочинения: «Хотя вне Существа Бесконечного имеют бытие существа конечные, но они ограничены как по бытию, так и по совершенствам. Если бы конечные существа не имели ограниченности как по бытию (*essentia*), так и по совершенствам (*existentia*), то нельзя было бы представлять их отдельными от существа Бесконечного. Следовательно, они сами были бы бесконечны, что невозможно» [3. С. 88]. Здесь угадывается присутствие следующей предпосылки: многих бесконечностей существовать не может, бесконечность только одна. Это представление – одно из самых распространенных на всем двухтысячелетнем протяжении христианской культуры. От него начали отказываться только в конце XIX в., когда Кантор в рамках своей теории множеств построил целую шкалу бесконечностей. Хотя, как известно, о градациях в бесконечном явно и артикулированно говорил еще (псевдо) Дионисий Ареопагит (см., например: [4]).

Заключая, отметим, еще раз, что идея бесконечности у Голубинского есть одно из свидетельств естественного откровения Божества, данного всем людям. Эта идея никак не может быть сведена ни к опыту внешнего или внутреннего чувства, ни к опыту рассудка. В человеческом разуме (уме) эта идея есть свидетельство о высшем горнем бытии и всегда выступает для человека как напоминание о его Божественной родине.

### **Обсуждение бесконечного у Свт. Игнатия Брянчанинова**

Епископ Кавказский и Черноморский Игнатий Брянчанинов (1807–1867) оставил после себя большое богословское наследие. Касался он в нем и апологетических тем, связанных с наукой, в частности с математикой, которую он выделял особенно. Свт. Игнатий Брянчанинов рассуждает о бесконечности в своей работе «Слово о смерти», в одном из примечаний к этому тексту. Святитель очень высоко ценит математику. В особенности важны математические представления о бесконечном, они представляют собой своеобразную модель отношений Бога и его творения. «К этой теории [математическим представлениям о бесконечности. – В.К.] мы обращаемся часто, чтоб по возможности правильно и точно объяснить отношения тварей к Творцу, в собственном смысле непостижимые и необъяснимые. Не способна к такому объяснению ни одна наука, кроме математики. Она, одна она, доказывая неприступность бесконечного к постижению его, ставит в правильные отношения к нему все числа, то есть все виды тварей. Вселенная есть число, и все составные части ее суть числа. Непосвященный в таинства математики никак не совместит в себе понятия, что все числа, столько различные между собою, вместе совершенно равны одно с другим в отношении к бесконечно-

му» [5]. Все числа находятся в одинаковом отношении с бесконечностью, они не ближе и не дальше от бесконечности, так как бесконечность ни увеличивается от прибавлении конечного, ни уменьшается от вычитания конечного. По аналогии из этого делаются онтологические выводы. «Если ж число не имеет существенного значения, то вполне естественно миру быть сотворенным из ничего действием бесконечного, которое одно имеет существенное значение. Естественно действию бесконечного быть превыше постижения человеческого. Таковы неопровержимые истины, добытые уму человеческому математиком: ее нуль, изображающий идею о несуществующем, обращается в число, когда действует на него бесконечное» [5. С. 119, продолжение прим. 2]. Естественные науки также помогают, согласно святителю, приблизиться к христианской картине мира. В духе позитивизма своего времени святитель пишет: «То, что вещество, в среде которого мы вращаемся, которое видим и осязаем разнообразно и прикосновениями, и слухом, и вкусом, и обонянием, – это вещество не только не понято, не постигнуто нами, – мало этого! – оно непостижимо для нас. Придумана теория атомов, чтоб была возможность остановиться и основать дальнейшие суждения на чем-нибудь правдоподобном. Теория атомов остается произвольным предположением (ипотезою). В точном смысле нет существ в природе: в ней одни явления» [5. С. 119, продолжение прим. 2]. Число, в терминах которого постигается сотворенный мир, принадлежит также к сфере явлений. «Одно бесконечное постоянно пребывает неизменным, оно не изменяется ни от присовокуплений к нему, ни от вычитаний из него. Одно бесконечное совмещает в себе всю жизнь; одно оно есть в точном смысле существо. Если так, то сотворение мира Богом есть математическая необходимость и истина. Сколько верна эта истина, столько верна и та истина, что мироздание, как дело ума неограниченного, не может быть постигнуто, обсуждено и поверено ограниченным умом человеческим» [5. С. 119, продолжение прим. 2]. Здесь сходятся между собой и наука и Писание, настаивает святитель Игнатий: «С неба гремит нам апостол Иоанн Богослов: В начале бе Слово, и Слово бе к Богу, и Бог бе Слово. Математика отвечает с земли: “истина, всесвятая Истина! иначе быть не может. Таково свойство бесконечного: оно, одно оно, живет в себе и собою. Оно – саможизнь. Действия его на числа, как бы ни были громадны, не имеют и не могут иметь никакого влияния на образ существования бесконечного, отделенного от всех тварей бесконечным различием, существующего среди тварей вполне независимо от тварей и несмешно с ними. Нет никакого сходства между существованием и существованием”» [5. С. 119–120, продолжение прим. 2]. И далее в таком же духе: «Бога никтоже виде нигдеже, продолжает провозглашать человечеству небесный вестник, и опять в сретение его исповедует математика: “Истина, всесвятая Истина! по бесконечному различию, которым отличается бесконечное от всякого числа, нет возможности никакому ограниченному существу, как бы оно ни было возвышено, видеть Бога ни чувственным зрением, ни постижением ума!”» [5. С. 119–120, продолжение прим. 2].

Святитель Игнатий в работе «Слово о смерти» и в объемном приложении к ней посвятил немало страниц полемике со сторонниками мнения о полной бесплотности (духовности) ангелов. Он показывал, что это представление имеет свой корень в Декартовском дуализме, и отстаивал более древнее церковное мнение о материальности ангелов, – хотя и особой «тонкой» материальности, – о причастности их пространству и времени. И в этом вопросе модель «число – бесконечность» также служила подспорьем. Ангелам в этой модели опять соответствовало число, никак несоизмеримое с бесконечностью. «Учение Декарта о совершенной невещественности духов, о их независимости от времени и пространства, будучи поверено наукою, является равновесным отрицанию существования духов. Выставляя их равными Богу по существу, оно делает невозможным их существование. Бесконечное существо может быть только одно. Если допустить даже два таких существа, а не множество, то и эти два существа *должны быть уже изображены числом*, как имеющие ограничение одно другим, и потерять свойство *бесконечного*. Неограниченное же по свойствам непременно должно быть неограниченным и по существу. Таков непреложный вывод положительной науки – математики, против которого нет возражения. Две величины не зависят от пространства: бесконечное ( $\infty$ ) и точка ( $\cdot$ ). Для независимости от пространства надо быть тем или другим» [6]. Из этой цитаты мы видим, что святитель Игнатий держится традиционного представления о бесконечном, как о *том, что больше всего*. В частности, не может быть двух бесконечных существей, ибо тогда одна ограничивала бы другую.

Бесконечность есть для святителя *идея*. «Бесконечное есть идея, явившаяся в уме человеческом от постепенного увеличения чисел, идея о величине, превышающей числа. По этой причине бесконечное есть величина неопределенная, непостижимая для человека, как сама по себе, так и по свойствам. Но самый закон чисел доставил многие верные, достопримечательные понятия об этой величине. Мы не остались при одной бесплодной идее! Мы поняли, что *бесконечное*, чтоб пребыть бесконечным, не должно подвергаться никакому изменению ни при приложении к нему каких бы то ни было чисел, ни при вычитании из него каких бы то ни было чисел. Разность между бесконечным и всеми числами – бесконечна. По этой причине все числа пред бесконечным равны между собою. Будучи сличаемы вне отношения к бесконечному, они имеют определенное различие между собою... По закону математики, – которая, не обретая в слове человеческом достаточных средств к изображению своих предметов и своих понятий выражениями, соответствующими требованию процесса науки, изображает их знаками, – Бог со всею точностью изображается бесконечным. На основании законов математики Бог должен быть признан существом превысшим всякого определения, не имеющим ничего общего с существами, которые могут и должны быть изображены числами, каковы духи. Даже по этому великолепному закону, если Бог – существо, то все без исключения твари, одаренные жизнью, уже не существа, а нечто иное. Если же они существа, то Бог есть

нечто Иное, бесконечно превышшее того, что тут называется существом. Таково различие между Богом и разумною тварию! Таковы понятия, доставляемые наукою в настоящем ее развитии. Математика, действуя знаками, изображая знаками и предметы и свойства их, достигает самым верным путем познаний, не достижимых иным путем, часто не выразимых словом» [6. С. 198–199].

Строго оформленное в математике различие между конечным и бесконечным помогало не фантазировать в богословии. «Необходимо усвоить себе понятия о бесконечном различии бесконечного, и по естеству и по свойствам, от чисел, и при суждениях о Боге повсюду иметь в виду это различие, определять его, чтоб не увлечься к суждениям, превышающим нашу способность понимания, и потому к суждениям неправильным по необходимости. Без этого придется бред свой выставлять за истину к погибели своей и к погибели человечества. Мечтатели сделались безбожниками, а изучившие глубоко математику всегда признавали не только Бога, но и христианство, хотя и не знали христианства как должно. Таковы были Невтон [то есть Ньютон. – *В.К.*] и другие»<sup>3</sup>.

Святитель Игнатий призывает и православных, чтобы не блуждать в произвольных философских и богословских мечтаниях, изучить предварительно математику и естественные науки. «Желательно, чтобы кто-либо из православных христиан, изучив положительные науки, изучил потом основательно подвижничество православной Церкви и даровал человечеству истинную философию, основанную на точных знаниях, а не на произвольных гипотезах. Мудрец греческий Платон воспрещал упражнению в философии без предварительного изучения математики. Верный взгляд на дело! без предварительного изучения математики с зиждущимися на ней другими науками и без деятельных и благодатных познаний в христианстве невозможно в наше время изложение правильной философской системы. Многие, признающие себя сведущими в философии, но не знакомые с математикою и естественными науками, встречая в сочинениях материалистов произвольные мечты и гипотезы, никак не могут отличить их от знаний, составляющих собственность науки, никак не могут дать удовлетворительного отзыва и опровержения на самый нелепый бред какого-либо мечтателя, очень часто сами увлекаются этим бредом в заблуждение, признав его доказанною истинною» [5. С. 118, прим. 2]. Совет в высшей степени полезный. Конечно, для философов и богословов необходимо общее представление о современной науке. Именно поэтому в наше время философские и богословские факультеты немислимы без специальных курсов, посвященных логике, математике, естествознанию. Однако примеры Николая Кузанского, а в особенности Г. Кантора, настойчиво утверждавшего, что «Только мною впервые предложено христианской философии истинное учение о бесконечном в его началах» [7. S. 513], избыточные примеры из протестантского богословия, стре-

<sup>3</sup> Здесь имеется в виду арианство Ньютона [5. С. 118, прим. 2].

мящегося на базе каждой новой научной теории создать некое новое христианское учение, настаораживают. Действительно, без «основательного изучения подвижничества Православной Церкви» не обойтись.

Из приведенных текстов мы видим, как русское христианское богословие всегда остро чувствовало связь научно-философских построений о бесконечности с фундаментальными темами собственной науки, следило за развитием этих построений в математике и логике и умело применять это знание для апологетических целей. Концепция бесконечности всегда была и останется для человека научным и философским аналогом Божества, о существовании которого мы знаем, но никогда не можем постигнуть до конца.

### ЛИТЕРАТУРА

1. *Гаврюшин Н.К.* «“Столп Церкви”: протоиерей Ф.А. Голубинский и его школа». URL: <http://www.bogoslov.ru/text/299750.html> (дата обращения: 2.09.2016).
2. Лекции философии. Профессора Московской Духовной Академии Ф.А. Голубинского. Вып. второй. – М., 1884.
3. Рассуждения о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках. Часть четвертая. С. 269–270 // *Декарт Р.* Соч: в 2 т. – Т. 1. – М., 1989. – С. 250–296.
4. *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах. Гл. 8. № 2 // *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. *Максим Исповедник.* Толкования. – СПб., 2002.
5. Слово о смерти // Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. Т. 3. – М., 2002. – С. 118, прим. 2.
6. Прибавление к «Слову о смерти» // Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. Т. 3. – М., 2002. – С. 198.
7. Из письма патеру Т. Эшеру. См.: *Meschkowski H.* Ausder Briefbuehern Georg Cantors. – S. 513.

### THE INFINITE IN THE WRITINGS OF 19TH-CENTURY RUSSIAN THEOLOGIANS

V.N. Katasonov

In article representations about infinity of two XIX-th century influential Russian theologians are analyzed: professor of the Moscow spiritual academy F.A. Golubinsky (1797–1854) and the Caucasian and Black Seabishop Ignaty Bryanchaninov (1807–1867). Conclusions about mutual influence of theological traditions and a secular science are done.

**Key words:** Infinity, Christian theology, mathematics, natural sciences, science and religion.

---

---

**ИСТОРИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ СОЗНАНИЯ.  
ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ФОРМЫ И СОДЕРЖАНИЯ  
НА ПРИМЕРЕ НЕКОТОРЫХ ПОЛОЖЕНИЙ КОНЦЕПЦИЙ  
Э.В. ИЛЬЕНКОВА И Д.И. ДУБРОВСКОГО**

**А.В. Сафронов**

*Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова*

В свете современной аналитической проблематики сознания известная дискуссия Э.В. Ильенкова и Д.И. Дубровского может приобрести еще одно новое звучание. Для Дубровского сознание есть, прежде всего, содержание, тогда как у Ильенкова оно – только форма. Этот аспект важен при рассмотрении онтологии исторического в сознании.

**Ключевые слова:** Ильенков, Дубровский, форма, содержание, онтология сознания.

Если существует «лакмусовая бумага» в философии сознания, то возникает вопрос – будет ли обладать сознанием полная физическая копия мозга человека. Речь идет, конечно, не о тех проявлениях сознания, которые мы внешне фиксируем у сознательных существ, а о внутренней составляющей – феноменальном сознании в понимании Т. Нагеля, Д. Чалмерса и др. С одной стороны, этот вопрос адресует нас к самым базовым философским понятиям, таким как материя, идеальное и т.д., но, с другой, – утверждать, что этот вопрос – есть вопрос о первичности материи или сознания, или в актуальной его современной форме – вопрос о монизме и дуализме – все же неверно. На первый взгляд, действительно, дуалист должен ответить, что физическая копия не будет обладать сознанием, так как помимо материи есть что-то еще, а материалист, – что будет, так как материя – это все, из чего состоит наш мир, и мы сами. Однако если в отношении дуалиста это, скорее всего, верно, то материалист далеко не так одномерен. И в этой связи новую актуальность приобретает известный спор советских материалистов, марксистов, Э.В. Ильенкова и Д.И. Дубровского. Спор тем более интересный, что представляет собой дискуссию двух материалистов об идеальном.

Прежде чем дать новую интерпретацию этому спору, рассмотрим более подробно указанный вначале вопрос. Что, на самом деле, он означает? То есть в чем, по существу, может состоять отличие, скажем, Ивана Ивановича от его полной физической копии, созданной искусственно? Этот вопрос довольно-таки актуален в наше время, так как техника позволяет создавать весьма точные копии человеческого мозга, и если сегодня они еще сильно уступают оригиналу, то через десять лет ситуация изменится. Например, еще в 2013 г. Евросоюз выделил 1 млрд евро на программу изучения человеческого мозга “The Human Brain Project”. Проект реализуется в Швейцарии под руководством нейробиолога Генри Макрам и объединяет специалистов

из 26 стран. В рамках проекта ученые создают точную модель мозга вплоть до синапсов, используя суперкомпьютер и цифровые технологии. Основная задача этого проекта – поиск методов лечения ментальных расстройств, однако на волне общего энтузиазма уже сегодня на мировом рынке появляются компании, которые предлагают просканировать мозг клиента, чтобы в будущем, когда станут доступны необходимые технологии, можно было бы восстановить его личность. Поэтому вопрос о том, будет ли физическая копия мозга обладать сознанием, перестал быть только гипотетическим.

Здесь, конечно, следует сделать оговорку. В современных исследованиях речь не идет о полной физической копии. Наука сегодня способна воссоздать только нейронную, то есть макроструктуру мозга. О копировании мозга на уровне хотя бы атомов, не говоря уже об электронах, кварках и т.д., не может быть и речи. Аналогично невозможно воссоздать и все возникающие в мозге физические поля. Говоря строго, вследствие принципа Гейзенберга, по которому точно могут быть известны либо координаты, либо импульс каждой частицы, полную физическую копию мозга создать в принципе невозможно, вне зависимости от нашего технического уровня. Реально достижима только копия его нейронной или даже молекулярной структуры. Однако данная оговорка ничего не меняет для упомянутого мысленного эксперимента, где речь идет о гипотетической полной физической копии.

Итак, в чем отличие реального Ивана Ивановича от гипотетической полной физической копии, если ставить вопрос гипотетически и в рамках материализма? Ответ вполне очевиден: он отличается только своей историей и конкретным расположением во времени и пространстве, то есть своими координатами. Вопрос о координатах мы временно опустим и рассмотрим исторический аспект. В этом смысле оригинальный Иван Иванович рождается и проходит эволюционный путь от состояния бессознательного младенца до полноценного члена общества, а второй – возникает относительно быстро в результате сканирования и прототипирования как готовый продукт. Если следовать стереотипам физикалистского мышления, то такое различие – история личности – не играет роли. Коль скоро полная физическая копия Ивана Ивановича содержит все нейронные связи, все физические частицы и поля, расположенные аналогичным образом и имеющие соответствующие импульсы, то она имеет и сознание, причем подобное сознанию оригинала. Для физикализма в сущности нет разницы, каким образом Иван Иванович появился. Но действительно ли это неважно и для материализма вообще? Действительно ли для материализма не играет роли, какова история Ивана Ивановича, а важен только временной срез физических фактов? И здесь мы возвращаемся к упомянутому выше спору двух советских материалистов.

Суть их разногласия, как многократно отмечалось, заключается в том, как именно понимать природу идеального. Для Дубровского идеальное – есть субъективная реальность – продукт человеческого мозга, а следовательно, явление, в первую очередь, индивидуально-биологического характе-

ра. Для Ильенкова идеальное, напротив, – свойство общественно-исторического процесса, субъективный образ объективной реальности. Следовательно, несложно заметить, что в «ильенковском» сознании исторический аспект играет огромную роль, в то время как для Давида Израилевича он как бы вторичен, а точнее излишен, необязателен. Будучи функционалистом, Дубровский придерживается мнения, что одно и то же содержание может быть выражено на разных носителях и, следовательно, на определенном этапе наука овладеет технологией переноса «души» человека с естественного носителя (мозга, как он считает) на искусственный.

Следует, правда, отметить, что в одной из последних книг Дубровский критикует профессора Болонкина, который утверждал в 1998 г., что компьютерная модель нейронной структуры мозга может быть сохранена, благодаря чему человек становится бессмертным. Но и в 2007 г. эта критика у него сводится к физическому аспекту: «То, что сегодня моделирует компьютер в своей двоичной системе, имеет крайне мало общего с реальным функционированием нейронов в головном мозгу» [3. С. 234]. В целом же философ не спорит с такой возможностью в будущем: «Теоретически мыслима и та новая электронная цивилизация, которая с таким энтузиазмом обрисована профессором Болонкиным» [Там же. С. 235].

Позиция Дубровского в этом вопросе обусловлена двумя убеждениями. Первое из них заключается в том, что мозг является материальным носителем того, что мы называем душой, сознанием. И этот момент часто освещается в связи со спором между Дубровским и Ильенковым, так как последний считал источником души, сознания – «нематериальное тело человека», то есть общество, а вовсе не мозг [12]. Но мы хотели бы обратить внимание на другое, значительно более глубокое, и, как нам представляется, более важное убеждение, по которому философы расходятся. Это вопрос о том, что есть сознание (как одно из проявлений идеального) – форма или содержание. Все остальные их разногласия удивительным образом проистекают именно из позиции по этому вопросу.

У Ильенкова идеальное есть только форма. «Идеальное – ...форма духовного производства» [4. С. 219–227]. «Идеальное непосредственно существует только как форма (способ, образ) деятельности общественного человека, то есть вполне предметного, материального существа, направленной на внешний мир» [Там же. С. 219–227]. «От структур мозга и языка идеальный образ предмета принципиально отличается тем, что это – форма внешнего предмета» [Там же. С. 219–227].

У Дубровского идеальное воплощенное в сознании, напротив, есть именно содержание. Поэтому он использует вместо понятия идеального в основном термин «субъективная реальность». «Вполне естественно утверждать, что всякое явление субъективной реальности (всякое явление сознания) есть информация, ибо оно интенционально, что-то отображает, есть определенное «содержание» [3. С. 125]. В следующей цитате Д.И. обозначает через «А» всякое явление субъективной реальности и называет его «со-

держанием». «А, как определенное «содержание», то есть собственно информация, представленная мозговым кодом типа X, может... быть представленной в других типах кодов, например, посредством комплекса графических знаков, набора звуков и т.д.; подобные коды способны существовать вне личностей и независимо от них» [3. С. 127].

Приведенные соображения двух философов показательны. Понимание ими идеального как формы (Ильенков) и как содержания (Дубровский) носит систематический характер. Даже когда Дубровский описывает, например, явление общественного сознания, он использует понятие «содержание». «Основное содержание индивидуального сознания есть содержание определенного комплекса явлений общественного сознания» [2. С. 167]. У Ильенкова, напротив, идеальное, сознание предстает только как форма, что, как видно, стало наследством гегелевского и марксистского понимания сознания как формы представления вообще. Разногласие философов по этому вопросу задает тон и всей их дискуссии и, в первую очередь, определяет различие их взглядов на эволюцию сознания и природу личности.

Начнем со второго отмеченного аспекта о природе личности (хотя этот аспект очень быстро адресует нас к проблеме эволюции сознания). Феномен личности закономерным образом серьезно увлекает обоих авторов. И Ильенков, и Дубровский – оба решают проблему личности, но каждый делает это совсем по-своему. Эвальд Васильевич остается верен своему пониманию идеального как формы, что находит непосредственное отражение и в его теории личности. Личность у Ильенкова не имеет собственного содержания, она как бы «распределена», «растворена» в общественных процессах. И как раз именно это соображение больше всего вызывает возражений его оппонента, который настаивает на наличии у личности индивидуального содержания.

У Ильенкова находим: «Личность вообще есть единичное выражение жизнедеятельности “ансамбля социальных отношений вообще”» [6. С. 319–358]. Приведем далее относительно длинную, но очень красноречивую цитату Эвальда Васильевича. «Внутри тела отдельного индивида реально существует не личность, а лишь ее односторонняя (“абстрактная”) проекция на экран биологии, осуществляемая динамикой нервных процессов. И то, что в обиходе (и в мнимо материалистической традиции) называют “личностью”, или “душой”, не есть личность в подлинно материалистическом смысле, а лишь ее однобокое и не всегда адекватное самочувствие, ее самосознание, ее самомнение, ее мнение о самой себе, а не она сама как таковая. Как таковая же она не внутри единичного тела, а как раз вне его, в системе реальных взаимоотношений данного единичного тела с другим таким же телом через вещи, находящиеся в пространстве между ними и замыкающие их «как бы в одно тело», управляемое «как бы одной душой» [Там же. С. 319–358].

Дубровский критикует такое понимание личности. Он пишет, что в такой интерпретации «...реальный субъект совершенно испаряется, а вместо него начинает фигурировать общество в целом...» [1. С. 185] Он соглашается

с Ильенковым в том, что общественное сознание находит свое отражение в индивидуальном сознании, однако пишет: «Вместе с тем данное индивидуальное сознание может быть в ряде отношений богаче общественного сознания. Оно способно содержать в себе такие новые идеи, представления, оценки, которые отсутствуют в содержании общественного сознания, лишь со временем могут войти в него, а могут и не войти никогда». «...Индивидуальное сознание характеризуется множеством психических состояний и свойств, которые нельзя приписывать общественному сознанию» [2. С. 167].

Разногласие философов по вопросу, что представляет собой личность, органически связано с их взглядами на то, как личность возникает. Или как ставит эту проблему В.И. Метлов – «что собственно эволюционирует» [7]. О чем здесь идет речь? Что отстаивает Дубровский и против чего выступает Ильенков? Вопрос только кажется простым. Совершенно недостаточно сказать, что Эвальд Васильевич придерживается общественно-исторической, а Давид Израилевич – биологической теорий возникновения личности, сознания. Ильенков не спорит с тем, что мозг имеет биологическую природу и без мозга невозможно никакое сознание, никакая личность. В то же время Дубровский не отрицает важности общества в формировании индивида, что без общества нет и человека. Он многократно подчеркивает это. Вопрос в том – что взять за единицу эволюции личности, сознания. Формируется ли сознание шаг за шагом в ходе эволюционного процесса от одноклеточных до человека, так что и у молекулы можно найти элементы бинарной «сознательности», или оно возникает как высшая форма отражения в общественно-исторической среде. В первом случае единицей эволюции оказывается содержание (материальный носитель, информация), во втором – форма (способ взаимодействия).

Дубровский пишет: «Идеальное необходимо связано с материальным (материей), но вряд ли допустимо утверждать, что материальное необходимо связано с идеальным» [2. С. 21]. В этой идее выражается не столько просто материалистическая установка, сколько указание на то, что идеальное оказывается результатом эволюции материи. Но в таком случае должен быть найден момент, когда идеальное «вылупляется» из материи. И Дубровский находит такой момент, когда, по его мнению, содержание (материя) впервые становится информацией. Этот пункт имеет для философа решающее значение, так как, по Дубровскому, сознание и есть вид информации – «информация об информации». Но это не информация как форма, а информация как содержание – переживаемое субъектом интенциональное состояние. Он пишет: «В ходе эволюции произошел переход от одноклеточных организмов к многоклеточным; жизнь многих из них требовала активного передвижения в окружающей среде. Именно эти обстоятельства и привели к возникновению нового типа информационных процессов в форме субъективно переживаемых состояний...» [3. С. 149].

Таким образом, установка, что сознание, личность, – есть содержание, связывается у Дубровского с биологическим натурализмом. Ильенкова невозможно упрекнуть в том, что он не был материалистом. Но его материализм совершенно иного рода. «А что, если среда есть нечто конкретно-историческое, тогда как?» [5. С. 145–155], спрашивает он у оппонента. Для Эвальда Васильевича очевидно, что если мыслить человека как совокупность материальных частиц, то «в конечном итоге эта логика с неизбежностью приведет к «социо-био-химически-электро-физически-микрофизически-квантово-механическому» пониманию сущности человека» [6. С. 319–358]. А для такого материалиста, как Ильенков, это неприемлемо.

Для Ильенкова сознание не есть что-то, состоящее из чего-то. Это даже не содержание информации или информации об информации. Для него это явление (а точнее процесс, форма процесса) скорее соответствует вопросу «как», нежели вопросу «что», в чем сегодня мы нашли бы аналогию с такими авторами, как Т. Нагель, Ф. Джексон и др. Форма – это то «как» нечто существует. Поэтому сознание для Ильенкова, в каком-то смысле, подобно вихрю, но не тому «из чего» этот вихрь состоит, а тому «как» он организует некоторое содержание. Этот «вихрь», однако, в отличие от физического, вовлекает в своё движение не частицы пыли или иные тела, а динамические отношения (процессы) – общественные, ролевые, предметные, смысловые, исторические. В свою очередь, процессы отличаются от физических предметов, в том числе, и тем, что они иначе пребывают в мире. Если тела существуют как пространственные конфигурации временных срезов, то процессы, напротив, есть скорее временные, исторические конфигурации. Когда мы передаём сведения о телах, например о звёздном небе, то представляем, рисуем, моделируем то, каким оно было, есть или будет в какой-то момент временного среза (например в рамках светового конуса). Когда же мы сообщаем о «динамических отношениях» между телами, социальными ролями и т.д., мы прежде всего имеем в виду некоторую историю, то есть – картину, но не в пространстве, а во времени.

Говоря «как», мы часто имеем в виду процесс или форму взаимодействия. В этом смысле некоторые формы также существуют во времени, как содержания – в пространстве. Такого рода формы невозможно скопировать, воссоздав только их пространственную структуру.

Мы никогда не узнаем позицию Ильенкова по вопросу – будет ли полная физическая копия человека обладать сознанием. Он не исследовал эту проблему близкую скорее для современных аналитических авторов. Однако что-то останавливает от мысли, чтобы он ответил бы на этот вопрос положительно. Именно Ильенков задается вопросом: «А возможна ли вообще, в принципе материалистически-ориентированная психология?» [6. С. 319–358]. Также ему принадлежит ряд высказываний, в которых он дает понять, что психика в минимальной степени детерминирована чисто физическими свойствами мозга: «...человеческий мозг потому-то и обеспечивает человеческую психику, что способы его функционирования в отношении специфици-

чески человеческих задач уже совершенно свободны от определяющего влияния чисто биологических, генетически врожденных нейродинамических отношений и связаны ими в минимальной мере» [5. С. 145–155].

Ильенков строго придерживался позиции, что сознание воспитывается, формируется в обществе в процессе предметной деятельности. Без воспитания, без деятельности, а следовательно, исторического процесса, нет и самого сознания. Это, в частности, подтверждается позицией Ильенкова по так называемому Загорскому эксперименту. Он был убежден, что воспитание, приобщение к предметной деятельности может развить эту способность даже у слепоглухонемых детей от рождения. Хотя его оптимизм в этом вопросе разделяли и разделяют сегодня далеко не все. В одном из современных исследований Загорского эксперимента автор указывает: «...факты таковы, что отсутствие зрения и слуха с самого рождения, как правило, сказывается гораздо более тяжело на развитии человека, чем наступление слепоты и глухоты даже в раннем детском возрасте. Именно факты пока говорят о том, что оптимизм Ильенкова (что даже слепоглухим с самого рождения людям могут быть открыты перспективы безграничного развития) явно завышен» [9].

Мы не можем судить о том, какой была бы позиция Ильенкова о наличии сознания у полной физической копии Ивана Ивановича, но мы вполне способны задаться вопросом об онтологическом статусе “сознания как формы” в отличие от “сознания как содержания” в этом аспекте. Действительно, по Ильенкову сознание формируется не как нечто содержательное, обособленное, нечто такое, что может быть запечатлено как мгновенный срез материальных фактов. В его представлении сознание есть исторический процесс, и даже сама форма этого процесса. В этом смысле возникает вопрос: содержит ли полная физическая копия человека также и копию этого исторического процесса? То есть исходный вопрос может быть переформулирован следующим образом: содержит ли срез физических фактов о мозге в определенный момент времени всю совокупность исторических фактов о сознании? Или: содержится ли в материальной копии тела, воссозданной в какой-то момент времени, также и вся его история? Или напротив, история имеет собственную онтологию, которая не сводится полностью к физическим фактам о текущем состоянии чего-либо?

Так, например, предполагается, что память человека неразрывно связана с нейродинамическими системами головного мозга. Накопление и хранение информации в мозге – процесс, который редуцируется к физическим процессам. В свою очередь любой физический процесс обладает таким свойством, что каждый момент этого процесса содержит в себе всю совокупность фактов, необходимую для его продолжения. Физическая информация подвержена закону сохранения по аналогии с энергией (возможным исключением являются процессы в сингулярности черных дыр). Следовательно, физическая копия Ивана Ивановича обладала бы той же памятью (содержанием) о произошедших событиях, объектах, о самом себе, что и оригинал.

То есть и память, а следовательно, и, по большей части, личность человека может быть материально скопирована, так как не обладает особой онтологией исторического. История здесь полностью фиксируется каждым моментом времени.

Вопрос заключается в том, является ли и сознание таким же фиксируемым в моменте процессом, как и память? По мнению аналитического философа Дэвида Чалмерса, сознание и память человека по своей природе сильно отличаются. При этом в терминологии аналитической философии, память супервентна на физическом (легкая проблема сознания), а сознание – не супервентно (трудная проблема сознания). То есть вся совокупность физических фактов определяет все, что представляет собой память человека, но не определяет всех фактов о сознании.

Чалмерс так описывает супервентность: «В-свойства супервентны на А-свойствах, если невозможны две ситуации, тождественные в плане А-свойств, но различные в плане В-свойств» [11. С. 55]. Комментируя в этой связи супервентность, например биологических свойств на физических свойствах, философ дает такую яркую иллюстрацию этому понятию: «Даже Бог не мог бы создать мир, физически идентичный, но биологически отличный от нашего» [Там же. С. 57]. Однако если биологические свойства супервентны на физических свойствах, по мнению автора, то сознание – нет. Вероятно, наиболее близким к сознанию явлением природы, которое Чалмерс считает супервентным на физическом уровне можно считать память. В этом отношении он замечает: «...некоторые супервентные свойства, такие, возможно, как память, легче обнаруживаются с позиции первого лица» [Там же. С. 136]. При этом, с другой стороны, утверждается «невозможность логической супервентности сознания» [Там же. С. 136].

По мнению Чалмерса, объяснить несупервентность сознания на физическом уровне можно преимущественно только с помощью дуалистических концепций, где кроме физических фактов о сознании существуют также и нефизические факты. Позиция философа здесь совершенно понятна, но вряд ли является строго необходимой. Вводя дуализм в свою картину мира, Чалмерс, возможно, дает не самое простое объяснение тому, почему сознание не супервентно на физическом. Альтернативой нематериальной онтологии сознания выступает ее историческая онтология, которую мы склонны приписывать Ильенкову и которая проще, так как не требует введения дуалистической картины мира.

Действительно, сознание есть нечто, что не существует вне исторического процесса. Обездвиженная на миг Вселенная не содержит сознания. В отличие от процесса памяти процесс сознания невозможно «остановить» и рассмотреть в статическом состоянии даже мысленно. В каждый отдельный момент времени память представляет собой причинно-следственное звено, срез параметров, задающих дальнейшее разворачивание информационных процессов. В этом смысле сознание в какой-то определенный момент времени не является таким же причинно-следственным соединительным звеном

между прошлым и будущим, как память. Сознание, вполне вероятно, напротив, отделяет друг от друга прошлое и будущее, внося элемент свободы в детерминизм будущего. Создавая пространственную копию человека в какой-то отдельный момент времени, даже мысля в рамках материализма, мы воссоздаём лишь детерминированную, объективную составляющую человека, оставляя невоссозданной его субъективность, свободу. Так как свобода существует только в истории, то есть во времени, и не существует в пространстве. Воссоздать свободу или сознание возможно лишь в пространственно-временной копии человека, но такой копией может быть только он сам. Ведь пространственно-временная копия человека может иметь место лишь в тех же координатах, что и оригинал.

В отношении спора Ильенкова и Дубровского Андрей Самарский с некоторой горечью замечает: «...как бы мы не восхищались философским наследием Э.В. Ильенкова, нужно признать, что концепция идеального Д.И. Дубровского на сегодняшний день победила» [12]. Но Самарский описывает победу не Давида Израилевича, а тех глубинных интуиций, на которых построены современные представления о материи, и которые делают и человеческое тело, и Вселенную вообще весьма плохими кандидатами для того, чтобы вмещать «чудо сознания».

Главной из этих интуиций является, пожалуй, не подвергаемая сомнению идея, что взаимодействие некоторых сущностей происходит тогда, когда эти сущности оказываются в одном месте и времени. Ещё Ломоносов высказывал идею близкодействия, а её истинная победа связана с именами Максвелла и Эйнштейна. Близкодействие в современном мире – это что-то вроде антонима научной ереси. Если что-то действует на расстоянии без посредника, это кажется «алхимией». За редким исключением парадигма локального взаимодействия сегодня принимается без тени сомнения. В некоторых областях физики можно встретить соображения о телепортации и недоумение по этому поводу, но решительно нигде не встаёт вопрос о природе локальности. А именно: почему пересечение в пространстве и времени приводит к взаимодействию? С одной стороны, этот вопрос кажется странным, тривиальным. (Разве находиться в одном и том же месте и времени и взаимодействовать не одно и то же?) Действительно, а почему нет? Но, с другой стороны, а почему да?

Теория относительности на это, по сути, отвечает, что пространство-время производно по отношению к причинно-следственным связям. То есть пространство-время есть глобальная каузальная схема взаимодействия материи, что, в частности, подтверждается тем, что материя способна искривлять пространство-время. Однако при таком подходе мы также вынуждены признать, что взаимодействующие сущности должны только благодаря взаимодействию оказываться в одном и том же месте и времени, а не наоборот. Если причинно-следственные связи первичны по отношению к пространству-времени, то непонятно, почему какие-то события во Вселенной могут происходить случайно именно благодаря пространственно-временному факто-

ру. При этом, несмотря на «победу» близкодействия, физика все еще не может полностью отказаться от дальнего действия, например, в случае квантовой телепортации.

Идея онтологии исторического враждебна для современных физических представлений. Для физика вся история тела заключается в его текущем состоянии, поэтому в онтологии исторического просто нет необходимости для описания почти всех явлений природы. Но, возможно, сознание является именно тем процессом, который требует для своего описания столь странной идеи.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Дубровский Д.И. Психические явления и мозг. – М.: Наука, 1971.
2. Дубровский Д.И. Проблема идеального. Субъективная реальность. – М.: Канон+, 2002.
3. Дубровский Д.И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. – М.: ИД Стратегия-Центр, 2007.
4. Ильенков Э.В. Идеальное // Философская энциклопедия. Т. 2. / под ред. Ф. В. Константинова. М.: Государственное научное издательство «Советская энциклопедия», 1962.
5. Ильенков Э.В. Психика и мозг (Ответ Д.И. Дубровскому) // Вопросы философии. – 1968. – № 11. – С. 145–155.
6. Ильенков Э.В. Что же такое личность? С чего начинается личность. – М., 1984.
7. Метлов В.И. Диалектика и современное научное познание // Философия и общество. – 2005. – № 4. – С. 30–55.
8. Мещеряков А.И. Познание мира без слуха и зрения. [Скепсис, б.г]. URL: [http://sceptis.ru/library/id\\_960.html](http://sceptis.ru/library/id_960.html)
9. Пуцаев Ю.В. История и теория Загорского эксперимента. Начало (I) // Вопросы философии. – 2013. – № 3.
10. Пуцаев Ю.В. История и теория Загорского эксперимента: была ли фальсификация? (II) // Вопросы философии. – 2013. – № 10.
11. Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории / пер. с англ. – М.: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013.
12. Самарский А. Проблема идеального: о современном состоянии спора Э.В. Ильенкова с Д.И. Дубровским // Научно-популярный журнал Пропаганда. 2012. URL: <http://propaganda-journal.net/5575.html>.

**HISTORICAL ONTOLOGY OF CONSCIOUSNESS.  
THE PROBLEM OF THE RELATIONSHIP OF FORM  
AND CONTENT THROUGH THE EXAMPLE OF CERTAIN POINTS  
OF THE CONCEPTS OF E.V. ILYENKOV AND D.I. DUBROVSKY**

**A.V. Safronov**

In terms of modern analytic philosophy of consciousness the well-known Ilyenkov-Dubrovsky discussion can be studied with one more point of view. Dubrovsky considers consciousness to be a content first of all, when in contrary according to Ilyenkov consciousness is just a form. This aspect of problem is important for analysis of the ontology of historic's in consciousness.

***Key words:*** Ilyenkov, Dubrovsky, form, content, ontology of consciousness.

---

---

# ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ И РЕЛИГИЯ

---

---

## ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ И ПУТИ ЕЕ ПОСТИЖЕНИЯ (ВОСХОЖДЕНИЕ К ИНТЕГРАЛЬНЫМ ПАРАДИГМАМ)\*

**В.И. Постовалова**

*Институт языкознания РАН*

...Подлинное восприятие реальности покоится на целостности знания. Это не означает, что математик обязательно должен быть также и поэтом, а физик – музыкантом. Всякая форма восприятия должна быть верна себе и последовательна в своей собственной методологии. Но конечный результат... может – и даже должен – совпадать с достижениями других методов и подходов... Познание истинной реальности осуществляется там, где разные формы восприятия сходятся воедино.

*Протоиерей Иоанн Мейендорф*

В работе рассматриваются три подхода в постижении лингвистической реальности в гуманитарном познании – имманентно-семиотический, имманентно-антропологический и трансцендентно-религиозный. Предпринимается попытка представить данные направления как ступени на пути достижения более полного и адекватного осмысления языка в контексте общей установки современной науки на поиск интегральных парадигм и метапарадигм познания.

**Ключевые слова:** гуманитарное познание, интегральная парадигма, метапарадигма, реальность, лингвистическая реальность, имманентно-семиотический подход, имманентно-антропологический подход, трансцендентно-религиозный подход.

---

\* Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 14-28-00130).

## 1. О «реальности» и «метапарадигмах» в современном познании

Магистральный путь современной науки определяет установка на поиск интегральных парадигм и метапарадигм знания, на достижение наиболее полного и адекватного постижения изучаемой реальности. В установке на интегративность в познании проявляется действие универсального принципа цельности в культуре и житнетворчестве, направленного на преодоление разрывов между разными сферами духовной жизни человека, достижение их «содружества» и обретение утрачиваемой целостности человеческого духа<sup>1</sup>.

По мысли С.Н. Булгакова, представителя отечественной школы Всеединства, для достижения «содружества наук» и преодоления «окончательно-го разноязычия» между ними необходимо иметь объединяющее их целостное мировоззрение, которое «связывало бы глубины бытия с повседневной работой, осмысливало бы личную жизнь, ставило бы ее *sub specie aeternitatis*» [10. С. 196]. То есть оценивало бы её с точки зрения вечности. За прошедшее столетие тема необходимости обретения целостного мировоззрения не потеряла своей актуальности. Как говорится в аннотации к новой книге прот. К. Копейкина «Что есть реальность?», посвященной религиозно-философским и метанаучным воззрениям одного из крупнейших физиков нашего времени Эрвина Шрёдингера: «Сегодня в связи с беспрецедентным расширением сферы научного знания и его все возрастающей специализацией мы как никогда остро нуждаемся в целостном воззрении на мир» [24. С. 2].

Пути достижения целостного воззрения на мир в наше время связывают с идеей построения метапарадигм в познании. В современном познании под метапарадигмой понимается универсальная парадигма, лежащая в основе всех парадигм, или «парадигма парадигм». Такая метапарадигма, по выражению прот. А. Северюхина, открывающего новый альманах «Метапарадигма», призвана «вместить и объять все многообразие отдельных научных взглядов и позиций», «включить различные стороны научного знания», придавая ему внутренний смысл и единство [37. С. 6]. Ведь современная наука, утверждает автор, «имеет своей целью не только решение частных узко дисциплинарных задач, требующих разработки локальных парадигм, соответствующих специальным областям научного знания» [Там же]. Но – через формулирование универсальных оснований знания – предполагает возможность создания «особой метапарадигмы, призванной стать фундаментом развития науки в целом» [Там же]. По мысли прот. А. Северюхина, такой метапарадигмой, с позиции верующего разума, должно стать христианское мирозерцание, или – на языке философии – «христианская теистическая метафизика» [Там же. С. 7]. Для гуманитарного познания в качестве такой метапарадигмы может выступать богословское учение о человеке. В видении современной философской мысли с ее акцентированием антропологиче-

<sup>1</sup> В статье продолжается рассмотрение вопросов, поднимаемых в работе автора [31].

ского начала «богословие в подлинном смысле слова изначально и, по сути, является... мета-антропологией: учением о человеке, познающем Бога и в этом познании узнающем самого себя» [1. С. 124].

Универсальная метапарадигма, формируемая на теологическом основании («теометапарадигма»), способна дать науке надежную опору для осмысления многих онтологических и гносеологических проблем познания. В их число входит и традиционная для философии науки проблема реальности, приобретающая особую остроту в современную эпоху, когда, по выражению прот. А. Геронимуса, «неверие в реальность» начинает пронизывать и философию, и науку – как гуманитарную, так и фундаментальную, к которой о. Александр относит физику и математику в их преимущественно современном состоянии [16. С. 98]<sup>2</sup>.

Вопрос о природе реальности в науке относится к числу сложнейших проблем эпистемологии, идет ли речь об установлении реальности лингвистической или же глобальной физической реальности. Как замечает один из создателей квантовой механики Вольфганг Паули: «Когда неспециалист говорит “реальность”, он обычно считает, что речь идет о чем-то самоочевидном и всем хорошо известном» (цит. по: [24. С. 140]). Однако это не так, утверждает Паули, считающий наиболее важной и чрезвычайно трудной задачей нашего времени «разработку новой идеи реальности» [Там же].

По мысли прот. А. Геронимуса, отрицание реальности в современной культуре связано, прежде всего, с отдалением от Бога, воспринимаемого в православии как единственный Источник реальности. Разделяя такое понимание, о. Александр полагает, что адекватное разрешение проблемы реальности может быть выработано на основе универсального учения преп. Максима Исповедника о логосах творения. Исследователи обращают внимание на многомерность и многозначность понятия логоса (λόγος) в учении преп. Максима. В интерпретации С. Л. Епифановича, в учении преп. Максима Исповедника логосы (λόγοι), рассматриваемые в отношении к Богу, – это Божественные идеи и «хотения». В отношении к каждой вещи логос (λόγος) есть формирующий принцип вещи, по которому она получила бытие, а в отношении к деятельности логос – есть ее смысл, цель, намерение, план, определенное правило. В качестве предмета познания логосы, в понимании преп. Максима, – «божественные озарения нашего ума», воспринимаемые субъективно как помыслы, понятия, идеи, созерцания, истины [22. С. 65].

По учению преп. Максима Исповедника о логосах творения, нетварный умосозерцаемый логос (λόγος) сущего всякой вещи «предполагает движение вещи от начала к концу – к своему логосу, к Логосу, к Богу» [17. С. 70]. Согласно преп. Максиму, в истолковании прот. А. Геронимуса, символы реальности «премѣняются» на причастие самой реальности лишь в конце движения творения к своим логосам. В середине же пути движение творения к

<sup>2</sup> О двух типах миропредставлений («картин мира») у человека, выражаемых с помощью двух типов высказываний, – «на самом деле» и «как бы», см. [36. Вставка 7]. О понимании реальности как семиотической системы см. [35. С. 160–164].

своему логосу реально лишь в такой степени, в какой оно причастно Богу в своем логосе. Ведь даже в день осьмой, или в день обожения, разрыв между вещью и ее логосом будет сохраняться. И в самом конце будет наличествовать «приснодвижный покой» – «синергичное влечение вещи к своему логосу» [16. С. 98]. А это означает, резюмирует прот. Александр, что при подобном понимании «реальность является не наличной, но всегда искомой» [Там же].

## **2. Наука о языке в поисках адекватных «оптик» постижения лингвистической реальности**

В своем стремлении понять природу изучаемой реальности наука разделяет общий путь человеческого познания, образ которого был запечатлен в Первом послании к Коринфянам апостола Павла, где говорится: «Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание, и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви; то я ничто... Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится. Ибо мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем; Когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится... Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (I Кор. 13: 2, 8-10, 12).

В свете такой метафорики научное видение реальности «гадательно» (или, на языке гносеологии, гипотетично). Оно – «как бы сквозь тусклое стекло» исследовательских призм-парадигм миропонимания и теоретических понятий как «новых органов восприятия» и обнаружения новых граней постигаемой реальности [24. С. 71]. А обретаемое при этом знание имеет преходящий характер и в эсхатологической перспективе подлежит превосхождению. Пока же не наступило видение реальности «лицом к лицу», для науки остается единственный путь – поиск все более точных «оптик» миропонимания и конструирование наиболее адекватных образов реальности. Путь этот не линейен. И здесь возможны свои прозрения, отступления от ранее найденных образов реальности и возвращения к ним.

Это характерно и для науки о языке, где в наши дни происходит обращение к постижению языка в единстве с мирозерцанием, сознанием, культурой и духовной жизнью человека, характерному для более ранних исторических эпох. Такое видение языка развивалось в Древней Греции в составе философии (онтологии и гносеологии). В средневековой Европе и Византии – в составе теологии. В другом – духовно-семиотическом – ракурсе оно разрабатывалось в русле герменевтики и филологии. Наконец, в рамках философии языка оно развивалось в антропологической программе В. фон Гумбольдта, а также в учении о цельном познании в отечественной религиозно-философской и богословской мысли XIX–XX веков.

В самой науке о языке подобный интегративный подход на долгие годы был предан забвению. В поисках самоопределения лингвистика в своем ис-

торическом движении пошла по пути изоляционизма и редукционизма, грозящего самоуничтожению самой этой дисциплины. Однако, дойдя до предела такого изоляционизма, лингвистическая мысль изменила вектор своего развертывания на обратный. Картина произошедшей смены «оптик» в науке о языке рельефно обрисована у Н. Д. Арутюновой, которая так описывает начальные моменты этого движения: «Теоретическая лингвистика становилась все более абстрактной и замкнутой дисциплиной, охваченной идеей самоопределения. Она порывала связи с психологией, социологией, историей и этнографией. Расстояние между языком и жизнью росло. Естественный язык сближался с искусственными знаковыми системами (например, дорожной сигнализацией), принимаемыми за его упрощенную модель» [6. С. 4].

Можно было бы предположить, замечает Арутюнова, что структурную лингвистику «ожидает судьба логики, которая, начав с изучения форм речи, отделилась от предмета своих первоначальных наблюдений, а потом и вовсе о нем забыла, став наукой о формах и законах теоретического мышления» [Там же]. Следуя этому пути, «концепция языка, предложенная крайними версиями структурализма, могла развиваться в общую теорию знаковых систем» [Там же]. Но этого не случилось. И, «приблизившись к пику, расстояние между языком и жизнью стало сокращаться» [Там же]. Сначала были восстановлены связи между языком и действительностью, положившие начало эпохи семантики. Затем произошло обращение к явлениям прагматики, когда «речевая деятельность стала рассматриваться как одна из форм жизни» [Там же. С. 5]. Причем если «структурализм стремился освободить язык от внешних контактов, то в последующий период изоляция была нарушена, а отношения жизни и языка получили не однонаправленное, а взаимное осмысление» [Там же].

В итоге, резюмирует Арутюнова: «Было вновь и заново осознано, что не только язык рисует эскиз мира... но и жизнь дает ключ к пониманию многих явлений языка и речи» [Там же]. Спустя десятилетия лингвистика сделает очередной шаг к пониманию языка в этом направлении, обратившись к изучению дискурса, который будет интерпретироваться как «речь, погруженная в жизнь». Лингвистическая мысль обращается к категории символа, который стал пониматься не только «как система знаков, замещающих предметы речи (реальные и идеальные)», но как «система символов, за которыми стоит духовная жизнь людей» [5. С. 657–658].

Дальнейший шаг на пути осмысления языка в аспекте категории жизни внутри самой лингвистики может привести к введению уже и богословской (теологической) компоненты при осмыслении практики языкотворческой деятельности во всей ее полноте, включая и мистический опыт. Как подчеркивает А.Ф. Лосев: «Существует один и единственный опыт... В более насыщенной форме он проявляется как мистический опыт; в более пустой и внешней – как т<ак> н<азываемый> чувственный... Выбор той или иной интуиции, чувственной и сверхчувственной, в их бесконечных оттенках и

разнообразии, зависит... от самих же интуиций... Интуиция здесь действует не логикой смысла, а силой смысла» [27. С. 196].

Эта гносеологическая максима относится и к лингвистическому опыту с его многоплановостью и многомерностью, что находит свое отображение в различных исследовательских программах и парадигмах постижения лингвистической реальности, задающих различные образы языка. Размышляя над этой темой, Е.С. Кубрякова пишет: «В разные эпохи, в разные исторические периоды существования человека язык изучался по-разному, и в поле зрения ученых оказывались разные функции языка, разные его ипостаси и особенности. В разных направлениях и школах язык как бы поворачивался к нам разными гранями. Все зависело от точки зрения на язык, а значит, в зависимости от этого фактора, мы могли увидеть в языке не только разное, но больше или меньше» [25. С. 3].

Данное утверждение касается не только постижения языка в целом, но и отдельных его сторон. И, в частности, такой его единицы, как имя, роль которого в духовной жизни человека, как полагает В.Н. Топоров, «не только велика, но и по-особому отмечена», будучи сопряжена с некоей не отделимой от него тайной» [40. С. 380]. Эта таинственность природы имени дает возможность действовать по отношению к нему в двух направлениях. В мировосприятии человека имя может быть низведено «до роли конвенционального и ничем кроме этой конвенции не мотивированного знака» [Там же. С. 381]. Но оно может быть возведено на уровень, где оно выступает как «носитель высшего смысла и в этом отношении (как в религиозных откровениях или поэзии) тяготеет к абсолютной мотивированности» [Там же. С. 381–382]. Естественный язык, по словам Топорова, совмещая в себе оба эти направления, при разных обстоятельствах то начинает движение «в сторону “произвольности”», то «направляется внутрь, в глубинные смысловые пласты» [Там же. С. 382].

Наблюдающаяся в современной культуре тенденция интегрирования теологического знания в мировоззрение и культуру возвращает гуманитарное познание к своим религиозным истокам с его целостным видением реальности. Религиозные корни усматриваются и в генезисе науки о языке. По словам А. К. Гадомского, «языкознание возникло как теоязыкознание (теолингвистика) и только с веками приобрело светский характер» [12. С. 288]. Но в качестве особого раздела «светского языкознания» теолингвистика начала оформляться лишь в последней четверти XX в. [13. С. 13].

### **3. Три пути постижения лингвистической реальности в гуманитарном познании**

В истории гуманитарного познания сформировалось три подхода к изучению языка и пониманию его природы, различающиеся шириной контекста рассмотрения лингвистической реальности и истолкованием самого феномена «лингвистическое». Внутри каждого из этих подходов формируются

свои парадигмы, сквозь призму которых в данных направлениях и представляется лингвистическая реальность.

### **3.1. Имманентно-семиотический подход**

В данном направлении, наиболее рельефно представленном в структурализме середины XX в., язык рассматривается «в самом себе и для себя» как автономное семиотическое образование и самодостаточная реальность. Лингвистическая реальность понимается здесь как система отношений различительных единиц в рамках «внутренней» (реляционной) лингвистики.

В составе данного направления формируется особая структурно-функциональная парадигма. Ее основную установку так передает М.В. Мачавариани: «...язык – идеальный объект лингвистики – отныне трактуется как форма, структура, лежащая в основе продукта речевой деятельности... Главной задачей лингвистики стало описание синхронного состояния языка... описание функций состояния» [28. С. 35].

Классическим выражением имманентно-семиотического подхода к изучению языка как системы отношений различительных единиц в рамках «внутренней» (реляционной) лингвистики служат известные дефиниции Ф. де Соссюра из его «Курса общей лингвистики»:

- 1) «...в языке нет ничего, кроме различий»;
- 2) «Фонемы – это, прежде всего, оппозитивные, относительные и отрицательные сущности»;
- 3) «...язык есть форма, а не субстанция»;
- 4) «В языке, как и во всякой семиологической системе, то, что отличает один знак от других, и есть все то, что его составляет. Различие создает отличительное свойство, оно же создает значимость и единицу» [38. С. 152, 151, 154].

Все моменты языковой активности, связанные с духовно-творческой деятельностью человека в языке, самим человеком и его духовным миром, оцениваются при этом подходе как экстралингвистические и как лингвистически нерелевантные выносятся за пределы научно-лингвистического понимания языка в область «внешней» лингвистики или других гуманитарных дисциплин. Так, А. А. Реформатский, воспринимавший язык как «высшее средоточие жизни» [43. С. 195], с позиции разделяемого им структурализма считал излишним вносить в теорию языка моменты, касающиеся связи языка с культурой и повседневной жизнью, полагая, что «все это уже “за языком”» [34. С. 15]. «Лингвистическое» означало для него антипсихологическое, антифизикалистское и антифизиологическое, чисто семиотическое (знаковое), системно-структурное начало в языковой деятельности человека. «Надо всякий раз начинать с языковых фактов: есть фонемы, морфемы, лексеммы, синтагмы... Больше ничего в языке не бывает и не может быть», – утверждал он [Там же].

Что же касается так называемого «содержания», то его, с позиции формально-структуралистского взгляда на природу языка, по мысли Реформат-

ского, необходимо предоставлять филологии и истории, где данное понятие найдет свое законное место. Утверждая, что вопросом о значении слов во многих случаях должен заниматься ученый, А. А. Реформатский спрашивает: «Но ученый какой специальности?» И отвечает: «Вряд ли лингвист, если лингвист изучает язык как систему и структуру. Скорее всего, – филолог как “пионер исторического знания” <...> это нужно и важно для многого, но это само по себе нелингвистично, а лишь строится на данных лингвистики, ее самое же представляя» [33. С. 114–115].

По отношению ко всему этому «многому» – всем моментам, касающимся связи языка с культурой и социальной жизнью человека, язык как семиотическая реальность выступает, по выражению Реформатского, в роли своеобразного «индикатора» для постижения через него «и жизни, и быта, и истории, и прочего» [34. С. 15]. Язык «оказывается тем стержнем, на котором держится все, что связано с культурой, да и с бытом и с самой простой жизнью, без этого нет человека и человеческого общества» [Там же].

Этот последний тезис будет положен в основание более широкого понимания феномена «лингвистического», развиваемого в науке о языке антропологической ориентации.

### ***3.2. Имманентно-антропологический подход***

В данном направлении постижения лингвистической реальности язык рассматривается в контексте человека и его мира. Он понимается как конститутивное свойство человека и необходимый момент его жизнедеятельности. Сам же человек рассматривается здесь автономно, в его самодостаточном бытии, вне непосредственной связи с другими – высшими – планами реальности.

Первый и наиболее полный вариант формирования программы изучения языка в рамках имманентно-антропологического направления был намечен В. фон Гумбольдтом. Теоретико-методологическую основу такого понимания составляют следующие базисные положения:

1. Язык есть сила, делающая человека человеком, и сам человек может быть определен как человек только через посредство языка.
2. Как феномен антропологический язык несет на себе неизгладимую печать этого начала.
3. Адекватное изучение языка должно производиться в тесной связи с сознанием, мышлением, культурой и духовной жизнью человека.
4. Осуществление такого подхода предполагает эксплицитное включение в онтологию языка универсума человека в аспектах, релевантных для представления языка как подлинно антропологической реальности.
5. Изучение языка должно производиться не только ради него самого, но и служить высшей цели совместных устремлений человеческого духа – познания человечеством самого себя и своего отношения к миру. Сам Гумбольдт рассматривал свое учение о языке как ядро теории формирования

человека (*Bildung*), развиваемого им в рамках философско-практического человековедения<sup>3</sup>.

В зависимости от толкования природы человека в имманентно-антропологическом подходе различают две позиции в понимании языка, его природы и широты контекста рассмотрения лингвистической реальности.

Во-первых, возможна и реально встречается внерелигиозная (атеистическая) позиция, при которой эксплицитно провозглашается принципиальный отказ от религиозного воззрения на человека и его язык как неадекватного для раскрытия их природы. Образцом ее может служить следующее высказывание М. Гаугена: «Поскольку человек, которого мы, в отличие от идеалистической философии, более не считаем потусторонним, сам принадлежит миру, то и язык является частью последнего... За устремлением к научности языковедение не в праве забывать о “человечности языка”...» (цит. по: [3. С. 81]).

И, во-вторых, – возможна и реально встречается позиция методологического секуляризма, согласно которой исследователи, даже принимая в целом религиозное мировоззрение, признают недопустимым принципиально или просто излишним вводить религиозный аспект в собственно научное – лингвистическое или лингвофилософское – теоретическое представление лингвистической реальности по причине непроницаемости или недоступности такого ее плана для научно-философского познания. Такую позицию занимал В. фон Гумбольдт при создании своего антропологического учения о языке. Будучи по своему вероисповеданию протестантом, Гумбольдт, хотя и допускал «возможность вмешательства сверхчувственного в чувственное» [14. С. 187, 524]<sup>4</sup>, тем не менее, как философ он вместе с послекантовской философией отказывался усматривать последние основания бытия в трансцендентном. Первооснову бытия для него и объемлющую категорию в его лингвофилософской концепции составляет «Человечество».

Свои метафизические воззрения по данному вопросу Гумбольдт эксплицитно сформулировал в письме к К.Г. фон Бринкману от 22 декабря 1803, где писал: «Я убежден, что нашел иной путь к метафизическим идеям. В философских поисках “первоосновы” я убедился, что “абсолютное Я” Фихте всегда было для меня неприемлемо и неясно... Пантеизм Шеллинга мне более понятен... Мы должны найти правильное понятие Единства, в котором снимается всякая противоположность единства и множества. Назвать такое единство Богом я считаю неразумным, так как этим Его напрасно удаляют от себя. Такие выражения, как Вселенная, Универсум, приводят к слепым силам и физическому бытию. Мировая душа еще более непригодна. Я с большей охотой придерживаюсь того, что ближе всего и кажется наиболее вероятным. Таким Единством является Человечество...

<sup>3</sup> О гумбольдтовской антропологической программе изучения языка см. в нашей работе [30].

<sup>4</sup> О религиозных воззрениях В. фон Гумбольдта, его склонности к пантеизму и «эстетической религии» см.: [14. С. 230–232, 524–527; 20. С. 62–76, 322].

Для меня непоколебимыми опорами всякой метафизики является то, что человечество и численно – одно и что оно далеко не то, что мы видим, а лишь то, о чем догадываются лишь некоторые, хотя способность к тому дана всем» [20. С. 311].

Отметим, что позиция методологического секуляризма с его игнорированием религиозного аспекта в имманентно-антропологическом представлении лингвистической реальности проводится в философии языка В. фон Гумбольдта, однако, не вполне последовательно. Так, в статье «Опыт анализа мексиканского языка» 1821 г. он говорит о «божественности сущности языка», не развивая и не отвергая эту идею в своих дальнейших работах. Гумбольдт пишет: «В языке действуют творческие первосилы человека, его глубинные возможности, существование и природу которых невозможно постичь, но нельзя и отрицать... Нельзя было бы увидеть божественность сущности языка, непринужденно приспособляющегося к человеческой скудости, не задавшись целью обнаружить в языке устройство духовного человека. Язык коренится в человеке, но все же не мог быть им выдуман. Язык – нечто большее, нежели инстинкт интеллекта, ибо в нем сосредоточивается не свершение духовной жизни, но сама эта жизнь...» [20. С. 365]. Ведь язык «самодетелен, самосоздан и божественно свободен (göttlich frei)» [19. С. 49].

### ***3.3. Трансцендентно-религиозный подход***

В данном подходе язык рассматривается в максимально широком понятийном и экзистенциальном контексте – Бог, человек, космос. Данный подход, развиваемый в богословии имени и религиозной философии языка, опирается на более широкий круг лингвистического опыта. Помимо речевых практик, традиционно изучаемых в науке о языке, сюда входят такие сокровенные моменты лингвистического опыта, как: а) библейское сотворение мира словом; б) «райский» язык; в) мистико-аскетическая практика «умного делания» («священнобезмолвие») и г) литургическая практика Церкви.

Определение природы языка происходит здесь путем выхода за пределы узко имманентного человеческого существования в высшую – Богочеловеческую – реальность, необходимым моментом которой, по такому воззрению, и выступает язык. Человек рассматривается при этом не имманентно (автономно), в его самодостаточном бытии, а как *homo religiosus*, «человек религиозный». Сам же язык понимается как важнейший момент в общей коммуникативной динамике бытия и форма проявления и формирования целостного человека как существа «словесного» и «литургического».

Трансцендентно-религиозный подход постижения лингвистической реальности языка может выступать в двух своих вариантах – антропокосмическом и теоантропологическом.

Примером антропокосмического подхода и образцом рассуждения в данном ключе является толкование языка как логоса вселенной у прот.

С. Булгакова. Такое понимание находит свое выражение в следующих дефинициях из его «Философии имени»:

1) «Язык дан человеку потому, что в нем и через него говорит вся вселенная, он есть логос вселенной»;

2) «...слова суть вспыхивающие в сознании монограммы бытия»;

3) «Слово космично в своем естестве, ибо принадлежит не сознанию только, где оно вспыхивает, но бытию, и человек есть мировая арена, микрокосм, ибо в нем и через него звучит мир, потому слово антропокосмично, или, скажем точнее, антропологично» [11. С. 35, 36, 44].

Примером теoантропокосмического подхода и образцом рассуждения в данном ключе выступает синергичное описание молитвенного Богообщения и Богоименования в православном богословии. Как выражает такое понимание архимандрит Софроний (Сахаров): «Истинная молитва к Богу истинному есть общение с Духом Божиим, Который молится в нас... Он возводит дух наш в состояние созерцания вечности. Как сходящая Свыше благодать, молитвенный акт превышает наше земное естество...» [39. С. 10–11].

В случае понимания человека как микрокосма границы между имманентно-антропологической и трансцендентно-религиозной программами-установками сливаются и данные программы отождествляются.

В религиозно-философской мысли XX–XXI веков представление о мире в его целостности стало связываться с идеей «онтологического возвышения» языка<sup>5</sup>. В основе принципа предельного онтологического возвышения языка лежит идея универсального характера лингвистической реальности, в соответствии с которой не только культура, но и весь мир начинают рассматриваться в аспекте слова и имени. В наиболее систематическом виде такое представление было развито в «Философии имени» А.Ф. Лосева, где задается ономастологическая модель бытия, в соответствии с которой реальность в своей элементарной структуре предстает как лестница разной степени словесности, ономатизма, именитства, сущего, бытия.

По данной иерархической модели, весь мир – человек, животное, неодушевленные предметы – видится как совокупность разных степеней жизненности или затверделости слова, а все бытие предстает то как «более мертвые», то как «более живые» слова [26. С. 734]. Срединное место на этой лестнице занимает обычное, «нормальное» человеческое слово. Сохраняя основной признак слова и имени – выраженность смысла, такое слово, по Лосеву, принципиально отличается тем, что оно содержит в себе все моменты слова как такового, но в модифицированном виде. Поэтому его адекватное описание невозможно без раскрытия всего спектра бытия слова (имени) как такового.

При подобном видении, при котором весь мир видится как имя и слово, именование интерпретируется как «фундаментальный онтологический про-

<sup>5</sup> О «принципиальном онтологическом возвышении» языка в имяславии см.: [18. С. 582]. О «русском имяславии» и его философах, поднимающих «непроясненный язык до онтологической весомости», см.: [9. С. 10].

цесс, конституирующий все бытие в целом» [7. С. 352]. И не только именование, но и все коммуникативные процессы в мире. Бытие предстает здесь как общение. Ведь только «когда действительность подлинно заговорит, – утверждает Лосев, – только тогда открывается принципиальная возможность и для ее собственного объективного оформления, и для ее понимания и усвоения кем бы и чем бы то ни было» [26. С. 808–809].

В русле трансцендентно-религиозного подхода формируется особая теоантропокосмическая парадигма постижения лингвистической реальности, базирующаяся на идеале программы цельного знания. Основу теоретического осмысления лингвистической реальности в данной парадигме составляет многоуровневая трактовка реальности с ее рассмотрением высших уровней реальности как прообразов низших. В свете такой парадигмы земная реальность воспринимается как «подражание» другой, высшей реальности. Человек, в соответствии с православно-христианским вероучением, понимается как образ и подобие Божие. В «порядке софийном», замечает прот. С. Булгаков, «всякий человек есть воплощенное слово, осуществленное имя, ибо сам Господь есть воплощенное Слово и Имя» [11. С. 270].

В соответствии с постулатами теоантропокосмической парадигмы именование мыслится по образу Богоименования и мистического видения сущности вещей в первоизданном («райском») языке, где мир виделся «изнутри» и имена вещей были тождественны их сущностям. «Человеческое именование и имявоплощение существуют по образу и подобию божественного боговоплощения и именованья», – утверждает Булгаков [Там же. С. 269]. А Лосев обосновывает идею о том, что «наши повседневные судьбы именованья суть только подобие» последней тайны именованья [26. С. 880].

Прообразом же именованья выступает сотворение мира божественным творческим словом-мыслью-действием «да будет!», лежащим в основе всякого именованья. Такое понимание «творящей природы» слова развивается в философии имени Булгакова, по мысли которого тайна всякого именованья заключается в творческом «да будет». «В тайне именованья, которая есть и тайна языка, – замечает Булгаков, – содержится творческое *да будет*: “да будет свет” и “бысть свет”. И это божественное *да будет* бесконечными отзвуками раздается в мире, повторяясь во всяком суждении» [11. С. 111]. Сходное понимание представлено и у П. А. Флоренского: «Имена оказываются... творческим “да будет”» [41. С. 266].

Прообразом же имени признается Имя Божие, которое «проникает собой все» – содержит в себе все имена. Булгаков так развивает данное представление, лежащее в основе имяславия: «“Имя Божие” есть не только слово, Божественное слово, во всей глубине и неисчерпываемости его значения, но и Божественная сила и сущность. “Имя Божие есть Бог” в смысле богоприсутствия, энергии Божией. В этом существеннейшем значении оно должно быть понимаемо в молитве и в жизни. Оно начертано на всем мироздании и на всем человечестве, как и в ангельском мире. Для него не закрыты все миры и бездны их, небесных, земных и преисподних. Оно проникает

все, ибо “вся тем быша и без него ничтоже бысть, еже бысть”<sup>6</sup>. Оно есть именование, в себе несущее Имя Божие. Ему же слава во веки веков» [11. С. 342]. В «Философии имени» А. Ф. Лосев развертывает представление, в соответствии с которым по образу Имени Божия рассматривается не только человеческое имя и слово, но и весь мир (вселенная), понимаемый как имя (слово).

Теoантропoкосмическая парадигма исходит из онтологизма и символического (мистического) реализма в истолковании природы языка (слова, имени). При онтологическом представлении язык начинает восприниматься как голос самого бытия. А слово начинает пониматься не только как «слово данного субъекта о чем-то, но и слово самого чего-то» [Там же. С. 36]. В данном подходе между языком и реальностью постулируется не условно-субъективная, а сущностная связь, выражаемая с помощью категории символа. При таком видении имени и слова начинают восприниматься как «само бытие в его открытости человеку» и выступают, таким образом, как символы бытия [4. С. 433]. А само слово начинает осознаваться как «новая реальность в мире, в которой сплетаются энергии познающего субъекта и познаваемого объекта» [Там же].

#### 4. Интегративные процессы в гуманитарном познании лингвистической реальности под знаком «*humanitas et universitas*»

Описанные три направления познания лингвистической реальности могут быть рассмотрены как три ступени на пути достижения наиболее полного и адекватного осмысления языка. Продумывание оснований и принципов организации каждого из этих направлений приводит к осознанию границ их применимости и возможности выхода на более глубокий уровень постижения лингвистической реальности.

Так, продумывание оснований имманентно-семиотического подхода приводит к необходимости выхода за его пределы в имманентно-антропологический подход, обладающий большей адекватностью, полнотой и внутренней непротиворечивостью. Обосновывая необходимость появления такого подхода, М. Гауген пишет: «Язык... не является замкнутой в себе, свободно витающей структурой; он – функция чего-то отличного от него самого – человека, и намеренно нацелен на нечто отличное от него самого – на мир... По этой причине *имманентная* характеристика языка... противоречит сама себе» (цит. по: [3. С. 80–81]). И далее резюмирует: «Язык не может быть охарактеризован как то, что он есть, если его пытаются рассматривать “*en elle-même et pour elle-même*”, согласно требованию Соссюра. Поскольку язык необходимым образом есть *чей-то*, его характеристика должна соотноситься с человеком и его опытом, вынесенным из общения с миром...

<sup>6</sup> Прот. С. Булгаков цитирует здесь Евангелие от Иоанна: «Все чрез Него *начало* быть, и без Него ни что не *начало* быть, что *начало* быть» (Ин 1. 3).

Языкознание должно сделать своим непосредственным предметом язык как часть человека...» [3. С. 81].

Исследователи отмечают, что полной «бесчеловечности» и «дегуманизации» парадигмы при теоретическом представлении языка все же, видимо, достичь было бы невозможно. И даже лингвист-семиотик, рассматривая язык как «частный случай статических знаковых систем» и «звуковое выражение готовой мысли», видел в языке, по словам Г. В. Рамишвили, все же «функцию» человека, хотя только и человека «абстрактного», а не «свободного», «познающего», «творческого субъекта», как в «энергетической» теории языка у Гумбольдта [32. С. 106].

Основные мотивы выдвижения антропологической программы изучения языка в противовес структурно-семиотической программе, лаконично выразил Э. Бенвенист, который говорил о предощущении возможности существования множества потенциальных лингвистик, рассматривающих язык в его различных ипостасях сквозь призмы различных исследовательских парадигм. «Свойства языка настолько своеобразны, что можно, по существу, говорить о наличии у языка не одной, а нескольких структур, каждая из которых могла бы послужить основанием для возникновения целостной лингвистики», – утверждал Бенвенист [8. С. 45]. Но язык, подчеркивал Бенвенист, есть также феномен человеческий, и на основе триады терминов – язык, культура, человеческая личность – «могла бы быть создана другая лингвистика» [Там же].

Принятие антропологического подхода (в разных версиях его реализации) не означает никоим образом отмены результатов имманентного – структурно-семиологического – этапа изучения языка, но предполагает включение этих результатов при их известной модификации в более широкую картину представления лингвистической реальности. По выражению Ю.Н. Караулова, основная заповедь современной лингвистической парадигмы «За каждым текстом стоит система языка» должна быть расширена и при включении в лингвистику категории личности обретает следующий вид: «...за каждым текстом стоит языковая личность, владеющая системой языка» [23. С. 27].

Известно, что Л. Ельмслев, с именем которого связывается идея наиболее радикальной версии структурно-функциональной парадигмы представления языка, считал имманентно-семиотический подход лишь первым шагом на пути изучения языка. По его словам, «временное ограничение кругозора было ценой, заплаченной за отторжение у языка его тайны» [21. С. 381]. На заключительном этапе «лингвистическая теория, руководимая внутренней необходимостью, приходит к признанию не только языковой системы в ее схеме и узусе, в ее всеобщности и ее индивидуальности, но также к признанию человека и человеческого общества, стоящих за языком, и всего мирового человеческого знания, добытого посредством языка» [Там же]. На данном этапе, резюмирует Ельмслев, «лингвистическая теория достигнет

той цели, к которой она стремилась: *humanitas et universitas*» [Там же]. То есть – «человечность и всеобщность».

Попытаемся рассмотреть, как же происходит истолкование девиза Ельмслева «*humanitas et universitas*» в различных направлениях изучения лингвистической реальности – имманентно-антропологическом и трансцендентно-религиозном.

Для Гумбольдта, основателя имманентно-антропологического направления в изучении языка, идея человечности (*Menschheit*) связана с идеей духовности. В его понимании идея человечности «есть не что иное, как живая сила духа, который ее одушевляет, через нее выражается, в ней деятельно и активно проявляется» [20. С. 343]. Гумбольдт разрабатывает энергично-пневматологическую концепцию языка, суть которой выражает с помощью следующих дефиниций:

1) «Язык, будь то отдельное слово или связная речь, есть акт духа, его подлинно творческое действие, и акт этот в каждом языке индивидуален, всесторонне обусловлен и определен в своем характере...»;

2) «Язык представляет собой постоянно возобновляющуюся работу духа, направленную на то, чтобы сделать артикулируемый звук пригодным для выражения мысли»;

3) Язык есть не оконченное дело или вещь (*ἔργον*, эргон), но деятельность (*ἐνέργεια*, энергейя). И его «истинное определение может быть поэтому только генетическим» [19. С. 197, 70]<sup>7</sup>.

В гумбольдтовском учении о языке как духовной энергии и миропонимании народа субъектом духовной активности объявляется человек – индивид, языковое сообщество, народ, а сама духовная активность понимается как сугубо человеческая деятельность. В статье «О духе, присущем человеческому роду», или «О духе человечества» («*Ueber den Geist der Menschheit*») 1797 г. Гумбольдт писал: «Необходимо искать предназначение человека как конечную цель его устремлений и высшее мерило его оценки. Но предназначение человека как свободного и самостоятельного существа заключено только в нем самом» [20. С. 343]. По словам Гумбольдта, «путем многообразия языков непосредственно обогащается наше знание о мире и то, что нами познается в этом мире; одновременно расширяется для нас и диапазон человеческого существования» [19. С. 9]. Ведь изучение языков мира – есть вместе с тем «всемирная история мыслей и чувств человечества» [20. С. 349].

Для трансцендентно-религиозного направления в изучении языка «человеческое» в человеке связано со Словом и словом. По выражению С.Л. Франка, для христианства «человеческое в человеке есть богочеловеческое» [42. С. 340]. Поэтому «антропология по своей сущности есть теоантропология» [Там же]. Продумывание идеи *humanitas* как основания и кон-

<sup>7</sup> Рассматриваемый в плане своего внутреннего генезиса, язык, по Гумбольдту, предстает как синтетический процесс соединения понятия со звуком, превращающий его в живое выражение мысли.

текста для постижения лингвистической реальности может привести к необходимости введения богословского контекста для адекватного истолкования новых антикоммуникативных феноменов нашего времени.

В своей статье «Слово Божие и слово человеческое» С. С. Аверинцев, описывая характерные для нашей эпохи постатеизма явления «неконтактности небытия» («разрушение слова» и «тотальная невнятность»), утверждает, что «гуманизм больше не берется обосновать ее своими силами» [2. С. 398]. Как пишет Аверинцев: «В настоящее время вере в Откровение противостоит совсем новый вызов, пришедший на смену умершему атеизму: неверие в слово как таковое, вражда к Логосу...» [Там же. С. 396]. И вспоминает в связи с этим изречение К. С. Льюиса «У тех, кто отверг Слово Божие, отнимется и слово человеческое» [Там же. С. 397].

Размышляя над призывом поэта и переводчика Пауля Целана «Fort aus dem Kannitverstan»<sup>8</sup> («...прочь из невнятицы»), Аверинцев заключает: «Еще никогда правомочность человеческого слова не была так очевидно, так явно, так фундаментально зависима от веры в Слово, бывшее в начале у Бога, в победу инициативы Божьего “да будет!” над неконтактностью небытия» [Там же. С. 398].

\* \* \*

В данной работе мы рассмотрели три подхода в постижении лингвистической реальности в гуманитарном познании – имманентно-семиотический, имманентно-антропологический и трансцендентно-религиозный и попытались представить эти направления как ступени на пути достижения более полного осмысления языка. Было выдвинуто предположение, что продумывание оснований и принципов организации каждого из этих направлений приводит к возможности выхода исследователя на последующий, более глубокий уровень постижения лингвистической реальности. Так, продумывание оснований имманентно-семиотического подхода приводит к необходимости выхода за его пределы в пространство имманентно-антропологического подхода, обладающего большей полнотой и внутренней непротиворечивостью. А продумывание принципов имманентно-антропологического подхода – к необходимости выхода в пространство трансцендентно-религиозного подхода.

Без ответа остается вопрос о возможности выхода за пределы трансцендентно-религиозного подхода постижения лингвистической реальности. Здесь, по-видимому, предоставляются две возможности.

Первая возможность для теоретической мысли – это «катафатический» путь, заключающийся в том, чтобы, углубившись в познание открывающейся теолингвоантропологической реальности, оставаться внутри данного подхода. Вторая возможность – это «апофатический» путь выхода из пространства научно-философско-богословской мысли в мистико-аскетическую

<sup>8</sup> От голландского: *can' not verstein* – ‘не могу вас понять’.

молитвенную практику Богообщения. А на своих духовных вершинах – в исихастскую практику «умного делания», или «священнобезмолвия». В «умном делании» исихастских подвижников «священнобезмолвие» означает собственно не молчание, а «без-мыслие», то есть простоту ума. По преп. Максиму Исповеднику (в изложении прот. А. Геронимуса), ум, «полностью оставивший мышление, стяжавший безмыслие – безмолвие и простоту... может войти в общение с Богом» [15. С. 166]. И обратно – «без прекращения мысли невозможно войти в простоту Богообщения» [Там же].

Вступление на «апофатический» путь постижения лингвистической реальности знаменует собой предел рационального теоретического познания: полный отказ от всех мыслительных парадигм, когда, по упоминаемым выше словам апостола Павла из Первого послания к Коринфянам, где был начертан общий ход человеческого познания, «мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно» и знаем «отчасти» (I Кор. 13. 12). Это открывает для подвижников путь к духовному созерцанию – видению «лицем к лицу» (πρόσωπον πρός πρόσωπον) и приобщению к новому образу познания, о котором говорил апостол Павел: «а тогда познаю, подобно как я познан» [Там же].

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Аванесов С.С.* Теология как антропология // *Метапарадигма: богословие, философия, естествознание: альманах.* – СПб.: Изд-во НП-Принт, 2014. – Вып. 02/03 2014. – С. 122–126.
2. *Аверинцев С.С.* София-Логос: словарь. – Киев: Дух и Літера, 2001. – 460 с.
3. *Альбрехт Э.* Критика современной лингвистической философии. М.: Издательство «Прогресс», 1977. – 160 с.
4. *Андроник (Трубачев), игумен.* «Конкретная метафизика» П.А. Флоренского // *История русской философии.* – М.: Изд-во «Республика», 2001. – С. 427–435.
5. *Арутюнова Н.Д.* Язык // *Русский язык: энциклопедия.* – М., 1997. – С. 652–658.
6. *Арутюнова Н.Д.* Истоки, проблемы и категории прагматики / Н.Д. Арутюнова, Е.В. Падучева // *Новое в зарубежной лингвистике / общ. ред. Е.В. Падучевой.* – М.: Прогресс, 1985. – Вып. 16: Лингвистическая прагматика. – С. 21–38.
7. *Безлепкин Н. И.* Философия языка в России: К истории русской лингвофилософии. – СПб.: Искусство-СПБ, 2001. – 392 с.
8. *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. – М.: Прогресс, 1974. – 448 с.
9. *Бибихин В.В.* Язык философии. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1993. – 416 с.
10. *Булгаков С.Н.* От марксизма к идеализму: сборник статей (1896–1903). – СПб.: Издательство Тип. Товарищества «Общественная польза», 1903. – 376 с.
11. *Булгаков С., прот.* Философия имени. – СПб.: Наука, 1998. – 448 с.
12. *Гадомский А.К.* Религиозный язык – теолингвистика – языкознание // *Ученые записки Таврического национального университета имени В. И. Вернадского. Серия: Филология.* Т. 20 (59). № 1. 2007. 2. – Симферополь. – С. 287–292.
13. *Гадомский А.К.* Польская теолингвистика на рубеже XX–XXI столетий // *Теолингвистика: международный тематический сборник статей / под ред. А. Гадомского и К. Кончаревич.* – Београд: Изд-во: Универзитет у Београду – Православни богословски факултет, 2012. – С. 13–27.

14. *Гайм Р.* Вильгельм фон Гумбольдт: Описание его жизни и характеристика. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 544 с.
15. *Геронимус А., прот.* Богословие священнобесмолвия // Синергия: Проблемы аскетики и мистики православия. – М.: Ди-Дик, 1995. – С. 151–176.
16. *Геронимус А., прот.* Современное знание в свете антропологии преподобного Максима Исповедника // Богословская конференция русской православной Церкви. Учение Церкви о человеке. 5–8 ноября 2001 г. Материалы. 2002. – С. 84–105.
17. *Геронимус А., прот.* Богословие культуры и фундаментальная наука // Христианство и наука: Сборник докладов. – М.: Отдел религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви, 2004. – С. 38–88.
18. *Гоготшивили Л.А.* Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский) // *Лосев А. Ф.* Имя: Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. – СПб.: Алетейя, 1997. – С. 580–614.
19. *Гумбольдт В. фон.* Избранные труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1984. – 400 с.
20. *Гумбольдт В. фон.* Язык и философия культуры. – М.: Прогресс, 1985. – 452 с.
21. *Ельмслев Л.* Прологомены к теории языка // Новое в лингвистике. – Вып. 1. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1960. – С. 264–389.
22. *Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – М.: Мартис, 1996. – 220 с.
23. *Караулов Ю.Н.* «Четыре кита» современной лингвистики, или О предпосылках включения «языковой личности» в объект науки о языке (от содержания науки к ее истории) // Соотношение частнонаучных методов и методологии в филологической науке: сб. науч. трудов. – М., 1986. – С. 33–52.
24. *Копейкин К., прот.* Что есть реальность? Размышления над произведениями Эрвина Шрёдингера. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2014. – 138 с.
25. *Кубрякова Е.С.* Семантика в когнитивной лингвистике (О концепте контейнера и формах его объективации в языке) // Известия РАН. Сер. Лит-ры и языка. – 1999. – Т. 58. – № 5-6. – С. 3–12.
26. *Лосев А.Ф.* Бытие. Имя. Космос. – М.: Мысль, 1993. – 959 с.
27. *Лосев А.Ф.* <О единстве онтологии > // София. Альманах. Вып. III. Евразийство и А.Ф. Лосев: Миф и эйдос в русской мысли. – Уфа, 2013. – С. 181–268.
28. *Мачавариани М. В.* О предмете лингвистики // Проблемы языкознания: доклады и сообщения советских ученых на X Международном конгрессе лингвистов. Бухарест. 28 / VIII – 2 / IX 1967. – М., 1967.
29. *Мейендорф И., прот.* О литургическом восприятии пространства и времени // Литература, архитектура и искусство византийского мира: труды XVIII международного конгресса византинистов (Москва, 8-15 августа 1991 г.) и другие материалы, посвященные памяти о. Иоанна Мейендорфа / под ред. К. К. Аментьева. – СПб.: Византоросика: Труды Санкт-Петербургского общества византино-славянских исследований, 1995. – Т. 1. – С. 1–10.
30. *Постовалова В.И.* Язык как деятельность: опыт интерпретации концепции Вильгельма фон Гумбольдта. – М.: ЛЕНАНД, 2014. – 256 с. (История лингвофилософской мысли).
31. *Постовалова В.И.* Наука о языке в свете идеала цельного знания: В поисках интегральных парадигм. – М.: ЛЕНАНД, 2016. – 272 с. – (История лингвофилософской мысли»).
32. *Рамшивили Г.В.* Языкознание в кругу наук о человеке // Вопросы языкознания. – 1981. – № 6. – С. 104–110.
33. *Реформатский А.А.* Термин как член лексической системы языка // Проблемы структурной лингвистики 1967. – М.: Изд-во Академии наук СССР, 1968. – С. 103–125.
34. *Реформатский А. А.* Фонологические этюды. – М.: Изд-во «Наука», 1975. – 135 с.

35. Руднев В. Морфология реальности: Исследование по «философии текста». Серия: Пирамида. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – 207 с.
36. Савельева И. М., Полетаев А. В. Знание о прошлом: теория и история: в 2 т. – СПб.: Наука, 2003. Т. 1: Конструирование прошлого. – 632 с.
37. Северюхин А., прот. Вступительное слово // Метапарадигма: богословие, философия, естествознание: альманах. – СПб.: Изд-во НП-Принт, 2014. Вып. 1. – С. 6–7.
38. Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1977. – 696 с.
39. Софроний <(Сахаров)>, архим. О молитве: сборник статей. – Paris: Ymca Press, 1991. – 207 с.
40. Топоров В. Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. 1. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 816 с.
41. Флоренский П. А. [Сочинения]. Т. 2: У водоразделов мысли. – М.: Изд-во «Правда», 1990. – 448 с.
42. Франк С. Л. Непрочитанное... // Статьи, письма, воспоминания. – М.: Московская школа политических исследований, 2001. – 592 с.
43. Язык и личность: сборник ст. – М.: Наука, 1989. – 211 с.

## LINGUISTIC REALITY AND THE WAYS OF ITS COMPREHENSION (ASCENSION) TOWARDS INTEGRAL PARADIGMS

V.I. Postovalova

This work examines three approaches towards comprehension of linguistic reality in humanitarian cognition—immanent semiotic, immanent anthropological, and transcendent religious. An attempt is made to represent these approaches as steps towards achieving a fuller and more adequate understanding of language in the context of general attitude of modern science towards the search of integral paradigms and metaparadigms of cognition.

**Key words:** humanitarian cognition, integral paradigm, metaparadigm, reality, linguistic reality, immanent semiotic approach, immanent anthropological approach, transcendent religious approach.

---

## ДУХОВНЫЙ КОД С ПОЗИЦИИ ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИИ: ЕДИНСТВО САКРАЛЬНОГО И СВЕТСКОГО

В.А. Маслова

*Витебский государственный университет (Белоруссия)*

В статье намечен интегральный подход к лингвистическим явлениям, одним из которых является код лингвокультуры, который имеет отношение к нескольким современным областям знаний – когнитивной лингвистике, лингвокультурологии, лингвоконцептологии. Сейчас в лингвистике язык исследуется как когнитивный механизм, т.е. выявляются схемы, через которые человек познает мир. Результатом процессов языковой категоризации являются языковые картины мира, включающие в себя: 1) систему концептов, 2) ценности культуры и 3) коды культуры. В статье рассмотрен один из самых богатых и специфичных для русской культуры духовный код.

**Ключевые слова:** код культуры, концепт, ценности, сакральное, светское, теолингвистика.

Понятие «код» впервые появилось в технике связи, математике, биологии, а позднее в теории информации, информатике, прикладной лингвистике и др. Под кодом понимается совокупность знаков и определенных правил, при помощи которых можно передавать, обрабатывать и хранить информацию. В последнее время термин «код» приобрел особую популярность: его стали использовать даже в заголовках газетных статей и названиях книг (ср.: «Взламывая код ядерного убийцы», «Код доступа», «Код да Винчи» и т.д.). Простейшими кодами являются цифровые коды, телеграфные, сигнальные. Коды культуры, которые функционируют в языке, – самые сложные.

Особый интерес к кодам, вероятно, объясним их универсальностью: специалистами-генетиками, молекулярными биологами, семиотиками было замечено структурное сходство генетического кода и языка. Существуют даже работы генетика Р.О. Солганика о единстве музыкального, генетического и языкового кода, результатом исследования которого стала *музыка гена* с возможностью ее проигрывания. Такая универсальность может быть объяснима универсальной идеей Творца, которая все чаще находит подтверждение в достижениях разных наук на рубеже тысячелетий. Вероятно, наш организм неосознанно владеет информацией о своем строении, в том числе – о строении своего генетического кода, и соотносит его с миром и языком.

На сегодняшний день мы можем назвать несколько способов описания языка: поуровневое описание (традиционное и самое всеобъемлющее), через лексико-семантические поля, через систему концептов, через ценности культуры, через коды.

В современной лингвистике язык исследуется как когнитивный механизм, т.е. устанавливаются своеобразные схемы, в рамках которых человек познает мир. Результатом процессов репрезентации и категоризации являются языковые картины мира, включающие в себя: 1) систему концептов, 2) ценности культуры и 3) коды культуры. Таким образом, код имеет отношение к нескольким современным областям знаний – когнитивной лингвистике, лингвокультурологии, лингвоконцептологии.

В лингвистику понятие кода пришло из семиотики, где оно тоже неоднозначно: это и знаковая структура, и способ структурирования символов, но их можно свести к закону соответствия плана содержания плану выражения. Кодом задается значимость знака, а интерпретатор (пользователь) эту информацию расшифровывает. Правила прочтения задаются культурой: культурным хронотопом, культурной компетенцией интерпретатора. Следовательно, код вырабатывается и функционирует в культуре (В.Н. Телия, В.В. Красных).

В лингвокультурологии код – это то, что позволяет понять, как значение преобразовалось в культурный смысл, например, как *конь*, будучи реальностью мира, приобретает многочисленные смыслы в русской культуре, становится символом силы, выносливости (*работать как конь/ лошадь; в одной упряжке* – о совместной работе), *тянуть лямку* (с одной стороны, тяжело работать, с другой – намеренно оттягивать какое-то дело), *конь-огонь* (с одной стороны – быстрый конь, с другой – *конь* как символ огня); фразеологизм *конь не валялся* в значении «еще не приступали к делу, которое нужно сделать». Думается, что современное значение последнего фразеологизма формирует следующее представление: чтобы мифический конь мог помогать своему герою, тот должен был позволять ему по утрам валяться в росе, что давало ему силу (ср.: ходить по росе – полезно). Из данного примера мы видим, что коды лингвокультуры связаны с древнейшими архетипическими и мифологическими представлениями о мире. Так формируется зооморфный код языка и культуры.

Есть целый ряд определений кодов культуры. Так, Р. Барт понимает их как сгустки культурного опыта коллектива, фрагменты памяти культуры, культурные тенденции или мотивы, культурные прецеденты, приобретшие сконцентрированный, парадигматический и иконический характер, и, как следствие, ставшие знаковыми системами...» [1. С. 284].

Код культуры – это «система знаков (знаковых тел) материального и духовного мира, ставшие носителями культурных смыслов» [2. С. 9].

В лингвокультурологии понятие кода тесно связано с культурой. Как отмечают многие лингвисты (В.Н. Телия, С.М. Толстая и др.), национально-культурная информация, заложенная в национальном языке, часто не лежит на поверхности, она «закодирована» в семантике слова, в его внутренней форме, в семантике грамматических феноменов, в синтаксисе, поэтому культурный феномен, вербализуясь в языке и объединяясь с себе подобными явлениями, образует национально-культурный код.

Мы представляем культуру как *пространство культурных кодов*, а поскольку *пространство*, по мнению когнитологов, осознается людьми не через систему координат, а через отношения, существующие между объектами в пространстве [3. С. 34–41], нам представляется наиболее точным определение культурного кода через концептуальную метафору «контейнер». Тогда код – это **глубинное культурное пространство, «контейнер», в котором разные языковые сущности получают различные культурные смыслы, заполняя собой и формируя тем самым код.**

Образная схема *контейнера* была впервые предложена М. Джонсоном и Лакоффом для иллюстрации структурирования человеческого опыта, основанная на противопоставлении того, что находится ВНУТРИ чего-то (IN), тому, что находится ВОВНЕ или вне чего-то (OUT) [4]. Данная метафора имеет общенаучный характер – с её помощью представляется не только человек как живой организм, но и весь мир, она присутствует в биологии, физике и ряде других наук. С помощью метафоры контейнера можно описать любые множества, группировки, объединения, классы и категории, то есть перенести на эти абстрактные понятия все представления о вместимости (контейнере). В русской лингвистике большой вклад в изучение схемы *контейнер* внесли представители когнитивного направления Е.С. Кубрякова, Е.Е. Голубкова, Е.В. Рахилина и др. Е.С. Кубрякова ввела это понятие для описания концепта: «сама идея контейнера – схематизированное и предельно упрощенное представление об универсуме лишь в его способности иметь что-то (держать или содержать, con-tain) в себе самом, внутри себя, это прежде всего идея “пустого пространства”, в котором находятся все выделенные человеком объекты – как материальные, так и идеальные» [5. С. 482].

Итак, код – это «**контейнер**» в понимании Е.С. Кубряковой, где разные языковые сущности получают различные культурные смыслы, заполняя собой и формируя тем самым код. Коды могут включать в себя единицы, которые сами по себе не являются знаками культуры, но, будучи включены в ментальное пространство кода, становятся таковыми: *топор* как орудие и *топор войны*. В.Н. Телия считает, что для этого они должны воплощать в своем образном содержании культурно значимые черты мировидения.

Итак, именно глубинное культурное пространство называют кодом культуры. Коды культуры задают картину мира и занимают центральное место в национальном культурном пространстве, являясь его структурообразующими элементами. Однако проявления кодов, удельный вес каждого из них в определенной культуре, а также метафоры, в которых они реализуются, всегда национально детерминированы и обусловлены конкретной культурой: так, спортивный код в английском языке задает эталоны культуры и поведения: *вести себя не спортивно, не крокетно* (=плохо).

На сегодняшний день в русской лингвокультуре можно выделить целый ряд кодов: *космогонический* (*звездный час, быть на седьмом небе*), *анимический* (*горы свернуть, политические бури*), *соматический* (*рука в*

правительстве, голова колонны, третий глаз), **пространственный** (точка зрения, перспектива, горизонт), **временной** (на октябрьские, перед Рождеством), **фитоморфный код** (анютины глазки, дети – цветы жизни), **военный** (отвоевывать позиции, сдавать позиции, ломать копыя, сложить оружие, поднять меч, битва умов), **медицинский** (операция по поимке преступника), **предметный** (звездь программы), **природно-ландшафтный** (пуп земли, лес рук, родословное древо), **архитектурный** (мосты дружбы, храм науки, строить замки на песке), **обонятельный** (запах крови, пахнуть войной, дохнуло страхом), **пищевой код** (на бобах провести, кормить кулаками, есть поедом, задавать перцу), **код одежды** (до положения риз, засучив рукава, родиться в рубашке). **Спортивный код**: заткнуть за пояс, положить на обе лопатки и др. Широко распространен в русской лингвокультуре **зоологический код**: о хитром человеке говорят: «Ну и жук!» О сладко и много спящем человеке – *Спит как сурок*; о дюжей и ловкой женщине – *конь-баба*, о плохой матери – *кукушка*, о красивых и стройных женщинах – *лебедушка* и т.д. **Геометрический код**: *сделать круглые глаза* – удивляться; *круглый отличник*, *круглые сироты*, *круглые дураки*, *обвести вокруг пальца*, *расчеты округляют* и т.д.

Некоторые из них хорошо описаны, например, соматический, ибо «тело служит человеку первичной сеткой координат» [6. С. 39]. Данный код является древнейшим, он представлен в ряде работ [7].

Неплохо описан **пищевой код** – один из доминантных в русской культуре [8]. Кухня является одной из самых специфичных областей культуры народа, что, конечно, отражается на ее лингвистическом обеспечении (на системе наименований, относящихся к пищевому сырью, готовым блюдам и рецептуре их изготовления), а также на символике этих наименований. С помощью пищевого кода обозначают качества человека – свойства личности – *сахарные уста*, *сладкие речи* (хитрый), *мало каши ел* (слабый), *ни рыба ни мясо* (никакой), *есть хлеб не даром* (много работать), *давать пищу для размышлений* (способствовать возникновению интереса); взаимоотношения с людьми в пищевом коде – *подливать масла в огонь* (обострять неприязненные отношения), *выхватить кусок хлеба изо рта* (причинить вред), *насыпать соли на хвост* (не причинить вреда). Отношение к пище – важный показатель социального расслоения – *перебиваться с хлеба на квас*, *часом с квасом*, *порой с водой* (бедно, впроголодь); *как сыр в масле катается*, *одна рука в сахаре*, *другая – в меду жить богато*.

Хорошо описан и зоологический код [9; 10], а также вещный [8] и некоторые другие.

Список кодов на сегодняшний день открыт. Думается, что число кодов в русской лингвокультуре достигает нескольких десятков (ср. иные мнения: В.В. Красных, Г.В. Токарев и др. исследователи считают, что их число невелико).

Почему интерес к выделению и исследованию кодов так велик в современной лингвистике? Думается, коды культуры помогают осмыслить и

сделать понятным новые, постигаемые человеком сущности. Очень важно здесь понять механизм того, как объекты реального мира (*мост, конь, орел* и под.), кроме прямых номинаций, становятся носителями символической информации. Вероятно, это можно объяснить так: коды культуры лежат в основе тропеического осмысления мира и представляют собой своеобразный строительный материал для тропа, чаще всего – метафоры.

А может быть, он и есть базовая метафора, по Лакоффу? Этот термин хорошо известен, давно «работает» в когнитивной лингвистике, а термин «культурный код» просто его дублирует в другой системе терминов (лингвокультурологии)? Попробуем в этом разобраться.

Метафора в работе Дж. Лакоффа и М. Джонсона «Метафоры, которыми мы живем» рассматривается как мыслительная универсалия. Создавая свою теорию метафоры, они писали: «Метафора пронизывает нашу повседневную жизнь, и не только язык, но и мысль, и действие. Наша обычная концептуальная система, в терминах которой мы думаем и действуем, является метафорической по своей природе» [4. С. 3]. Согласно их теории, люди ищут метафоры для того, чтобы более точно реализовать в своем сознании концепт, **который есть и которого нет**. Метафора помогает нам понимать мир, поэтому о ней говорят как о «средстве оформления реальности» [11. С. 66]. И в этом отношении код сходен и с метафорой.

Как и метафорой, единицами кода можно выразить многое в мире: можно отметить тенденцию моделирования социальных явлений на биологической основе, выражение душевных состояний через природные явления, а моральных качеств человека – через обращение к миру животных: *закат жизни, утро жизни, сердце родины, артерии страны, хитрая лиса; пастух – это вождь, а стадо – его подданные*. В этом случае метафора является языковым воплощением сложных моделей мышления. И в этом она также сходна с кодом.

Интеллект первобытного человека оперирует создаваемыми иллюзиями, прежде всего метафорами, олицетворениями. Как отмечал Ф. Ницше, язык состоит исключительно из метафор, постоянное создание которых есть основополагающий инстинкт человека. Это находит подтверждение и в сравнительно новых сферах деятельности человека, например, в науке. Так, метафора сферичности и метафора пространства становятся важнейшими в русской науке: *биосфера и ноосфера* В.И. Вернадского, *фонологосфера* П. Флоренского, *семиосфера* Ю.М. Лотмана, *концептосфера* Ю.С. Степанова; *пространство языка, коммуникативное пространство, пространство мысли* и т.д. Эти метафоры являются порождающей моделью для многих наук. Отсюда вывод: метафора – модель выводного знания, модель выдвижения гипотез.

Таких базовых метафор немного (например, по мнению Е.С. Кубряковой, их всего шесть). Кодов намного больше, как мы уже отмечали – их несколько десятков.

Если в метафоре, по мнению Н.Д. Арутюновой, сливается образ и смысл, идет апелляция к воображению, а не знанию [12. С. 5–32] (*сумасшедшая стонет сирень, море поет, море – дирижер* (Заболоцкий)), то функционирование кода связано с концептуальной системой носителей языка, т.е. знаниями, с представлениями о мире, с системой оценок и ценностей, которые существуют в мире сами по себе и лишь вербализуются в языке.

Коды культуры проявляются в процессах категоризации мира, «категоризация – это процесс сжатия многообразия. Сами категории как таковые не даны нам «свыше», а формируются в нашем сознании» [13. С. 87].

Опираясь на сказанное, мы можем констатировать: код культуры не тождественен понятию метафоры либо другого тропа, соотношение кода и метафоры имеет диалектический характер, формально код может совпадать с метафорой, может перерасти ее, стать непохожим на нее, но какую бы форму не получил код, он чаще всего сохраняет метафорическую природу. Кроме того, код частично пересекается с культурными концептами и ценностями культуры, метафора до этого не дотягивает.

По мнению В.Н. Телия, коды культуры реализуются, как правило, в сакральных текстах, паремиях, метафорах, фразеологизмах, так как именно они обладают повышенной степенью символичности или вторичной семантикой, метафора же может «жить» в любом типе дискурса.

Наиболее сложный и важный для русской лингвокультуры **духовный код**, на котором основываются не только религиозные, но и нравственные постулаты, ценности и эталоны. Этот код изначально онтологичен, он пронизывает все наше бытие, обуславливает поведение и деятельность в обществе.

Для понимания его сущности обратимся к словарным толкованиям лексемы **духовный**. Если в словарях советского времени (словарь Ушакова, четырехтомный академический и др.) в толковании данной лексемы отсутствовала сема «религиозный», то в словарях конца XX – начала XXI века можно наблюдать иную картину. Например, в «Толковом словаре современного русского языка. Языковые изменения конца XX века» под редакцией Г.Н. Складневской в смысловой структуре прилагательного **духовный** актуализируется значение, связанное с религиозной составляющей: «Духовный. 1. Рел. Относящийся к духу (Дух1 (1 зн.), связанный с религиозной жизнью человека; относящийся к Богу, вере, церкви. Духовный сан. Духовное звание. 2. В советское время: связанный с идеологией. *Революция наша была политической, и она была интеллектуальной, духовной.* Федин К. Шаг за шагом» [14. С. 239].

В «Большом толковом словаре русского языка» (2008) при толковании данной лексемы **духовность** снова нет ссылки на Бога: «Духовная, интеллектуальная природа, внутренняя, нравственная сущность человека (противопологаемая его физической, телесной сущности)» [15. С. 289].

Мы видим, что за последнее столетие лексема **духовный** меняла свое значение, и в современном языковом сознании удерживаются как

равноценные – *духовный* = *интеллектуальный* и *духовный* = *религиозный*. Отсюда в духовном коде можно выделить два аспекта – светский и секулярный (религиозный). Работа А.А. Бувевич, публикуемая в данном сборнике, посвящена религиозному аспекту духовного кода.

Если в *религиозно-христианском* мироощущении *духовность* неразрывно связана с «внутренним голосом» человека, его совестью, и воплощается в делании добра, во всеобщем «добротолубии», то в светской литературе *духовность* – относится к области сознания и мышления, является внутренним мотивом деятельности человека. В философско-психологической литературе *духовное* в человеке, как правило, связывается с общественным и творческим характером его жизнедеятельности, с включённостью человека в мир культуры.

Духовный код имеет полевую структуру и может быть представлен ядром, в центре которого размещается *Бог* во всей совокупности Его имен (*Яхве, Господь, Вседержитель, Спаситель, Дух* и т.д.), *Богородица*; на периферии ядра – *Богопознание, Вера, Воскресение, Душа, Церковь, Спасение, Крест, Икона, Храм* и др. Кроме ядра есть также обширная интерпретационная зона, куда входят наиболее важные для русского православно-культурного мировосприятия такие понятия, как *Колокол, Свеча, Покаяние, Молитва, Пост, Милостыня, Чудо* и др. В этих трех зонах духовного кода представлено собственно религиозно-православное его видение (см. статью А.А. Бувевич в данном сборнике, в которой данная часть духовного кода представлена полнее). На периферии интерпретационной зоны находятся важнейшие ценности, нравственные установки и нормы: *Добро, Любовь, Дружба, Милость, Сопереживание* и др.

Все названные сущности духовного кода – и ядра, и периферии, и интерпретационной зоны – являются концептами русской лингвокультуры, которые выполняют роль каркаса, определяющего общие принципы построения наших представлений о мире. Большинство из них имеют и сакральный, и светский аспекты одновременно, все зависит от акцента, который ставит исследователь при их реконструкции. При этом наибольшую сложность для описания представляют концепты, которые обедняются и упрощаются из-за утраты *идеального библейского объема слова*. Через продолжительную литературную традицию эти концепты могут стать экспрессивными, включить в себя богатейшие нюансы смысла, но при этом они теряют свою вселенскую, божественную высоту. Это такие общечеловеческие ценности, как *душа, вера, надежда, грех, спасение, милосердие, счастье* и др. Есть работы современных лингвистов, в которых это прекрасно продемонстрировано [16].

Рассмотрим сказанное на примере концептов *Любовь* и *Колокол*, реконструкция каждого из них имеет свои сложности и нюансы, но в обоих должна присутствовать религиозная составляющая.

С. Булгаков в своей работе «Философия имени» писал, что есть слова, имеющие тройкий смысл – буквальный, переносный и духовный. Именно к таким словам относятся анализируемые нами концепты *любовь* и *колокол*.

**Любовь.** Любовь – одно из самых главных проявлений личности, богатых индивидуально-неповторимыми нюансами, это главная ипостась личности, которая характеризует ее (личность). Любовь уникальна, личностна в каждом конкретном случае. В ее сущности пытаются разобраться богословы, философы, психологи, лингвисты, представители этики. Потребность в любви относится к базовым потребностям человека (А. Маслоу).

Следующие библейские слова заключают в себе высшую мудрость, высшую любовь и звучат так: «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца Вашего небесного». Это идеал, к которому человек должен стремиться всю свою жизнь, а в реальной жизни мы слабы и грешны, о чем говорят наши дела и помыслы.

Любовь как дар Божий понимали лучшие представители русской культуры. Так, Куприн считал, что любовь даруется немногим. В своей повести «Поединок» устами офицера Назанского он говорит: любовь – *«удел избранных... все люди обладают музыкальным слухом... а один из них – Бетховен. Так во всем: в поэзии, в художестве, в мудрости... И любовь имеет свои вершины, доступные лишь единицам из миллионов»*. А Господь нас учит любить всех и всегда.

Попытаемся в этом разобраться через реконструкцию концепта, который является культурной универсалией. Возникновение категории концепта (лат. *conceptus* – понятие) исторически восходит к Пьеру Абеляру (1079–1142), который рассматривал концепт как форму «схватывания» смысла; как «собрание понятий, замкнутых в воспринимающей речи душе»; «связывание высказываний в одну точку зрения на тот или иной предмет при определяющей роли ума, преобразующего высказывания в льнущую к Богу мысль» [17. С. 141].

Концепт *любовь* – это одновременно духовный, нравственный и эмоциональный концепт. Хотя как концепт он описывался Ю.С. Степановым, С.Г. Воркачевым и другими лингвистами, но он настолько многогранен и сложен, что ни одно из описаний нельзя считать исчерпывающим. Это сложная, многоаспектная проблема, пограничная между искусством, философией, психологией, этикой, культурологией, теологией и другими науками. Научный интерес к *любви* обусловлен той ролью, которую она играет в жизни человека. Это интимное и глубокое чувство, объектом которого выступает сам человек, но могут быть и другие объекты, имеющие особую жизненную значимость.

Образцовым на сегодняшний день следует признать описание Ю.С. Степанова, который в книге «Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования» утверждает, что внутренняя форма данного концепта сформирована за счет лексем *любить, любовь*. Он отмечает, что глагол *лю-*

*бить* по происхождению и форме – каузативный, т.е. обозначающий «вызывать в ком-то или в чем-то соответствующее действие, – заставлять кого-то или что-то делать это». С течением времени он занял место глаголов всех трех фаз (по трехфазовой модели) и вобрал в себя их значения: 1) глагола 1-й фазы, который по своей форме в точности параллелен др.-инд. *lobhayati* «возбуждать желание, заставлять любить, влюблять»; 2) глагола 2-й фазы, который должен был обозначать «впасть, погрузиться в состояние любви, желая чего-то»; 3) глагола 3-й фазы \**льбети* «пребывать в состоянии любви, влечения к чему-либо или кому-либо».

Семантика глагола «любить» пополняется компонентами «обмануть», «исчезнуть», которые обнаруживаются при восстановлении глагола 2-й фазы – \**льбнути(ся)*, следы которого можно найти в русском языке: *у-лыбнуть* «обмануть», *у-лыбнуться* «пропасть». Во многих разговорных формах вместо «любить» используют «жалеть», но этот глагол передает не само чувство любви, а физическое ощущение от него, его след в душе.

Косвенным образом, по семантическим следам, Ю.С. Степанов восстанавливает еще два значения:

- 1) «надежный; такой, кому можно довериться»;
- 2) «ценный». В современном немецком языке в слове с тем же корнем развилось еще и значение «верить» [18. С. 279–282].

Ю.С. Степанов отмечает присутствие в концепте «Любовь» еще одного элемента – «попеременного сравнения», взаимного уподобления двух лиц, которое содержится в русской и английской языковых моделях этого чувства – в концепте «Нравиться». В русской модели *Она (он) мне нравится* источником устанавливающегося между двумя людьми отношения, чувства, выступает «другой» – агенс Б, «она»/«он», который и предстает здесь как субъект, противопоставленный агенсу А, «мне», «я», который в свою очередь является воспринимающим это отношение, его «вместилищем». Такой же элемент можно найти в английской модели *I like her (him)* даже и по этимологическому смыслу слова – «Я подобен ей (ему)». Отличие от русской модели состоит лишь в том, что агенс А представлен здесь в субъектной, а не в объектной форме. Элемент сравнения же подчеркнут гораздо определеннее.

Компонент «подобие» в концепте «Любовь» выступает в динамичном плане – не просто как «подобие», а как «уподобление друг другу», что отражено в русском *влюбить (в себя)* «заставит любить». Кроме того, по замечанию ученого, действие «уподобления-влюбления» совершается по модели «кругового общения» – агенс А воздействует на агенса Б, затем последний снова на первого и т.д., что находит отражение в русском *влюбиться* «влюбиться, влюбить себя в кого-то другого».

Таким образом, по мнению Ю.С. Степанова, внутренняя форма концепта «Любовь» складывается из трех компонентов:

- 1) «взаимное подобие» двух людей;
- 2) «установление, или вызывание, этого подобия действием»;

3) осуществление цикла действий по «круговой модели», в которой «адресантом» и «адресатом» попеременно выступают оба участника, причем «источником» всего цикла действий оказывается неактивный агент, который затем, в середине «цикла», будет объектом любви [18. С. 284].

С.Г. Воркачев написал целую книгу о данном концепте, где выявил вариативность и ассоциативную «ауру» концепта «любовь» [19].

Однако при столь тщательном анализе за пределами описания у обоих авторов остались важнейшие культурные смыслы: «любовь» как ядро духовного кода, ибо *Бог есть Любовь* (1 Кор. 13, 4-9, 13). *Вера, надежда, любовь* стоят в одном ряду, но *любовь из них больше*, т.к. она переживет надежду (Кор. 13,8-14). Отсюда следует, что существует еще одно понимание любви – теологическое.

Русская писательница и востоковед Л.В. Шапошникова отмечает, что пространство грядущего XXI века, по всей видимости, и станет главным полем процессов синтеза религии, науки и искусства, которые приведут к формированию качественно нового сознания и мышления, к созданию новой системы знания и познания. Так, в языкознании уже некоторые лингвисты (В.И. Постовалова, А.К. Гадомский, Е. Кухарская-Дрейсс) говорят не только об антропоцентрическом, но и о **теоцентрическом, теoантропокосмическом** подходах. Возникло и все более распространяется новое направление – **теолингвистика** (от греч. *theos* – Бог и лат. *lingua* – язык), отцом которой называют Й-П. ван Ноппена. Он считает, что теолингвистика пытается описать, как человеческое слово может быть употреблено по отношению к Богу, а также то, каким образом язык функционирует в религиозных ситуациях. В популяризации термина «теолингвистика» велика заслуга Э. Кухарской-Дрейсс и А.К. Гадомского.

При таком подходе возникает вопрос: концепты не только ментальные, но и духовные сущности? Бесспорно.

Можно с уверенностью отметить, что основополагающими признаками **религиозного концепта** являются его сакральность и наличие у него ценностной составляющей. В процессе изучения и усвоения человеком религиозных текстов формируется когнитивный (взгляды, убеждения индивида) и эмоциональный (эмоциональная оценка данного феномена индивидом). Они формируют его ценностные ориентации, которые влияют на его поведенческие доминанты.

Изучение концептов, содержащих теологическую составляющую, к которым относится и *любовь*, предполагает выход на мистико-мировоззренческий уровень, что может быть осуществлено с помощью специального **теоконцептологического анализа**. Как отмечает В.И. Постовалова, в базисных религиозных концептах различаются семь уровней, или слоев, концептуального смысла [20].

Совмещая модель описания концепта Ю.С. Степанова и В.И. Постоваловой, получаем следующее описание концепта *любовь*. Любовь есть «начало и следствие всякой духовной связи», невозможно любить Христа, не лю-

бя других, и наоборот. Опираясь на **Евангельское понимание любви**, приходим к выводу, что любовь – это высший смысл человеческого существования: «*Заповедь новую даю вам, да любите друг друга, как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга*» (Ин. 13, 34).

Важной особенностью христианской любви является: 1) любовь к ближнему как самому себе, т.к. любовь к каждому человеку – необходимое условие любви к Богу; 2) любовь к врагам своим: «*Любите врагов ваших*» (Мф. 5). Думается, эти ценности, а мирское ее понимание, лежат в основе «общечеловеческого» (это первый и второй уровень, по В.И. Постоваловой).

Третий и четвертый уровни составляют духовные смыслы и смысловые оттенки, вырабатываемые различными этносами одной конфессии. Если по Г.-В. Гегелю идеалом любви служит любовь между братом и сестрой, а вершина нравственных отношений – внутри семьи, по А. Шопенгауэру, любовь – непреодолимая страсть, побеждающая голос разума, толкающая людей на жертву и вдруг исчезающая как признак. А для русского философа В. Соловьева смысл любви – в стремлении человека к единению с другим, причем такому единению, в котором не теряется его индивидуальность. В любви человек преодолевает свой эгоизм, обретая свое настоящее «Я». Именно благодаря любви открывается идеальная сущность человека, закрытая его «материальной оболочкой». *Любовь* В. Соловьев отличает от «внешнего соединения» – от «житейского» (брачного) и особенно от «физиологического».

Для пятого и шестого уровня характерно следующее осмысление любви. Все человеческие благие деяния и намерения, все человеческое знание, даже пророческий дар, данный человеку Богом, – слабее любви. Об этом ярко и образно писал апостол Павел в послании к коринфянам: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» (1 Кор. 13, 1-3).

**Евангельские качества любви.** «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится; не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» (1 Кор. 13, 4-9, 13). На первом месте в этой фразе стоит *долготерпение* – «любовь долготерпит» (1 Кор. 13, 4). Долготерпение в своей практике рождает снисходительность к недостаткам других, которая превращается в любовь к ближнему. *Милосердие любви* – это больше, чем справедливость, т.к. не требует наказания или даже остановки несправедливого деяния, понимая, что обидчик приносит больше вреда себе, чем другому, кого он обижает. *Любовь не завидует* – зависть – это негативное отношение к другому, при котором человек отделяет себя от объекта любви и по причине кажущейся несправедливости, проникается недобрыми чувствами к способностям другого.

*Любовь не превозносится*, так как при этом также произошло бы отделение себя от другого, вместо единения, и унижение его, а в любви, наоборот, возвышается объект любви.

*Любовь не гордится*, так как гордость знает себе высокую цену и может обойтись без других, а любовь не может: ей необходимо изливаться на другого.

*Любовь не ищет своего*, то есть не стремится к тому, чтобы все обстоятельства были в его пользу: он ищет лишь добра для любимого. Поэтому любовь соглашается со всеми обстоятельствами.

*Любовь не мыслит зла*: не только не делает, но и не мыслит, ибо помыслы тоже могут быть благими и грешными.

*Любовь все покрывает*, и покров любви – это сострадательный покров. Отсюда *жертвенность любви*: Высшая формула любви звучит так: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей» (Ин. 15, 3). В Новом Завете неоднократно напоминает человеку о братской любви: «Всех почитайте, братство любите...» (1 Посл. Петра, 2: 17); Кто любит брата своего, тот пребывает во свете, и нет в нем соблазна» (1 Посл. Иоан., 2: 9).

*Любовь вневременна*. Время, земля и все, что на земле, согласно Новому Завету, прекратится (Откр. 10: 6), а любовь останется после исчезновения времени: «Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1 Кор. 13, 4-9, 13). Любовь не устареет и не проходит, ибо Бог есть Любовь.

*Любовь не ведает страха*: «В любви нет страха... Боящийся несовершенен в любви» (1 Посл. Иоанн., 4: 18).

Многое в Новом Завете недоступно здравому смыслу: «Кого Я люблю, тех обличаю и наказываю» (Откр. 3, 19). Сходное отношение встречаем и в русской литературе, где часто любовь – сложная и парадоксальная реальность, парадоксальность ее в том, что она может стать трагедией для человека, погубить все самое дорогое для него:

*О, как убийственно мы любим,  
Как в буйной слепоте страстей  
Мы то всего вернее губим,  
Что сердцу нашему милей...*

(Ф. Тютчев)

И все же любовь – светоносное начало, абсолютное благо, как доброта, совесть, милость, сострадание. Все это созидательные ценности. Например, М.Цветаева, *лучший поэт XX века* (так ее оценил И.Бродский), вся поэзия которой пронизана духом любви, писала:

*О любовь! Спасает мир – она!  
В ней одной спасенье и защита.  
Всё в любви. Спи с миром, Маргарита...  
Всё в любви... Любила – спасена!*

Жить для нее – значило любить. “Без любви я вообще не живу...”, – писала она позднее.

На седьмом уровне, по В.И. Постоваловой, находится уровень индивидуальных смыслов, личностные оттенки в интерпретации концепта. Так, современный священнослужитель А. Кураев пишет: «Можно желать блага другому, можно действовать ради другого. Это и называется любовью, и если Бог есть любовь – то он может желать приращения блага не Себе (в Нем все благо дано от века), а другим. Именно понимание Бога как Любви позволяет увидеть в нем личность и целеполагающий разум» [21].

О невозможности жить без любви, о надежде, что любовь к Богу научит по-новому любить человека, пишет молодой священник из Витебска: *Я пытаюсь сейчас научиться любить / Хоть кого-то, хоть краешком сердца / Я хочу научиться...*

Итак, **любовь** в Новом Завете – высшая ценность, высшее благо, без которой все позитивное в мире утрачивает смысл, а сама жизнь становится невыносима; такая любовь – это предел нравственного совершенствования человека.

Наблюдения над научными, художественными и другими типами текстов позволяют уточнить и расширить индивидуальные смыслы. При этом важно посмотреть на целую концептосферу, т.е. связь **любви с Богом, верностью, жертвенностью, преданностью, страданием, состраданием.**

**Виды любви:** любовь-симпатия, страстная любовь, придуманная любовь, романтическая любовь, любовь-товарищество, слепая любовь, совершенная любовь, роковая, судьбоносная, неотвратимая, исключительная, прозаическая, спокойная, теплая, горячая, рассудочная, любовь по расчету, бескорыстная, иррациональная. Бывает любовь-дружба, любовь-привычка, любовь-борьба, любовь-мука, любовь-жертва, любовь-господство, любовь-преклонение и др.

Любовь *универсальна*: красив человек или безобразен, богат или беден, молод или стар – он всегда мечтает о любви и ищет ее. Любовь лишает человека покоя, но придает ему огромную энергию, необходимую для развития личности.

Она тесно связана со *страданием*, даже разделенная любовь не менее мучительна, чем неразделенная. Но любовь измеряется не силой страдания, а силой сопротивления ему. Любовь – это жертвенность уже потому, что нужно подавить в себе какие-то привычки и уступить другому. А он должен также в чем-то уступить. Так рождается взаимоуважение (С. Дружинина, режиссер, АИФ, 2012, № 1). Любовь меняется, так как меняется жизнь, сознание и духовное и эмоциональное содержание человека. Как бы нам этого не хотелось, но наша любовь не похожа на любовь тургеневских девушек, то есть существует эволюция любви во времени: сначала к любви относились как к приятному развлечению, потом как к делу всей жизни, т.к. происходит духовная работа: любовь как вид духовного творчества. Это непрерывный и

неблагодарный труд, а награда ему – приобретение душевной чуткости. Всякий влюбленный начинает все сначала и открывает в любви свое. Поэтому, как писал Ю. Манделштам, поэт, эссеист, литературный критик, «самый невнимательный и неискушенный может почувствовать и заметить то, что ускользнуло от глубочайшего философа, от проникновеннейшего поэта, от опытнейшего искателя» [22. С. 54].

Итак, светская любовь менее возвышенна, более приземлена, в основном телесна, хотя и помогает личности раскрыться, стать до конца собой. Однако Библия предупреждает нас: «Всякая плоть – как трава, и всякая слава человеческая – как цвет на траве: засохнет трава, и цвет ее опал» (1 Посл. Петра, 24).

Любовь не избавляет человека от одиночества: человек рождается и умирает одиноко. Классическая литература пытается найти ответ на многие светские вопросы. Может ли человек любить несколько раз в жизни? Можно ли любить одновременно нескольких? Сколько людей – столько и ответов. Однолюб ответит так, а ловелас – по-другому. Любовь – сотрудничество двух одиночеств. Любовь не выносит лжи. Светская любовь смертна.

Таким образом, получая многочисленные оттенки в светской литературе, концепт, как ни странно, не обогащается, а обедняется: в лучшем случае низводится до философского альтруизма, а в худшем – совсем падает до физической сути – *секса*. Что при этом теряется? Глубокий христианский смысл любви как силы, преобразующей вселенную. И это нужно постигать, ибо, как сказано во Втором послании к Тимофею Ап. Павла, «Все Писание богодухновенно и полезно для научения...» (3:16).

**Колокол.** Согласно толковым словарям русского языка, *колокол* – «металлическое (из меди или из медного сплава) изделие в виде полого усеченного конуса с подвешенным внутри него для звона стержнем-языком» [23. С. 75]. Но это буквальное значение слова. Переносное – всякий предмет подобной формы – платье-колокол, цветок *колокольчик* и под. А духовный смысл может быть почерпнут из следующих рассуждений по истории, использованию, символике колокола.

Родиной колокола многие ученые считают Китай, а первые колокольчики датируются XIII–XI вв. до н.э. Колокола были знакомы древним египтянам, евреям, римлянам. Ко времени возникновения христианства колокольчики и бубенцы употреблялись практически во всех религиях, и христиане осуждали их как языческие, этим и объясняется их упоминание в негативном контексте в Новом Завете: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая или кимвал звучащий».

В Европе колокола вошли в употребление с VII века, они выполняли там сигнальную функцию; их крестили, мазали мирром, надевали крестильную рубашку, окуривали ладаном, давали имена.

В империи Карла Великого колокола приобретают статус государственного достояния, с ними связано немало легенд и преданий. Средневековый европеец верил, что звон освященного колокола отводит козни дьяво-

ла, молнии, бури, град, эпидемии, что немой обретает голос, если напишет свое имя на колоколе; что душевнобольной исцелится, если выпьет воду из колокола, как из чашки; что смазка оси, на которой висит колокол, помогает заживлению ран и срастанию переломов. Сейчас в Европе колокольные звоны используются как светское развлечение, а символическая функция встречается лишь в художественной литературе – см., например, роман Э. Хемингуэя «По ком звонит колокол».

На Руси колокола появились сразу после принятия христианства. Первое упоминание о них в русской летописи относится к 998 году (житие преподобного Антония Римлянина), и здесь колокол получает иное значение, иные функции. Он становится гласом Божиим, «звонкой иконой», «молитвой в бронзе».

Колокола на Руси освящались, но никогда не крестились и не нарекались человеческими именами, у них были лишь прозвища, которые давались с учетом особенностей его звучания или события, в честь которого он был отлит. Колокол с сильным, резковатым звучанием нередко назывался «Лебедем», с мягким, приятным – «Красным», с неровным, дребезжащим – «Козлом», «Бараном» и т.д. Считалось, что колокол умолкает на чужбине, подтверждением тому можно считать молчание наших колоколов, проданных после революции в Америку, где в Гарвардском университете использовалась лишь их сигнальная функция, их даже возвращали, например, в Свято-Данилов монастырь в начале века.

Особенно ценились большие колокола: звон колоколов-гигантов, разносившихся на большое пространство вокруг, был в глазах народа символом возрастающей мощи державы, он звал к единению и верности. В 1836 году был отлит Царь-колокол и установлен на гранитном пьедестале. Он весил более 200 тонн и был самым тяжелым из всех, когда-нибудь отливавшихся в мире.

В старину на Руси колокола подвергались наказаниям. Так, в 1591 году по приказу Бориса Годунова отрубили уши и вырвали язык угличскому колоколу, сообщившему народу о гибели царевича Дмитрия, затем его сослали в Тобольск; в 1771 году набатный колокол Московского кремля по указу Екатерины II был снят с колокольной и лишен языка за то, что призвал народ к бунту.

Колокола указывали время, били тревогу, когда случался пожар или иное бедствие, когда вспыхивал мятеж или приближался враг; скликали воинов и напутствовали их на битву; ликовали, встречая победителей; приветствовали знатных гостей. Звук вечеревого колокола был сигналом к народным собраниям в древнерусских феодальных республиках в Новгороде и Пскове. Но главное его назначение, сделавшее его частью национального самосознания, – принимать участие в церковной службе.

Православный звон отличается от колокольных звонов других конфессий: если звоны Западной Европы содержат мелодические и гармонические основы, то православный звон – это ритм и характер. Звон на Руси не только

указывает время богослужения, но может передать радость и спокойствие, глубокую скорбь и торжество возвышенного. Различаются следующие виды звонов: *благовест* (размеренные удары в один большой колокол; этим звоном возвещается благая весть о начале богослужения в храме); *перезвон* – перебор колоколов от самого большого до самого маленького; он бывает погребальный и водосвятный; собственно *звон* – это ритмический звон с использованием колокольного звукоряда; он бывает праздничный (трезвон, двузвон), будничный, а также звон-импровизация. В русском языке есть фразеологизмы *давать на позвонные*: если кому-то не возвращали долг, он давал звонарю деньги с просьбой исполнить погребальный звон по здравствующему должнику, и долг немедленно возвращался; *вызвонить грех* – отлить колокол, который своим звоном вымолит у Бога прощение за данного грешника.

Колокол оказывает благотворное влияние на человека: прежде всего на его духовное состояние, отвращает от дурных поступков, побуждая к добру, отгоняет лень и уныние. Влияет он и на тело: ученые считают, что колокольный звон оказывает фитонцидное воздействие на окружающий воздух в пределах слышимости колокольного звона. Кроме того, колоколам приписывается способность изгонять нечистую силу, развеивать козни и злые чары, отводить грозу, исцелять от болезней, предвещать беду самопроизвольным звоном.

Колокольный звон для русских – это жизнь, с ним проходят все важные события, он наводит на размышления и воспоминания:

*Вечерний звон, вечерний звон,  
Как много дум наводит он  
О юных днях в краю родном,  
Где я любил, где отчий дом,  
И как я, с ним навек простясь,  
Там слушал звон в последний раз!*

(И. Козлов «Вечерний звон» –  
перевод стихотворения Т. Мура)

В XX веке в СССР было уничтожено множество колоколов: их сбрасывали с колоколен, расстреливали, взрывали, отправляли в плавильные печи. Но люди становились неприступной стеной вокруг колоколен, прятали колокола в погребах и на чердаках, зарывали в огородах, опускали на дно озер.

Колоколу посвящено довольно много русских пословиц и поговорок: *У Царя колокол на всю Русь* (рекрутский набор); *Чужой человек, что соборный колокол*; *Колокольчик к замужеству, колокол к смерти*; *Бездушен колокол, а благовестит во славу Господню*; *Звонить во все колокола*; *Отзвонил – и с колокольни долой*; *Смотреть со своей колокольни*; *Пришло счастье,*

*хоть в колокола звони; Ударил в колокола, не заглянув в святцы* (о неуместном заявлении, поступке).

Есть и загадки: *Язык есть, речей нет, вести подает* (колокол).

Колокол – образ-символ в русской культуре – в прозе, поэзии, музыке. Мотив колокола прошел сквозь всю русскую литературу, через многие произведения искусства (музыку, живопись, скульптуру). Это и «Зимняя дорога» А. Пушкина, «Поэт» М. Лермонтова, «Когда колокола торжественно звучат» А. Григорьева, «Колокольчик» Я. Полонского, «Дитя столицы, с юных дней» С. Надсона, «Под напев молитв пасхальных» К. Фофанова и др.

В стихотворении М. Цветаевой дан звукообраз колокола: *Красною кистью рябина зажглась...* Здесь как бы звучит большой колокол, а затем – *бо-го-слов* – маленькие колокольчики.

Для С. Есенина колокол – голос Родины, символ ее независимости и величия, под воздействием которого даже природа ведет себя иначе – «Пасхальный благовест»:

*Колокол дремавший  
Разбудил поля,  
Улыбнулась солнцу  
Сонная земля.*

М. Лермонтов и К. Бальмонт сравнивают Поэта с колоколом:

*Твой стих, как божий дух, носился над толпой;  
И, отзыв мыслей благородных,  
Звучал, как колокол на башне вечевой,  
Во дни торжеств и бед народных.*

(М. Лермонтов «Поэт»)

Колокольным набатом, способным разбудить людей, считал себя К. Бальмонт: *Я – дух, я – призрачный набат,*

*Что внятн только привиденьям.  
Дома, я чувствую, горят,  
Но люди скованы забвеньем.*

(К. Бальмонт)

В рассказе Е.И. Замятина «Один» колокол управляет сюжетом, определяет его ход, подготавливает различные события: *«Было весело – точно звонили, переливались, подплясывали в воздухе колокола».*

Кажется, само время обретает голос и выражает себя посредством колокола. Колокола у него живут и ведут себя как люди: *«За окном – колокола, звонят – плачут...».*

«Колокольность... – главный национальный символ русского народа и души России» [24. С. 15]. Именно с помощью колокола описывает русскую душу Е.И. Замятин. Колоколом у него «озвучиваются» и силы природы, и

мысли главного героя: «*Динь-динь-динь. Это маленькие колокольчики перебирает ветер – тоненькие, маленькие, в тоске и страхе мечутся, как испуганные птички в снег зарываются...*». Образы ветра, колокола и человека сплетаются и синтезируются: мысли отражают жизнь души героя, ассоциируются с ветром, характеризуются колокольностью, строится единый образный комплекс. Следовательно, образ колокола у автора предельно семантически насыщен. Все разновидности колокольного звучания связаны и взаимодействуют, создавая тем самым особое художественное пространство данного рассказа.

Русское культурное пространство в целом часто задается образом колокола. «Колокол» – так называлась вольная русская газета, которую А. Герцен издавал в Лондоне. Скульптор М. Микешин взял профиль колокола за основу памятника «Тысячелетие России» в Новгороде, музыку для колоколов писали П. Чайковский, С. Рахманинов и др.

Таким образом, «колокол» – один из важных концептов русской культуры, получивший множественные интерпретации в литературе, музыке, живописи, скульптуре.

В заключение можно сделать следующие выводы:

1. В ряду новых терминов, активно работающих и в теории языка, и в методике его преподавания, может стать термин «код культуры». Коды культуры универсальны как феномен, свойственный человеку разумному и культурному. А сама культура выступает как совокупность различных кодов.

2. Духовный код и составляющие его важнейшие концепты имеют как сакральный, так и светский аспекты, выдвижение одного из них зависит от цели, которую ставит исследователь при их реконструкции. Наиболее полным будет такое описание концептов, которое включает оба аспекта, что показано нами при реконструкции концепта *Любовь*.

3. Сквозь призму духовного кода культуры несколько по-иному видятся национальные ценности народа (колокол), вскрывается то, что было невидимо и неслышимо для непосвященных, без чего наше понимание русского человека и его культуры было бы неполным.

4. Описание русского языка с позиций кодов культуры поможет не только рельефнее и зримее представить русскую языковую картину мира, но и позволит по-иному строить преподавание языка.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Барт Р. Империя знаков. – М., 2004.
2. Гудков Д., Ковинова М. Телесный код русской культуры: материалы к словарю. – М.: Гнозис, 2007. – 288 с.
3. Кравченко А.В. Язык и восприятие. Когнитивные аспекты языковой категоризации. – Иркутск, 1996. – С. 34–41.
4. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем / Дж. Лакофф, М. Джонсон; пер. Н.В. Перцова // Теория метафоры. – М.: Прогресс, 1990. – С. 387–415.

5. *Кубрякова Е. С.* Язык и знание: На пути получения знаний о языке: Части речи с когнитивной точки зрения. Роль языка в познании мира / Рос. академия наук. Ин-т языкознания. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 560 с. – (Язык. Семиотика. Культура).
6. *Кассирер Э.* Философия символических форм. – М.; СПб., 2002. Т. 1: Язык.
7. *Красных В.В.* Этнопсихоллингвистика и лингвокультурология. – М.: 2003. – 283 с.
8. *Ковишова М.Л.* Лингвокультурологический метод во фразеологии. Коды культуры. М.: УРСС, 2012.
9. *Ватлецов Сергей Германович.* Систематика зооморфной лексики и ее англо-русская эквивалентность. АКД, Нижний Новгород, 2001.
10. *Гукетлова Ф.Н.* Зооморфный код культуры в языковой картине мира: дис . ... д-ра филол. наук / Ф.Н. Гукетлова. – М., 2009. – 431 с.
11. *Бабушкин А.П.* Типы концептов в лексико-фразеологической семантике языка. – Воронеж, 1996.
12. *Арутюнова Н.Д.* Метафора и дискурс / Н.Д. Арутюнова // Теория метафоры. – М.: Прогресс, 1990, с. 5-32
13. *Фрумкина Р.М.* Психоллингвистика. – М.: Академия, 2001. – 320 с.
14. Толковый словарь современного русского языка. Языковые изменения конца XX века / под ред. Г.Н. Складчиковой. – СПб, 2006.
15. Большой толковый словарь русского языка: [около 130 000 слов] / Российская академия наук, Институт лингвистических исследований; [автор и руководитель проекта, главный редактор С. А. Кузнецов]. – Санкт-Петербург: Норинт, 2008. – 1534 с.
16. *Владимирова Т.Е.* Русская языковая личность и православный дискурс // Христианство и наука. – М., 2008.
17. *Неретина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализация Абеяра. – М., 1995.
18. *Степанов Ю.С.* Константы: словарь русской культуры. – М., 1997.
19. *Воркачев С.Г.* Любовь как лингвокультурный концепт. – М.: Гнозис, 2007.
20. *Постовалова В.И.* «Религиозные концепты в теоллингвистическом представлении» / В.И. Постовалова // Хрестоматии теоллингвистики. Т. 2 / под ред. А.К. Гадомского и К. Кончаревич. – Изд-во: Универзитет у Београду – Православни богословски факултет. – Београд (Сербия), 2011. – С. 6–12.
21. *Кураев А.* Если Бог есть любовь... / Кураев А. – М.: Свято-Тихоновский Богословский институт, 2007. – № 25.
22. *Мандельштам Ю.* О любви // Человек. – 1992. – № 1.
23. Словарь русского языка: в 4 т. –Т. 2. – М., 1982.
24. *Петровская Ю.С.* Колокола – вестники судьбы в музыке С.В. Рахманинова // С.В. Рахманинов и Тамбовский край в аспекте развития региональной культуры: II Рахманиновские чтения / ред. И.Н. Вановская. – Тамбов, 2006. – С. 14–18.

## **SPIRITUAL CODE FROM THE STANDPOINT OF LINGUOCULTUROLOGY: THE UNITY OF THE SACRAL AND THE SECULAR**

**V.A. Maslova**

The article presents an integral approach to linguistic phenomena, one of which is the code of linguoculture that is related to several modern fields of knowledge such as cognitive linguistics, linguoculturology, and linguoconceptology. In linguistics today, language is examined as a cognitive mechanism—that is, procedures are revealed through which man perceives the world. The processes of language categorization result in language pictures of the world, which include: (1) a system of concepts; (2) cultural values; and (3) culture codes. The article examines the spiritual code, one of the richest codes specific to Russian culture.

***Key words:*** culture code, concept, values, the sacral, the secular, theolinguistics.

---

## САКРАЛЬНАЯ ПАМЯТЬ СЛОВА

Т.Е. Владимирова

*Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова  
Российский университет дружбы народов*

Настоящая статья посвящена раскрытию сакральной семантики в словах-концептах, уходящих корнями в далекое индоевропейское прошлое. С этой целью в работе рассматриваются ключевые сакральные концепты от начальной индоевропейской формы вплоть до их появления в славяно-русском языке. При этом автор ставил перед собой задачу выявить архаичные представления, которые легли в основу начальных протообразов сознания, а в дальнейшем обусловили становление самобытной русской языковой личности и ее бытия.

**Ключевые слова:** сакральное, обыденное, мифоконцепт, культурная память, семантика, этимология.

### Введение

...Над всеми понятиями, не всегда явно, доминирует **понятие сущности**.

*Ю.С. Степанов*

О тайне, которая заключена в языке, написано немало. Ведь слова, пришедшие к нам из глубины веков, таят в себе тот сакральный смысл, в котором оживает экзистенциальный опыт наших далеких предков. Но, пользуясь языком, отдаем ли мы себе отчет в том сущностном потенциале слов, который лег в фундамент нашего самосознания и бытия?

Вместе с тем именно слово по-прежнему хранит завещанные нам представления о подлинном существовании и связанные с ними экзистенциальные переживания, которые веками привносились в слово и, шире, в концептуальную картину мира и бытия. Поэтому слово и, шире, язык не только удваивают окружающий человека мир, но приобретают смысложизненное измерение, а речь – статус «экзистенциально-онтологического фундамента языка» (М. Хайдеггер). Более того, народ-творец, создавший язык, заложил в него столь мощный энергийный импульс, что на этой основе возникла всемирно почитаемая культура. Однако современные носители языка едва ли могут объяснить причины этого внимания.

Ситуацию осложняет и тот факт, что онтология как философское учение о бытии и его сущностных основаниях редко обращается к феномену сакральности в словах, принадлежащих древнейшим пластам языка. А лингвистика в своих историко-этимологических исследованиях не акцентирует внимания на сакральном языковом бытии, в котором протекало становление

языковой личности. В этой связи примечательно следующее признание структуралиста Луи Ельмслева: «...Временное ограничение кругозора было ценой, заплаченной за отторжение у языка его тайны» [1. С. 381].

Настоящая статья представляет собой попытку раскрытия сакральной семантики в слове, а на этой основе – реконструкции, хотя бы в первом приближении, сущностных опор славяно-русского мировосприятия и способа бытия.

При этом сознание понимается, во-первых, как целостное единство его духовной (сакральной), бытийной (экзистенциальной) и рефлексивной сторон [2. С. 113]. Во-вторых, – как «совокупность образов сознания, формируемых и овнешняемых при помощи языковых средств» [3. С. 26]. И, наконец, в-третьих, – как взаимодействие исторически возникавших и сосуществующих типов сознания, из которых в рамках статьи рассматриваются называемое (язык), религиозно-мифологическое и художественно героическое сознание (Г.Г. Шпет)<sup>1</sup>.

Данная работа выполнена в русле холистической методологической традиции, которая восходит к аристотелевской концепции процесса и раскрывает сущностный план бытия и речевого поведения. Здесь мы имеем в виду соотносительность бытия / речи как потенции (*dynamis*) и самой жизнедеятельности, включая деятельность речевую (*energeia*), с представлением о совершенном жизненном пути и с искомым речевым совершенством (*entelecheia*) [5. С. 232-233]. Поэтому слово приходит к нам из прошлого, принадлежит настоящему, но обращено в будущее и тем самым приближает его.

Таким образом, статья имеет и лингводидактическую направленность. Ведь культурные ценности не наследуются: смысложизненные представления и «проект саморазвития» (С.Л. Рубинштейн) черпаются подрастающим поколением из того концептуального образа мира, который складывается в их сознании в процессе воспитания и обучения. В этом отношении слово предстает как наиболее доступное средство, позволяющее проследить эволюцию сознания его носителей. И здесь перед нами встает вопрос: ***на каком этапе развития в сознании возникает представление о сакральном и слово становится фактом культуры?***

---

<sup>1</sup> Здесь и далее используются архивные материалы Г.Г. Шпета, опубликованные в [4. С. 79].

## 1. У истоков сакрального: этимологическая составляющая

В индоевропейских языках мы обнаруживаем образцовую модель отношений соответствия, которые позволяют выделить семью языков и реконструировать ее предыдущие состояния вплоть до первоначального единства.

Э. Бенвенист

Сакральные представления обладают удивительной общностью не только у носителей родственных, но и типологически далеких языков и культур. Это объясняется тем, что на архаичной ступени эволюции человека мировосприятие базируется на едином антропном принципе. Изучение орудий труда, жилищ, различного рода артефактов, наскальных рисунков и петроглифов на территории Евразии, а также дошедшие до нашего времени тексты, сведения о жизненном укладе, обрядах и обычаях также подтверждают этот вывод.

Анализируя сакральные представления, К.Г. Юнг рассматривал их как проявление коллективно-психологического субстрата, свойственного человеческой природе. При таком подходе архаичное мировосприятие и рождающиеся при этом образы сознания – шаг к их «овнешнению» в речи, которая развивалась в процессе коллективной жизнедеятельности племени. Особый исследовательский интерес представляют древнейшие термины родства, возникновение которых изначально опосредовано различием сакрального и обыденного. Кроме того, обращение к их семантике позволяет раскрыть не только этнопсихолингвистическое и историко-культурное, но также экзистенциально-онтологическое своеобразие различных ветвей носителей индоевропейского языка.

Славяно-русская лексема *отец* восходит к обыденному (профанному, мирскому) индоевропейскому термину *\*átta* ‘принадлежащий к родовому классу мужчин-отцов’. В эпоху смешанных брачных отношений все старшие мужчины большой экзогамной семьи именовались отцами и членами фратрии, которая носила имя Первопредка. Так, у всех индоевропейцев сложился культ Первопредка (*\*Hord<sup>h</sup>u-*), который объединял потомков на основе не кровного, а сакрального родства.

Но в индоевропейском языке, различавшем сферу обыденного и сакрального, был еще один термин *\*pater*, использовавшийся в качестве обращения к языческому богу-отцу. Архаичное мышление, основанное на жестком различии священного и мирского, исключало употребление сакрального *\*pater* применительно к членам рода, а позднее и к природному отцу. Аналогичным образом номинация *\*átta* была не допустима при ритуальном обращении к почитаемым божествам.

Тем не менее во всех западноевропейских языках для называния природного отца стали использовать сакральный термин *\*pater*. Что же касается

славянских языков, то они сохранили привычный обыденный термин, восходящий к *\*ǣtta*, а в качестве сакральной номинации утвердилась словообразовательная модель с корнем *бог-* (Стрибог, Дажьбог, Велибог и др.). Комментируя эту ситуацию, Э. Бенвенист писал: «Если в одной части индоевропейского ареала возобладал термин *atta*, то причина этого, вероятно, кроется в ряде глубоких изменений в религиозных представлениях и в социальной структуре общества. И действительно, там, где употребляется исключительно слово *atta*, не осталось и следа от древних мифологических представлений, в которых господствовал бог-“отец”» [6. С. 148].

Подобно терминологической паре *\*pāter* – *\*ǣtta* в индоевропейском языке существовала понятийная пара *\*māter* – *\*anna*, где первый член принадлежал сакральной сфере, а второй – использовался по отношению к физическим лицам. Но, в отличие от концептуализации отца на базе обыденного термина в славянских языках и сакрального – в западноевропейских, именованная матери во всех индоевропейских языках образованы от сакрального *\*māter*.

В поисках тенденций, которые привели к различной языковой концептуализации отцовства в славянских и западноевропейских языках, обратимся к данным этимологии.

Номинация *\*pāter* восходит к индоевропейскому корню *\*pā-* ‘кормить’ > ‘оплодотворять’ (оплодотворять землю-мать семенем-дождем), а *\*māter* – к *\*mad-* ‘влага’ и *\*mā-* ‘спелый’ (плод матери) [7. С. 188]. Следовательно, возникшие чувственно-телесные первообразы сознания, а затем сакральные протопонятия и слова (*\*pā-*, *\*mad-/mā-*) изначально вбирали в себя представление о небе как оплодотворяющей сущности и о земле как о сущности рождающей. Оформившиеся в сознании синкретичные архетипические представления («первичные схемы образов» – К.Г. Юнг) обожествляли небо и землю, но наделяли их соответственно мужской и женской природой. Характеризуя эту ступень эволюционирующего сознания, Г.Г. Шпет писал: «Первый момент преодоления человеком его естественно-животного состояния есть язык и восприятие мира через посредство языкового (прежде всего, называющего) сознания» [8. С. 79].

Сакральные слова-концепты *\*pāter* и *\*māter* представляют собой более сложные словообразовательные модели (*\*pā-* + *ter*, *\*mad-/mā-* + *ter*) и сформировались позднее, на религиозно-мифологическом этапе эволюции сознания, когда «всякая вещь в мире вводится в социо-культурный обиход через его посредство» (Г.Г. Шпет) [Там же]. Так, обожествляя природно-космический мир, первобытный человек усматривал в нем, с одной стороны, проявление мужского и женского начал и тем самым преодолевал хаос, который подстерегал его на земле, но мог обрушиться и с неба. А с другой, утверждал сакральный ориентир супружеских отношений, призванных соответствовать гармонии этого мира.

Возвращаясь к западноевропейским терминам родства, образованным от сакрального термина *\*pāter*, отметим, что он вобрал в себя архетип Неба,

или Божественного света (*\*deiuo*), присущего «Отцу-небу», а единый для всех носителей индоевропейской традиции сакральный термин *\*māter* – архетип Великой Матери (Матери-земли). Что же касается обыденных славяно-русских номинаций *отец / тата / тятя*, восходящих к *\*átta*, то в них получил выражение архетип Первопредка. К этому следует добавить, что обыденная номинация *батя* ‘старший брат, старший мужчина’, возможно, образованная от *\*pāter*, связана с архетипом Старшего. Таким образом, для данного периода индоевропейской истории характерно сакральное мировосприятие, в котором представление о брачном союзе Отца-неба и Матери-земли выступало в качестве его совершенного прообраза (энтелехии).

Чтобы выявить тенденции, которые обусловили самобытность праславянской языковой концептуализации родства, обратимся к истории становления обособившихся индоевропейских племен.

## 2. Концептуализация родства: культурно-исторический и этнопсихолингвистический аспекты

...Культурно-исторический контекст становится дополнительным источником, а в ряде случаев и решающим критерием реконструкции исходного значения слова и направления его семантической эволюции.

*Н.И. Толстой*

На ранней стадии первобытного развития, уходящей корнями в неолит, ведущая роль в жизнедеятельности племени принадлежала женщине, поскольку ее занятия собирательством и примитивным земледелием обеспечивали его выживание, в отличие от непредсказуемых результатов охоты. На этом фундаменте возникло поклонение Великой Богине и повсеместно сформировались мистериальные земледельческие культы, где женщина традиционно выполняла жреческие функции [9. С. 204, 337].

Переход праславян к более сложным и трудоемким формам земледелия и скотоводства, производство орудий труда и оружия, а также освоение новых земель и необходимость их защиты обусловили доминирующее положение мужчины, а за женщиной закрепились функции воспитания детей и ведения домашнего хозяйства. Как глава семьи отец выступал посредником между людьми и высшими силами в обрядах, жертвоприношениях, праздниках, а также в распределении материальных и духовных благ между членами семьи. Так, на основе соучастного семейного бытия с закрепленными функциями отца и матери постепенно формировался общинный уклад родоплеменных общностей.

С появлением отгонного скотоводства началось активное расселение праславянских племен и к середине II тысячелетия до н. э. они занимали значительную территорию, оказавшись в кольце других племен некогда

единого индоевропейского ареала. На юге Балкан и в Пелопоннесе расселились протогреки, на северо-западе Балкан – иллирийцы, на Апеннингах – латины, к западу от Альп и Рейна – кельты, в Скандинавии – протогерманцы, на восточном побережье Балтийского моря – балты, а на юго-востоке – дакофракийцы и иранцы. Длительные контакты с этими племенами объясняют присутствие в славянской мифопоэтической картине мира божеств, общих с древними персами (Хорс, Семаргл) и балтами (Перун, Велес). Возможно, существует некоторая связь между такими кельтскими и славянскими божествами, как Дагда и Дажьбог, Маха и Макошь. Что же касается Великой Богини, то с переходом к патриархальному укладу бытия ее почитание постепенно распалось на несколько культов, в которых особое место заняла Мать-земля.

В результате переселения территория восточнославянских племен охватывала к XI веку земли от Вислы до Камы и Печоры, от Черного моря до Ледовитого океана. Активное продвижение восточных славян в Восточную Европу позволило говорить о «мягкой колонизации» (В.Н. Топоров), возможной при условии определенной близости миропонимания с коренными племенами. В этой культурно-языковой ситуации восточные славяне чувствовали себя всё более сильными и, в известной мере, самодостаточными. Вне регулярных контактов с материнской (индоевропейской) культурой праславянский язык, не скованный нормами языка-источника, приобрел самобытные черты.

Обращает на себя внимание также следующий факт. Долговременное влияние Римской империи привело к заимствованию календарных терминов, некоторых ритуалов, мер веса, а также предметов материальной культуры, но не повлекло за собой каких-либо заметных преобразований в способе существования. В суровых природно-климатических условиях с трудоемким подсечным земледелием славяно-русские племена продолжали следовать традиционным общинным и семейно-родовым устоям с присущей им ценностной ориентацией на совместность.

Крещение Руси принесет новое осмысление бытия и утвердит духовную смысложизненную доминанту. Отныне для исповедников веры «терпение и самоограничение являются не только способом завоевания свободы духа, но имеют и более глобальное значение – принципа существования, поддержания гармонии и равновесия в мире» [10. С. 265].

В неславянских племенах развитие патриархата сопровождала, как представляется, иная языковая ситуация. Растянувшийся на тысячелетие (XV век до н. э. – VI век до н. э.) процесс преобразования диалектов единого индоевропейского языка в самостоятельные языки протекал на фоне доминирующей роли отца в общественной и внутрисемейной жизни. Как следствие, сакральное наименование *\*pater* стало использоваться по отношению к отцу в знак признания его особого статуса, а затем и для обозначения кровного отцовства. Существенную роль в абсолютизации личностной значимости главы семейства сыграл развернувшийся в Древней Греции процесс

демократизации полисов, практически нивелировавший сословные преграды и подвергавший критике традиционные сакральные ценности. При этом всё большую значимость приобретала установка на личностное первенство, самоконтроль, самооценку и активные действия с учетом изменившихся обстоятельств.

Так, в Римской империи отец семейства (*pater familias*) получил практически неограниченную власть над детьми, несколько меньшую власть над женой и абсолютную – над рабами. Более того, ему принадлежало право собственности, включая всё, что было приобретено детьми или рабами. Как следствие, дети владели лишь тем, что нажили сами. Только с середины II века н. э. ввели некоторые ограничения власти в отношении рабов и общественное мнение стало осуждать продажу отцом детей, а также их убийство [11. С. 414–415]. В итоге постепенная десакрализация терминов *\*pater* и *\*māter* привела к угасанию сакральности в семье, а значит, и в самом бытии. А с утратой сакрального начала мир становится обыденным и нецелостным, поскольку из него уходит тот традиционный ценностный ориентир (аттрактор), который задавал экзистенциально-онтологическую напряженность бытия.

Подобные взаимоотношения были не типичны для русской «семейно-родовой общины» (Г.В. Вернадский). Как писал А.И. Солженицын, «в отличие от многих этносов, живших замкнутой кровнородственной общиной, – у наших славянских предков (кроме полян) община была территориальной. (Славянские племена и назывались по местам обитания, а не по имени предка, как, например, у германцев.) В ней всякий посторонний, кто поселялся, и даже бывший раб, не считался чужим, мог включиться в общину и жениться тут. Не было закрытости рода-племени, лишь единство “родной земли”. Отсюда – вся открытость русского характера, легкая ассимиляция других народов» [12. С. 160-161].

Обращает на себя внимание и уклад больших семейных кланов с чертами матриархального прошлого, который сохранялся у южных славян еще в 30-е годы прошлого века. Если в такой семейный клан (задругу) входил муж дочери, к нему обращались, используя притяжательное прилагательное, образованное от имени его жены. Более того, он и его дети получали фамилию жены [13. С. 153]. Таким образом, большая семья, основанная на примате отцовства, сохраняла отдельные черты матриархального прошлого, а следовательно, и связь с сакральной взаимодополнительностью мужского и женского начал, освященную традицией и укорененную в сознании.

Анализируя причины отличия славянской и западноевропейской концептуализации отцовства, А.В. Исаченко писал: «Лингвистический анализ основных терминов кровного родства в индоевропейских языках показал, что индоевропейская терминология родства возникла в глубокой древности в условиях материнского рода и что она построена на принципе гиноцентрическом. Этот принцип отражает такое положение вещей, при котором ориентировочной точкой родственных отношений является женщина» (цит.

[14. С. 9]. Поэтому переход к приоритету отца как главы семейства не отменял укорененное в сознании почитание матери. Если отец своим трудом обеспечивал существование семьи, то мать рожала, кормила, растила многочисленных детей и одновременно вела домашнее хозяйство. В результате семья развивалась как целостный, слаженный организм, ориентированный на сакральное отношение к семейным ценностям.

Если отмеченные различия в западноевропейском и славяно-русском отношении к унаследованной сакральной традиции верны, то они должны проследиваться в ритуально-обрядовой деятельности, в мифопоэтической картине мира и в самом процессе мифотворчества восприимчивиков индоевропейской традиции. Это делает актуальной постановку следующего вопроса:

***В чем выражается своеобразие античных и славяно-русских мифологем «Отца-неба» и «Матери-земли», восходящих к индоевропейскому субстрату?***

### **3. Концептуализация родства: ритуальный и мифопоэтический аспекты**

Слово есть миф, зерно мифотворчества, развертывающееся во взрослый мифический организм по мере взглядывания в это зерно.

*П.А. Флоренский*

Чтобы выделить самобытные черты русской устно-поэтической интерпретации Отца-неба и Матери-земли, обратимся к греческой мифологии, сосредоточив внимание на «боге светлого неба» Зевсе, который почитался как «отец всех богов» и символ неиссякаемой «родительской силы». Населив мир разумными и богоподобными смертными, Зевс победил доолимпийских несовершенных богов, а также их потомство и тем самым гармонизировал бытие. Таким образом, Зевс выступает как культурный герой, что позволяет рассматривать мифы этого цикла как соответствующие следующей, *художественно-героической* ступени эволюционирующего сознания. Представляя этот тип сознания, Г.Г. Шпет писал, что в его функции входит приобщение «природной вещи социо-культурному бытию через ее отрешение от действительности и через преобразование ее по сравнению с ее действительным бытием и значением» [15].

В качестве иллюстрации кратко перескажем миф о сыне Зевса и Персефоны Загрее, которому отец хотел передать власть над миром. Узнав об этом, супруга Зевса Гера<sup>2</sup>, приказала титанам умертвить мальчика и они, растерзав ребенка, съели его. Разгневанный Зевс опалил пожаром мать тита-

<sup>2</sup> Имя *Гера* (*Нра* > от праиндоевропейского корня *\*ier* 'яркий, страстный, гневный') восстанавливает ее изначальное отождествление с властной и независимой Великой Матерью, поклонение которой также относится к хтонической эпохе.

нов Гею-землю и послал на нее потоп, а титанов сбросил в Тартар и испепелил страшным огнем. Афине удалось спасти сердце мальчика, которое Зевс проглотил и произвел нового Загрея-Диониса от Семелы, фригийско-фракийского божества земли. А из золы испепеленных Зевсом титанов произошли люди, которые унаследовали два начала: титаническое (дикость, грубая сила, необузданность) и божественное.

Таким образом, изначальное несовершенство мира побуждало к его преобразованию, поэтому Хаос и рожденные от первопотенций титаны, сторукие и циклопы были побеждены богами-олимпийцами во главе с Верховным Зевсом. Параллельно повествуя о богах-небожителях, миф ставил сложные вопросы, связанные с бытием человека, его природой и преодолением унаследованных пороков.

В отличие от греческих мифов о персонифицированных богах, славяно-русское устное народное творчество акцентировало внимание на сакральной природно-космической сущности брачного союза Неба и Земли, оставляя в стороне их «чувственно-телесное» начало, которое, если и присутствовало, то вторым или даже третьим планом. В качестве примера сошлемся на славянское предание о дожде, который лился во время женитьбы Неба и Земли и принес ей плодородие, а затем в этом браке родился Месяц. Известен и полесский рассказ, объяснявший, почему этот брак распался: когда люди согрешили, Бог отделил Небо от Земли и закрыл дорогу, по которой раньше они могли подниматься на небеса (здесь и далее мы опираемся на материалы из [16]).

Что же касается мотива сопротивления хаотичному началу, который присутствует в мире, бытии и самом человеке, то он проявляется в древнерусской литературе и фольклоре, где сакральное предстает уже как освещенное православным мировосприятием. Достаточно вспомнить предания о Петре и Глебе, о борьбе Святого Георгия со Змием, «Повесть о Петре и Февронии» о торжестве духовного в человеке или былины о подвигах богатырей.

Действительно, после Крещения Руси Небо, согласно народной космологии, стало восприниматься как творение и обитель Господа Бога, а культ Матери-сырой земли слился с почитанием Богородицы. Так появились различные обряды с призывами к Отцу-небу и Матери-земле, дополненные обращением к Богу, Богородице и христианским святым: *Небо – отец, а земля – мать. Благослови, Господи, эту траву рвать; Мать Божия, подавай дождя на наш ячмень, на барский хмель; Батюшка Илья, благослови семена в землю бросать. Ты напой мать-сыру-землю студеной росой, чтоб принесла она зерно, всколыхала его, возвратила его мне большим колосом; Кузьма Демьян, Матушка Полевая Заступница, иди к нам, помоги нам работать* и др.

Более того, сакральное начало оставалось доминантой повседневного народного бытия. Приступая к пахоте, крестьянин должен был перекреститься и попросить у земли прощение за боль, которую соха или плуг при-

чиняют ей. К числу древнейших относится обычай разрешения спорных земельных вопросов: в доказательство правоты брали кусок дёрна с землей и шли с ним на голове по меже. Если удавалось таким образом пройти по границе своего поля, то других доказательств не требовалось, так как сама земля подтвердила это право.

Примечательна и народная духовная поэзия, объединявшая образ Богородицы с Матерью-землей: *Как расплачется и растужится / Мать сыра-земля перед Господом: / Тяжело мне, Господи, под людьми стоять, / Тяжелей того – людей держать, / Людей грешных, беззаконных.* Обращает на себя внимание встречающееся сближение Богородицы не только с образом Матери-Земли, но и с муками матери, которые она испытывает при рождении ребенка: *Первая мать – Пресвятая Богородица, / Вторая мать – сыра земля, / Третья мать – кая скорбь приняла* [цит. по: 17. С. 75, 78]. Подобных подтверждений мифопоэтическая традиция сохранила немало.

А в окрестностях Переславля-Залесского еще в начале 20-х годов прошлого века не разрешалось разбивать колотушками на пашне сухие комья земли и тем самым *бить саму Мать Пресвятую Богородицу*. Запрет действовал до 25 марта, поскольку земля в этот период была беременная. Известен и обряд целования земли, который скреплял клятву и служил гарантом исполнения обещанного. Например, если сын прилюдно оскорбил родителей, он должен был поцеловать землю, произнести клятву и трижды перекреститься. К этому обряду прибегали и в случае возникшего подозрения в краже, поджоге и т. п., поскольку он примирял и успокаивал односельчан. Так, сама повседневная жизнь на Руси была опосредована присутствием Матери-Земли, кормилицы, защитницы, помощницы, свидетельницы и судии.

Что же касается собственно славяно-русского мифотворчества, испытывавшего сильное воздействие христианства, то дошедшие до нас фрагменты позволяют выделить некоторые специфические особенности, проявляющиеся при их сравнении с античной мифологией. Так, например, греческие персонифицированные боги, с одной стороны, наделены сверхъестественными возможностями, а с другой, – имеют характер простых смертных. Такая мифопоэтика русской народной традиции, как представляется, была чужда.

В отличие от греческих божеств земли (Геи, Деметры, Семелы и др.), Мать-сыра-земля всегда воспринималась вместе с Небом-отцом как божественная ипостась Космоса. Более того, оба сакральных мифообраза не подвергались ни детализации, ни персонификации, сохраняя статус высших божественных сил природно-космического мира, от которых зависело благополучие земледельческих племен. В этом, как представляется, кроется объяснение не востребованности «русской народной личностью» (Н.С. Трубецкой) мифов о хитросплетениях их взаимоотношений. Иными словами, подобные предания просто не могли возникнуть в силу русского сакрального мировосприятия и отношения к собственному бытию, унаследовавшему долговременную обрядовую традицию. В этой связи отметим разнообразие

дошедших до нас и реконструируемых тотемистических и астральных мифов, а также мифов о культурных героях.

Со временем в сакральную канву мифопоэтической картины мира вплелись новые мотивы, образы, идеалы и установки бытия. В итоге русская культурно-языковая картина мира, становясь многослойной, постепенно утрачивала свои глубинные сакральные смыслы. Как следствие, в устной народной поэзии появлялись с трудом различимые образы Матери-земли и Богородицы, Отца-неба и Господа Бога. Вместе с тем слово существует «в широком экзистенциальном и понятийном контексте бытия человека – в тесной связи с сознанием и мышлением человека, его духовным миром» [18. С. 28]. Поэтому в нем сохраняется способность к восстановлению своих исконных смыслов и утраченной глубины нашей культурной памяти.

Возвращаясь к индоевропейской дихотомии <сакральное – обыденное>, можно утверждать, что в русской культурно-языковой картине мира она была преобразована в триаду <сакральное – сакрализованное – обыденное>, что снимало экзистенциальную напряженность, свойственную любому противопоставлению. В этой связи можно предположить, что в значительной мере благодаря сакральной памяти русское национальное самосознание в тот период избежало десакрализации терминов родства, сохранило семейные устои и общинный уклад, продолжая свое развитие в пределах «вечного града» культуры (подробнее об этом см. в [19]).

### Заключение

Диктуемый языком модус отношения к действительности, а также унаследованные представления о должном и совершенном неизбежно создают априорную экзистенциальную напряженность бытия. Так, в архаичный период, ориентированный на выживание и воспроизводство родоплеменной общности, проявляется «жажда первобытного человека *быть*», обладая «полнотой существования» [20. С. 38]. Это позволяет выделить даже на начальной ступени эволюции сознания два сопричастующих аттрактора: первый выражается в акцентуации коллективного благополучия, а второй – индивидуального. Такова экзистенциально-онтологическая природа семантических преобразований: наполняя знак смыслом и превращая его в слово, концепт и миф, человек соотносит их с искомым воплощением и совершенством (энтелехией).

Античная традиция, в значительной степени повлиявшая на формирование западноевропейских языков, была направлена на воспитание активной, самостоятельной личности, ответственной перед законом. Это предопределило развитие в этом регионе индивидуалистической культуры и, в частности, сопровождалось десакрализацией терминов родства и семьи. Славяно-русская языковая концептуализация была выражением общинных ценностных представлений, на фундаменте которых выросла коллективист-

ская культура с присущим ей сакрализованном отношением к семейному укладу и унаследованному способу бытия.

Тем не менее русская мечта о совершенном для всех миростроительстве и стремление избежать при этом давления со стороны коллективистского бытия неизбежно приводила к личной экзистенциальной тревожности. «Образцом гармонии и порядка, как они представлены в русском языке, могла считаться сельская община, которая так и называлась – *мир*. Общинная жизнь строго регламентирована, и любое отклонение от принятого распорядка воспринимается болезненно, как “непорядок”. Покинуть этот регламентированный распорядок и значит “вырваться на волю”», – писал А.Д. Шмелев в своей статье, которая так и называется «В поисках мира и лада» [21. С. 56]. В итоге внутренняя взаимосвязь ценности обустроенного и гармоничного *мира с волей* станет еще одним проявлением антиномичности русского самосознания, что приведет впоследствии к угасанию сакральной памяти слова и утрате огромного пласта русской народной культуры.

Завершая предпринятое рассмотрение сакральной составляющей нашей памяти (на материале терминов родства и сопряженных с ними мифоконцептов), приведем фрагмент из статьи В.Н. Топорова «Имя как фактор культуры», посвященной Слову: «Во всех сферах духовной жизни человека – религиозной, провиденциально-профетической, спекулятивно-философской, художественно-эстетической, социально-общественной – роль имени не только велика, но по-особому отмечена. И то, что поддается учету и пересказу, образует лишь поверхностный слой той тайны, которая связана с именем. Но даже прикосновение к этому слою намекает и на глубину этой тайны, и на ту силу, которая от нее неотделима» [22. С. 380].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Ельмслев Л. Прологомены к теории языка // Новое в лингвистике. Вып. 1. – М.: Издательство иностранной литературы, 1960. – С. 264-389.
2. Зинченко В.П. Сознание и творческий акт. – М.: Языки славянской культуры, 2010.
3. Тарасов Е.Ф. Межкультурное общение – новая онтология анализа языкового сознания // Этнокультурная специфика языкового сознания. – М.: Ин-т языкознания РАН, 1996. – С.7-22.
4. Зинченко В.П. Сознание и творческий акт. – М.: Языки славянской культуры, 2010.
5. Аристотель. Метафизика. – М.: Эксмо, 2008.
6. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. – М.: Прогресс-Универс, 1970.
7. Маковский М.М. Малый этимологический словарь современного французского языка. – М.: ЛЕНАНД, 2016.
8. Зинченко В.П. Сознание и творческий акт. – М.: Языки славянской культуры, 2010.
9. Словарь античности / пер. с нем. – М.: Прогресс, 1989. – 704 с.
10. Касьянова К. О русском национальном характере. – М.: Институт национальной модели экономики, 1994.
11. Солженицын А.И. Россия в обвале. – М.: Русский путь, 1998.
12. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. – М.: Прогресс-Универс, 1970.
13. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. – М.: Прогресс-Универс, 1970.
14. Трубачев О.Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. – М.: КомКнига, 2009.

15. *Зинченко В.П.* Сознание и творческий акт. – М.: Языки славянской культуры, 2010.
16. Славянские древности: этнолингвистический словарь / под общей ред. *Н. И. Толстого*. – М.: Международные отношения, 1995–2014. – Т. 1–5.
17. *Федотов Г.П.* Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. – М.: Прогресс, Гнозис, 1991.
18. *Постовалова В.И.* Лингвокультурология в свете лингвокультурологической парадигмы (к проблеме оснований и границ современной фразеологии // Фразеология в контексте культуры. – М.: Языки русской культуры, 1999. – С. 25–33.
19. *Владимирова Т.Е.* Русский код бытия: тенденции становления и развития // Метафизика. – 2011. – № 1. – С. 185–204.
20. *Элиаде М.* Космос и история: избранные работы. – М.: Прогресс, 1987.
21. *Шмелев А.Д.* В поисках мира и лада // Логический анализ языка. Космос и хаос: Концептуальные поля порядка и беспорядка / отв. ред. Н.Д. Арутюнова. – М.: Индрик, 2003. С. 54–72.
22. *Топоров В.Н.* Имя как фактор культуры / Он же. Исследования по этимологии и семантике. Т. 1: Теория и некоторые частные ее приложения. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – С. 380–384.

## SACRAL MEMORY OF THE WORD

**T.Yu. Vladimirova**

This article centers on revealing sacral semantics in concept words going back to a remote Indo-European past. To this end, this work examines key sacral concepts from the initial Indo-European form up to their emergence in the Slavic-Russian language. The author has set before herself the task of unraveling the archaic notions that formed the basis of the initial proto-images of consciousness and subsequently determined the formation of the original Russian language personality and its being.

**Key words:** the sacral, the trivial, myth concept, cultural memory, semantics, etymology.

---

## ВЗАИМООТНОШЕНИЕ ЯЗЫКА И РЕЛИГИИ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ДУХОВНО-РЕЛИГИОЗНОГО КОДА РУССКОЙ ЛИНГВОКУЛЬТУРЫ

А.А. Буевич

*Витебский государственный университет имени П.М. Машерова*

В статье рассматриваются особенности взаимоотношений языка и религии с позиции духовно-религиозного кода русской лингвокультуры, уточняется содержание терминов «духовный код культуры», «пространство духовного кода русской православной лингвокультуры» с учетом современных достижений лингвокультурологии и теолингвистики.

**Ключевые слова:** теолингвистика, лингвокультурология, духовность, духовный код культуры, пространство духовного кода русской православной лингвокультуры.

В современной лингвистике возрос интерес к учению В. фон Гумбольдта, основным положением которого является отождествление «духа народа» и его языка: «...язык народа есть его дух, и дух народа есть его язык, и трудно представить себе что-либо более тождественное» [7. С. 68–69]. Под его влиянием сформировалось особое видение языка как духовной активности человека в ряду с искусством, философией и наукой.

Сейчас становится очевидным, что границы лингвистики расширяются, создаются новые интегрированные дисциплины – лингвокультурология, когнитивная лингвистика, *теолингвистика* (от греч. *theos* – Бог и лат. *Lingua* – язык) – наука, возникшая вследствие взаимодействия языка и религии и «исследующая проявления религии, которые закрепились и отразились в языке» [5. С. 290].

Дело в том, что становление и развитие культуры невозможно представить без учета особенностей религиозной сферы в жизни народа. Правомерным является высказывание Н. Бердяева о том, что «культура родилась из культа, истоки её сакральны». Исторически религия предшествовала культуре как религиозный культ, тем самым она стала истоком, колыбелью человеческой культуры, её духовной родиной. Религия и культура представляют собой единую целостность, общее звено в истории человечества.

Отличительным признаком религии является вера в сверхъестественное, возможность контакта с ним, поиски связи с трансцендентным, сакральным. В христианстве сверхъестественное персонифицировано в Боге, поэтому поиски человеком пути в трансцендентный мир означают желание установить связь с Богом. В этой связи уместно вспомнить слова выдающегося русского мыслителя А.Ф. Лосева, который определял религию как «сознание своей зависимости от Высшей субстанции, союз человека с Богом» [13. С. 17].

Главной ценностью религии, как и культуры, является человек. Особое положение человека в животном мире определяется существованием его глубинного и уникального духовного мира, сформированного, главным образом, при помощи языка. Именно при помощи языка существуют, функционируют и воспроизводятся определенные духовные сущности, наполненные ценностными смыслами и составляющие сакральный центр культуры.

В связи с этим исследователи разных областей науки – философии, лингвистики, культурологии и др. – всё чаще обращаются в своих работах к изучению вопроса взаимоотношений языка и религии [4].

Впервые вопрос о связи языка и религии рассматривался в христианских философско-богословских учениях *представителей ранней, средней и поздней патристики* (II – VIII века: Климент Александрийский, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Августин Блаженный, Иоанн Дамаскин и др.). В их трудах язык понимался как важнейший способ Богопознания, как ключевое средство отображения и постижения мира. Учение о языке ранних теологов представляло собой составную часть богословия, где утверждалась неразрывная связь души, ума и слова.

В новое время концепция взаимосвязи языка и религии формируется в начале XX века в контексте учения лингвистической школы всеединства о «цельном знании». Исходные положения о цельном познании мира посредством синтеза философии, богословия и науки, разрабатываемые в трудах русского религиозного философа В.С. Соловьева, находят своё продолжение в онтологической теории языка П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, А.Ф. Лосева. Непосредственным толчком для развития этой теории послужило бытийное (реалистическое) учение об Имени Божиим, возникшее в начале XX века в русском монашестве на Афоне и оформившееся в мистико-богословское движение «имяславие».

Во многом философия имени П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова и А.Ф. Лосева – это обширный философский комментарий к словам Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» [1 Ин. 1–4].

Учение Флоренского о языке синкретично сочетается с православным опытом исследования мира. Так, сопоставляя слово с семенем, отец Павел

опирается, с одной стороны, на Евангельский текст (притча о сеятеле), имея в виду прежде всего внутренний потенциал слова, его энергию, а с другой стороны, – на теорию А.А. Потебни.

Язык, в понимании А.Ф. Лосева, является онтологически-коммуникативным стержнем бытия, связующим Абсолютную личность Творца с тварной личностью человека, то есть онтологически осмысленное, энергичное имя играет роль «места встречи» Бога и мира. В своих работах он доказывает, что каждое слово таинственно связано с Именем Божиим и поэтому оно сопричастно Божественному Логосу. В этом отношении его философия имени предстаёт как учение о космическом и божественном слове, то есть космогонические представления в ней связаны с формированием материи духом, преобразованием хаоса в космос.

Имя, таким образом, является основой религиозной жизни. Религия, по мнению А.Ф. Лосева, есть «взаимодействие божественных и человеческих энергий, пост и молитва». Религиозная жизнь – это излучение Божественной энергии на душу. Именно эту Божественную энергию Лосев называет *именем*. Только в имени обретается сосредоточие знания, силы и жизни в Боге [14].

В одном ряду с концепцией имени Лосева стоит его учение о слове. Слово, в его понимании, предстает как воплощение сущности, то есть любой предмет может быть представлен как слово, как выражение своей сущности: вся реальность является нам осмысленной через слово.

По справедливому замечанию В.И. Постоваловой, в этих учениях объединяется ряд исходных лингвофилософских и лингво-богословских идей и разворачивается теoантропокосмическая парадигма, согласно которой язык рассматривается в контексте Бог-космос-человек. Так развивается православно-христианский вариант теoлингвистики [17. С. 375–376].

Проблема взаимодействия языка и религии может быть рассмотрена сквозь призму кодов языка и культуры.

В лингвистику понятие кода пришло из семиотики. В рамках современной семиотики соотношение языка и религии понимается достаточно определённо: язык выступает как первичная, базовая семиотика, основа и универсальная оболочка большинства форм общественного сознания, а религия представляет собой вторичную семиотическую систему, обладающую значительно более глубоким и богатым содержанием, чем язык.

В русле структурной лингвистики и семиотики код, относительно естественного языка, определяется как

1) система языка; совокупность знаковых единиц и правил их употребления (Ф. де Соссюр, У. Эко, Р.О. Якобсон и др.);

2) В.А. Лазарев, Л.А. Шестаков, У. Эко, Р.О. Якобсон трактуют код как разновидность языка и в соответствии с этим выделяют «коммуникативные» коды – код адресанта и код адресата; коды, отражающие социальную или территориальную неоднородность национального языка; «уровневые» коды – морфологический код, грамматический код, фонологический код;

3) Г.П. Мельников отождествляет код и индивидуальный язык: за счет громадного количества актов перекрестных общений коды (то есть языки) всех членов коллектива становятся практически одинаковыми.

Как видно из приведенных дефиниций, в лингвистике и семиотике код чаще всего отождествляется с языком, поскольку в терминах семиотики язык и код – это знаковые системы. Однако в современной лингвистике такое отождествление часто подвергается критике [12. С. 105–134].

Однако, несмотря на неоднозначность определений, категория кода широко используется в таких лингвистических направлениях, как теория коммуникации, лингвокультурология, когнитивная лингвистика, этнолингвистика и др.

В *теории коммуникации* термин «код» тесно связан с понятиями *текст, сообщение, канал связи, модель* и некоторыми другими, вместе составляющими категориальный аппарат данной области научного знания.

Ю.М. Лотман считал слишком абстрактной модель коммуникации, предложенную Р.О. Якобсоном, подчеркивая, что в действительности у говорящего и слушающего не может быть абсолютно одинаковых кодов, как не может быть и одинакового объема памяти [15. С. 15].

М.Л. Макаров также подвергает справедливой критике понимание коммуникации, в которой главным признается процесс передачи информации. Исследователь отмечает, что кодовая модель всё же не может адекватно описывать реальные процессы коммуникации на том или ином естественном языке: понимание предполагает нечто большее, чем только декодирование, – именно интерпретацию высказывания.

В *этнолингвистике* и *лингвокультурологии* понятие кода тесно связано с культурой. Как отмечают многие лингвисты (М.Л. Ковшова, В.А. Маслова, В.Н. Телия, С.М. Толстая и др.), национально-культурная информация, заложенная в национальном языке, часто не лежит на поверхности, она «закодирована» в семантике слова, в его внутренней форме, в семантике грамматических феноменов, в синтаксисе, поэтому «культурное явление, вербализуясь в языке, получает статус национально-культурного кода, только в этом случае, когда оно покидает рамки языковой или речевой действительности одного индивида и становится общенациональным достоянием» [6. С. 71].

Одной из первых в русской лингвистике термином «коды культуры» стала оперировать С.М. Толстая при анализе славянских обрядов. В работах Н.И. Толстого, С.М. Толстой, Г.А. Левинтона и др. культурный код определяется как знаковая реализация архетипов сознания. Одним из важнейших свойств культурных кодов С. М. Толстая предлагает считать их вторичность: «...элементы кода, имеющие свое определенное “докодовое” значение, вторично используются в коде для обозначения других объектов и существностей» [23. С. 336].

По мнению С.М. Толстой, Е.Л. Березович и ряда других исследователей в области этнолингвистики, коды могут быть разделены на два типа: *субстанциональные*, вычлененные на основании общности плана выражения –

материальной, субстанциональной природы знаков, составляющих код (например, предметный код обряда); *концептуальные*, определенные на основании смысловой общности элементов (концептов, идей, мотивов), которые могут соотноситься с разными материальными воплощениями смысла (растительный код, зоологический, кулинарный и т.п.) [22].

В нашем исследовании, вслед за М.Л. Ковшовой, В.Н. Телия, С.М. Толстой, мы представляем культуру как *пространство культурных кодов*, а поскольку *пространство*, по мнению когнитологов, осознается людьми не через систему координат, а через отношения, существующие между объектами в пространстве [10. С. 34–41], нам представляется наиболее точным определение культурного кода В.А. Масловой, которая, опираясь на концептуальную метафору «контейнер» Е.С. Кубряковой, понимает код как *глубинное культурное пространство, «контейнер», в котором разные языковые сущности получают различные культурные смыслы, заполняя собой и формируя тем самым код* [16. С. 30].

С помощью концептуальной метафоры контейнера можно описать любые множества, группировки, объединения, классы и категории, то есть перенести на эти абстрактные понятия все представления о контейнере материальном. Концептуальную метафору указанного типа можно использовать повсеместно – для интерпретации вселенной и языка, человека и социума. Так, например, тезис М. Хайдеггера «язык – дом бытия» (дом – это яркий пример вместилища, ограниченного его конструктивными элементами) получает развитие в работах многих лингвистов нового тысячелетия. В частности, Ю.С. Степанов, отмечая предельную «онтологизированность» концепта языка у М. Хайдеггера, дает свои определения языка как «дома бытия духа» и как «пространства мысли» [19. С. 29]. Таким образом, одной из самых характерных примет лингвофилософских размышлений над языком в наши дни становится обращение к образу пространства, то есть образ языка приобретает черты образа пространства во всех смыслах – реального, видимого, духовного, ментального.

В современном языкознании большое распространение получил перечень культурных кодов, предложенный В. В. Красных, которая выделяет соматический, пространственный, временной, предметный, биоморфный, духовный коды и добавляет, что таких кодов «не может быть много» [11. С. 298]. В.А. Маслова, в противовес ей, утверждает, что кодов достаточно много – несколько десятков.

Нас интересует духовный код русской лингвокультуры.

Согласно приведенной классификации базовых кодов В.В. Красных, кодирование пространства идёт в направлении от человека внешнего к человеку внутреннему. Переключение с человека внешнего на человека внутреннего осуществляется через *духовный код культуры*, который обобщает отрефлексированную действительность в терминах аксиологических категорий: хорошо – плохо; добро – зло; плюс – минус; верх – низ; свой – чужой и т.д. Это своеобразный итог познавательных

возможностей языковой личности, которая аккумулирует выработанные обществом, всей историей его развития, нравственные регулятивы и прескрипции, культурные ценности и этические постулаты. Духовная жизнь человека выходит за рамки его временной и пространственной локализации и отличается сложностью и полифункциональностью.

Для наиболее полной и объективной характеристики термина «духовный код культуры» рассмотрим содержание понятий «духовный» и «духовность».

Лексикографические источники разного времени, начиная с XVIII века, отражают историческое развитие семантики этих слов. Так, в «Словаре русского языка XVIII века» (1984–2011) словарная статья к лексеме *духовный* включает четыре значения: Духовный. 1. *Отн. к духу (7), нематериальной субстанции; противоп. материальный, вещественный. // Относящийся к богу, к познанию его.* 2. *Отн. к духу (9), душе (1) в христианском вероучении, к ее спасению, просвещению и т.п.* 3. *Относящийся к церкви, религии; противоп. светский, мирской. // Отн. к духовенству; ведающий делами духовенства и церкви.* 4. *Отн. к человеческому духу (10, 11), к его деятельности; нравственный, моральный* [18]. Семантика слова *духовность* в своем генезисе связана с религиозным началом в человеке: Духовность. 1. *То, что связано с духом (9); занятия, сфера деятельности духовенства.* 2. *Свойство духовного (1), нематериальность* [Там же].

В словаре В.И. Даля прилагательное *духовный*, являющееся производным от слова *дух*, имеет значение “бесплотный”, “нетелесный”, “из одного духа и души состоящий”. Это также «всё относящееся к Богу, церкви, к вере; всё относимое к душе человека, все умственные и нравственные силы его, ум и воля» [8. С. 459]. В.И. Даль приводит также характерные для его эпохи сочетания: *духовное завещанье* – «стар. отказная, либо завещание или *духовная ж.* письменное, законно составленное распоряжение о добре, имуществе своем, на случай смерти; последняя воля»; *духовный отец* – «духовник, у кого исповедуешься»; *духовный сын, дочь* – «кто бывает на исповеди, в отнош. к своему духовному отцу» [Там же. С. 459].

*Духовность* же определяется автором как «состояние духовного» [Там же. С. 459].

В XX веке семантическая структура слов «духовный» и «духовность» претерпела изменения: с одной стороны, появились новые значения слов, с другой стороны, сузились значения лексем «духовный» и «духовность», они стали ассоциироваться не с душой и Богом, а с умом и моралью. В «Толковом словаре современного русского языка» (1935 г.) под редакцией Д.Н. Ушакова находим следующие определения:

*Духовный*, ая, ое. 1. *Прил. к дух в 1 знач., нематериальный, нетелесный (книжн.).* 2. *Бесплотный (устар.).* 3. *Церковный, сочиненный на библейскую или церковную тему; противоп. светский.* 4. *Прил., по знач. связанное с*

духовенством; *противоп.* светский. 5. в знач. суц. *духовный, ого, м.* Человек духовного звания (разг.). 6. Церковно-административный, относящийся к церковному управлению; *противоп.* светский (офиц. дореволюц. и загр.). 7. в знач. суц. *духовная, ой, ж.* То же, что духовное завещание (устар.) [20. С. 816].

Лексема *духовность* сопровождается пометой *книжное, устаревшее*: «Духовность, мн. нет, ж. (книжн. устар.). Отрешенность от низменных, грубо чувственных интересов, стремление к внутреннему совершенствованию, высоте духа» [20. С. 816].

В толковании этих лексем отсутствует актуальная для словаря В.И. Даля сема «вера». И если в семантической структуре слова *духовный* содержится сема «церковный, религиозный», то в толковании существительного *духовность* нет ни единого упоминания о религиозности. Объяснить причины такого семантического разрыва можно, на наш взгляд, вспомнив идеологические партийные установки советского времени, которые были направлены на преодоление в человеке всего буржуазного (в том числе и религиозного), на воспитание высоких идеалов социализма.

Возвращение к указанию религиозных значений в семантической структуре слов «духовный» и «духовность» наблюдается в словарях конца XX – начала XXI в. Так, например, в «Толковом словаре современного русского языка. Языковые изменения конца XX века» под редакцией Г.Н. Складневской, изданном в 2006 г., в смысловой структуре прилагательного *духовный* актуализируется его значение, связанное с религиозной составляющей: «Духовный. 1. Рел. Относящийся к духу (Дух1 (1 зн.), связанный с религиозной жизнью человека; относящийся к Богу, вере, церкви. Духовный сан. Духовное звание. 2. В советское время: связанный с идеологией. *Революция наша была политической, и она была интеллектуальной, духовной.* Федин К. Шаг за шагом» [21. С. 239]. *Духовность* трактуется как «нематериальное, божественное начало в жизни и в человеке; сфера религиозных интересов человека» [Там же. С. 238].

Однако в «Большом толковом словаре русского языка» (2008) *духовность* определяется всё ещё без учёта Бога: «Духовная, интеллектуальная природа, внутренняя, нравственная сущность человека (противопологаемая его физической, телесной сущности)» [2. С. 289].

Как видно из сказанного, отмечается некоторая двойственность, размытость и нечеткость репрезентации сущностных признаков в дефинициях рассматриваемых лексем.

В современном научно-культурном обиходе *духовность* имеет двоякий смысл: секулярный (светский) и религиозный.

В *секулярном* направлении *духовность* – это «внутренний мир человека в противоположность физическому, телесному», ментальная сфера, включающая в себя такие позитивные нравственно-этические понятия, как «добро», «правда», «истина», «красота» и другие, ориентированные на непреходящие ценности бытия и культуры как религиозного, так и светского

типа. *Духовность* в этом смысле относится к области сознания и мышления, является внутренним мотивом деятельности человека. В философско-психологической литературе *духовное* в человеке, как правило, связывается с общественным и творческим характером его жизнедеятельности, с включённостью человека в мир культуры (И.В. Силуянова, В.И. Митина, С.П. Крымский и др.). Большинство философов и психологов придают духовности смысл личностного и общественно-национального бытия, в котором человек (народ) ищет и находит ответы на вопросы о том, каково его назначение в жизни, зачем он живёт, что есть добро и зло, истина и ложь.

В *религиозно-христианском* мироощущении *духовность* неразрывно связана с «внутренним голосом» человека, его совестью, и воплощается в делании добра, во всеобщем «добротолюбии». Изначально христианская духовность означала Божественное, сверхчеловеческое начало в человеке, наличие в нем Благодати Святого Духа. Согласно Апостолу Павлу, духовный человек – это тот, кто стал сыном Божиим по благодати: «Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии» [Рим. 8: 14]. Эту точку зрения разделяют все святые отцы. Согласно Василию Великому, духовным называется тот, «кто живет уже не по плоти, но водится Духом Божиим и сыном Божиим именуется, и делается подобным образу Сына Божия» [3].

В русле святоотеческой христианской духовной традиции рассуждали и представители русской религиозной философии: С.С. Аверинцев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, И.А. Ильин, А.Ф. Лосев, Н.О. Лосский, В.С. Соловьев, Е.Н. Трубецкой, П.А. Флоренский, С.Л. Франк и др. В своих работах религиозные философы пытались определить ведущие черты русского духовного характера, понять и объяснить сущность и природу духовного, раскрыть содержание абсолютных духовных ценностей и идеалов, наиболее типичных для русского человека. Они сходятся во мнении, что сущность человека заключена в духовном и является основанием его физической и психической ипостасей.

В целом русские религиозные философы рассматривали проблему духовности сквозь призму Божественного Абсолюта, понятие «духовность» они соотносили с религиозно-церковной жизнью и связывали его с особым – соборным – типом коллективизма, который выступал как первичное неразложимое единство людей, с религиозной страстностью и стремлением найти путь к общему спасению.

С помощью категорий духа и духовности представители русской религиозной философии толковали и язык: «Язык народа есть как бы художественная риза его души и духа» [9. С. 173].

Основываясь на сказанном, под *духовным кодом культуры* мы понимаем глубинное духовное пространство культуры, «контейнер» для хранения, накопления и выражения архетипических представлений об Абсолюте-Боге, общенациональных религиозно-культурных ценностей, духовно-нравственных законов, взглядов и установок, этических постулатов

и норм, которые пронизывают все наше бытие, обуславливают наше поведение и любую деятельность, определяют оценки, даваемые себе и миру.

Говоря о *духовном коде русской православной лингвокультуры*, мы обращаемся к категории пространства, которое представляет собой систему, сформированную множеством взаимодействующих элементов, между которыми устанавливаются отношения, определяемые их функциональной спецификой. Пространство духовного кода русской православной лингвокультуры представляет собой системно организованное, развивающееся смысловое пространство, формируемое архетипическими библейскими смыслами, образами, символами и концептами, христианскими ценностями и догматами и реализуемое языковыми средствами. Язык выступает механизмом сбережения и трансляции составляющих элементов духовного кода, передаёт духовно-религиозные основания общества во времени, обеспечивает непрерывность в развитии социума. Духовный код русской православной лингвокультуры закрепляется в лексическом, фразеологическом, паремиологическом фонде языка. Каждый из его компонентов, наряду с языковой семантикой, характеризуется дополнительной духовно-мировоззренческой, христианской семантикой – определенной символической значимостью, утвердившейся в православной культуре и имеющей свое преломление в представлениях русской православно-конфессиональной общности. Так, например, в ветхозаветной традиции Бог осмысливается как справедливый правитель, судья, каратель грешников, а, согласно русской православной традиции, Бог – это, прежде всего, Любовь (*Божья любовь безгранична; Божья любовь не человеческой чета*).

Таким образом, отличительной особенностью пространства духовного кода православной лингвокультуры является то, что оно «одоухотворяется» Божественным присутствием, оно трактуется и прочитывается сквозь призму православного мировоззрения.

Пространство духовного кода русской православной лингвокультуры мы представляем в виде полевой структуры, в центре которой находятся **архетипические представления об Абсолюте-Боге** которые на уровне языка представлены именами Бога (*Всевышний, Спаситель, Всемилостивый, Вседержитель, Любовь* и др.). Ближняя периферия включает **ключевые слова-имена, которые способны стать духовно-религиозными концептами** (*вера, душа, спасение, православие* и др.).

Дальняя периферия представлена двумя уровнями: на первом уровне располагаются **общенациональные ценности** (*любовь, добро, милость* и др.), **духовно-нравственные установки, законы, нормы** (*не убий, не прелюбодействуй, не сотвори себе кумира* и др.), **этические поступки, репрезентируемые языком** (*покаяние, молитва, пост, милостыня* и др.; *Терпенье – лучшее спасенье; Не греша, не спокоешься; не спокоявшись, не помолишься; не молясь, не спасешься*).

Второй уровень дальней периферии представлен **совокупностью сакральных, религиозных текстов** (*Библия, Евангелие, псалтырь, катехизис, тропарь* и др.) и **религиозно-философских текстов** (*труды С.Н. Булгакова, И.А. Ильина, А.Ф. Loseва, П.А. Флоренского* и др.); **языковыми номинациями священных религиозных предметов** (*алтарь, чаша, просфора, колокол* и др.), **культовых сооружений** (*Храм Христа Спасителя, Собор Успения Божьей Матери* и др.), **обрядов и праздников** (*крещение, панихида, Вознесение, Пасха, Рождество*), **номинациями религиозных организаций, людей по отношению к религии** (*епархия, клир, священник, батюшка, духовник, крестник* и др.); **вербализованными представлениями о духовных потребностях, нашедшими отражение в лексике, фразеологии, паремиях** (*Одно спасенье – пост да молитва; козел отпущения; Иудин поцелуй; око за око, зуб за зуб; терновый венец; манна небесная* и под.) (рис. 1).

Схематично пространство духовного кода русской православной лингвокультуры можно представить следующим образом:



Рис. 1. Пространство духовного кода русской православной лингвокультуры

Таким образом, пространство духовного кода русской православной лингвокультуры символично, концептуально, всеобъемлюще. Каждый народ живет в своем духовном пространстве и по-своему превращает пространство бытия в пространство человеческих духовных смыслов. При всех изменениях в истории народа духовный код культуры сохраняется и репрезентируется посредством языка, воплощается и передается из поколения в поколение в духовно-религиозных концептах.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: РБО, 1997. – 1337 с.
2. Большой толковый словарь русского языка: [ок. 130 000 слов] / РАН, Ин-т лингвист. исслед.; гл. ред. С. А. Кузнецов. – СПб.: Норинт, 2008. – 1534 с.
3. *Василий Великий*. О святом духе к Амфилохию, епископу Иконийскому. Гл. 26, оп. // Творения / Василий Великий. – СПб.: изд-во П. П. Сойкина, 1911. URL: [http://otechnik.narod.ru/newtest/1\\_3000/vasily\\_dux.html](http://otechnik.narod.ru/newtest/1_3000/vasily_dux.html). (дата обращения: 27.01.2014).
4. *Владимирова Т.Е.* Языковое сознание и духовный потенциал слова / Т.Е. Владимирова // Христианство и наука: сб. докл. конф. / под ред. Ю. С. Владимирова. – М.: РУДН, 2014. – 271 с.
5. *Гадомский А.К.* Религиозный язык – теолингвистика – языкознание / А. К. Гадомский // Ученые записки Таврического национального университета. Сер. Филология. – 2007. – Т. 20 (59). – № 1 – Симферополь: ТНУ, 2007. – С. 287–292.
6. *Гукетлова Ф.Н.* Зооморфный код культуры в языковой картине мира (на материале французского, кабардино-черкесского и русского языков): дис. ... д-ра филол. наук / Ф.Н. Гукетлова; РАН, Ин-т языкознания. – М., 2009. – 431 л.
7. *Гумбольдт В. фон*. Избранные труды по языкознанию / В. фон Гумбольдт. – М.: Прогресс, 1984. – 400 с.
8. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: соврем. написание: в 4 т. / В.И. Даль. – М.: Астрель: АСТ, 2003. – Т. 4. – 688 с.
9. *Ильин И.А.* Одинокий художник / И.А. Ильин; сост. В.И. Белов; ННГУ. – М.: Искусство, 1993. – 348 с.
10. *Кравченко А.В.* Язык и восприятие. Когнитивные аспекты языковой категоризации / А.В. Кравченко. – Иркутск: Изд-во Иркутского университета, 1996. – С. 34–41.
11. *Красных В.В.* «Свой» среди «чужих»: миф или реальность? / В.В. Красных. – М.: Гнозис, 2003. – 375 с.
12. *Лав Н.* Когниция и языковой миф / Н. Лав // *Studia Lingüistica Cognitiva*. Вып. 1: Язык и познание: методологические проблемы и перспективы. – М.: Гнозис, 2006. – С. 105–134.
13. *Лосев А.Ф.* «Мне было 19 лет...». Дневники. Письма. Проза / сост., предисл., комм. А.А. Тахо-Годи. – М.: Русские словари, 1997.
14. *Лосев А.Ф.* Философия имени / А. Ф. Лосев. – М.: Академический Проект, 2009. – 300 с.
15. *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв / Ю.М. Лотман // Семиосфера / Ю.М. Лотман [и др.]. – СПб.: Искусство, 2000. – С. 12–149.
16. *Маслова В.А.* Мир и человек сквозь призму спортивного кода // Новое в когнитивной лингвистике XXI века: сб. науч. ст. / отв. ред. М. В. Пименова. – Киев: Издательский дом Д. Бураго, 2013. – С. 28–36.
17. *Постовалова В. И.* Наука о языке в свете идеала цельного знания / В. И. Постовалова // Язык и наука конца 20 века: сб. ст. / под ред. Ю. С. Степанова. – М.: Ин-т языкознания РАН, 1995. – С. 342–420.
18. Словарь русского языка XVIII века / АН СССР, Ин-т рус. яз.; гл. ред.: Ю.С. Сорокин. – Л.: Наука, 1984. URL: <http://feb-web.ru/feb/sl18/slov-abc>. (дата обращения: 07.04.2015).
19. *Степанов Ю.С.* Изменчивый «образ языка» в науке XX века / Ю. С. Степанов // Язык и наука конца 20 века: сб. ст. / под ред. Ю. С. Степанова. – М.: Ин-т языкознания РАН, 1995. – С. 7–34.
20. Толковый словарь русского языка: в 4 т. / гл. ред.: Б. М. Волин, Д. Н. Ушаков; под ред. Д. Н. Ушакова. – М.: Советская энциклопедия, 1935-1940. – Т. 1: А – Кюрины / сост.

- Г.О. Винокур [и др.]; под ред. Д. Н. Ушакова. – М.: Советская энциклопедия: ОГИЗ, 1935. – 1564 с.
21. Толковый словарь современного русского языка. Языковые изменения конца XX века / под ред. Г. Н. Складневской. – СПб.: Фолио–Пресс, 1998. – 701 с.
22. *Толстая С.М.* К понятию культурных кодов // Славянская этнолингвистика URL: [http://www.ethnolinguistica-slavica.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=81:2009-11-29-19-06-51&catid=4:2008-12-13-17-04-25&Itemid=3](http://www.ethnolinguistica-slavica.org/index.php?option=com_content&view=article&id=81:2009-11-29-19-06-51&catid=4:2008-12-13-17-04-25&Itemid=3). (дата обращения: 09.03.2014).
23. *Толстая С.М.* Пространство слова. Лексическая семантика в общеславянской перспективе. – М.: Индрик, 2008. – 528 с.

## MUTUAL RELATION BETWEEN LANGUAGE AND RELIGION THROUGH THE PRISM OF THE SPIRITUAL-RELIGIOUS CODE OF RUSSIAN LINGUOCULTURE

**A.A. Buyevich**

The article discusses the special aspects of the language and religion interrelations from the perspective of the spiritual and religious code of the Russian linguistic culture, the terms «spiritual culture code», «context of the spiritual code of the Russian Orthodox linguoculture» are clarified in the light of the latest achievements of cultural linguistics and theolinguistics.

**Key words:** theolinguistics, linguoculturology, spirituality, spiritual culture code, space of the spiritual code of the Russian Orthodox linguoculture.

# РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ

## АФРИКАНСКАЯ МЕТАФИЗИКА: РАЗВИТИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА И МИФОЛОГИЧЕСКОЕ МИРОПОНИМАНИЕ

А.Н. Мосейко, Е.В. Харитоновна

*Институт Африки РАН*

Статья посвящена практически неизученной теме – африканской метафизике. Анализируется первично-мистический религиозный опыт, до сих пор присутствующий в странах Африки и на Мадагаскаре в различных формах и проявлениях. Этот опыт порождает специфическую логику – «логику абсурда, невозможного». Согласно этой логике, не существует различия между реальностью и видимостью, частью и целым, сном и реальностью, символом и обозначаемым им предметом, жизнью и смертью. В этой «логике невозможного» противоположности взаимопревращаемы, разноплановые и противоположные явления могут отождествляться. В «метафизической реальности» Африки важно мифологическое миропонимание; в статье рассматривается три варианта этого миропонимания.

**Ключевые слова:** африканская метафизика, религиозный опыт, сверхопытные начала, божественное, «метафизическая реальность», традиционность, мистические силы, сверхъестественное, закон партиципации, тотемизм, табу, мистические практики, «логика невозможного», жертвоприношение, мифы, мифологические персонажи, сакральное, священные объекты, трансцендентные силы, космогонические мифы.

Такая постановка вопроса в применении к африканским реалиям, очевидно, осуществляется впервые, хотя она давно назрела, и африканская культура в ее историческом развитии дает для такого анализа богатейший материал.

Напомним, метафизика – наука о сверхопытных началах и высших причинах сущего, в которых присутствует божественное. Так определил метафизику Аристотель, считая ее (в отличие от наук о природе) «первой философией», началом знания и его высшей ценностью.

Идеи метафизики проходят красной нитью через всю историю философии, приобретая в различных учениях и на различных исторических этапах

многообразные формы, интерпретации, испытывая состояния кризиса и последующей реабилитации. Для философии XX–XXI веков характерно нарастающее тяготение к метафизике, поиски ее новых, неклассических вариантов [1. С. 541–545]. Идеи метафизики стали находить свое преломление и в отечественной постмарксистской философии [см., напр.: 2].

Метафизические искания мировой философии известны и привлекательны для африканских исследователей (прежде всего философов, получивших образование в европейских университетах). Особенно привлекают африканских мыслителей идеи Р. Декарта, обосновавшего метафизику через самосознание «Я» во взаимоотношениях с «Другим» [3. С. 37–38]. Известный философ, поэт, теоретик «негритюда», первый президент Сенегала Леопольд Сенгор попытался развить идеи Декарта в применении к особенностям мировосприятия африканца. Л. Сенгор пишет: «Декарт говорил: “Я мыслю, следовательно, я существую”. Это верно в отношении европейца, а негро-африканец скажет: “Я танцую, я чувствую «Другое», я сливаюсь с ним, следовательно, я существую”» [4. С. 3–4].

Проблемы африканской метафизики в ее практической форме, то есть «метафизическую реальность», мы предполагаем рассмотреть на основе анализа развития религиозного опыта в Африке южнее Сахары и на Мадагаскаре.

Религиозный опыт (в отличие от религиозных догматов, ритуалов, институтов) понимается как состояние сознания, в котором человек переживает присутствие неких сверхъестественных сил, свое соприкосновение с запредельным, потусторонним миром (см. [5]).

### **Мистический опыт**

Религиозный опыт – неотъемлемый и важнейший компонент любой культуры, вбирающий в себя все особенности её формирования и одновременно наполняющий культуру особым смыслом. Тесная связь с культурой определяет неоднородность религиозного опыта, его зависимость от социокультурных условий общества. Уровень развития общества и его культуры, а также условия среды обитания социума оказывают самое непосредственное воздействие на характер религиозного опыта. Самой ранней формой религиозного опыта был, очевидно, первично-мистический коллективный опыт<sup>1</sup>.

Анализ этой формы религиозного опыта был дан французским философом, этнографом и психологом Л. Леви-Брюлем [6], философами Г. Франкфордом и Г.А. Франкфордом [7], отечественным психологом и антропологом Б.Ф. Поршневым [8], а также этнографами Д.Д. Фрэзером, Ф. Боасом, В. Тернером и др. Прежде чем говорить о ранней ступени религиозного

---

<sup>1</sup> Мы называем ранний религиозный опыт «первично-мистическим, коллективным» с целью отличить его от высших форм индивидуального мистического опыта, ставшего традицией мировой культуры.

опыта и об изменениях в нем, необходимо уточнить терминологию, употребляемую в этой сфере знания.

Эмпирический материал, используемый исследователями истории культур и религий, собран этнографами, изучавшими культуры аборигенов Австралии, Африки, Океании, индейцев Северной и Южной Америки, народов крайнего Севера и т.д., живших в основном в XVIII, XIX, XX веках. С целью маркировки серьезных различий их культур и ментальностей с культурами Запада употребляется множество разноплановых терминов для обозначения этих культур (обществ, народов, религий, верований): примитивные, древние, первобытные, архаические, патриархальные, экзотические, традиционные и т.д. Все эти термины относительны, условны, не точны, что признают и сами исследователи, подчеркивая при этом противоречивость противопоставления «традиционное – современное» [6. С. 7–8]. Наиболее приемлемым представляется термин «традиционный»<sup>2</sup>.

Этот термин, хотя и достаточно условный, получил широкое распространение во второй половине XX века, по словам С. Хантингтона в связи с «великой дихотомией современность – традиционность» (цит. по [9. С. 37–42]).

В традиционных обществах первой ступенью в развитии религиозного опыта, универсального для всего человечества, является мистический опыт. В основе мистического опыта лежит представление («коллективные представления») о том, что реальность, в которой живут и действуют люди, обладает скрытыми мистическими свойствами<sup>3</sup>. Природные объекты – скалы, утесы, реки и озера, деревья, камни – все обладает тайными и могущественными силами, способными навредить человеку, а возможно, оказать ему покровительство. Мистические силы человек обнаруживает в природных стихиях – ветре, дожде, грозах, в космических явлениях – в движениях звездного неба, в смене сезонов, в самой земле, из которой исходит деятельное начало. Мистические тайны видятся человеку даже в простых предметах его повседневной жизни, изготовленных им же самим. В них он угадывает приглушенную жизнь, скрытые способности, связанные с каждой деталью их формы. Привычная форма повседневных предметов, апробированная предками, не таит опасности, но малейшее изменение этой формы чревато непредсказуемыми последствиями, возможно гибельными. Вот почему человек традиционного общества неохотно меняет свой уклад, стараясь перенести в новую среду, например в город, мельчайшие детали прежнего быта, привычные предметы, пренебрегая новыми, более удобными. В этом прояв-

<sup>2</sup> Традиционный, традиционные (общества, культуры, верования и т.д.) – сохраняющие в качестве доминантной социокультурной ценности опору на культурное наследие, передающиеся от поколения к поколению и воспроизводящие в течение длительного времени культурные образы, обычаи, ценности, завещанные предками, что не исключает определенных новаций на каждом этапе развития.

<sup>3</sup> Это понятие (коллективные представления), впервые введенное Э. Дюркгеймом, стало основным во всех исследованиях Л. Леви-Брюля.

ляется не консерватизм традиционного человека, а его убежденность в мистических свойствах предметов, их формы, месторасположения, порядка. Незначительное изменение открывает доступ опасностям, способно стимулировать враждебные силы [6. С. 31–34].

Для человека традиционного общества все, что его окружает, наполнено неведомой жизнью, обладающей тайными мистическими силами. Эта жизнь проявляется в образах – человека, зверя, растения, камня, любого предмета или явления. Соприкасаясь с этими образами-силами, человек не просто созерцает их, он переживает это соприкосновение [7. С. 26–27]. Преобладающее место в представлениях о невидимых силах занимает тревожное ожидание, совокупность эмоциональных реакций, которые можно определить как страх, часто переходящий в ужас, отчаяние, панику, от которых люди стремятся защититься. Человек традиционного общества тратит невероятные усилия, предпринимая множество мер (ритуалы защиты, запреты, жертвоприношение, молитвы), чтобы не только защититься от невидимых сил, но и по возможности снискать их расположение и помощь. Весь этот комплекс переживаний и действий Л. Леви-Брюль определяет как «аффективную категорию сверхъестественного», характеризующую мистический опыт человека традиционной культуры [6. С. 391]. В первичном религиозном опыте не только все предметы и явления мира наделяются мистическими силами, но мистическими являются и связи между ними. Эти связи, представляющиеся современному человеку невозможными, вполне реальны для человека традиционной культуры. Л. Леви-Брюль сформулировал закон партиципации (сопричастия), который осуществляется в мистическом опыте в самых разных проявлениях и формах: в форме соприкосновения, отождествления, переноса, симпатии, действию на расстоянии и т.д. [6. С. 56–59, 63–64]. В мистическом опыте, который совпадает с опытом повседневности, человек не только ощущает мистический подтекст предметов и явлений, он способен чувствовать, переживать телесно связь с ними. Исследователь Э. Канетти, живший среди бушменов, утверждает, что они способны чувствовать на большом расстоянии приближение зверя, ощущая запах его возбужденного тела. Один из них рассказал, что он почувствовал, как к дому направляется его отец из другого селения, потому что он ощутил в своем теле боль от старой раны на теле отца.

Наступление определенных событий бушмен предчувствует, ощущая как бы постукивания в своем теле. В этом случае надо прислушаться к себе, уловить знаки собственного тела, которые подскажут, что этой дорогой нельзя идти, этим предметом не стоит пользоваться [10. С. 483–485]. Эти явления Э. Канетти называет «превращениями», ибо человек ощущает в себе тело отца с его ранами или тело жены, у которой ремнями на спине прикреплен ребенок. Ощущая эти ремни на себе, человек как бы превращается в жену, а затем снова в самого себя.

В мистическом опыте существует устойчивое представление о тождественности изображения и изображаемого. Нарисованное или скульптурное

изображение, более или менее похожее на оригинал, воспринимается как обиталище части души оригинала, части его жизненной силы. Именно поэтому африканцы в глухих деревьях до сих пор боятся фотографирования, веря, что изображение, попавшее в чужие руки, способно принести ему реальный вред, поставить его в зависимость от того, кто имеет фотографию [6. С. 44–45].

Столь же тревожно отношение к собственной тени. Человеку, идущему рядом, нельзя позволить наступить на вашу тень, это действие может навлечь беду. Зловещим актом считается «убийство тени» – бросание в нее ножа или палки. По законам обычного права «убийца» может быть казнен [Там же].

В мистическом опыте еще не существует различия символа и обозначаемого им предмета, отсюда сохранившееся в традиционной культуре до нашего времени отношение к имени. Имя подчас рассматривается как часть личности, причем очень важная. Отсюда ряд обычаев, например, смена имени: имя меняется после инициации. У ряда народов Африки и на Мадагаскаре главное имя (имя судьбы) знакомо только близким членам семьи, а для посторонних существует прозвище, иногда им становится иностранное имя, псевдоним. Это повседневное имя (прозвище, псевдоним) воспринимается очевидно как не принадлежащее человеку и поэтому не способное нанести ему вред. Существуют запреты на произношение имени в лесу из страха привлечь злые силы. Существуют представления о том, что можно ранить или даже погубить человека, пользуясь его именем, произнесенным или (у египтян) написанным на чаше, которая затем разбивается [7. С. 32–33; 6. С. 41].

Непривычным для восприятия современного человека является отождествление в мистическом опыте части и целого. Волосы, ногти, даже набедренная повязка человека, обладают частью его существа, его силы и могут стать объектами злонамеренного воздействия на него. В то же время части тела человека, животного, куски священного дерева, плоды, горсти земли являются носителями мистических свойств целых предметов и могут быть использованы как амулеты для защиты от вредоносных воздействий, а также как предметы магических действий [7. С. 32].

Не существует и различия между реальностью и видимостью. Сны, например, часто переживаются человеком глубже, чем повседневность, и заставляют его действовать в связи с указаниями, полученными во сне. Сон воспринимается в мистическом опыте как реальное восприятие, как предсказание, как общение с духами умерших, то есть, как живая реальность. Столь же реальны и галлюцинации, видения в инициатических испытаниях.

Нет и изолированности человека от окружающего мира. Человек связан с природой, со всеми ее явлениями многообразными симпатическими связями. Веря в тотемизм, он ощущает себя не просто потомком тотемного животного, но отождествляется с ним и может ощущать себя зверем или пти-

цей. Нерасторжимы и связи всех поколений людей. Разорвать цепь поколений невозможно, поэтому смерть не воспринимается как реальный факт.

Отсутствует в мистическом опыте резкое различие между живыми и мертвыми. То, что умерший продолжает жить в ином месте и сохраняет тесную связь с живыми сородичами, – истина для традиционного сознания [7. С. 32]. Таким образом, для мистического опыта, как первичной ступени универсального религиозного опыта, нет разделения на мир видимый, осязаемый, реальный и мир невидимый, сверхъестественный, все взаимосвязано и взаимопереходно. Этот хаос впечатлений, переживаний, образов, данный человеку в мистическом опыте, характерен, как уже говорилось, для ранних ступеней развития культуры. В то же время этот опыт не исчезает полностью в процессе эволюции, многие его компоненты, например закон партиципации, остаются надолго, входя в качестве отдельных элементов и в современный опыт.

Мышление, соответствующее мистическому опыту (которое Л. Леви-Брюль называет мистическим), по своим способностям и возможностям не отличается от мышления современных людей, разнятся мыслительные структуры, мыслительные навыки, мыслительные ориентации. Интересно мнение А. Швейцера о беседах с африканцами: «Разговоры, которые я вел у себя в больнице со стариками-неграми о кардинальных вопросах жизни и смерти, – пишет А. Швейцер, – глубоко меня потрясли. Когда начинаешь говорить с обитателями девственного леса о вопросах, затрагивающих наше отношение к самим себе, к людям, к миру, к вечности, различие между белыми и цветными, между образованными и необразованными начисто исчезает [11. С. 96]. В то же время необходимо обратить внимание на очень важный факт – это явное отличие логики мышления в мистическом опыте от логики обычной, подчиненной определенным законам – законам формальной логики. Известный исследователь мифологии, религиовед, историк и философ С.С. Аверинцев, анализируя мистические практики, замечает, что во все эпохи и в рамках всех конфессий мистические практики и доктрины тяготеют к иррационализму, намеренной парадоксальности, отступлению от логики [12. С. 579–580].

Тем более это происходит в условиях, когда повседневный опыт переплетается с мистическим опытом, и последний становится постоянным компонентом жизненного мира человека.

Так практическая метафизика, данная в религиозном опыте, меняет логику мышления человека традиционного общества, в данном случае – жителя Африки и Мадагаскара.

Какова же эта логика? В этой логике происходит, во-первых, отождествление разнопланового, что проявляется в различных формах. Это, например, отождествление человека с тотемным животным; отождествление знака (символа) с денотатом (обозначаемым); отождествление части с целым, изображение с оригиналом, сна с явью и т.д.

Во-вторых, согласно этой логике, противоположности сосуществуют, они взаимообратимы, ибо в мире все взаимосвязано и взаимодействует. Живые и их предки могут обратиться друг к другу за помощью, и они ее получают.

В-третьих, логика в мистическом опыте отрицает альтернативы («или-или»), в ней возможно «и – и». Например, умерший одновременно считается живым («и – и»). Так, например, в некоторых этнических группах на Мадагаскаре умершего в течение двух лет считают дееспособным, поэтому дети, рожденные его вдовой в течение этих двух лет, признаются его законными наследниками.

Как мы видим, эти три положения данной логики (по словам Поршнева, «логики абсурда») как бы отрицают законы формальной логики (законы тождества, непротиворечивости и исключенного третьего).

С подобной логикой сталкивались многие исследователи, ошибочно считая ее стадильной чертой развития ряда стран. Ее называли по-разному: прелогической, первобытной, примитивной. Б.Ф. Поршнев назвал ее логикой, обусловленной абсурдом [8]. Можно сказать, что это – «логика невозможного». Однако эта «логика невозможного» существует и сегодня, и не только в глубинных районах Африки и Мадагаскара, но и в городах, в среде современных образованных людей, уживаясь с обычной современной логикой, с глубокими знаниями и интеллектуальным трудом.

До сих пор существует множество ритуалов и обрядов, отвечающих данной логике, а знание о необходимости провести такой обряд человек (в том числе современный, образованный, исповедующий одну из мировых религий) получает в своем сверхопытном внутреннем видении: во сне, в галлюцинации или в соответствии с совокупностью явившихся ему знаков (примет).

Авторы в своих поездках в Африку и на Мадагаскар неоднократно соприкасались с проявлениями мистического религиозного опыта и логикой «невозможного», наблюдая это в практиках целительства, в случаях обращения к духам и предкам за помощью в специальных «местах силы», в оказании помощи одному из предков и т.д.

Обратимся к некоторым примерам.

### **Мосейко А.Н.**

*Первое.* Моя знакомая, сотрудница МИД Мадагаскара, девушка с университетским образованием из образованной христианской городской семьи, в столице Мадагаскара городе Антананариву рассказала мне, что видела сон, в котором ее умерший дедушка сообщил ей о том, что ему холодно и некомфортно. Семья, узнав об этом сне, решила провести внеочередной обряд «переворачивания» – фамадихана (перезахоронения).

*Второе.* Мне довелось присутствовать на тайном обряде трумба (одержимость), проводимом в небольшой рыбацкой деревушке народа *везу*, находящейся на берегу океана недалеко от города Тулеара. Меня пригласил

французский этнограф Ноэль Гюнне, долгие годы живущий на Мадагаскаре и принятый его жителями как свой человек. День и час обряда был определен астрологом по положению Луны и дню недели. Уточнения внес прорицатель, путем гадания определив участников. Цель обряда – помощь предков в излечении тяжело заболевшего старейшины.

Поздно ночью мы приехали в деревню. Сняв в машине обувь и облачившись в национальную одежду, мы пошли на деревенскую площадь, захватив подношение – бутылки рома. Жители деревни уже собрались, была приготовлена жертвенная курица белого цвета. Обряд начался. На широкой деревянной колоде курице отрубили голову, и руководитель обряда – знахарь (*имбиаса*) – окропил кровью участников: двух мужчин и женщину. Звучала ритмичная музыка, сопровождаемая хлопками в такт и столь же ритмичным пением жителей деревни. Участники начали танцевать, сначала медленно, потом все быстрее, убыстрился и темп музыки. Временами участники прикладывались к бутылкам, в свете факелов их движения становились все причудливее. Прошло уже несколько часов. Постепенно пение, хлопки и музыка стали звучать тише, но ритм не замедлялся. И тут послышались голоса участников. Первой начала что-то выкрикивать женщина. Ноэль объяснил, что она говорит на диалекте, принятом на другом конце острова. Стали выкрикивать что-то и мужчины. Ночь подходила к концу, на участников было страшно смотреть – лица их исказились, они рвали на себе волосы и одежду, выкрикивали хриплыми голосами какие-то слова (как объяснил Ноэль, бессвязные).

Наконец, обессиленные, они попадали на землю. Ритуал закончился, знахарь и жители деревни были довольны – они слышали голоса предков, а что они сказали – расшифрует прорицатель.

Присутствовать на подобном обряде и оставаться равнодушным невозможно. Происходит известный психологам эффект психического заражения. Завораживают ритм, движения участников, сама обстановка. Возникают странные мысли, образы, видения. Ситуация «заороженности» сохраняется и позже, в свете дня. С трудом выходишь из этого необычного состояния.

### **Харитоновна Е.В.**

*Первое.* Во время поездок в ЮАР мне довелось услышать множество рассказов о «местах силы» и взаимодействии с духами. Я заинтересовалась, почему во многих дворах рядом с современными прямоугольными жилищами стоят традиционные африканские круглые хижины. Местные жители рассказали мне, что только в этих хижинах происходит взаимодействие с духами и с предками в процессе специально проводимых обрядов. Общаясь с духами, они могут просить о помощи, советоваться перед принятием ответственного решения. Причем такие практики контактов с потусторонним осуществляют люди разных сословий и разного уровня образования, в том числе высшие должностные лица государства.

*Второе.* Я несколько раз ездила в Африку – как в составе официальных делегаций, так и в научные командировки. Была в ЮАР, в Намибии, в Зимбабве, в Уганде и в Южном Судане – с 2009 по 2013 год. А случай этот произошел со мной в Москве в 2016 году. Я очень устала, пришла домой после многочасовых лекций и легла спать, совершенно без сил. И вдруг началось видение. Это был не сон. Огромный, мощный поток света, тепла направлен в область моего солнечного сплетения. И мысль: «Вся сила Африки». Я являюсь частицей Африки. Вижу саванну, бесконечный поток слонов, носорогов, львов. Я слышу и чувствую ритм там-тама. Постоянная мысль: «Вся сила Африки». Фраза ритмична: «Вся – сила – Африки. Вся – сила – Африки». Необычное состояние, чувство невесомости, бестелесности, абсолютно реальные звуки, образы, запахи. Я чувствую себя частицей мира, и этот мир помогает мне. С тех пор даже воспоминание об этом видении дает мне силу, и я уже неоднократно этим пользовалась.

### **Мифы и развитие религиозного опыта**

Изменения жизненного мира, повседневного опыта, который переплетен с мистическим, приводит и к изменениям мистического мышления. Возможно, вместе с индивидуализацией человека происходит постепенная индивидуализация мистического опыта. Упорядочивается хаос впечатлений и переживаний, оформляются образы духов, божеств, они приобретают зооморфные или антропоморфные черты. Так возникают мифологические персонажи, которые взаимодействуют, устанавливают свои отношения с людьми по принципам сопричастия. Безликие мистические силы обретают свои формы, свою жизнь, имена, изображения.

Некоторые ученые считают, что мифология (совокупность мифов) имела невербальный, или довербальный, период, когда действия мифических персонажей развертывались в изображениях, например в наскальных рисунках, в пластике, цвете, в ритуальных действиях [13. С. 8]. В.Б. Мириманов пишет об изображениях лунарной мифологической символики бушменов в наскальных рисунках. Это образы луна – бык, изображения рогов и полумесяца, а также изображение мифического персонажа – «водяного быка» [14. С. 324]. Сакральное значение имеют наскальные изображения геометрических фигур, прежде всего спирали – одного из самых распространенных мифологических символов не только в Африке, но и в других регионах мира. В Тропической Африке спираль символизирует возникновение и развитие жизни, однако у разных народов имеется своя специфика в значении этого символа. Так, у бамбара спираль – выражение оплодотворяющего начала, у балуба – выражение циклического характера бытия и движения душ, их инкарнации, дезинкарнации и реинкарнации. У догонов солнечный глиф (круглая выемка), окруженный тройной спиралью (символ лунного начала), символизирует творческий акт – Слово Аммы (божества). Простая спираль у догонов – воплощение вибрации, лежащей в основе всякого созидания. В Дагомее спираль в виде змеи, кусающей свой хвост, символизирует

ет радугу и двуполое существо, основополагающее начало, оберегающее Землю от распада [14. С. 325].

Очевидно, изобразительные формы мифов, отдельные мифологемы и символы были составной частью ритуалов и способствовали развитию религиозного опыта, формированию верований, религиозной догматики и символики, образно представляя объекты религиозного почитания.

Африка и Мадагаскар представляют широкую панораму народов, социоприродные и социокультурные условия жизни которых отличаются друг от друга. Есть народы, живущие в пустыне, в девственном лесу и на склонах гор. Это этнические группы, занимающиеся земледелием или охотой, скотоводы пустыни и рыбаки края озер.

Существуют этносы с довольно простой социальной организацией, например, скотоводы-кочевники (оромо, туркана, масаи и др.), которые большую часть своей жизни проводят в малых социальных группах, в семьях или в одиночку [15. С. 34–35].

Еще менее организованы социальные отношения бушменов, ведущих бродячий образ жизни и занимающихся охотой и собирательством. Бушмены, принадлежащие к койсанской расе, живут небольшими группами, не имеют вождей, постоянного жилища, материального имущества. Незрелость социальной организации восполняется значением родственных и личных связей. Бушмены имеют ограниченный набор имен, и люди, имеющие одинаковые имена, чувствуют себя связанными друг с другом и обязанными помогать друг другу [16. С. 171–178].

Наряду с этим в Африке и на Мадагаскаре существовали народы с достаточно развитыми хозяйственными укладами и социальной организацией.

Естественно, что в связи с отмеченными различиями по-разному формировались мифологические системы, характер религиозного опыта, по-разному определялись объекты религиозного почитания – священные объекты. Известный исследователь мифов и религий американский ученый румынского происхождения Мирча Элиаде пишет о том, что формы и способы проявления священного варьируются у разных народов и в разных цивилизациях. Но суть их одна – в них проявляются трансцендентные силы, священная реальность, отличающаяся от реальности физической, воспринимаемой непосредственно и чувственно. Формы священного, его различные модальности М. Элиаде называет иерофаниями, отмечая, что начиная с наиболее элементарной иерофании, например проявления священного в любом предмете, будь то камень или дерево, и заканчивая высшей иерофанией, олицетворением Господа в Иисусе Христе, – между ними наблюдается непрерывная и последовательная связь... а также факт присутствия в вещах, неотделимых от нашего «естественного» или «мирского» мира чего-то совершенно иного – действительности, которая не относится к нашему миру [17. С. 140–141].

Определяя специфику религиозного переживания, М. Элиаде отмечает, что все проявления священного, все иерофании равноценны, имеют одну и

ту же структуру и диалектику, поэтому сущность религиозного опыта и, очевидно, мифотворчества едины для всего человечества [17. С. 142].

### Типы мифологического миропонимания

Всякое мифологическое миропонимание и мифотворчество – это создание модели мира. Однако ступени этого миропонимания и мифотворчества различны. Очевидно, можно выделить три основных типа мифологического миропонимания в странах Тропической Африки.

Очень важна мифология, создающая модели мира, тесно связанного с жизненным миром человека и его повседневным опытом. Иерофаниями, то есть священными предметами, становятся жизненно важные для человека компоненты его жизненного мира, основные средства существования. Так, для скотоводов, например масаев, главными компонентами жизненного мира являются скот, трава для питания скота и дождь, необходимые для роста травы. В символике масаев трава, дающая жизнь скоту и самим масаеям, является символом мира, расположения, удачи. Преподнесенный пучок травы означает желание прекратить распри, умершему в руку кладут пучок травы [16. С. 76].

Скот для масаев имеет не только экономическое, но и религиозное значение. В мифологии масаев главную роль играли мифологические персонажи Нгаи (Энгаи), олицетворяющие небо, грозу, дождь, и богиня земли Нейтеркоб, рождающая траву. Они же были предметами религиозного культа, племенными божествами. Если долго длилась засуха, масаи обращались к Нгаи: «О небо, просим тебя одеть землю травой» (см. [18. С. 110–111; 19. С. 81–83]).

Своеобразна мифология бушменов. Живя в суровых условиях, практически в полном единении с природой, они обладают достаточно сложным духовным миром. Их модель мира – это цепь сопричастий и родства со всем сущим. Бушмен не только считает себя родственником животных, птиц, насекомых, деревьев, скал, но и ветра, Солнца, Луны.

Религиозный опыт бушменов своеобразен. Природа так близка им, все ее явления воспринимаются как священные родичи, способные оказать покровительство. Бушмены могут обратиться с молитвой к Луне или к яркой звезде, веря, что мир к ним доброжелателен и просьбы их очень скромны.

Мифологические образы на Мадагаскаре представлены в циклах сказок и притч о Затуву и Занахари у народов бара, везу, мерина, бецилеу и др. [20. С. 308–310]. Бог Занахари (творец) создает землю (земную твердь), сам же находится на небе и является небесным, солнечным божеством. Из земли вырастает некий персонаж Затуву. Вместе с ним из земли вырастает бык, баран и лошадь. Однажды Занахари послал сильный дождь, смешанный с зернами риса, а Затуву построил из камней с горы плотины, и стал рис обильно расти на полях и давать людям пищу. С тех пор на Мадагаскаре ос-

новой пищей стал рис, а выращивание риса – занятием всех земледельческих народов.

Еще один тип мифотворчества – это мифологии, ставшие основаниями политеистических религий и соответствующего религиозного опыта. Отличительной стороной мифологических систем, лежащих в основе опыта политеистических религий, является богатый и многочисленный пантеон мифологических персонажей, тесно связанных с жизнеустройством соответствующего общества.

Существенной чертой политеистических мифологий является их эмоциональность, насыщенность характерами, поступками, переживаниями. Мифические герои ревнуют, мстят, совершают ошибки и исправляют их, хитрят и насмешничают, лукавят и злобствуют.

В сложных мифологиях наряду с созидющим началом, воплощенным в мифических культурных героях, в божествах-созидателях, как правило, присутствуют мифические персонажи-разрушители, вносящие беспорядок в упорядоченное течение жизни, последствия которого проявляются и в жизни современных людей.

В мифологических системах бамбара и догонов противоречивость двух начал – гармонии и беспорядка – выражена не только в образах божеств, но и в понятиях, точнее, «смыслообразах». Один из ученых школы М. Гриоля, занимавшийся мифологической системой догонов, М. Пало-Марти, пишет о действующих в судьбах людей и всего общества двух противоречивых тенденциях: пуру (беспорядок, нечистота, разлад) и омо (порядок, чистота, равновесие). Следование тенденции пуру может временно принести богатство и успех, однако это связано с нарушениями важнейших запретов и в будущем грозит неисчислимыми бедствиями [21. С. 64–65].

Важным аспектом развитых мифологических систем является экзотерическое знание, связанное, в первую очередь, с происхождением мира, формированием Космоса из хаоса. Этот тип представлен космогоническими мифами в общих мифологических системах, прежде всего, у бамбара, догонов и фанг (Камерун)<sup>4</sup>. Эти мифы возникли как результат высочайшей формы мифологического миропонимания, смыкающегося в отдельных случаях с научным миропониманием или с некоторыми формами великих мистических прозрений.

Рассмотрим некоторые особенности этого миропонимания, учитывая, что глубокая расшифровка этих мифов еще впереди. Если ранее мы говорили, что всякий миф – это модель мира или его отдельной части, зависящая от уровня миропонимания, то космогонические мифы – это модель Вселенной. Одной из существенных сторон этой модели является представление об этапе, предшествующем формированию мира. Этот этап – вариант хаоса – опи-

<sup>4</sup> Малоизвестная запись мифов народа фанг, называемых мвет, принадлежит преподавателю Камерунского университета доктору Б. Енонга Бикоро (см. [22. С. 105–121]).

сывается как пустота, ничто. В мифах бамбара эта пустота – гла, у догонов ее символизирует имя Амма, у фанг – Ейо.

Наиболее существенной особенностью рассматриваемых мифов является акцент на осознанное слово, речь, разум, понятия. Первично слово Амма у догонов, слово Ейо у фан, у бамбара в процессе метаморфоз гла выявляется активный дух, или сознание Йо, от которого произошли божества Пемба и Фаро – «хозяин слова». Назначение Йо – назвать вещи, обозначить их, впоследствии Фаро дает название всему сущему, оформляя предметы и явления мира. Очень интересно представлена в мифологии фанг не только эволюция Вселенной, но и связанная с ней эволюция смыслообразов, воплощенная в последовательной цепочке духов (божеств), завершающейся появлением главного божества. Рассмотрим это подробнее. В мифологии фанг из четвертой ипостаси медного яйца (небеса, космос) возникает последовательная цепочка духовных реалий – духов. Каждое из звеньев этой цепочки порождает последующее.

Первый дух – Нгава – Бикоко (Нгава, сын Бикоко). Нгава означает «дружба», «любовь».

Второй дух – Мба-Нгава. Мба – это скульптор, возделыватель, тот, кто дает форму, ремесленник, художник. Мба означает одновременно понятие красоты, производные этого слова (Мбамба, Мбенг), – это все связанное с эстетикой, следовательно, вторая духовная реальность – это красота, эстетическое, художественное творчество.

Третий дух – Зокомо-Мба (Зокомо, сын Мба). Зокомо – сложное понятие, составленное из понятий «речь» и «упорядоченность», «правдивость», «прямота». Следовательно, третья духовная реальность – это правдивая речь.

Четвертый дух – Нква-Зокомо (Нква, сын Зокомо). Нква у фанг имеет смысл выражения истины в споре по поводу какого-то дела, термин употребляется и в смысле правосудия. Таким образом, четвертая духовная реальность – это истина, правосудие.

Четыре духовные сущности завершаются формированием важнейшей – пятой – Мбеше (сын Нква). Мбеше означает «носитель», и это понятие может быть интерпретировано как носитель любви, красоты, речи, истины, правосудия.

Если мы выстроим эту цепочку, окажется, что космические глубины (небеса) породили любовь, которая породила красоту, из нее выросла речь, которая породила истину, а истина создала своего носителя – божество Мбеше. Мбеше в свою очередь порождает три божества, в которых воплощена идея трех миров:

Первый мир – это мир бессмертных – мир мифического народа енонг, народа, имеющего превосходную социальную организацию, широкую демократию. Енонг – мирный народ, не знающий насилия, народ, обладающий большой силой, мощью, бессмертием. Однако раньше они воевали с народом окю, который посягал на их бессмертие, поэтому они всегда защищены,

хранят свои секреты. Их идеал – мир, справедливость, любовь. Люди енонг красивы, мудры, мужественны, богаты. Они носители духовности, положительных ценностей, и представляют положительную сторону человека.

Второй мир – мир смертных – мир мифического народа окою. Это мир слабости, негативности, наивности. После своей попытки овладеть секретами бессмертия енонг они стали сосредоточием эгоизма и всех качеств, противоположных енонг. Народ окою представляет негативную сторону человека, он – носитель зла, темных страстей, желаний, инстинктов, грубой материальности.

Третий мир – мир людей, природы, животных – реальный мир. Этот мир в мифологии представлен как мир фанг, являющийся синтезом двух мифических миров. В нем сочетаются положительные ценности енонг и отрицательные окою: сила и слабость, разум и инстинкты, мудрость и ошибочность, добро и зло. Человек реального мира смертен и одновременно бессмертен. Бессмертен, так как он продолжает жить в божественных предках и может стать полубогом, он бессмертен в памяти потомков. Человек земного мира сочетает в себе материальное и духовное: физическая смерть – доказательство его материальности, и в то же время его переход в ранг предков – полубогов – торжество тотальной духовности.

Мы рассмотрели лишь отдельные аспекты мифологических систем некоторых африканских народов. Как уже говорилось, эти мифологические системы далеко не полностью поняты и расшифрованы наукой, но уже сейчас из них можно сделать некоторые выводы, а еще больше предположений. Бесспорно, перед нами образцы живой, глубокой и талантливой мыслительной деятельности африканцев. Изучение этой деятельности позволяет нам, как говорил П.Е. Гуревич, осознать важность определенного аспекта человеческого мышления, который в открытом виде присутствует и при сложных интеллектуальных операциях – аспект мифологической ментальности [23. С. 250].

Сложные мыслительные построения – космогонические мифы – прямо не входят в религиозный опыт, и, как правило, символы и персонажи столь высокого уровня обобщения не становятся предметами культа. О многих из аспектов рассмотренных мифологических систем можно сказать, что они являются как бы тайными «священными писаниями», хранимыми жрецами и руководителями тайных обществ. Однако упрощенные их варианты входят в религиозный опыт, на их основе строится догматика традиционных верований, определяется ритуальная практика.

В то же время следует отметить, что во всех мифологических системах, даже самых сложных, присутствует логика мистического религиозного опыта – логика абсурда, парадокса, логика «невозможного». И может быть, именно эта логика привела к тем сложнейшим обобщениям, символам, предвосхищениям великих идей человечества, которые просматриваются в африканских мифах.

Во всех рассмотренных мифах присутствуют идеи трансцендентной (метафизической) реальности, о которой сегодня говорят многие ученые, употребляя наукообразные понятия: «информационное поле», «семантическое поле», «космическое сознание», «мировой разум» [24. С. 283]. Философ А. Косарев, отмечая, что мифология сконструировала по существу все возможные модели мира, делает вывод об изоморфизме между моделями мифологическими и научными [24. С. 283]. И это в полной мере может относиться и к африканским мифологическим системам.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Доброхотов А.Л.* Метафизика // Новая философская энциклопедия. Т. 2. – М., 2010. – С. 541–545.
2. *Киссель М.А.* Метафизика в век науки: опыт Р.Дж. Коллингвуда. – СПб.: Искусство-СПб, 2002.
3. *Декарт Рене.* Метафизические размышления // Соч.: в 2 т. – Т. 2. – М.: Изд-во «Мысль», 1994. – С. 37–38.
4. *Senghor L.S.* De la negritude // Psychologie du negro-africaine / Diogene. – 1962. – № 37. – Р. 3–4.
5. *Андреева Л.А.* Содержание и формы религиозного опыта // Религиозный опыт народов тропической Африки: психологические и социокультурные аспекты. – М.: Институт Африки РАН, 2012.
6. *Леви-Брюль Люсьен.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1999.
7. *Франкфорд Г., Франкфорд Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т.* В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. – М.: Наука, 1984.
8. *Поршнев Б.Ф.* О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии). – М.: ФЭРИ-В, 2006.
9. *Ионин Л.Г.* «Социология культуры». – М.: Логос, 1996. – С. 37–42.
10. *Канетти Э.* Превращение // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. С. 483 – 485.
11. *Швейцер А.* Письма из Ламбарене. – Л.: Наука, 1978. – С. 96.
12. *Аверинцев С.С.* Мистика // Новая философская энциклопедия. Т. 2. – М., 2010. – С. 579–580.
13. *Батракова С.П.* Искусство и миф. – М.: Наука, 2002. – С. 8.
14. *Мириманов В.Б.* Повествовательные и мифологические сюжеты в наскальном искусстве // Фольклор и мифология в сравнительно-типологическом освещении. – М.: Наследие, 1999. – С. 324.
15. *Калиновская К.П.* Очерки этнологии Восточной Африки. – М.: ИЭА РАН, 1995. – С. 34–35.
16. *Тернбул Колин М.* Человек в Африке. – М., 1981. – С. 171–178.
17. *Элиаде Мирча.* Мифы. Сновидения. Мистерии. – М.: REFL-book, Ваклер, 1996. – С. 140–141.
18. *Шаревская Б.И.* Старые и новые религии Тропической и Южной Африки. – М.: Наука, 1964. С. 110–111
19. *Котляр Е.С.* Миф и сказка Африки. – М.: Восточная литература, 1975. – С. 81–83.
20. *Faublee J.* Recits bara. – Paris, 1947. – Р. 308–310.

21. *Palau-Marti M.* Les dogons. – Paris, 1957. – P. 64–65.
22. *Enonga Bikoro B.* Cosmologie bantu: Origine de la vie, du monde et de Dieu chez les Fang, “Muntu”. Revue scientifique et culturelle de CJCJBA (Centre International des Civilisations Bantu). Libreville. – 1987. – № 6. – P. 105–121.
23. *Гуревич П.С.* Культурология. – М.: Знание, 1996. С. 250.
24. *Косарев Александр.* Философия мифа. Мифология и ее эвристическая значимость. – М.: Университетская книга, 2000. – С. 283.

## **AFRICAN METAPHYSICS: THE DEVELOPMENT OF RELIGIOUS EXPERIENCE AND MYTHOLOGICAL WORLDVIEW**

**A.N. Moseiko, Yu.V. Kharitonova**

The article deals with African metaphysics—a subject that is practically unexplored. An analysis is given of the primary mystical religious experience that is still present in African countries and Madagascar in various forms and manifestations. This experience generates a specific logic—a “logic of the absurd,” a “logic of the impossible.” According to this logic, there is no distinction between reality and appearance, part and whole, dream and reality, between the symbol and the object it represents, and between life and death. Within this “logic of the impossible,” opposites are interconvertible and heterogeneous and opposite phenomena can be identified. Of importance to the “metaphysical reality” of Africa is the mythological worldview, and the article examines three versions of this worldview.

**Key words:** African metaphysics, religious experience, transcendental principles, the divine, “metaphysical reality,” traditionalism, mystical forces, the supernatural, law of participation, totemism, taboo, mystical practices, “logic of the impossible,” sacrifice, myths, mythological characters, the sacral, sacred objects, transcendental forces, cosmogonic myths.

---

## БОГ И ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ (ГЕРОИ ДОСТОЕВСКОГО В ПОИСКАХ БОГА)

В.Д. Захаров

*Всероссийский институт научной и технической информации*

Соотношение между человеческим разумом и религиозной верой рассмотрено на художественном материале русской литературы XIX века (Ф. Достоевский).

**Ключевые слова:** разум, Библия, дихотомия Бога, свобода человека, религиозная вера, мировая гармония, космическое прельщение.

**Дихотомия Бога.** Философы и естествоиспытатели Нового времени, а также и современности почти единодушно утверждали и утверждают существование Бога [1]. Тех и других в этом утверждении объединяло *разумное* понимание Бога. Так, Бог философов должен был подчиняться логическим правилам человеческого разума. Для физиков Бог был выражением их веры в рациональную природу реальности, в «гармонию Вселенной» («космическая религия» А. Эйнштейна).

Правда, П.С. Лаплас провозгласил, что для построения картины мира ему не требуется никакая гипотеза о Боге. Это, однако, была иллюзия: от Бога физиков Лапласу уйти не удалось. Его позиция основана на *природоверии*: на вере в то, что все явления в природе взаимообусловлены универсальной естественной каузальной связью, не позволяющей найти какие-либо «окна» во внеприродный мир. Поскольку обосновать природоверие логически невозможно, оно стало основой так называемой *естественной религии*. В рамках этой религии были даже сформулированы доказательства бытия Бога (Бога физиков): космологическое – от идеи гармонии мира и физико-теологическое – от идеи целесообразности мироустройства.

Галилей тоже отрицал *финальную* (внеприродную) причину явлений и основывал своё миропознание на причинах *подчинённых* (естественных), когда предполагается, что причины любого явления природы находятся в самой природе. Иными словами, он исповедовал природоверие, то есть естественную религию. Но вот вопрос: какому же Богу он молился?

Невозможно представить, что можно молиться Богу естественной религии – обращаться в молитве к некоей безликой «природе». Между тем известен факт: один из законов природы, носящих имя Галилея, – закон постоянства периода колебаний маятника, – он открыл... стоя в Церкви, наблюдая за колебаниями паникадила и измеряя время по биению собственного пульса.

Какому же Богу молился в Церкви Галилей? Разделение в понимании «Бога» вносят слова Б. Паскаля, записанные им в минуту его мистико-религиозного озарения в наброске, впоследствии получившем наименование

«Амулет Паскаля». Паскаль написал, что его Бог – *не Бог философов и учёных*, а «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова... Бог Иисуса Христа» (цитирую «Амулет» по [2, с. 579]). Любопытная ситуация: великий учёный и великий философ говорит, что его Бог – «не Бог философов и учёных». Паскаль породил *дихотомию* в понимании термина «Бог». *Идее* Бога философов и учёных он противопоставил «*лице* Бога Иаковля» – «Бога живаго», о котором говорит Библия.

**Поиск Бога на пути разума.** В любом случае такая дихотомия – молитвенное общение с Богом и отвержение «Бога философов и учёных» – никак не может быть признана нормальным состоянием мыслящего человека.

Вопрос о Боге роковым образом тяготеет над мыслящими персонажами Достоевского. Они не атеисты – скорее антитеисты. Атеист – это человек, равнодушный к самому вопросу, есть Бог или нет Его. А эти персонажи слишком неравнодушны к Богу, настолько, что их «Бог мучит». Конечно, человека всегда мучил вопрос о его собственном бытии перед лицом грозящего вечного небытия; мировые религии возникли как ответ на этот вечный вопрос человека. Но герои Достоевского не принимают такого Бога, которого человек выдумывает, чтобы обмануть самого себя – из собственной боли и страха перед небытием. «Человек только и делал, что выдумывал Бога, чтобы жить, не убивая себя, – говорит Алексей Кириллов (роман «Бесы»). – В этом вся всемирная история до сих пор». Такой урок всемирной истории вызывает у мыслящих личностей Достоевского отвращение. Они ищут Бога не на путях собственных желаний и надежд. Можно предположить, что «сей род ищущих Господа» [3] ищет Его на путях разума. Они хотят мыслью разрешить вопрос о Боге: требует ли человеческая мысль утверждения о существовании Бога? Мысль, развенчивающая ложного Бога, сама должна найти Бога истинного – или отринуть Его существование.

Героев Достоевского не случайно называют *воплощёнными идеями*. Выраженные с необыкновенной художественной силой, они оставляют в нашем сознании тот же, мучающий их вопрос: «Есть Бог или нет?». И можно ли преодолеть дихотомию Бога?

Нельзя ли вообще обойтись без этого вопроса, то есть быть атеистом? Мой ответ: *нельзя*. Нельзя, если мы не отказываемся от собственного познающего мышления. Это оно, человеческое мышление, само в состоянии и само должно разрешить вопрос, мучивший героев Достоевского.

Меня мой разум уверяет:

Ты есть – и я уже ничто! –

писал Г. Державин в поэме «Бог».

Только вот вопрос: что это за разум?

**Что может разум?** Что такое есть наш разум? М. Хайдеггер [4; 5] заметил, что разум, основанный на формальной логике (его можно назвать логическим разумом, или *интеллектом*), не в состоянии постигать реальность. Интеллект всегда объективирует предмет своего мышления, иллюзорно принимая объект познания за реальное бытие. Такое познание основано на

разделении субъекта и объекта и называется *предметным познанием*. Вместе с тем Хайдеггер указывает на возможность иного, метафизического познания, не основанного на таком разделении и способного постигать бытие.

Посмотрим, как у героев Достоевского зарождается сомнение в возможности познания Бога на пути логического разума.

Раздвоение Бога – *дихотомия Бога* – приводило к мучительному раздвоению сознания, которое не могут вынести герои Ф.М. Достоевского. Так, Кириллов выражает её в трагически заострённой форме: «– Бог необходим, а потому должен быть... – говорит он. – Но я знаю, что Его нет и не может быть». И добавляет, обращаясь к Петру Верховенскому: «– Неужели ты не понимаешь, что человеку с такими двумя мыслями нельзя оставаться в живых?»

Не ищите логику в словах Кириллова. Почему «Бог необходим»? Может ли быть такой постулат, из которого следует необходимость Бога? Далее, как можно «знать», что Бога нет? Если Бог эмпирически не воспринимаем, означает ли это, что Его нет? Мысль Кириллова не настолько поверхностна, чтобы невидимое и неосязаемое принимать за несуществующее. Но герой Достоевского чувствует, что о Боге и нельзя говорить на основе логики, что Бог – не постижимая для ума антиномия. Кириллов хочет иметь абсолютное рациональное обоснование веры и как человек, мыслящий формально-логически, видит, что такое обоснование невозможно.

Другой герой Достоевского Иван Карамазов, истощившись в усилиях решить вопрос о Боге своим теоретическим («евклидовским») умом, прибегает, наконец, к явившемуся ему видению Чёрта. «– Есть Бог или нет? – опять со свирепой настойчивостью крикнул Иван...». (Эти герои живут в особом, не постигаемом нашим умом мире, доступном лишь особому художественному прозрению, и не надо удивляться, что им является потусторонняя сила, например, Свидригайлову – привидения).

Пусть Чёрт есть «сон», фантазия Ивана, но отчего же эта «фантазия» столь неотвязно его мучит? Оттого, что он видит: нездешняя реальность не откроется его «евклидовскому» уму. Для его ума она может представляться только сном, призраком.

**Чёрт и реальность. Попытка постижения реальности на пути веры.** Чёрт, явившийся Ивану Карамазову, долго пытается убедить его в своей реальности. Убедить оказалось трудно: «реальность» оказалась совсем не предметной, и Иван отказывается в неё верить: «– Ты ложь, ты болезнь моя, ты призрак». «Земной», «евклидовский» ум Ивана верит только опыту, санкционированному его рассудочным, предметным знанием. (Иван был человеком XIX, сугубо рационального, «железного» века. В XVI веке ум был ещё свободен от принудительных научных схем и свободно верил опыту. В те времена и шекспировскому Гамлету мог *натурально* явиться из загробного мира его отец и говорить с ним).

Как же отличить призрак от реальности? «Призрак» всё-таки означает некий наш психический образ, принадлежность нашего внутреннего мира –

того что Хайдеггер назвал термином *Dasein* («вот-бытие»): это есть наши мысли и представления. Только про них мы *непосредственно* знаем, что они подлинно существуют. Однако можем ли мы что-либо знать вне наших представлений? Существует ли бытие *внешних* предметов, не зависящее от наших представлений и вообще от нашего *Dasein*?

Вл. Соловьёв [6] отмечает, что никаких философских оснований для утверждения такого бытия внешнего мира у нас нет, потому что «в чистом сознании», то есть в *Dasein*, «нет никакого различия между кажущимся и реальным». Вл. Соловьёв, а потом и М. Хайдеггер чётко продемонстрировали, что из декартовского *je pense* («я мыслю») никак ещё не следует *je suis* («я существую»): бытие нашего Я нельзя доказать, если не доказано бытие не-Я (внешнего мира).

Когда Иван Карамазов уверяет себя, что Чёрт – это лишь его призрак, то можно вспомнить Вл. Соловьёва, который, видимо, возразил бы ему: а умеет ли его, Ивана, «евклидовский» ум отличить «призрак» от действительности [6]? Именно так и возражает Ивану Чёрт: ты говоришь, я призрак, я сон, но в этот сон ты готов сейчас, подобно Лютеру, запустить чернильницей (что вскоре и происходит, только вместо чернильницы под рукой оказался стоявший на столе стакан). Однако Чёрт – диалектик ещё тот, и вдруг заявляет, чтобы окончательно запутать «евклидовский» ум Ивана, что и сам тоже не уверен в своём существовании. Оказывается, этот чёрт «страдает от фантастического» и потому любит наш «земной реализм»: «– Тут у вас всё очерчено, тут формула, тут геометрия, а у нас всё какие-то неопределённые уравнения!.. Я икс в неопределённом уравнении. Я какой-то призрак жизни, который потерял все концы и начала, и даже сам позабыл наконец, как и назвать себя».

Чёрт как будто согласен с Иваном – сам себя тоже считает призраком! А и немудрено. Если Чёрт явился из неземной реальности, то где там, в этой реальности, определённость? Нынешняя метафизика и основанная на ней теоретическая физика согласна с Чёртом. Она давно оставила предметное знание и изучает «невидимую онтологию»: многомерные пространства, ненаблюдаемую пси-функцию. Основное же свойство «невидимой онтологии» есть неопределённость. Какими «уравнениями» её можно описать? Какой геометрией? В каких пространствах она существует? Может быть, в пространствах ноуменальных, метафизических? Но в них же всё – неопределённость, потому Чёрт и не хочет признавать своё существование в этих «геометрических пространствах»: в них он икс, призрак, потерявший начало и концы. Чёрт завидует нашему «земному» рассудочному знанию – он не хочет быть метафизиком. Он хочет жить в пространстве собственных эмоций – в «физическом пространстве», где всё определено и может быть рассчитано; здесь можно почувствовать саму «жизнь», а не быть только призраком жизни. Здесь хотя бы можно сказать себе: *я емь*, ибо *je pense* (я мыслю). Однако Чёрт проникает и нищету нашей предметной «реальности»: он, как Вл. Соловьёв, знает, что и в ней нет ничего несомненного, кроме нашего *je pense*

(нашего Dasein). Как и Соловьёв, он знает, что из факта *je pense* ещё не следует бытие *субъекта qui pense*, и он страдает именно из-за того, что не может назвать себя *сущим* («позабыл, как и назвать себя»). Ну, а тогда, конечно, нельзя назвать сущим и всё, что вокруг, – все миры и небосводы: «– Всё, что кругом меня, все эти миры, Бог и даже сам Сатана – всё это для меня не доказано, существует ли оно само по себе или есть только одна моя эманация...».

Этот потусторонний герой, которому так полюбился наш земной реализм, сознаёт, что и сама эта земная «реальность» – тоже обман, и верить в неё – значит тоже ломать комедию: «Люди принимают всю эту комедию за нечто серьёзное, даже при всём своем бесспорном уме». Он любит людей и видит, что они, как и он сам, тоже страдают от фантастического – от обмана своих чувств и своих мнений, а ведь страдание – это бесспорный факт нашего Dasein: «страдают, конечно, но всё же зато живут, живут реально, не фантастически; ибо страдание-то и есть жизнь».

Такие рассуждения убеждают лучше любых математических доказательств, и у Ивана вдруг непроизвольно вырывается: «– Я, впрочем, желал бы в тебя поверить!». Иван тоже диалектик, и ему не нужны логические доказательства: он хочет *поверить*. Он как бы сошёл с ума (со своего «евклидовского» ума), потому что столкнулся с Диалектиком неземного, *нездешнего* плана, и через него он *видит* эту нездешнюю реальность. Доказать её существование нельзя, убедиться же в ней возможно. Можно её *видеть* и даже быть в ней, нельзя лишь доказать это бытие, подобно самому Чёрту, который признаётся, что, хотя и «видит Бога», но, однако, не знает, есть ли Бог (каким «знанием» можно узнать это?). Чёрт не даст Ивану успокоиться и на вере: «– Я тебя вожу между верой и безверием попеременно... Притом же в вере никакие доказательства не помогают, особенно материальные... Тот свет и материальные доказательства, ай-люли!».

**Бог и свобода. Человек как Личность.** Каким же образом можно уверовать в Бога? «Чтобы уверовать в Бога, надо Бога», – говорит герой Достоевского Николай Ставрогин («Бесы»). Хотя это и правда, но не вся правда. Для веры в Бога нужны двое: свободный Бог и свободный человек. Бог должен быть свободен от оков человеческого разума. Он не должен быть Богом философов или учёных. Эту мысль выразил Исаак Ньютон, сказав, что Бог по внутренней сути трансцендентен природе, которую он сотворил в свободном творческом акте. Только при этом условии Бог может восприниматься как Личность, к которой можно обращаться в молитве, иначе Бог превратился бы в безличный Мировой Разум Б. Спинозы, имманентный природному миру.

Если Бог Ньютона трансцендентен природе, то возникает вопрос: а не трансцендентен ли он человеку? Ответ зависит от того, является ли человек частью природы. Если да, то связь человека с иноприродным Богом была бы невозможна. Трансцендентный Бог не был бы для человека Богом: он был бы для него равносильен чистому ничто.

Вот почему поиск Бога сводится для человека к борьбе за собственную свободу – *свободу от природного мира*. За неё-то прежде всего и борются герои Достоевского.

«Подпольный человек» Достоевского не хочет сознавать себя частицей «мировой гармонии», винтиком в том грандиозном Автомате, который представляла бы собой разумно устроенная Вселенная. Он видит, что такая роль обрекает его свободную Личность на уничтожение, на небытие. Поэтому он не хочет существовать внутри «каменных стен» доказательного знания, ему противны «законы природы, выводы естественных наук, математика», ему даже противно сознавать, что дважды два – четыре. Когда же ему приводили довод, что этим рассуждением он выступает против собственного же разума, он отвечал, что охотно от него отказывается, лишь бы только не ощущать себя «штифтиком в органном вале или фортепианной клавишей».

Мы видим, что герой Достоевского готов даже отказаться от разума, чтобы только отстоять свою абсолютную метафизическую свободу (свободу от этих «законов природы»).

Иллюзию человеческого сознания, проявляющуюся в поклонении «гармонии целого», Н. Бердяев назвал *космическим прельщением*, «рабством человека у мира». Бог не есть ни создатель «мирового порядка», ни администратор мирового целого: «Бог находится в ребёнке, проливающим слезинку, а не в миропорядке, которым оправдывают эту слезинку» [7]. Бердяев делает попытку отделить Гармонию от Смысла и поставить Смысл выше Гармонии: «Бог есть смысл человеческого существования». Тайна Бога есть тайна человека, и эта тайна есть тайна свободы. Лучше жить с непостижимой тайной, чем оставаться в рабстве у иллюзии, у космического прельщения. Вот почему Иван Карамазов во имя тайной, неопределённой и ничего не обещающей метафизической свободы отвергает, казалось бы, надёжный, гарантированный, умопостигаемый миропорядок и гармонию: «– Не хочу гармонии, из любви к человечеству не хочу!». Однако и сама любовь к человечеству несёт с собой соблазны.

**Соблазны свободы.** Тайна свободы несёт с собой величайшие соблазны, и главный из них – это соблазн Царства Божия на земле. Царство Божие не может быть реализовано во внешнем, объективированном историческом времени, потому что оно означает конец земной истории, выход за её пределы. Явление Христа не было явлением Царства Божия в здешнем материальном мире. Оно было лишь обетованием Царства Божия, ибо «мир сей не может вместить Его Царства, он должен преобразиться, стать иным миром...» (Н. Бердяев, [8]). Мир должен освободиться от объективации, перейти в иной план бытия, стать внутренним миром человека. Царство Христово будет не только на небе, но и на земле, оно будет не только духовным, но и телесным царством. Однако это будет иная, преображённая земля, иное, преображённое тело.

По этой причине Христос не осуществил правду и блаженство на земле и не обещал этого. Напротив, Он звал взять крест и идти за Ним. Он сказал, что жизнь на земле, в этом мире, есть крест и что путь к Царству Божию лежит через Голгофу. Земная история дана человеку как крестный путь к выходу в иной план бытия, в котором рождаются «новое небо и новая земля», рождается и новый человек, готовый к встрече с Богом. На этом пути, в земной истории, человеку угрожает подмена образа Христа образом антихриста, который обещает осуществить здесь, на земле, без страданий, креста и Голгофы то, что не осуществил Христос Распятый. Это тема Великого Инквизитора, который упрекает Христа за непосильное бремя, возложенное Им на человека, и хвалится своим сострадательным отношением к людям.

Достоевский вскрыл страшные бездны человеческой свободы, которые могут привести к подмене Христа – антихристом, Богочеловека – Человекобогом. Такая подмена проистекает из утраты Бога, если Бог рассматривается как *идея*. Кириллов прав, говоря, что человек во всю историю выдумывал ложного Бога, объективируя Бога как идею. Однако, разочаровавшись в идее Бога, он приходит к другой идее: «– Для меня нет выше идеи, что Бога нет». Что ж, это тоже идея, и вот к чему она приводит Кириллова: «– Если нет Бога, то я Бог», – так он заявляет Своеволие, «новую страшную свободу свою». Новому человеку позволительно стать Человекобогом, занять место Бога. А там уже – ни вины, ни ответственности, ни закона: «– Для Бога не существует закона... *Всё дозволено, и шабаш*», – так Чёрт разъясняет Ивану его собственную программную идею.

**Бунт Ивана Карамазова.** В отличие от Кириллова, Иван не заявляет себя Богом – он объявляет бунт Богу, обвиняя Его в страданиях человечества, то есть, казалось бы, идёт по стопам Великого Инквизитора. Однако Великий Инквизитор стоит прямо перед ликом живого Бога. Может ли Иван также предстать перед живым Богом?

Иван Карамазов – не материалист: для материалиста нет вопроса о Боге, этот вопрос однозначно разрешён для него в отрицательном смысле. Иван не может принять природу без Бога, глухую и безответную к вопрошаниям, – такую, какой она явилась бы атеисту. Ему *нужен Бог*, причём *Бог живой*, которому он мог бы адресовать мучающие его вопросы. Его не может устроить «евклидовская дичь», что «страдание есть, а виновных нет» – потому только, что всё происходит *по законам природы*, «всё одно из другого выходит прямо и просто, всё течёт и уравнивается». Ему ненавистна гегелевская идея «разумного несчастья», оправдывающая все несчастья и исключаяющая всякую виновность и ответственность; ему противна «тирания, в которой нет виноватого».

Для Ивана Бог – не безличная гегелевская Идея, а Тот, Кого он хочет призвать к ответу. Подобно библейскому Иову, он вызывает Бога на свой суд и требует от него ответа за все «слёзы человеческие, которыми пропитана вся Земля от коры до центра». Он ставит вопрос о виновности: кто ответственен за зло мира – Бог или человек?

Заставляя Ивана бросить вызов Богу, Достоевский тем самым бросает вызов всему историческому христианству. По христианскому учению человек – тварь, которая и помыслить не может состязаться с Творцом. А здесь – человек вступает в тяжбу с Богом *из-за человека же*. Вопрос о Боге странным образом вдруг оборачивается вопросом о человеке. Нельзя разрешить вопрос о Боге, не разрешив вопроса: *а что есть человек?*

К сожалению, герой Достоевского живёт не в библейские времена, когда Господь мог сам явиться к праведнику, чтобы судиться с ним («– Где был ты, когда Я полагал основания Земли? Скажи, если знаешь», Иов, XXXVIII, 4). Иван Карамазов живёт во времена торжествующего христианства (и торжествующего европейского идеализма), и к живому Богу ему не прорваться. Всё, что ему позволено, – это вопрошать к Богу канонизированных христианских догматов (или к гегелевской Идее). Живой Бог, может быть, не осудил бы богоборца, как не осудил Он Иова. Но в предстоящем Ивану ристалище, в его борьбе за человека против догматов и идей его не ожидает ничего, кроме поражения. Можно ли умом опровергать догматы? Можно ли разумом опровергать правила разума? Иван заранее знает приговор предстоящего Суда: *виновен человек*, потому что он «яблоко съел», потому что проклятие первородного греха тяготеет над ним (или потому, что его единичное и преходящее бытие – ничто в сравнении с вечной идеей).

Иван поступает как *герой абсурда*, предвосхищая героев будущих романов А. Мальро и А. Камю: он вступает в схватку, в которой заранее знает, что будет побеждён. Почему же он вступает в борьбу? Потому, что, как и человек из Подполья, он хочет отстоять самого себя. Он ведёт борьбу из-за себя, но *не для себя*, ибо для себя он в ней ничего не ищет. Про Ивана его брат Алёша говорит, что ему никаких благ мира не надо, «а надобно мысль разрешить», ибо «ум его в плену; в нём мысль великая и неразрешённая». Но Алёша не высказывается до конца – боится высказать самое для него страшное: Ивану не нужно не только благ от мира, но ему *не нужно блага и от Бога*. Он не жаждет спасения души, так что его невозможно уязвить грехом своекорыстия. Он заранее жертвует своей душой, чтоб иметь свой неотразимый аргумент против Бога. Он указывает на страдания детей. Где вина? Мы, грешные и пакостные, о своей душе не печёмся, и пусть она пропадёт в геенне. Мы виновны – мы «яблоко съели», а они? Правда ли, что и они виновны в злодействах отцов?

Вызывая Бога на суд, Иван принимает Бога «просто и прямо» – значит, без рассуждений и умствований. Он не хочет бороться против *идей*, он встанет на Бога не умом, а сердцем. Сама его мысль – мысль *живая*, не абстрактная. Но вместо живого Бога он видит перед собой *идею Бога* в виде пресловутой Гармонии. И именно такому, в сущности, безликому Богу всякая тварь поёт Осанну.

Иван чувствует себя обманутым. Если вместо живого Бога ему подсовывают *идею*, то она для него не противник, и Иван не даст этой идее подавить и уничтожить живого человека. Тут даже не требуется применять

изошрённую диалектику: *рациональная* теодицея не может устоять перед одним только «евклидовским» умом Ивана. Пусть когда-нибудь, говорит он, всё на земле и под землёю сольётся в один хвалебный глас и всё живое и жившее воскликнет: «Прав Ты, Господи, ибо открылись пути Твои!» – Иван не присоединит своего голоса ко всеобщей Осанне. Слишком дорого оценили Царство Божие, попахивает жульничеством. Будущее счастье людей становится насмешкой над человечеством, и оттого Ивану приходит в голову «чрезвычайно забавная, но невыносимо грустная мысль», которая приходила в голову уже «самоубийце» Достоевского из очерка «Приговор»<sup>1</sup>: а не смеётся ли кто-нибудь над человеком, пустив его на Землю «в виде какой-то наглой пробы», как «недоделанное пробное существо, созданное в насмешку?». Обнаружив насмешку, Иван имеет все основания сам *оставить Бога*, вернуть ему билет на вход в «мировую гармонию».

**Трагедия богоборчества и её катарсис.** Трагедия Ивана в том, что ему не удалось уверовать, то есть предстать, подобно Иову, перед живым Богом, чтобы слышать Его живое Слово. Без живого Бога нет и живого человека, ибо Бог – это смысл человеческого существования. Вот почему, говоря о любви к человеку, Иван видит в человеке не образ и подобие Божие, а лишь земное, эмпирическое существо, которое он оценивает своим земным, евклидовским умом. Этот его земной ум говорит ему о страданиях земного человека, но ничего не скажет ему о его крестном пути, на который Господь звал человека в его божественном назначении. Бунт Ивана – это есть неприятие человеческой судьбы, определённой Божьим промыслом. «Это – нежелание принять страдания и жертвы, постигнуть смысл нашей жизни как искупление, – пишет Н. Бердяев [9]. – Это есть отрицание тайны человеческой судьбы, непостижимой в пределах и границах этого отрывка земной, эмпирической жизни... Вера в Бога и в божественный миропорядок есть вера в глубокий, сокровенный смысл всех страданий и испытаний, выпадающих на долю всякого существа в его земном странствовании. Иван бунтует потому, что не верит в бессмертие, что для него всё исчерпывается этой бессмысленной эмпирической жизнью, полной страдания и горя».

Известны слова самого Достоевского: «Если б даже математически доказали мне, что Истина вне Христа, то я предпочёл бы остаться со Христом, нежели с Истиной». Это вера не философов и не учёных. Тут в жертву приносится сама Истина. Сопоставьте эти слова со словами его героя Ивана Карамазова: «– Лучше уж я останусь при не отомщённом страдании моём и неутолённом негодовании моём, *хотя бы я был и не прав*». Из этих слов Ивана явствует, что он борется не за правоту свою, *не за истину*. Он отказывается и от спасения, и от истины. Он отказывается и от счастья, доброволь-

---

<sup>1</sup> Атеист не может обрести смысла своего существования. Это ярко иллюстрирует судьба «самоубийцы от скуки», выведенного в очерке Достоевского «Приговор». «Гармония» без живого Бога ставит этого героя перед глухой к его вопрошаниям мертвой природой, обрекшей его на уничтожение. Из чувства такой безысходности герой принимает единственное, на его взгляд, разумное решение – истребить себя самого.

но хочет остаться при своём страдании, которое, он знает, не будет отомщено.

Такова судьба Ивана, избранная им самим. С позиции освящённого веками христианства, его участь страшнее, чем участь потенциального самоубийцы из очерка «Приговор». Это гибель души, которую герой не жалеет сам, отдавая её в геенну. Однако почему-то эта гибель (как и гибель другого героя – Николая Ставрогина) не воспринимается нами как *мрачная* трагедия. Она воспринимается как трагедия светоносная. Через неё в трагедии нами переживается *катарсис*. Такой же катарсис, который мы переживаем при виде гибели шекспировского героя Макбета. И уж совершенно не случайно богоборцы Достоевского – Иван Карамазов и Николай Ставрогин – это любимейшие наши герои, точно так же, как шекспировские злодеи.

Что же получается? Мы, оказывается, способны влюбиться не только в самых чёрных злодеев, но и в богоотступников, отдавших душу Дьяволу. Вот куда завела нас великая литература! Но не пугайтесь за ваши души. Церковь, конечно, такую любовь вменит вам в грех, но у нас есть заступник – сам живой Бог, Сын Человеческий. Он почему-то не слишком беспокоился за судьбу своей души, не боялся потерять её. Он так и сказал, что пришёл *«отдать душу Свою для искупления многих»* (Мф. XX, 28). Церковь никак не толкует нам эти Его слова – *«отдать душу»* (можете справиться, например, с Большой Толковой Библией, изд. А.П. Лопухина). Сын Человеческий и нам, грешным, завещал поменьше думать о сбережении своих душ: *«Сберегший душу свою потеряет её; а потерявший душу свою ради Меня сбережёт её»* (Мф. X, 39). Это уже диалектика иная: *богочеловеческая* [10].

На пути такой богочеловеческой диалектики сам Достоевский пришёл к своей Осанне, отвергнутой Иваном. Показав на своих героях страшные пропасти, к которым ведёт человеческая свобода, он нашёл живого Бога. «Сберегший душу свою, потеряет её...». Можно не сомневаться, что Иван Карамазов, не сберегший душу свою, не потерял её в глазах живого Бога. Вот почему трагедия Ивана вызывает в нас светоносный катарсис.

Герои Достоевского восстают и против Бога философов, и против Бога учёных, и против Бога официального христианского богословия. И они убеждают нас более, чем все философы, все учёные и вся христианская апологетика. Нам следует учиться у них, на их мятежных путях, искать живого Бога. Не забудем, что это Бог Галилея, Бог Паскаля, Бог Ньютона.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Захаров В.Д. Идея Бога в умах мыслителей Нового времени и современности // Метафизика. – 2013. – № 2.
2. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины // Соч.: в 2 т. – Т. 1(2). – М.: Правда, 1990.
3. Псалом Давиду, № 23: «Сей род ищущих Господа, ищущих лице Бога Иаковля».
4. Хайдеггер М. Что значит мыслить? // Разговор на просёлочной дороге: сборник. – М.: Высш. шк., 1991.

5. *Хайдеггер М.* Что зовётся мышлением? – М.: Академический Проект, 2007.
6. *Соловьёв В.С.* Теоретическая философия // Соч.: в 10 т. – Т. 9. – СПб., 1911.
7. *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека (опыт персоналистической философии). – Париж, 1939.
8. *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. – М.: ИМА-ПРЕСС, 1990.
9. *Бердяев Н.А.* Духи русской революции // Из глубины: сборник статей о русской революции. – Изд-во Моск. ун-та, 1990.
10. *Бердяев Н.А.* Диалектика божественного и человеческого. – М.: Фолио, 2005.

## **GOD AND HUMAN CONSCIOUSNESS (DOSTOYEVSKY'S CHARACTERS IN SEARCH OF GOD)**

**V.D. Zakharov**

The relation between the human mind and the religious faith is considered on the material of the Russian literature of the 19-th century (F. Dostoevski).

**Key words:** mind, the Bible, The God, dichotomy, the human freedom, the religious faith, the world harmony, the cosmic fascination.

---

## ПРОБЛЕМЫ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ<sup>1</sup>

В.И. Немыченков

*Фонд апостола Андрея Первозванного*

Напряженная международная ситуация политического, экономического и военного давления на Россию со стороны США, ЕС и НАТО требует от политического руководства России сделать судьбоносный выбор, определяющий цели, способы и средства развития страны, её союзников во вне и реальную опору внутри, а от всего российского общества – национального, культурного и духовного самоопределения. Гражданская идентичность в виде «российскости» сегодня формируется в рамках постмодернистских технологий, которые губительны для нашей страны. Только верность своей тысячелетней этнокультурной и религиозно-цивилизационной идентичности, принятой Русью в X веке, может реально сплотить современное российское общество в единую гражданскую нацию.

**Ключевые слова:** Россия, нация, этнокультурная идентичность, русский народ, культура, Православие, Церковь, русская симфония, В.В. Путин, Послание Президента ФС.

### Введение

В настоящее время Россия переживает сложный период своей истории. После времени господства официального атеизма, искажения и принудительного забвения по идеологическим причинам своих религиозных и культурных корней в нашей стране идет процесс возобновления религиозной, этнической и культурной идентичности, а также цивилизационного самоопределения России. Этот процесс протекает в условиях информационного и культурного противостояния в международной сфере, пробуждения интереса граждан России и зарубежных соотечественников к истокам своей этнокультурной и религиозно-цивилизационной идентичности.

Для нашей темы имеют особую значимость слова, сказанные Президентом В.В. Путиным в ежегодном Послании Федеральному собранию в 2014 году: об абсолютной необходимости для сохранения России её реального государственного суверенитета; о православном христианстве как «мощной духовной объединяющей силе», создавшей единое централизованное русское государство и сформировавшей «единую русскую нацию»; о неразрывности и «цельности тысячелетнего пути нашего Отечества»; о про-

---

<sup>1</sup> В статье использованы материалы XVII конференции «Наука. Философия. Религия» (г. Дубна, 25–26 ноября 2014 года), которые опубликованы в книге: Национально-культурная идентичность в современной России: истоки, особенности, перспективы: сб. ст. – СПб.: Алетейя, 2015. – 592 с.: ил. – (Серия «Наука. Философия. Религия») [1].

должении независимого политического курса на отстаивание национальных интересов России [2]. Сказанное Президентом можно расценить как сигнал миру, а также отечественным властным элитам и обществу, что Россия продолжит движение по пути отстаивания своей цивилизационной и культурной самобытности.

### Этнокультурная идентичность

Перед каждым человеком и народом в целом стоит метафизическая задача осмысления себя и своего места в мире, постижение цели своего бытия в нем, то есть задача познания истины и приобщения к ней. У всех исторических народов эту задачу выполняла религия. Сохраняемые в традиционной религии истина и способ приобщения к ней в нерелигиозной сфере образуют культурные смыслы и ценности. Поэтому *культуру* можно определить как совокупность средств и способов познания, выражения и передачи истины следующим поколениям, а также совокупность способов освоения окружающего мира в соответствии с целями, указанными познанной истиной.

При великом киевском князе Владимире произошло известное «испытание веры», то есть выбор того типа религиозной и культурной идентичности, в соответствии с которым предстояло преобразить, изменить, перестроить практически всё: мировоззрение (представление этноса об окружающем мире (космосе), о своем месте в нем, о самом себе<sup>2</sup>), государственную власть, правовую систему, искусство, письменность, семейные и межличностные отношения, быт и т.д., наконец главное – самого человека. Отказ князя Владимира и тогдашней элиты от «синтеза богов»<sup>3</sup> и обращение к «выбору веры» является историческим свидетельством об отказе от пути самоидентификации в культуре Руси и о выборе пути служения истине, то есть духовно-нравственной идентификации.

В 988 году Древняя Русь приняла Крещение от Константинопольской Церкви. Тем самым Русь оказалась причастной к высокой культуре Византийской империи, что было для неё мощным культурным импульсом: из архаического состояния Древняя Русь и её культура поднялась на высоту самой развитой на тот момент византийской цивилизации, хранительницы античного и раннехристианского наследия. Плодами этого великого духовного и культурного преображения стали не только русское православное богословие и церковные искусства – иконопись, фрески, церковное зодчество, но

---

<sup>2</sup> После Крещения славяне, русь и другие народы обрели библейскую генеалогию и в древнерусских летописях стали называться потомками Иафета (одного из трех сыновей Ноя, ставших прародителями всего человечества после Великого потопа). Однако в «Слове о полку Игореве» (XII в.) автор вспоминает их языческую генеалогию: русичи именуются «Дажьбожьи внуки».

<sup>3</sup> Великий князь Киевский Владимир I (960–1015) для единения подвластных ему племен в 980 г. создал общегосударственный пантеон богов во главе с Перуном. Однако этот эксперимент был признан неудачным.

и философия, светские искусства – литература, живопись, музыка, архитектура, которые являются частью великой русской культуры.

В современной России доминирующей является именно русская культура, которая в процессе своего развития аккумулировала в себе богатства культур многих народов и сопредельных цивилизаций, однако определяющим фактором ее становления и формирования было Православие. Именно Православие на протяжении тысячелетия определяло те идеальные ценности, в результате усвоения которых русский и другие православные народы исторической России приобрели свою уникальную цивилизационную идентичность. Инославные и нехристианские этносы, входившие в русское государство, развивались в поле русской культуры и под ее влиянием.

Под *этнокультурной идентичностью* следует понимать сложный социально-психологический феномен, содержание которого включает: 1) осознание индивидом общности с *этническим и/или национальным образованием* на основе разделяемой культуры; 2) глубинное эмоционально-психологическое, почти сакральное переживание этой общности и 3) культурные практики ее манифестации (выражения), как индивидуальные, так и коллективные.

Этнос и нация представляют собой последовательные стадии этногенеза, связанные общим «культурным ядром». Национальная идентичность имеет сложную структуру, которая на одном из уровней сохраняет культурные признаки (язык, религию) каждого из народов, которые объединило национальное государство, предоставив каждому из них дополнительные основания консолидации и идентичности (как минимум общую государственную принадлежность).

Этнокультурная идентичность – это качественная характеристика человека, свидетельствующая о принятии (усвоении) им *ценностей национального государства*, а также *ценностей доминирующей культуры* данной нации в качестве ведущих элементов его ценностной системы, обуславливающих направленность и интенсивность его деятельности в различных сферах бытия.

Этнокультурная идентичность обретается человеком и этносом в процессе идентификации.

### «Русская симфония»

В ходе исторического развития Россия выработала свой тип этнокультурной идентификации, определяемый симфонией Церкви, государства и общества, отличный от западноевропейского (изначальный примат Церкви над государством с последующей передачей этой роли социуму в порядке «естественных прав») и византийского (симфония Церкви и Царства).

В Русской симфонии функцией Церкви является хранение истины, а функцией государства (Царства) – внешняя защита и хранение Церкви, которая возрождает в истине членов общества. В России власть и элита пред-

назначены служить Церкви и обществу, и только в таком статусе они обладают собственной действенностью и живучестью, а также их поддержкой. Это положение власти, вытекающее из формулы идентичности, подтверждается всей историей России. В те исторические периоды, когда российский тип идентификации подвергался искажениям и подменам, после некоторого времени накопления культурного дисбаланса и возрастания социального напряжения происходил слом государственного и социального устройства<sup>4</sup>.

Равноправие трех участников симфонии (Церкви, государства и общества) поддерживалось до конца Московского царства. В Российской империи государство одновременно с хранением Церкви взяло на себя и функции жесткого управления ею (отмена патриаршества и введение синодального правления, 1700–1917 гг.). Государственное управление Церковью по протестантскому образцу, «католическое пленение» православного богословия, постепенная деградация литургической, и в первую очередь евхаристической, жизни через два века привели страну к духовному кризису, разрешением которого стала радикальная смена культурной парадигмы и изменение принципа идентификации.

В 1917 году произошла полная смена властной элиты, была разрушена сословная система социума, Церковь была исключена из трехсторонней симфонии, а общество лишено права собственного голоса в диалоге с властью. Место Церкви заняла единственная политическая партия с «единственно верным учением», которая с помощью государственного аппарата («диктатуры пролетариата») осуществляла тотальный контроль над обществом, принуждая каждого его члена становиться «советским человеком» через систему образования, воспитания и «перевоспитания» в исправительно-трудовых учреждениях (ГУЛАГ и т.п.). Возрождение человека в надмирной богооткровенной истине Православия со смысложизненной целью достижения сверхприродного совершенства Небесного Отца (Мф. 5:48) через причастие «Божеского естества» (2 Петр. 1:4) было подменено задачей формирования «нового человека» (этнически и религиозно обезличенного в «советском человеке»). Новая псевдосимфония «партия – государство – общество» просуществовала еще меньше (70 лет) и закончилась очередным сломом государства и социально-политического строя.

Таким образом, власть и элита, не считающиеся с принципом русской этнокультурной идентификации, теряют культурную легитимность, поддержку Церкви и общества и потому рано или поздно обречены на поражение.

Цели цивилизационных усилий Руси, как определилось еще в X веке «испытанием веры» (принятием христианства от Византии), заключены в возрождении в каждом человеке тройственного соотношения «Церковь – государство – общество». Индивидуальной формой возобновления данной

---

<sup>4</sup> О формировании этнокультурной идентичности в России подробнее см.: Шубаков А.Г., Немыченков В.И. Испытание веры: культурологический дискурс (Крещение Руси) // Обсерватория культуры. – 2005. – № 4. – С. 118-123; – № 5. – С. 108-117.

триады выступает внутренний диалог. Человек в качестве культурного деятеля должен совершать словесное служение, а именно: постоянно возобновлять знаковую структуру триады в новых качестве и содержании.

Назначение человека – возобновление своего бытия путем словесного служения в рамках этнокультурной идентичности. Благодаря её специфике *русская нация* (граждане Русского государства) формируется не путем воспроизведения некоторого естества человека в расово-видовых характеристиках, а путем возобновления качества самого этого естества *средствами культуры*. Поэтому не только славяне, но и представители других народностей, принимая участие в словесном служении, становятся членами русской нации.

«Испытание веры», начальный этап принятия Русью Крещения, утвердилось как содержание этнокультурной идентификации. Оно заключается в том, что возобновление истины бытия, испытание себя на предмет того, возрождается ли в тебе согласие «Церкви – государства – общества» стало принципом жизни русского народа. Поэтому любые исторические испытания и потрясения рассматривались прежде всего с точки зрения сохранения принципов идентичности. Точно так же, как и любые преобразования, революции, противостояния и расколы организовывались во имя восстановления истины и правды, защиты веры.

### **Российская нация и русский народ**

Как считает доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН О.В. Кириченко [3], гражданская идентичность в виде «российскости» сегодня формируется в рамках постмодернистских технологий, которые губительны для нашей страны.

Понятие «российский народ» – это произвол над исконным смыслом понятия «народ». Народ уникально единичен в своей этничности, поэтому научно корректно говорить о конкретном народе. Исторически в России понятие «народ» употреблялось в двух смыслах – этническом и гражданском. В имперской России такая трактовка допускалась как естественное расширение этнически русских начал (в их культурно-цивилизационном аспекте) до гражданских. Этничность брала на себя гражданские функции, поскольку в ней присутствовал не только жесткий каркас этничности (русскости), но и мягкая духовная оболочка православной конфессиональности, которая не позволяла разным этносам внутри империи сталкиваться напрямую друг с другом. Русский народ был реальной почвенной, цивилизационной силой, которая позволяла безболезненно для искажения понятия «народ» дополнять его новым содержанием.

В современной России «народ» понимается не этнически, а граждански («российский народ»), и это понятие, не наполненное никаким реальным этническим и религиозным содержанием, не может выполнять роль интегратора для всего этнически и религиозно пестрого российского общества. По-

этому сегодня термин «российский народ» – это только средство для информационных манипуляций.

Ценностный багаж этничности имеет фундаментальный характер, поскольку в отличие от гражданской идентичности, которая создается рукотворно – силами государства и идеологическими практиками, – этническая идентичность исторически проживается в конкретном языке и культуре и связана в одно целое конкретной религией.

Этническая идентичность – это коллективный идентификатор, характеризующий место, время и цели пребывания народа на Земле. Этничность – это такое коллективное самосознание, которое объединяет большую группу людей духовной и нравственной ответственностью за конкретную территорию и свой исторический путь. Здоровое существование этничности в его конкретно народной форме необходимо для Церкви и государства, которые могут черпать в ней силы для своего земного существования.

Решающее значение для формирования гражданской нации в современной России играет восстановление прав и роли русского народа, точнее *великороссов*, восстановление его роли и закрепления ее в Конституции страны. Нельзя не согласиться с В.Н. Расторгуевым [4], заместителем председателя Научного совета РАН по изучению и охране культурного и природного наследия, профессором кафедры философии политики и права философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, который считает, что *русский народ* веками складывался как единый государствообразующий суперэтнос, включающий в себя в качестве этнического ядра великороссов, малороссов и белорусов. В широком смысле *русские* – это не этнос, а *цивилизационная миссия*, объединяющая все этнические группы России в одну русскую семью. Поэтому России нужна не придуманная политтехнологами национальная идея, а *общенациональная стратегия*, основанная на уважении ко всем народам и понимании той особой роли, которую играют *великороссы* в жизни современной России, а *русские* – в истории становления российской государственности.

Русская цивилизация в границах исторической России (Российской империи) складывалась на протяжении более тысячи лет. Как считает В.Н. Расторгуев, миссия современной России – это сбережение Православной цивилизации, Русского мира, а также семьи народов, считающих историческую Россию своим отечеством. Высший смысл государственного служения России – это *собираение земель* во имя цивилизационного единства. Создание сильного государства начинается с сильной и выверенной *научной и образовательной стратегии*, не противоречащей религиозной культуре народа и национальным интересам, что позволит раскрыть системный потенциал страны – духовный, интеллектуальный, экономический и природный.

В Российской Федерации русский народ (великороссы) составляет 80 % населения страны. В России русский народ является государствообразующим и церковнообразующим, однако этот его статус и значение никак не подтверждаются ни юридически, ни фактически. Главная проблема сегодня

для русского народа состоит в ослаблении тонуса этничности вследствие рукотворного и нерукотворного процесса отсоединения от нее религиозного начала (православности) и превращения этничности во вторичный фактор общественной жизни, полагает О.В. Кириченко. До сих пор нет единого подхода ко всем народам, но действует избирательная система предоставления разных прав для этнического воспитания малых народов и «большого народа». Между тем как именно большой – русский – народ сегодня более всего нуждается в государственной помощи и поддержке как народ государствообразующий.

Лишенный духовных (православных) корней этнический патриотизм, ставший пристанищем для молодежного экстремизма, бросает тень на русское этническое начало как таковое, что заставляет государственные власти с опасением относиться к этому ресурсу и выбирать недолгосрочные и малоэффективные проекты («спортивный патриотизм» и т.п.) для решения конкретных ситуаций (выборы в федеральные и региональные органы власти и т.п.).

В современных условиях возрастающей международной напряженности подобные кратковременные мобилизационные проекты будут неэффективными до тех пор, пока Церкви и Православию, а значит, и русской этничности опять не дадут подлинную свободу быть народом со своей культурой, историей, верой и государственностью. Русская Православная Церковь – единственная хранительница цивилизационного кода, делающего полиэтничную Россию сильной, а русских – русскими.

Думается, что с этими выводами этнолога и политолога согласится всякий здравомыслящий гражданин России.

### **Национальная система хозяйствования**

Как пишет руководитель Отдела социологии религии Института социально-политических исследований РАН Ю. Синелина, классическая теория секуляризации, популярная ещё в середине прошлого века и утверждавшая, что роль религии и религиозных институтов снижается по мере экономического развития общества, опровергнута в конце XX – начале XXI века не только критиками, но и самими авторами. Так, один из ее главных создателей Питер Бергер в своей программной статье (1999) объявил ложной идею о том, что модернизация неизбежно приводит к упадку религии. Мир сегодня столь же яростно религиозен, как и всегда [5. С. 14].

Россия, как и весь мир, входит в эпоху постиндустриального общества, которое либеральные мыслители представляют как глобальное общество, состоящее из людей, лишенных традиционных ценностей (национальных, культурных, религиозных, нравственных) и живущих по «звериным» законам социал-дарвинизма. Однако ему есть альтернатива. Это иное будущее человеческой солидарности («иначе возможное») русский философ А.С. Панарин призывал строить в России и во всем мире. «Тайна истинного

постиндустриализма, – писал он, – в сохранении “архаической” пассионарности морально-религиозного типа. Без такого архаизма современность рискует соскользнуть в варварство и даже дикость. Может быть, замечательный архаизм Православия является шансом человечества – одной из гарантий того, что творческий, цивилизованный постиндустриализм еще может быть спасен в наступающем глобальном мире» [6. С. 493].

С мнением А.С. Панарина согласны и отечественные экономисты во главе с генеральным директором Национального института развития Отделения общественных наук РАН, доктором экономических наук М.И. Гельвановским [7]. Они полагают, что социально-экономическая модернизация посредством вестернизации (следование либеральной рыночной модели) является для России тупиковым путем.

Европейская реформация средневековья породила протестантского предпринимателя-индивидуалиста, определившего буржуазный тип организации социума. В свое время попытка выстраивания в православной Российской империи западной капиталистической модели стала одной из причин ее крушения вследствие несовместимости основополагающих принципов православной соборности и протестантской этики капитализма. В условиях асоциальной экспансии капитализма коммунистическая идея в России взяла на себя функцию практической реформации общества в сторону православного социального идеала, решившись на то, что по многим причинам не могла осуществить Русская Православная Церковь как социальный институт.

В России после революции 1917 года была предпринята попытка построения нового типа социально-экономических отношений на приоритетах социальной справедливости, равенства и созидательного труда. Соборное начало Православия предопределило форму коллективистской социальной этики в СССР. В постсоветской России сложилась парадоксальная ситуация: советская социалистическая система, во многом практически реализовавшая православную идею социальных отношений, отвергнута как «безбожная», а либерально-рыночная модель, открыто попирающая евангельские заповеди, принята как «естественная».

Однако индивидуальная «богоизбранность» предпринимателя-протестанта на уровне социального сознания для русского человека является органически неприемлемой. Поэтому строительство на территории России рыночного хозяйства по образцу стран Запада бесперспективно. Этика капитализма даже под вывеской «православного предпринимательства» останется протестантской, если она будет комплексно определять соответствующую модель жизнеустройства. Ее принятие в неизменном западном варианте неизбежно обернется предательством духовных ценностей Православия. Поэтому внутренне противоречивой будет как «симфония» Русской Православной Церкви с чуждой социально-экономической системой, так и её молчаливое одобрение буржуазной реставрации по западноевропейским лекалам. В настоящее время несоответствие между православными ценностями

и действующей идеологией западного либерализма, а также реалиями капиталистической действительности порождает глубокий социально-этический конфликт.

России необходима модернизация в виде реконструкции её собственной цивилизационной традиции.

### Народ и элита

Подлинная правящая элита страны – это люди, имеющие властные полномочия, служащие на её благо и готовые отдать за это свою жизнь. В России единство власти и народа, их общее служение Родине, совместное несение тягот и бед всегда особенно ярко проявлялось в переломные моменты истории.

Сейчас для российской властной элиты наступил момент судьбоносного выбора типа власти как это уже было в конце XIV века в период Куликовской битвы<sup>5</sup>. Аналогия, на наш взгляд, уместна и вот почему.

Как тогда в результате завоевания Руси монголами, так и теперь вследствие поражения СССР в «холодной войне» и фактической оккупации России (в финансово-экономическом плане) наша страна вновь оказалась в труднейшей ситуации. Россия опять зажата в тиски между Западом и Востоком (на этот раз между НАТО и Китаем) в плане выбора и формирования института власти своей этнокультуры. Как и тогда, сдачу страны геополитическому противнику правильно считать не следствием слабости сил народа, а поражением правящей элиты (её духовной капитуляцией и предательством). Как и тогда, сейчас мы имеем условия свободы вероисповедания (возможности возобновлять в новых условиях выбор веры, сделанный тысячу лет назад) и несвободы страны, находящейся под игом мировой финансовой олигархии (с выплатой ей ежегодной дани – финансовыми, материальными и людскими ресурсами в виде «утечки умов»), под мощным дипломатическим и военно-политическим давлением.

С культурологической точки зрения, сегодня Россия как уникальная этнокультура должна вновь «обрести себя»: необходимо, чтобы духовно-нравственная идентификация, в основании которой лежит тысячелетняя православная традиция, получила адекватное воплощение в национальной идентификации (системе социально-политического устройства страны, в собственной экономической модели, в этнонациональной, культурной политике и т.д.). Учиться можно и нужно у всех – и у Запада, и у Востока, но полноценно жить и развиваться (то есть последовательно достигать целей и решать задачи своей этнокультуры) Россия может только по-своему, как это делают Китай, Европа, США и др.

---

<sup>5</sup> Подробнее см.: Шубаков А.Г., Немыченков В.И. Выбор власти: культурологический курс (Вокруг Куликовской битвы) // Обсерватория культуры. – 2006. – № 1, 2.

На рубеже XIV–XV веков такая задача была решена. Самой яркой вехой на пути выхода из кризиса стала победа в Куликовской битве (1380), в которой противостояли даже не этносы, а различные типы этнокультурной идентичности<sup>6</sup>. Кстати, именно в этой битве было явлено единство властной элиты и народа: в числе многотысячных потерь было почти 800 бояр и более сорока удельных князей! Именно такое единство: в жизни и смерти, в борьбе и победе формирует единый народ. По словам историка и этнолога Л.Н. Гумилева: «Суздальцы, владимирцы, ростовцы, псковичи пошли сражаться на Куликово поле как представители своих княжеств, но вернулись оттуда русскими, хотя и живущими в разных городах». Это было началом осознания ими себя как единой целостности – России [8. С. 159]. В результате сформировалось новое централизованное государство – Московская Русь, в котором был достигнут специфический тип равенства «в виде консенсуса служивого государства», где каждое сословие по-своему служило стране. В это время «возникает единая идентичность народа как народа христианско-крестьянского – при осознании неразрывной внутренней связи этих терминов» [9. С. 224-228].

Исторический опыт России показывает, что необходимым условием для обеспечения государственного суверенитета, национальной безопасности, экономической конкурентоспособности, сохранения духовной самобытности является воссоздание утраченного консенсуса, централизованного «служивого государства», в котором осуществляется *служение всех общим национальным интересам*.

Отметим, что в 1380 году трудная победа была одержана 8 (21) сентября, то есть в тот день, когда Православная Церковь празднует Рождество Пресвятой Богородицы, что глубоко символично. В XIV–XV веках духовной основой военных и политических побед Руси было исихастское возрождение, знаменем которого был преподобный Сергий Радонежский и его ученики, основавшие десятки православных монастырей по всей России. И сегодня без подлинного духовного возрождения, развития русской культуры на ценностных основаниях Православия невозможно восстановление величия и могущества России, обретения ею подлинного национального суверенитета. Поэтому Церковь и государство должны приложить согласованные усилия для одухотворения народной души.

### Цели и задачи культурной политики

Традиционно-культурные основания национального бытия (прежде всего связанные с религиозной традицией) определяют типологию актов

---

<sup>6</sup> В армии темника Мамаю были представители как Востока (половцы, ясы, касоги, бургасы, караимы и др.), так и Запада (литовцы, генуэзцы), который к тому же в лице великого князя литовского Ягайло Ольгердовича выступал политическим и военным союзником Мамаю, а в русском войске великого князя Дмитрия Донского были литовские князья Андрей и Дмитрий Ольгердовичи.

самосознания, осуществляемых *творческими представителями народа*. Если эти основания рушатся, то культурное самосознание угасает – и тогда, несмотря на сохранение этнического тела, нация внутренне разлагается и погибает, лишаясь культуротворческих энергий и способности саморазвития. Поэтому крайне важно, на какие ценности нация направляет свою творческую активность. Каким способом «идентифицирует себя национальная общность, на какие *ценности* она направляет свою творческую активность, выражает духовную природу нации и обуславливает тип ее культурного самосознания» [10. С. 170–171].

Следствием атеистического советского периода и нынешнего агрессивного внедрения в отечественную культуру чуждых ей псевдолиберальных ценностей стало то, что в современной российской культуре часто присутствуют несоединимые понятия (индивидуализм и коллективизм, религиозное благочестие и кощунство над святынями). По факту в России сейчас сосуществуют две ценностно-мировоззренческие ориентации: псевдолиберальная и консервативная (основывающаяся на моральных ценностях православной культуры).

Опасность псевдолиберальной ориентации состоит в попытке изменения общества на заимствованных принципах, чуждых отечественной культуре<sup>7</sup>, что грозит России утратой цивилизационной идентичности и самого существования государства вследствие появления на месте русского народа очередной нежизнеспособной химеры типа «новая историческая общность – либеральный народ», исповедующей исключительно «общечеловеческие ценности» разлагающейся западной цивилизации. Результаты отказа от собственной этнокультурной идентичности мы наблюдаем в кризисных странах Европы (Греция, Болгария, Украина и др.).

В постсоветской культуре России налицо кризис духовности: у многих людей серьезно повреждён *механизм идентификации со сверхличными ценностями*, без чего не существует ни одна культура. Однако современный отечественный культурный синтез не должен опираться на искусственно творимые идеологии, в том числе «православные».

Как указывал ещё Лев Тихомиров [12], идеология возникла в эпоху Просвещения в виде социальной религиозности. Исходным пунктом её было отрицание христианской картины мира и последующее обожествление человека, соединённое с проекцией абсолютного религиозного начала в жизнь человеческого общества. Такая проекция предполагала нигилистическое отношение ко всему условному, что его образует. Создателем и носителем идеологического сознания Тихомиров считал интеллигенцию и утверждал, что культуuroобразующую функцию исполняет только религиозное сознание, в то время как псевдорелигиозное идеологическое сознание не способно к культуротворческой миссии. Идеология ведет к самообожествлению человека и абсолютизации государства. Идеологизированная религия отчуждает

<sup>7</sup> Это предлагают сделать отечественные псевдолибералы. См.: [11].

ся от высших духовных смыслов, ставится на службу политической элите и разрушительно воздействует на культуру и жизнь народа. Развитие отечественной культуры может и должно исходить из национальной идеи, понятой «как органичное единство присущих народу духовных, самобытных начал, как *иерархия* разделяемых народом *ценностей*» [13. С. 15].

Поэтому для современной России необходимо возрождение подлинной христианской религиозности русского народа, а не формирование «православной идеологии» (или «гражданского православия», по выражению политолога Виталия Третьякова).

Творческая, культурная элита русской нации призвана осознать Православие основой русской национально-культурной жизни, воспринять исконные ценности русской культуры и сеять в человеческих душах «разумное, доброе, вечное», а не сваливать туда нравственные нечистоты, соблазняясь погоней за наживой (как это делают некоторые современные театральные деятели, кинопродюсеры, галеристы, художники и проч.).

Как писал И.А. Ильин, вне стремления к духовному, к Духу обесмысливается жизнь отдельного человека и народа в целом. Поэтому подлинная любовь к своему народу есть, прежде всего, любовь к его духовной жизни. «Истинному патриоту драгоценна не просто самая “жизнь народа” и не просто “жизнь его в довольстве”, но именно жизнь *подлинно духовная и духовно-творческая*; и поэтому, если он когда-нибудь увидит, что народ его утоп в сытости, погряз в служении мамоне и от земного обилия утратил вкус к духу, волю и способность к нему, то он со скорбью и негодованием будет помышлять о том, *как* вызвать духовный голод в этих сытых толпах павших людей. Вот почему и все условия национальной жизни важны и драгоценны... как *данные для духа, созданные духом* и существующие *ради духа...*» [14. С. 185].

Православие является культуuroобразующей религией России, а русский народ – государствообразующим и самым многочисленным этносом нашей страны. Поэтому утраченный нами «механизм идентификации со сверхличными ценностями», то есть *духовную жизнь*, большинство россиян может обрести в Русской Православной Церкви. Церковные таинства и аскетическая практика Православия с древнейших времен были тем средством получения и усвоения человеком духовных сил, которые питают внутреннюю силу православной Русской цивилизации с момента ее возникновения.

### **Что делать: предлагаемые решения**

Сложившаяся международная и внутривластная ситуация в России требует принятия энергичных мер по предотвращению надвигающихся угроз. При этом предлагаемые меры должны быть адекватны проблемам: они должны носить системный и долгосрочный характер. По существу, речь идет о национальной программе возвращения России к нормальной жизни, отвечающей ее исторической роли и статусу великой державы и хранитель-

нице восточно-христианской традиции, приверженность которой явилась залогом процветания страны в предшествующие столетия ее истории.

Авторы сборника [1] сформулировали следующие предложения и рекомендации.

**1. Перед современной Россией стоит задача восстановления собственного принципа этнокультурной идентичности.** Вместо предлагаемого отечественными «западниками» заимствования «естественной идентификации» по «западному» типу, за века своего существования эволюционировавшего от перераспределения церковной иерархией (папством) «сверхдолжных заслуг святых» среди членов общества до полной секуляризации социального бытия и культурно-юридической легитимации низших интенций человеческого естества (гомосексуализм, педофилия, инцест и т.п.); вместо попыток повторения тупиков византийской модели (симфонии Церкви и Царства) Россия может и должна возобновить в новых исторических условиях *симфонию Церкви, государства и общества* на основе их диалога (полилога). Для этого необходимо полноценное восстановление собственного голоса у Церкви и социума в их диалоге с государственной властью, выработка новых механизмов соборного согласия, подобно тому, как это было сделано в начале XVII века для преодоления Смуты. (Положительным примером локального восстановления «русской симфонии» является плодотворное сотрудничество руководства Белгородской области и Белгородской митрополии РПЦ, приведшее к необычайным успехам в экономике, культурной и духовной жизни области.)

**2. Необходимо в скорейшее время уйти от советского понимания светскости как атеистичной и материалистичной сферы бытия.** Без освобождения светскости от обязательного атеизма не может быть решена проблема возвращения российскому обществу необходимых сил и мотивации для преодоления кризисного состояния [3].

**3. Главной задачей возвращения жизнеспособности российскому обществу является восстановление его сакральной основы – Восточного христианства (Православия) как основы бытия подавляющего большинства населения страны (ресакрализация).**

Ресакрализация означает, что государство как социальный институт несёт ответственность за духовно-нравственное состояние народа; Россия обретает свою миссию в мире в качестве христианской державы, а граждане России осознают себя людьми несущими эстафету великой духовной традиции; внутренний социальный порядок в стране восстанавливается на основе христианских норм при уважении норм других традиционных религий России.

Конкретной формой решения задачи восстановления сакрального ядра российского общества может стать *разработка Православного социального учения*. Православное социальное учение поможет восстановить социальные нормы поведения, присущие менталитету большей части населения

нашей страны, и выстроить эти отношения в соответствии с требованиями его сакрального ядра.

**4. Православное социальное учение должно лечь в основу стратегии социально-экономического развития Российского государства на длительную перспективу.**

Религиозно-социальное противоречие между православной идеей социальных отношений, осуществлявшейся в Советском Союзе на атеистической основе и отвергнутой в конце XX в., и сменившей её антихристианской либерально-рыночной моделью может быть устранено путем *соединения духовной энергии Православия и социального опыта СССР в единую политическую силу для построения общества социальной справедливости на традиционной для России религиозной основе.*

Последнее позволит продуктивно решить задачу восстановления разрыва поколений, происшедшего в результате крушения коммунистической идеологии, примирить и соединить в единое целое разные исторические периоды нашей страны – дореволюционный, советский и современный, в который еще предстоит борьба за новую могучую Россию.

Стратегический выбор России – это строительство государства как Общего Дома, в котором сохраняются традиции всех населяющих его народов (как это было в Российской империи и, в определенной мере, в СССР) и выстраивается домостроительная хозяйственная система, способная противостоять современной глобальной экспансии транснациональных корпораций и банков.

Исторический опыт России показывает, что необходимым условием для обеспечения государственного суверенитета, национальной безопасности, экономической конкурентоспособности, сохранения духовной самобытности является воссоздание утраченного консенсуса централизованного «служивого государства», в котором осуществляется *служение всех общим национальным интересам.*

**5. Разработка Православного социального учения создаст предпосылки для формирования глобального социального проекта, ориентированного на развитие в современном мире идей социальной справедливости и милосердия.** Инициация такого проекта Россией позволит оформить её миссию в мире как лидера в этой сфере, более осмысленно сформировать внешнеполитическую доктрину, определить ее партнеров и противников в глобальном позиционировании.

**6. Социально-консервативный синтез религиозного и социального опыта может стать цивилизационной реконструкцией не только для России, но и для стран Евразийского континента в целом.**

Каждая страна, вступившая на путь собственной цивилизационной реконструкции, получает возможность сохранить преемственность исторической и культурной традиции, укрепить национальное самосознание населяющих ее народов.

Для мира в целом цивилизационная реконструкция дает возможность формирования реального культурного многообразия стран, развивающих свои культурные традиции, альтернативные глобальному проекту стран «золотого миллиарда». Многообразие мировых культур может дать миру новые формы хозяйственного и социального развития, способствующие выживанию планетарного человечества в грядущих природных и техногенных катаклизмах<sup>8</sup>.

**7. Православие – духовная основа всех сфер жизни значительного большинства населения России.** Строительство русской цивилизации и русской государственности вдохновлялось идеалами и ценностями Православия, которые на протяжении тысячи лет сохранялись Русской Православной Церковью и передавались ею новым поколениям. Однако сложившиеся *отношения государства и Церкви не соответствуют современному положению и интересам России*. В связи с этим предлагается:

- юридически признать Православие цивилизационно-, культуро- и государствообразующей религией в России;
- разработать новое законодательство о взаимоотношениях государства и религиозных организаций, поскольку действующее законодательство не позволяет решать большинство насущных задач в этой сфере.

**8. Каждый народ имеет право на защиту национальной религиозной идентичности,** поскольку разрушение традиционной религиозности, формировавшейся веками, нарушает права и свободы каждого гражданина страны.

Российское государство вправе оказывать поддержку традиционным религиям и конфессиям, как это делается во многих западных странах:

- для защиты основных жизненных интересов российского общества необходимо законодательно предоставить *статус традиционных религий* – для православия, ислама, иудаизма и буддизма;
- государство может делегировать традиционным религиям ряд привилегий в рамках их уставной деятельности (например, поддержать средствами из государственного бюджета социальное служение религиозных организаций);
- государство должно законодательно признать Русскую Православную Церковь (РПЦ) и другие религиозные общины страны в качестве потерпевшей стороны, пострадавшей в результате религиозных гонений в советский период времени, и предоставить им все права в деле возвращения насильственно отторгнутого у них имущества. Возвращенная собственность позволит создать материальную базу для их многосторонней деятельности в интересах всего общества;
- Русская Православная Церковь как наиболее массовая религиозная организация понесла наибольшие потери от богоборческого режима. Это – единственная конфессия, которая не имеет зарубежных корней и руководя-

<sup>8</sup> Пункты 3–6 см.: Гельвановский М.И. [7].

щих центров вне страны. РПЦ лишена возможностей получения помощи из-за рубежа, поэтому в возвращении церковной собственности интересы РПЦ должны учитываться преимущественно;

– необходимо обеспечить на федеральном и региональном уровне свободное преподавание основ православной культуры в школе, а православно-богословия и истории Церкви в высших учебных заведениях России<sup>9</sup>.

**9. Необходима слаженная работа, организованная силами государства, Церкви и общества с тем, чтобы вернуть этничности (и прежде всего русской) ее подлинное лицо.** Надо остановить процесс расщепления этничности и конфессиональности (православности) и планомерно, на государственном уровне, начать заниматься духовно-религиозным просвещением русского народа.

Усвоение традиционных духовно-нравственных ценностей, осознание себя великим народом, с великой историей и культурой, предоставит русской молодежи позитивные и конструктивные способы обретения и манифестации своей русскости.

Только всеобъемлющее возрождение русского народа, который за предыдущие века создал великое государство на просторах Евразии, собрал вместе и сохранил сотни народов и народностей, возрождение его силы, национального характера, сможет со временем мирно сформировать общегражданскую российскую нацию [3].

**10. В целях восстановления исторической справедливости в отношении роли русского народа и Православия в становлении и развитии Российского государства необходимо по примеру ряда европейских стран внести изменения в Конституцию РФ.**

В Преамбулу включить положение о том, что основанное более тысячи лет назад Российское государство зарождалось на постулатах православной христианской веры.

В Преамбуле необходимо и Статье 3, п. 1 вместо термина «многонациональный народ» дать исправленное определение народа Российской Федерации, которое выражает государствообразующую роль русского народа (например, «русский народ и другие народы, составляющие вместе гражданскую нацию Российской Федерации»).

Дополнения в ст. 77 и ст. 118 Конституции РФ должны касаться принципа *пропорционального представительства* проживающих на данной территории народностей в органах исполнительной, законодательной и судебной ветвей власти. Эти дополнения верифицируются положениями ст. 1 Конституции РФ (Россия – демократическое государство) и ст. 19, где зафиксировано равенство прав и свобод человека и гражданина, независимо от пола, расы, национальностей и т.д. [16].

---

<sup>9</sup> Пункты 7–8 см.: Аксютц В.В. [15].

**11. Ключевыми сферами, содействующими успеху в деле укрепления российской идентичности, являются наука, образование, искусство и культура.**

*Формирование ценностных параметров национально-культурной идентичности* должно быть заложено в разработке духовных ориентиров государственной культурной политики России. Речь идет о формировании таких стратегических целей развития социальности и культуры, которые бы содержательно определяли *цели и задачи развития модернизирующегося российского общества на основе традиционной русской культуры*, которая является главным ресурсом модернизации, а отнюдь не ее препятствием или тормозом.

*Цели культурной политики сегодня – формирование национально-государственной идеологии* и тех приоритетов развития культуры, которые создавали бы «позитивный образ» России как великой державы. Соответственно, необходима концепция культурной политики, где основополагающими ориентирами становятся: духовно-нравственный «культуроцентризм» как парадигма социализации и инкультурации; духовно-нравственное воспитание российской молодежи; разработка программ и программных технологий с позиций духовно-нравственного культуросоцентризма (см. [17]).

В качестве эффективных функциональных механизмов *формирования общероссийской культурной идентичности* следует использовать актуализацию культурной памяти народа, апеллирующей к опыту совместной истории народов России, закрепление, артикуляцию и репрезентацию в культурных текстах конвенциональных национальных символов, позволяющих сформировать целостный позитивный образ российского народа через знание о собственной истории.

*Необходимо сохранение и развитие национальной системы образования.* Система высшего образования выступает наиболее эффективной площадкой формирования национально окрашенной гуманитарной рефлексии и источником ее распространения в культуре нации; носителем самобытных национальных традиций; воплощением совокупного социального опыта, культурно-исторической памяти, национального характера и ментальных особенностей народа.

Реформирование отечественной системы высшего образования по западным образцам стимулирует тенденцию к размыванию границ не только образовательного, но и культурного национального пространства, к ослаблению национальной идентичности [18].

В национальной системе образования необходимо сбалансировать образование с воспитанием человека с твердой гражданской позицией; с гармоничной, созидательной ролью в семье и коллективе.

Необходимо использовать достижения русской художественной культуры как ресурс сохранения и формирования национально-культурной идентичности народа России.

Необходимым условием укрепления национальной идентичности является изучение в системе российского образования Отечественной истории и истории Русской Церкви, роли России в мировых событиях, деятельности наиболее выдающихся исторических личностей, в том числе признанных во всем мире русских писателей, поэтов, композиторов, художников, других деятелей в области культуры и искусства; полководцев, героев; русских святых и подвижников благочестия.

### Заключение

Задача возрождения силы русского народа и русской культуры ставит необходимость осознать и усвоить ценности своей культуры, в каждом новом поколении возобновляя свою культурную идентичность. Потребительство, голый материальный интерес, в какие бы одежды они ни рядились, не могут стать основой народной жизни. Бизнес плодит компаньонов, вера – рождает подвижников правды и добра.

Православие является культуuroобразующей религией России. Поэтому утраченный нами механизм идентификации со сверхличными ценностями, то есть *духовную жизнь*, большинство россиян могут обрести в Русской Православной Церкви (которая кроме русских объединяет в себе более 50 этносов только в границах Российской Федерации). Церковные таинства и аскетическая практика Православия с древнейших времен были тем средством получения и усвоения человеком духовных сил (божественных энергий), которые питают внутреннюю силу православной Русской цивилизации с момента ее возникновения.

В последнее время серьезное внимание этнонациональной политике в России уделяет Русская Православная Церковь, не боясь озвучивать «русский вопрос». Летом 2014 года Святейший патриарх Кирилл, выступая на Тюменском форуме ВРСН сказал, что перед Собором стоят три взаимосвязанные задачи: 1) обеспечение единства и взаимопонимания внутри русского народа, без чего не может быть консолидации российского межнационального общества; 2) обеспечение единства и взаимопонимания между русским народом и Российским государством; 3) обеспечение единства и взаимопонимания между русским народом и другими братскими народами нашей страны [19]. Проблемам русского народа был целиком посвящен XVIII Всемирный русский народный собор, прошедший осенью 2014 года.

Российское же государство, обращаясь к этнонациональной тематике, традиционно «забывает» о существовании в России русского народа: во всех официальных документах говорится о «многонациональном народе РФ» и «российской нации», а русский народ не упоминается.

Для всех в России очевидно, что Россия – полиэтничная страна, однако в ее центре всегда были русский народ и Православие. Поэтому жизнь русского народа должна получить соразмерную и достойную поддержку в ходе разработки и реализации государственной национальной политики, чего мы

до сих пор не видим. Невнимание, а если говорить прямо, игнорирование русского народа со стороны современного Российского государства необъяснимо и иррационально, потому что, как верно отметил Святейший патриарх Кирилл, «этническая идентичность русских больше, чем у любых других народов, сопряжена с идентичностью государственной, с российским патриотизмом и с верностью государственному центру» [19].

Международная обстановка вокруг России день ото дня обостряется, в воздухе явственно пахнет очередной «цветной революцией», управляемым хаосом и даже вполне «горячей» войной. В такой ситуации постмодернистские игры в «многонациональный российский народ» могут обернуться большой бедой. Сегодня речь идет о судьбе России: быть ей или не быть, сохранится она как суверенное государство со своей историей, культурой, верой, языком или так называемые «партнеры» из США ради своей будущей схватки за мировое лидерство с Китаем разорвут нашу страну на кровотокающие клочки, как они уже сделали это с Югославией, Ираком, Ливией, Сирией, Украиной... Обстоятельства понуждают к принятию быстрых и энергичных мер, потому что мы как всегда не успеваем подготовиться к очередной войне (так было в 1914, 1941... Кто же будет нападать на хорошо подготовленного противника!).

Слова В.В. Путина из Послания Президента Федеральному собранию 2014 года о «монолитной русской нации» [2] *обнадеживали*, что высшее политическое руководство страны (как некогда и советское в годы Великой войны 1941–1945), наконец, обратит свой взор на позабытый им русский народ, на его чаяния, и вернет ему его неотъемлемые права на свою родину – на её поля, леса, реки и недра; повернется лицом к народу, достоинства и права которого уже почти сто лет игнорируются властью (вначале советской, а потом и «демократической») и который давно уже ждет, когда же наконец его родная страна вновь станет его собственным, русским государством, которое именно он – русский народ – основал, строил и защищал те самые тысячу лет и от которого он отлучен уже целый век с далекого 1917 года.

Два года назад Президент не побоялся произнести эти важные слова: «*русская нация*». Но с тех пор не последовало никаких реальных дел, которые показали бы, что власть действительно хочет опереться на реально живущий *на своей* русской земле *русский народ*, а не на его постмодернистский симулякр под названием «многонациональный российский...» (абсурдный по смыслу и до оскомины надоевший). Дерево познается по плодам, а намерения по делам.

«Выбор веры», который в X веке совершил князь Владимир с соратниками, означал принятие ответственности за результаты испытания и выбора в качестве «словесного служения», то есть постоянного возобновления (подтверждения) и памятования совершённого религиозного самоопределения: этот выбор должен производить каждый человек и каждое поколение на протяжении всей истории России.

Сегодня такая задача вновь стоит перед русским народом и властной элитой нашей страны.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Национально-культурная идентичность в современной России: истоки, особенности, перспективы: сб. ст. – СПб.: Алетейя, 2015. – 592 с.: ил. – (Серия «Наука. Философия. Религия»).
2. Послание Президента Федеральному Собранию, 4 декабря 2014 г. Москва, Кремль. URL: <http://www.kremlin.ru/news/47173>
3. Кириченко О.В. Ценности и приоритеты этнической идентичности для современной России // Национально-культурная идентичность в современной России. – СПб.: Алетейя, 2015. (Серия «Наука. Философия. Религия»). – С. 225–234.
4. Расторгуев В.Н. Россия и Русский мир: механизмы коллективной самоидентификации и роль экспертного сообщества в политическом планировании // Национально-культурная идентичность в современной России. – СПб.: Алетейя, 2015. (Серия «Наука. Философия. Религия»). – С. 59–74.
5. Синелина Ю. Религия в современном мире // Эксперт. 24 декабря 2012 – 13 января 2013. – № 1(833).
6. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. – М.: Алгоритм, 2002.
7. Гельвановский М.Н. Особенности современного глобального развития: религиозно-социальные аспекты. Программа «Христианство-2000» // Национально-культурная идентичность в современной России. – СПб.: Алетейя, 2015. (Серия «Наука. Философия. Религия»). – С. 43–58.
8. Гумилев Л.Н. От Руси до России: очерки этнической истории. – М.: Айрис-пресс, 2013.
9. Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. – М.: Алгоритм, 2002.
10. Булычев Ю.Ю. Христианская философия нации и проблемы русского культурного самосознания. – СПб., 2004.
11. Это предлагают сделать отечественные псевдолибералы. См.: Яковенко И.Г. Что делать? // «Новая газета», 15-03-2012. URL: <http://www.novayagazeta.ru/arts/51633.html>
12. Тихомиров Л. А. Начала и концы. Либералы и террористы. – 1890.
13. Щученко В.А. Культурный синтез как проблема современной России // Культурный синтез России: сборник статей. – СПб: СПб. ГАК, 1998.
14. Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Собрание сочинений: в 10 т. – М.: «Русская мысль», 1993. – Т. 1.
15. Аксютин В.В. Религия и государство в современной России // Национально-культурная идентичность в современной России. – СПб.: Алетейя, 2015. (Серия «Наука. Философия. Религия»). – С. 410–420.
16. Кузнецовский В.Д. «Русский вопрос» и роль Православия в формировании русской нации // Национально-культурная идентичность в современной России. – СПб.: Алетейя, 2015. (Серия «Наука. Философия. Религия»). – С. 254–290.
17. Каменец А.В. Сущностные характеристики национально-культурного своеобразия и цели культурной политики России // Национально-культурная идентичность. – СПб.: Алетейя, 2015. (Серия «Наука. Философия. Религия»). – С. 449–455.
18. Малыгина И.В. Российская идентичность: в поисках утраченного единства // Национально-культурная идентичность в современной России. – СПб.: Алетейя, 2015. (Серия «Наука. Философия. Религия»). – С. 96–109.
19. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на Тюменском форуме Всемирного русского народного собора. 21 июня 2014 года. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3676901.html>

## PROBLEMS OF ETHNOCULTURAL IDENTIFICATION IN CONTEMPORARY RUSSIA

**V.I. Nemychenkov**

The intense international situation of political, economic and military pressure brought to bear on Russia by the United States, the EU and NATO calls for making a fateful choice from Russia's political leadership determining the aims, methods and means of the country's and its allies' development on the outside and real support on the inside and national, cultural and spiritual self-determination. Today civil identity in the form of "Russianness" is formed within the framework of postmodernist technologies, which are harmful for our country. Only loyalty to the 1,000-year-old ethno-cultural, religious and civilizational identity adopted by Rus in the 10th century AD can actually consolidate present-day Russian society into a single civil nation.

**Key words:** Russia, nation, ethno-cultural identity, Russian people, culture, Orthodoxy, the Church, Russian symphony, Vladimir Putin, Message of the President to the Federal Assembly.

---

---

## ИЗ НАСЛЕДИЯ ПРОШЛОГО

---

---

### ЛИЧНОСТЬ И ТВОРЧЕСТВО (К ПУБЛИКАЦИИ СТАТЬИ ПРОТОИЕРЕЯ А. ГЕРОНИМУСА «МИФ ЛОСЕВА – РАЗВЕРНУТОЕ ИМЯ»)

**В.И. Постовалова**

Творчество это логос, о котором в Евангелии от Иоанна говорится, что Он был в начале –  
ἐν ἀρχῇ ἦ ὁ λόγος.

*А.Ф. Лосев*

Данная статья была написана прот. А. Геронимусом (1945-2007), православным священником и богословом, в конце девяностых годов прошлого века для религиозно-философского журнала «Начала» в связи с публикацией в нем архивных материалов А.Ф. Лосева по философии имени («имяславию»)<sup>1</sup>.

Материалы эти были посвящены осмыслению Афонского спора об Имени Божиим, развернувшегося на Святой горе Афон, а затем охватившего Россию и Кавказ. Спора, происходившего между сторонниками мистико-реалистической интерпретации Имени, или «имяславцами», и так называемыми «имяборцами», разделявшими позицию номиналистического понимания Имени. С богословской точки зрения суть данной полемики сводилась к вопросу об энергичности Имени Божия, а именно к тому, может ли Имя пониматься как нетварная Божественная энергия и в этом смысле как Сам Бог (Действующий), как полагали «имяславцы». Или же оно есть лишь instrumentum vocale для возношения нашего ума к Богу, как думали «имяборцы».

*Постовалова В.И. (ИЯЗ РАН)*

По причине прекращения издания журнала «Начала» статья прот. А. Геронимуса не была опубликована. Между тем она представляет собой несомненный интерес. И это связано, в первую очередь, с тем, что спустя столетие с момента начала полемики об Имени Божиим эта тема вновь оказалась в центре внимания отечественной культуры. Как отмечает митр. Ила-

---

<sup>1</sup> Из работ А.Ф. Лосева об имяславии (Публикация проф. А.А. Тахо-Годи) // Начала. Религиозно-философский журнал. – М., 1995. – № 1–4. – С. 206–275.

рион (Алфеев), до сих пор не осмыслено «то религиозно-философское направление, которое в первые годы после революции олицетворял молодой Лосев»<sup>2</sup>. А именно направление, связанное с «интересом к философии Имени Божия и осмыслением учения “имяславцев”, не получившего должной богословской оценки»<sup>3</sup>. Такую адекватную оценку имяславских споров, утверждает владыка Иларион, необходимо произвести «именно сейчас»<sup>4</sup>.

Данному вопросу и посвящена публикуемая статья прот. А. Геронимуса. Статья эта, несмотря на свой сравнительно малый объем, многомерна по своим заданиям. В ней предпринимается попытка рассмотреть имяславскую доктрину А.Ф. Лосева в контексте православного Предания<sup>5</sup> и жизненного пути самого Лосева – выдающегося философа и ученого-энциклопедиста, глубокого православного мыслителя, философскую систему которого называют одной из «выдающихся попыток построения христианской философии»<sup>6</sup>. Подобный замысел потребовал от автора статьи осмысления самого широкого круга проблем – богословских, церковно-исторических, лингво-философских, экзистенциальных.

Статья прот. А. Геронимуса выполнена в его излюбленном жанре – живой Встречи и Диалога в духовном пространстве культуры. Сам прот. Александр выступает в таких виртуальных диалогах в самых разных своих ипостасях – то как богослов и историк Церкви, то как ученый-математик, мета-семиотик и поэт. То – как священник, утверждающий в духе святоотеческой традиции, что «любое знание должно быть направлено не к тому, чтобы “сделать себе имя” (Быт. 11. 4), а к служению Богу, исполнению воли Его, для славы имени Его»<sup>7</sup>.

Позиции же его собеседников представлены в тексте выдержками, часто весьма обширными, из их работ. Наличие в статье множества текстовых «вкраплений» из разных источников связано с очевидным желанием прот. А. Геронимуса более выслушивать другого, нежели говорить самому. Для стилистики же речи самого о. Александра характерны математический лаконизм, поэтическая афористичность и большая концентрированность мысли. Работы о. Александра часто строятся по принципу гипертекста в его ши-

<sup>2</sup> *Иларион (Алфеев), иером.* Православное богословие на рубеже столетий: статьи, доклады. – М.: Издательский Дом «Грааль», 1999. – С. 397.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. – Т. 2. – СПб.: Алетейя, 2002. – С. 214.

<sup>5</sup> О понимании «Предания» в православии см. в работе В.Н. Лосского «Предание и предания». Здесь развивается мысль о том, что Предание есть «жизнь Духа Святого в Церкви – жизнь, сообщающая каждому члену Тела Христова способность слышать, принимать, познавать Истину в присутствии ей сиянии, а не в естественном свете человеческого разума» (*Лосский В.Н.* Богословие и Боговидение<sup>^</sup> сборник статей. – М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2000. – С. 525).

<sup>6</sup> *Асмус В.В.* Триадология Лосева и патристика: предварительные заметки // Начала: Религиозно-философский журнал. № 1. Вып. 1: Абсолютный миф Алексея Лосева. – М., 1994. – С. 95.

<sup>7</sup> *Геронимус А., прот.* Пути сердечного мышления (рукопись). – 1987. – С. 8.

роком истолковании как некоторого иерархически организованного текста, состоящего из отдельных малых текстов, рассматриваемых одновременно и в аспекте единства как самодостаточные тексты и в аспекте множества как смысловые моменты единого текста.

В видении прот. Александра, всякая встреча должна носить неповторимо-ипостасный характер. А это означает, что с каждым своим собеседником необходимо говорить, по возможности, «на его поле, на его языке, изнутри, без осуждения понимая его ментальность, его дискурс»<sup>8</sup>. И – помнить реченное через пророка Исаию: «трости надломленной не переломит и льна курящегося не угасит, доколе не доставит суду победы» (Мф. 12. 20).

Этот принцип сохраняется и в данной статье, где прот. А. Геронимус подходит к оценке трудов А.Ф. Лосева и размышлений о самой его личности с огромной деликатностью и глубокой проникновенностью, стремясь при этом, по возможности, опираться на язык самого Лосева. Это проявляется уже в самом выборе заглавия данной статьи «Миф Лосева – развернутое имя». Оно восходит к заглавию «Миф – развернутое магическое имя», данному публикаторами одной рукописи А.Ф. Лосева<sup>9</sup>, где развивается мысль о том, что «миф есть имя, развернутое в направлении смысла и идеи»<sup>10</sup>. Предполагается, что данный текст является одним из вариантов тринадцатой главы «Диалектики мифа» Лосева<sup>11</sup> на страницах которой и выводится искомая диалектическая формула: «...миф есть развернутое магическое имя»<sup>12</sup>. Данная формула косвенно отсылает к категории личности. В диалектическом видении А.Ф. Лосева, миф есть «разрисовка личности, картинное излучение личности, образ личности»<sup>13</sup>. Это – живой лик самой личности. А лик, по одному из определений Лосева, «предполагает личность, духовную индивидуальность, внутреннюю свободу духа...»<sup>14</sup>.

В своих работах, как более ранних, так и более поздних, прот. А. Геронимус неоднократно обращался к осмыслению Афонских событий с позиций православного богословия. Так, в «Заметках по богословию имени и языка» он упоминает об особой «абerrации зрения», произошедшей в спорах и смутах вокруг Имени Божиего на Афоне в начале века. Абerrация эта, в его видении, заключается в том, что одна фундаментальная, мистико-аскетическая и богословская проблема (отношение Имени Божиего и Божественных Сущности и энергий), а также одна специфическая попытка ее ре-

<sup>8</sup> Геронимус А., прот. Тожество и различие в богословии, философии и науке // Христианство и наука: Сборник докладов. – М.: Отдел религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви, 2005. – С. 112.

<sup>9</sup> Лосев А.Ф. Миф – развернутое магическое имя // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность / Сост. А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль. – С. 217–232.

<sup>10</sup> Там же. – С. 232.

<sup>11</sup> Примечания // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность / сост. А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль. – С. 904.

<sup>12</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. – М.: Мысль, 2001. – С. 214.

<sup>13</sup> Там же. – С. 121.

<sup>14</sup> Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – С. 705.

шения в русской религиозной философии (путем «редукции к православно воспринятой (нео)платонистской диалектике») заслонили собой всю полноту предания относительно имени и языка<sup>15</sup>. Это и служит препятствием к адекватному разрешению самой исходной проблемы Афонских споров об Имени Божиим и Иисусовой молитве.

В истолковании прот. А. Геронимуса, представленному в его «Богословии священнобезмолвия», православный духовный опыт почитания Имени Божия есть опыт энергийного причастия творения Богу. Или синергия Бога и человека. Синергийную природу имеет и Имя Божие. По определению прот. А. Геронимуса, Имя Богочеловека есть «Имя Богочеловеческой синергии икономии спасения», содержащее в своей синергийной нераздельности и «неизреченную нетварную Божественную энергию» и «человеческую тварную энергию»<sup>16</sup>.

Акцентуация внимания в Афонском споре только на Божественном аспекте Имени или же только на его человеческом аспекте и привела к известным крайностям позиций имяславия и имяборчества. Однако поскольку в Богочеловеческой синергии онтологически определяющей является Божественная энергия, то первая установка – имяславская, «всецело основанная на опыте и допускающая только лишь иногда крайности в формулировках», по мысли о. Александра, «менее удалена от исихастского предания<sup>17</sup>, чем чуждый преданию имяборческий рационализм»<sup>18</sup>.

При истолковании Имени Божия как Богочеловеческой синергии необходимо не забывать также, подчеркивает прот. А. Геронимус, что свободная человеческая воля не может быть редуцирована к Божественной воле. Синергия предполагает свободное согласие человеческой воли с Божественной волей. И уже по одному этому синергия неотделима от Божественной и человеческой личности. А это означает, по мысли прот. А. Геронимуса, что адекватное истолкование Имени Божия в духе святоотеческой традиции должно включать не только сущностно-энергийный аспект, но также и аспект ипостасный, что часто не учитывалось в Афонском споре.

*Публикуемая статья снабжена комментариями.*

<sup>15</sup> Геронимус А., прот. Заметки по богословию имени и языка // Современная философия языка в России: Предварительные публикации 1998 г. – М.: Институт языкознания РАН, 1999. – С. 73.

<sup>16</sup> Геронимус А., прот. Богословие священнобезмолвия // Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия. – М.: Ди-Дик, 1995. – С. 169–170.

<sup>17</sup> Под исихазмом (от греч. ἡσυχία – покой, безмолвие) понимается особая мистико-аскетическая практика православного подвижничества, основу которой составляет πρᾶξις νοερά – умное (мысленное) делание сокровенного сердца человека, включающее два тесно связанных момента – *внимание*, или *трезвение* (хранение ума), и *непрестанную* (обычно Иисусову) *молитву*.

<sup>18</sup> Геронимус А., прот. Богословие священнобезмолвия // Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия. – М.: Ди-Дик, 1995. – С. 170.

*Цитируемые материалы А.Ф. Лосева и работы о его творчестве выведены и приводятся в основном по последним изданиям.*

**PERSONALITY AND CREATIVITY  
(TOWARDS THE PUBLICATION  
OF ARCHPRIEST ALEXANDER GERONIMUS' ARTICLE  
"LOSEV'S MYTH: AN EXPANDED NAME")**

**V.I. Postovalova**

This article was written by Archpriest Alexander Geronimus (1945-2007), an Orthodox priest and theologian, in the late 1990s for the religious-philosophic journal *Nachala* [Beginnings] in connection with publication in it of A.F. Losev's archival materials on the philosophy of name ("onomatodoxy")<sup>19</sup>.

These materials were devoted to understanding the Athonian polemic on the Name of God, which unfolded on the Holy Mount of Athos and then embraced Russia and the Caucasus. The polemic that took place between the adherents of the mystical-realistic interpretation of the Name, or Imyaslavtsy (Onomatodoxists), and the so-called Imyabortsy (those who fight the Name), who shared the view of the nominalist understanding of the Name. From the theologian point of view, the essence of this polemic boiled down to the question of the energy of the Name of God—more exactly, to whether the Name can be understood as uncreated Divine Energy and, in this sense, as (Acting) God Himself, as Imyaslavtsy believed. Or whether it is only an *instrumentum vocale* for lifting our minds to God, as Imyabortsy believed.

*V.I. Postovalova (Institute of Linguistic Research of the Russian Academy of Sciences)*

---

<sup>19</sup> From A.F. Losev's Works on Onomatodoxy (Publication by Professor A.A. Takho-Godi) // *Nachala* [Beginnings]. Religious-philosophic journal. Moscow, 1995. No. 1-4. P. 206–275.

## ПАМЯТИ НАШИХ КОЛЛЕГ

**СКЛЯРОВ АНДРЕЙ ЮРЬЕВИЧ**  
**(1961–2016)**



15 сентября ушел из жизни Андрей Юрьевич Скляров, исследователь древних цивилизаций, естествоиспытатель, кинорежиссер, писатель, основатель и руководитель проекта «Лаборатория альтернативной истории», директор-распорядитель фонда развития науки «III Тысячелетие».

Андрей Юрьевич был человеком, посвятившим свою жизнь поиску и изучению вещественных доказательств существования на нашей планете высокоразвитых цивилизаций далекого прошлого. С этой целью он организовал множество экспедиций в различные районы мира, среди которых Египет, Эфиопия, Мексика, Перу, Боливия, Япония, остров Пасхи и Турция. Его отличал широкий кругозор, базовое научно-техническое образование и исследовательская смелость, позволявшая преодолевать сложившиеся стереотипы официальной исторической науки.

Напомним, в своей статье для нашего журнала «Метафизика» (№ 4 (18), 2015 г.) Андрей Юрьевич писал: «За десять лет участникам экспедиций уда-

лось обнаружить следы высокотехнологичных инструментов на древних объектах в Египте, Сирии, Ливане, Турции, Греции, Перу и Боливии. Признаки очень развитых технологий найдены в Мексике, Эфиопии, Израиле, Армении, Японии и на острове Пасхи. Количество обнаруженных древних объектов со следами технологий, которые по уровню сопоставимы с современными и даже превышают их, уже давно исчисляется тысячами. Этого количества с запасом хватает, чтобы сделать вывод: наличие следов высокоразвитой в техническом отношении древней цивилизации, намного превосходившей нас по уровню знаний и технологий, это ФАКТ; и реальность этой цивилизации уже ДОКАЗАНА реальностью этих следов».

Чрезвычайно важно, что по результатам своих экспедиций А.Ю. Складов создал серию прекрасных фильмов под общим названием «Запретные темы истории» и сделал их на высоком профессиональном уровне. Вслед за его первым фильмом «Загадки древнего Египта» (2005) были созданы «Неизвестная Мексика», «Перу и Боливия: задолго до инков», «Ковчег Завета: Эфиопский след» и некоторые другие. Эта серия фильмов была отмечена золотым знаком за высокое мастерство на международном конкурсе «Национальная литературная премия Золотое перо Руси-2009» в номинации ТЕЛЕ.

Более того, Андрей Юрьевич обладал редким даром писателя. Своими открытиями и размышлениями по возвращении из экспедиций он щедро делился в увлекательных книгах, изданных издательством «Вече». Назовем основные из них: «Опасное наследие богов» (2006), «Цивилизация богов Древнего Египта» (2008), «Древняя Мексика без кривых зеркал» (2009), «Обитаемый остров Земля» (2011), «Сенсационная история Земли» (2011), «Наска: гигантские рисунки на полях» (2013), «Земля Ваала» (2013), «Загадки древней истории Страны восходящего Солнца» (2014), «Небесный дар богов» (2015) и др.

Сетуя на представителей академической исторической науки, которые не уделяют должного внимания следам древних высокоразвитых цивилизаций и, несмотря на многочисленные факты, продолжают излагать историю исключительно по восходящей линии, А.Ю. Складов писал: «Просто очень многим так уютнее – не замечать “неудобной” информации и не видеть (даже порой в прямом смысле этого слова) «неудобные» артефакты. Самый страшный и самый жесткий цензор здесь, как выясняется, сидит внутри нас самих. И недаром еще ни одна новая научная теория не побеждала старую. Старая научная парадигма вымирает только с ее носителями».

Но деятельность А.Ю. Складова и его сотрудников была нацелена не просто на доказательство факта существования древних высокоразвитых цивилизаций. Главное – это использовать добытые сведения для развития современных технологий: «Самое интересное тут только начинается. Дело в том, что наличие вполне реальных следов цивилизации “богов” и ее развитых технологий позволяет не только по-иному взглянуть на историю человечества, но и попытаться восстановить технологии “богов” или значительно ускорить развитие нашей собственной цивилизации. У нас есть реальная

возможность превратить историю из науки, которая только описывает прошлое, в науку, которая помогает нам улучшать настоящее и строить будущее!..»

В заключение приведем некоторые сведения из биографии Андрея Юрьевича. После окончания средней школы № 2 города Мытищи Московской области он поступил в Московский физико-технический институт на факультет аэрофизики и космических исследований, который окончил в 1984 году по специальности «физик-исследователь». Затем до 1989 года работал инженером Центрального научно-исследовательского института машиностроения. С 1990 года занимал пост заместителя директора Международной аэрокосмической компании «Вертикаль».

Наряду с основной деятельностью последних полутора десятилетий в области поиска и анализа следов древних цивилизаций Андрей Юрьевич принимал участие в работе Научно-исследовательского института гиперкомплексных чисел в геометрии и физике под руководством Д.Г. Павлова, активно способствовал распространению идей, обсуждавшихся на семинарах этого института. В частности, он снял несколько научно-популярных фильмов по этой тематике: «Анизотропный мир», «Геометрия пространства» и некоторые другие.

С кончиной Андрея Юрьевича Склярова все мы, все наше научное общество, понесли невосполнимую потерю, – ушел из жизни самый активный борец за признание важных исторических фактов, за воскрешение в нашей памяти далекого прошлого и за изучение и использование достижений древних цивилизаций. Будем надеяться, что его соратники с честью продолжат его дело.

*Ю.С. Владимиров*

**ANDREI YURIEVICH SKLYAROV  
(1961–2016)**

**Yu.S. Vladimirov**

---

---

## НАШИ АВТОРЫ

---

---

**БУЕВИЧ Анна Александровна** – старший преподаватель кафедры германской филологии Витебского государственного университета имени П.М. Машерова.

**ВЛАДИМИРОВА Татьяна Евгеньевна** – доктор филологических наук, профессор Института русского языка и культуры МГУ имени М.В. Ломоносова, профессор Российского университета дружбы народов.

**ВЛАДИМИРОВ Юрий Сергеевич** – доктор физико-математических наук, профессор кафедры теоретической физики физического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, профессор Института гравитации и космологии РУДН.

**ГЕРОНИМУС Александр Юрьевич (1945–2007)** – протоиерей, кандидат физико-математических наук, кандидат богословия, российский священник и православный богослов.

**ДВОРКИН Илья** – создатель и первый ректор Санкт-Петербургского еврейского университета (ныне Санкт-Петербургского Института иудаики), сотрудник Центра Чейза Еврейского университета в Иерусалиме.

**ЗАХАРОВ Валерий Дмитриевич** – кандидат физико-математических наук, старший научный сотрудник Всероссийского института научной и технической информации.

**КАТАСОНОВ Владимир Николаевич** – доктор философских наук, доктор богословия, профессор, заведующий кафедрой философии общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

**МАСЛОВА Валентина Авраамовна** – доктор филологических наук, профессор кафедры общего и русского языкознания Витебского государственного университета.

**МОСЕЙКО Аида Николаевна** – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Института Африки РАН.

**НЕМЫЧЕНКОВ Владимир Иванович** – главный специалист Фонда апостола Андрея Первозванного (Москва).

**ПОСТОВАЛОВА Валентина Ильинична** – доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Отдела теоретического и прикладного языкознания Института языкознания РАН.

**САФРОНОВ Алексей Владимирович** – кандидат технических наук, соискатель кафедры онтологии и теории познания философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

**СИДОРОВ Геннадий Николаевич** – доктор биологических наук, профессор кафедры биологии и биологического образования Омского государственного педагогического университета.

**ХАРИТОНОВА Елена Владимировна** – кандидат психологических наук, старший научный сотрудник Института Африки РАН.

**ШУСТОВА Ольга Борисовна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, истории, экономической теории и права Омского государственного аграрного университета имени П.А. Столыпина.

## **МЕТАФИЗИКА**

**Российский университет  
дружбы народов**

Научный журнал

**2016, № 3 (21)**

Редактор *И.Л. Панкратова*  
Компьютерная верстка *Н.А. Ясько*  
Дизайн обложки *М.В. Рогова*

**Адрес редакции:**

Российский университет дружбы народов  
ул. Миклухо-Маклая, 6, Москва, Россия, 117198  
Сайт: <http://lib.rudn.ru/37>

Подписано в печать **03.12.2015** г. Формат 60×84/8.  
Печать офсетная. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.  
Усл. печ. л. . Тираж 500 экз. Заказ 1666

---

Российский университет дружбы народов  
115419, ГСП-1, г. Москва, ул. Орджоникидзе, д. 3

---

Типография РУДН  
115419, ГСП-1, г. Москва, ул. Орджоникидзе, д. 3, тел. 952-04-41

