
СИБИРСКИЙ ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

2025. Том 23, № 2

СОДЕРЖАНИЕ

Социальная философия

- Трубицын О. К. Почему в Китае не произошел самостоятельный переход к индустриальному капитализму? 5
- Чистанов М. Н., Асочакова В. Н. Проблемы экспликации нетрадиционной религиозности в аналитической философии религии 23
- Дарченкова А. К. Экспертиза как инструмент построения доверия 32

История философии

- Аникина А. Б. Противоречия понятия нарративной идентичности П. Рикёра: диалектика изменчивости и статичности 40
- Рязанов И. В. Античный глоссарий М. Фуко в проекте «История сексуальности» 54

Научная жизнь, полемика, рецензии, переводы

- Шкурко Ю. С. Кризис Хайдеггера: проблематичный характер взаимоотношений философии и политики. Рецензия на книгу: Слуга Г. Кризис Хайдеггера / Пер. с англ. В.В. Целищева. М.: Канон+, 2025 65

In Memoriam

- Ушаков Д. В. Межличностные отношения как практический аспект евразийской интеграции. Жонон Цэрэвийн Цорос: ученый, философ, педагог и дипломат. Воспоминания о встречах с другом 73

- Информация для авторов 91

SIBERIAN JOURNAL OF PHILOSOPHY

2025. Volume 23, issue 2

Contents

Social Philosophy

- Trubitsyn O. K.* Why didn't China make an independent transition to industrial capitalism? 5
- Chistanov M. N., Asochakova V. N.* Problems of explicating non-traditional religiosity in analytical philosophy of religion 23
- Darchenkova A. K.* Expertise as a mean for building trust 32

История философии

- Anikina A. B.* Contradictions of the concept of narrative identity by P. Ricoeur: the dialectics of variability and staticity 40
- Ryazanov I. V. M.* Foucault's Ancient Glossary in the History of Sexuality project 54

Academic Life, Polemics and Reviews

- Shkurko Y. S.* The Crisis of Heidegger: The Problematic Character of the Relation of Philosophy and Politics. Book Review: Sluga H. Heidegger's Crisis / transl. by V.V. Tselishchev. Moscow: Kanon+, 2025 65

In Memoriam

- Ushakov D. V.* Interpersonal relations as a practical aspect of Eurasian Integration. Jinong Tserev Tsorose: scientist, philosopher, teacher and diplomat. Memories of meetings with friend 73

- Instructions for Contributors** 91

Научная статья

УДК 316.4; 93

DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-2-5-22

Почему в Китае не произошел самостоятельный переход к индустриальному капитализму?

Олег Константинович Трубицын

Новосибирский государственный университет

Новосибирск, Россия

trubitsyn77@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4549-0405>

Аннотация

Актуальный вопрос теоретической истории – это вопрос о том, почему Европе удалось самостоятельно преодолеть порог индустриализации и вырваться из мальтузианской ловушки, а Китаю пришлось долго перенимать западный опыт и догонять Европу. Объяснение отставания Китая в позднее Новое время, которое строится на указаниях на специфику азиатского способа производства, или ирригационного общества, является полезным, но не достаточным. Убедительным представляется объяснение, связывающее это с дефицитом определенных ресурсов и неразвитостью капитализма. Однако неразвитость капитализма сама нуждается в объяснении. В статье делается вывод, что превосходство Европы над Китаем в эпоху модерна – это результат преимущества отсталости в эпоху преמודерна. Китаю, в отличие от Европы, удалось создать огромную империю, охватившую всю ойкумену, а также эффективную бюрократию для управления ею, и все это благодаря эффективной идеологии аграрного общества – неоконфуцианству. Однако именно этот успех в приспособлении к требованиям аграрной эпохи и не позволил ему самостоятельно выйти на индустриальный уровень развития.

Ключевые слова

история Китая, индустриализация, капитализм, этос, конфуцианство, империя, азиатский способ производства

Для цитирования

Трубицын О. К. Почему в Китае не произошел самостоятельный переход к индустриальному капитализму? // Сибирский философский журнал. 2025. Т. 23, № 2. С. 5–22. DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-2-5-22

Why didn't China make an independent transition to industrial capitalism?

Oleg K. Trubitsyn

Novosibirsk State University

Novosibirsk, Russian Federation

trubitsyn77@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4549-0405>

Abstract

A pressing question of theoretical history is the question of why Europe managed to overcome the threshold of industrialization on its own and break out of the Malthusian trap, while China had to adopt Western experience for a long time and catch up with Europe? An explanation of China's lagging behind in the late Modern period pointing to the specifics of the Asian mode of production or irrigation society, is useful, but not sufficient. A convincing explanation is that this is due to the shortage of certain resources and the underdevelopment of capitalism. However, the underdevelopment of capitalism itself needs to be explained. The article concludes that Europe's superiority over China in the modern era is the result of the advantage of backwardness in the pre-modern era. China, unlike Europe, managed to create a huge empire that encompassed the entire ecumene, as well as an effective bureaucracy to manage it, and all this thanks to the effective ideology of an agrarian society – neo-Confucianism. However, it was precisely this success in adapting to the demands of the agrarian era that prevented it from reaching the industrial level of development on its own.

Keywords

Chinese history, industrialization, capitalism, ethos, Confucianism, empire, Asian mode of production

For citation

Trubitsyn O. K. Why didn't China make an independent transition to industrial capitalism? *Siberian Journal of Philosophy*, 2025, vol. 23, no. 2, p. 5–22. (in Russian) DOI DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-2-5-22

Введение

Китай – одна из древнейших цивилизаций мира с очень длительной преемственной историей, очаг многих достижений и родина многих изобретений. Однако именно «Европа сумела решить одну из основных, поставленных перед ней историческим развитием задач: она осуществила индустриальную революцию, которая распространилась и продолжает распространяться на весь остальной мир» [Бродель, 2008, с. 362]. К XVI в. Европа и Китай были очень близки по уровню развития. Так, у Китая имелся опыт мануфактурной преиндустриализации. Тем не менее с начала Нового времени траектории развития этих цивилизаций разошлись, и в XIX в. разрыв стал принципиальным. Соответственно возникает вопрос, почему Европе удалось самостоятельно преодолеть порог индустриализации и вырваться из мальтузианской ловушки, а Китаю пришлось долго перенимать западный опыт и догонять Европу? В данной статье мы рассмотрим причины, по которым Китай впал в застой и не смог обеспечить качественного прогресса своих производительных сил в Новое время.

С точки зрения сторонников утверждения принципиальной тупиковости восточного пути развития все достаточно очевидно: существование феномена власти-собственности (Л. С. Васильев), порождаемого «восточным деспотиз-

мом» гидравлической цивилизации (К. Виттфогель) и системой «поголовного рабства» (Г. Гегель), привело к тому, что Китай был принципиально не способен к устойчивому экономическому и социальному развитию, навеки застряв на стадии «азиатского способа производства» (К. Маркс). Однако стоит скорее согласиться с И. М. Дьяковым [1994], который утверждает, что Китай эволюционно развивался, не отставая или даже опережая Европу до определенного времени. К. Померанц [2017] вообще доказывает, что у Европы не было никаких значимых институциональных преимуществ перед Китаем, и если индустриализация впервые произошла в Англии, а не в Китае, то это в силу сочетания двух удачных обстоятельств – наличия доступных месторождений угля вблизи основных промышленных регионов и колонизации Америки. Объяснение К. Померанцем отставания Китая в индустриализации в XIX в. достаточно убедительно. Действительно, до этого Китай достаточно успешно вышел на стадию предкапиталистической преиндустриализации. Однако отстал он еще до начала полноценной индустриализации, не сумев сформировать системы производительного капитализма. В результате расхождение Европы (по крайней мере Англии) и Китая началось раньше индустриализации в Англии: в Новое время темпы роста производительности в Англии опережали темпы роста населения, так что производство на душу населения росло, как и уровень урбанизации; в Китае же при бурном росте населения производство в подушевом измерении стагнировало, а уровень урбанизации даже снизился.

Ф. Бродель указывает, что есть инновации, которые легко распространяются, и есть те, которые распространяются с трудом, как, например, «плавание в открытом море на дальние расстояния. Таков и капитализм, представляющий собой сумму привычек, способов, ухищрений, достижений» [Бродель, 1993, с. 12]. И тут же делает предположение: «Не дальше ли плавание вкупе с капитализмом обеспечили превосходство Европы – просто в силу того, что эти новшества не получили массового распространения?» [Там же, с. 12]. Это весьма популярное объяснение, которое связывает превосходство Запада в позднее Новое время прежде всего с возникновением здесь капитализма, который, в свою очередь, спровоцировал индустриализацию. Соответственно, поставленную в статье задачу нужно конкретизировать: почему в Китае капитализм не смог сформироваться на собственной почве?

Ф. Бродель [1993] задается вопросом, существовал ли еще до промышленной революции разрыв в развитии Европы и других регионов, опережала ли Европа остальной мир до XIX в.? Его ответ: в плане развития производительных сил практически нет, а в плане развития рыночной инфраструктуры – да. Он утверждает, что Китай определенно опережал Запад по развитию производительных сил по крайней мере вплоть до XIII века [Бродель, 2008, с. 181]. Но с институциональной точки зрения «его экономика может характеризоваться как слаборазвитая, отстающая от экономики Запада. Конечно, роль идет не о глобальной отсталости Китая от Европы. Это отставание структур, торговых контактов, товарного капитализма – их черты более слабо очерчены, чем на Западе или в мусульманском мире. Прежде всего нет свободных городов, и это основная слабость. Отсутствует слой торговцев, которых безудержная погоня за наживой (осуждаем мы ее

или нет) превращает в “закваску” прогресса» [Там же, с. 206]. В Китае наблюдалось развитие рынка ¹ в виде лавок и торговли взанос, но ярмарок и бирж, представляющих высшие механизмы обмена, практически не было. Кредиты появились в Китае лишь в XVIII–XIX веках. Во многом это определяло отсутствие развития капитализма в Китае. «Если сравнивать европейскую экономику с экономикой остального мира, то, как представляется, она обязана своим более быстрым развитием превосходству своих экономических инструментов и институтов – биржам и различным формам кредита. Между тем все без какого-либо исключения механизмы и ухищрения обмена можно обнаружить и за пределами Европы» [Бродель, 1993, с. 39]. Таким образом, можно предположить, что количественное опережение Европы в развитии рыночных институтов по сравнению с Китаем и другими цивилизациями Востока в какой-то момент превратилось в качественное различие между капиталистическими и некапиталистическими обществами, что предопределило опережающее технологическое и промышленное развитие первых, вылившееся в промышленную революцию.

С точки зрения либеральных экономистов основная причина отставания Китая в развитии капиталистических институтов и последовавшей экономической стагнации заключается в чрезмерном усилении государственно-бюрократических структур, существовании феномена власти-собственности. Данное предположение, как и факторы, указанные Ф. Броделем, выглядят достаточно убедительно, но они определенно нуждаются в уточнении. Как мы увидим далее, стереотипное восприятие Китая как постоянно отстающего от Европы в развитии не вполне соответствует историческим фактам.

Итак, проблемой исследования является вопрос о том, почему Китай, длительное время опережавший Европу в развитии своих производительных сил, за многие века своего существования так и не совершил индустриальный прорыв, не смог самостоятельно вырваться из мальтузианской ловушки? Предположение состоит в том, что его проблема была не только в доступе к угольным месторождениям, но и в специфических чертах китайской цивилизации, ее культурных особенностях, препятствующих формированию капитализма.

* * *

Как уже было сказано, популярный в XIX в. ответ предполагает резкое противопоставление западного (прогрессивного, динамичного) и восточного (замедленного, тупикового) типов развития. В предисловии к «К критике политической экономии» (1859 г.) Маркс утверждает, что «азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить как прогрессивные эпохи экономической общественной формации» [1986, с. 138]. Здесь он следует гегельянской традиции крайнего европоцентризма и оценивает азиатский способ производства как уступающий даже античному рабовладению. Позже он выделил его как альтернативную по отношению к европейской траекторию развития, основанную на государственно-общинной форме собственности в от-

¹ Причем в виде местных рынков, поскольку «единого национального рынка не было даже в XIX в.» [Меликсетов, 2002, с. 269].

личие от общинно-личной античной и личной германской форм собственности. И только западный путь ведет к прогрессивной смене формаций, ведущей к возникновению буржуазного общества, способного осуществить индустриализацию.

Современный историк И. М. Дьяконов [1994] соглашается, что ранняя древность в Греции существенно отличалась от обществ Азии, где ведущее положение занимал государственный сектор. В Греции этот сектор подвергся максимальной деструкции, что ликвидировало экономический базис для царской власти, и на основе общинно-частного сектора развились республики.

Другие современные историки также соглашаются, что китайская цивилизация с самого своего зарождения значительно отличалась от европейской-античной. Так, при первых династиях в Китае социально-экономическая структура «еще почти не знала товарно-денежных отношений и рынка, хотя бы и контролируемого властями» [Меликсетов, 2002, с. 65]. Даже в периоды феодальной раздробленности вследствие ослабления центральной власти и децентрализации сохраняется «азиатская» форма власти-собственности (т. е. государственная), а частной собственности не существует.

Тем не менее, институциональное отставание Китая в развитии рыночной экономики не было столь уж фундаментальным на протяжении всей истории. Китайская экономика развивалась не только с точки зрения производительных сил, но и с точки зрения производственных отношений. Так, с VI в. до н. э. начинается процесс приватизации. Постепенно идет процесс появления и распространения денег, возникновение рынков в городах, развитие торговли, появляется наемный труд.

Более того, в отдельные периоды времени Китай даже опережал Европу не только по развитию производительных сил, но и рыночной инфраструктуры. У. Мак-Нил вообще выдвигает предположение, что «ускоренное продвижение Китая в сфере рыночных отношений в начале XI в. и явилось критической точкой в развитии всемирной истории. По моему убеждению, Китай направил человечество по пути непрерывающегося тысячелетнего процесса развития, в котором цены и индивидуальное (либо узко групповое) восприятие личной выгоды являются средствами управления поведением человеческих масс» [Мак-Нил, 2008, с. 47]. Командное управление при этом не исчезло, но правители осознали, что деньги – более эффективное средство мобилизации материальных и человеческих ресурсов, а поэтому нельзя обходиться без потока товаров и не управляемых правителями рынков.

Морская торговля на дальние расстояния, которой Ф. Бродель, наряду с рынком, приписывает впечатляющий успех Европы, началась в Китае еще в VIII веке, а после 1050 г., когда китайские корабли стали ходить в Индийский океан, резко активизировалась. Также в период, предшествующий монгольскому нашествию, в Китае активно развиваются выплавка железа с помощью кокса, развиваются мануфактуры и рыночный обмен, что ведет к росту специализации, способствующей росту эффективности производства. «Хотя дух предпринимательства и находился под неусыпным контролем, подъем массовой рыночной экономики Китая в XI в. мог стать решающим доводом в изменении баланса между командной и рыночной моделями» [Мак-Нил, 2008, с. 72]. Так что у китайской экономики

XI века имелись мощный фундамент в виде крестьянского сельского хозяйства и развитого городского ремесла, обширный и относительно эффективный государственный сектор, способный осуществлять масштабные строительные проекты, а также динамичная рыночная экономика.

Итак, до XII–XIII вв. Китай уверенно опережал в своем экономическом развитии Европу. По расчетам В. А. Мельянцева, в танско-сунское время (VII–XIII вв.) наблюдался значительный экономический рост, объясняющийся сочетанием экстенсивных и интенсивных факторов (см.: [Меликсетов, 2002, с. 216])

В результате в сунское время ВВП в расчете на душу населения в Китае вдвое превышал европейский. Ч. Тилли (ссылаясь на книгу Ф. Уэйкмана «Великое предприятие: маньчжурская реконструкция императорского порядка в XVII веке») утверждает, что «в XVII в. до половины добываемого в Америке серебра оседало в Китае в уплату за продаваемый им шелк, фарфор и другие предметы роскоши. В то время доход на душу населения в Европе, очевидно, не превышал дохода на душу населения в Китае. Иными словами, до конца XVIII в. вовсе не было очевидным, что европейские державы были ведущими в экономическом отношении державами мира» [Тилли, 2009, с. 249]. И. М. Дьяконов [1994] в своей линейно-эволюционистской модели истории делает сходные выводы относительно общей эволюционной развитости Китая по сравнению с Европой. Фазовый переход к шестой фазе истории – стабильно-абсолютистскому постсредневековью, или абсолютистскому предкапитализму, впервые начался в североитальянских городах-государствах – Венеции, Генуе и Флоренции. К XVII–XVIII вв. полноценная постсредневековая фаза была у стран Западной Европы – Франции, Германии и Великобритании. Но Китай достиг этой фазы даже раньше Европы, и лишь стечение обстоятельств помешало ему войти в следующую, капиталистическую фазу.

* * *

Какие же это были обстоятельства?

Основное предположение, как уже было отмечено, связывает это с особенностями азиатского способа производства и восточного пути развития цивилизации в целом. Так, У. Скиннер описывает специфическую социальную географию позднеимператорского Китая как взаимоналожение двух иерархий: одна из них, менее сильная, строится снизу вверх на основе расширяющихся рынков, другая, доминирующая, представляет собой пирамиду государственного принуждения и контроля, растущую сверху вниз (см.: [Тилли, 2009, с. 189]). В Европе можно обнаружить аналогичные иерархии. «Так, европейские сети городов представляют собой иерархию капитала. Причем построенные снизу-вверх европейские иерархии долгое время оставались и более завершенными, и крепче связанными и широкими, чем построенные сверху вниз структуры политического контроля. В этом состояла главная причина, почему проваливались многочисленные попытки построения империи, охватывающей весь континент, после распада Римской империи» [Тилли, 2009, с. 191]. Как представляется, с большим основанием можно предположить, что это сила имперской структуры аграрного общества обычно негативно влияет на силу структуры рыночной. Что же вызвало опережающее

усиление рыночной «снизу вверх» иерархии в Европе и, напротив, превосходство административной «сверху вниз» иерархии в Китае?

Первое предположение здесь связано с особенностью роли городов в европейской и китайской цивилизациях, сложившейся с древних времен, а именно силой полисных структур в Европе и их слабостью в Китае². Как справедливо указывает Ф. Бродель [1993, с. 21], особое место в структурах повседневности занимают деньги и города; города – это мощные ускорители, порождающие современность, одновременно и двигатели, и показатели развития, и причины и следствия развития. Древнейшая (античная) история Европы связана с расцветом полисной системы. С возникновением Римской империи самостоятельность городов постепенно ослабевала, но никогда не исчезла полностью. Как полагает И. М. Дьяконов, использование полисной системы придало стабильность Римской империи, которой были лишены индийская и китайская империи поздней древности. Европейское средневековье, по его мнению, было совершенно нетипичным из-за сочетания нескольких уникальных обстоятельств, в частности сохранения полисных структур и пережитков полисной экономики и идеологии. Китайская ситуация была более типичной для мира в целом. Отношение китайской власти к городу коррелировало с ее отношением к буржуазии: «Прорывающийся предприниматель и купец рассматривались властью не как опора трона, а, скорее, как нежелательные и даже потенциально опасные для устоев государства социальные фигуры. Поэтому китайские города не обладали особым правовым статусом, способным обратить их не только в центр экономической жизни, но и в автономный от властей центр политической активности» [Меликсетов, 2002, с. 289].

Далее нужно еще раз вспомнить гипотезу Ф. Броделя о роли плавания в открытом море на дальние расстояния как фактора ускоренного роста рыночных структур. Да, в Новое время Европа резко вырвалась вперед в развитии мореплавания и морской торговли, но и в истории Китая был эпизод, когда он опережал Европу в данном отношении. В XV в. китайская торговля шла до Африки, а гигантский флот адмирала Чжан Хэ³ контролировал побережье Индийского океана. Однако затем экспедиции были прекращены, а строительство новых океанских судов запрещено минским правительством. Дж. Абу-Луход считает удивительным то, что Мин отказалась от флота, вместо того чтобы последовательно устанавливать свою гегемонию в Южной Евразии. Многие современные китайские исследователи полагают, что это было роковым решением, обрекшим Китай на утрату мирового лидерства, к которому он был так близок, и последующее отставание от Запада. У. Мак-Нил полагает, что основной причиной этого была необходимость сосредоточения ресурсов на обороне от угроз с севера. Дж. Арриги дает другой ответ на эту историческую загадку: Китай был поставщиком товаров в обмен на европейские драгоценные металлы, из-за чего ожидаемая выгода

² «Невычлененность многолюдного средневекового города из общества, его органическая вписанность в общую систему общественных связей обусловили тот факт, что юридическая мысль и практика Китая не различали по статусу горожан и сельских жителей... Не было у китайского города, как в Европе, ни вольностей, ни самоуправления, ни коммунальных свобод. Даже верхи городского общества – аристократия и служилая знать – горожанами себя не осознавали» [Меликсетов, 2002, с. 182].

³ В другой транскрипции Чжэн Хэ и даже Чен Хо.

от установления контроля над прямым путем торговли для европейских стран была куда выше китайской. Колумб отправился в путь, чтобы вернуть сокровища с Востока, а для Чжан Хэ такого стимула не было ⁴. Кроме того, империя стремилась не попасть в ловушку перенапряжения сил из-за чрезмерного расширения.

По всей видимости правы и Мак-Нил, и Арриги. Решение китайских властей, выглядящее для многих ошибочным с высоты наших дней, было вполне рациональным и строилось на оценке баланса издержек и выгод. Китай мог потратить огромные средства на строительство океанского флота без определенных надежд на окупаемость этого предприятия, но остаться при этом незащищенным от северных кочевников, что обесценило бы любые успехи.

Ирония истории заключается в том, что Мин в конце концов все равно пала в результате крестьянского восстания и под ударами кочевников-маньчжуров. Маньчжурское завоевание стало другим фактором задержки развития Китая, поскольку маньчжуры обрубили внешнеторговые связи. Если Мин отказалась от морской экспансии, столь много давшей делу развития европейского капитализма, то династия Цин нанесла удар по торговле на дальние расстояния в целом, что сильно ограничивало накопление капитала торговцами.

* * *

Итак, проблемами Китая были трудности в обеспечении внешней торговли, постоянные угрозы кочевников с севера, но помимо того еще и перенаселенность. «По всей вероятности, демографический рост помешал технологическому прогрессу. Изобилие рабочих рук делает бесполезным использование машин, как это было в Древней Греции и Древнем Риме, где использовался труд рабов» [Бродель, 2008, с. 208]. Наука в Китае развивалась, но за ней не следовало развития техники. «У Китая не было необходимости изобретать машины, чтобы облегчить человеческий труд. Техника стала жертвой нищеты, вызванной постоянным переизбытком населения» [Там же, с. 209]. «Прединдустрия могла существовать только за счет низкой заработной платы работников» [Там же, с. 366], что создавало замкнутый круг бедности и технологической отсталости.

Это утверждение о роковой роли чрезмерного населения Китая выглядит само по себе достаточно убедительно. Действительно, избыток населения, вызывающий дешевизну рабочей силы, как кажется, убирает стимулы у предпринимателей внедрять трудосберегающие технологии, предотвращая таким образом индустриализацию. Но, с другой стороны, как утверждает У. Мак-Нил, «все историки, которые пытаются объяснить причину становления Великобритании центром промышленной революции, находят рост численности населения важным и, возможно, даже основным фактором изменения экономического равновесия в стране» [2008, с. 236]. Избыток рабочей силы вкупе с расширяющимся внутренним рынком создали возможность экономики, основанной на механическом про-

⁴ Важно здесь даже не то, насколько китайское превосходство существовало объективно, сколько то, что таковы были убеждения самих китайцев. После визита британского посла в Пекин в 1793 г. китайский император написал Георгу III: «Как ваш посол мог сам видеть, у нас есть все. Я не ценю странные и дикие вещи и не нуждаюсь в изделиях вашей страны» [Andrew, 2018, p. 67].

изводстве. Получается, дело не столько в переизбытке или дефиците населения самих по себе, сколько в том, как реагирует на эти вызовы общество и экономика. Быстрый рост населения действительно может быть взрывоопасен. По утверждениям сторонников структурной демографической теории, периодические кризисы аграрных обществ связаны прежде всего с чрезмерным ростом численности населения в благополучные эпохи, приводящие к срабатыванию мальтузианской ловушки (см.: [Турчин, 2007]). Но власти Англии нашли эффективные способы решения этой проблемы, где главным решением стало трудоустройство в растущей промышленности. Поэтому остается вопрос, почему китайские власти, имея перед глазами богатый исторический опыт периодических кризисов и падения предшествующих династий, так и не смогли самостоятельно решить данную проблему.

* * *

Однако все отмеченное выше лишь тормозило развитие капиталистических элементов в китайской экономике, но не уничтожало ростки капитализма на корню. Значит, нужно найти более фундаментальную причину последовавшей в последние век-полтора истории династии Цин стагнации. Как уже было отмечено, с точки зрения либеральных экономистов, основная причина отставания Китая в развитии капиталистических институтов и, в конечном счете, причина технологической и экономической отсталости в период нового и новейшего времени (вплоть до конца XX в.) заключается в чрезмерном усилении государственно-бюрократических структур. Так, Дэвид Ландес ⁵ заявляет о том, что государство по природе своей убивает технологический прогресс. Яшэн Хуан ⁶, сам будучи либералом-западником, справедливости ради вынужден опровергнуть столь радикальный тезис о том, что сильное государство несовместимо с технологическим прогрессом, указывая, что раннее лидерство Китая в области технологий объясняется именно ролью государства (см.: [Yasheng Huang, 2023]). Сам он относит проблемы Китая на счет не государства как такового, а бюрократического государства, управляемого конфуцианской элитой и идеологией. Он соглашается с другими китайскими учеными, которые возлагают вину за ухудшение состояния Китая в XIX–XX вв. на консервативную конфуцианскую идеологию, в которой отсутствовал дух инновационности. Яшэн Хуан полагает, что во времена, когда даосы и буддисты составляли большую долю исторических личностей, новые идеи с большей вероятностью процветали. Также благоприятным фактором развития Китая была некоторая его фрагментация, ослабляющая бюрократическое давление и провоцирующая геополитическую конкуренцию. Поэтому-то пик креативности, по его мнению, пришелся на междоусобицу Хань-Суй с 220 по 581 гг. н. э., а последовавший технологический застой совпадает с окончанием политической

⁵ См.: Zhang Jun, Casas-Klett T. How China's unique value system unpins its prosperity and innovation (12 марта 2024) // South China Morning Post. URL: <https://www.scmp.com/comment/opinion/asia/article/3255060/how-chinas-unique-value-system-unpins-its-prosperity-and-innovation> (дата обращения 17.02.2025)

⁶ По-китайски его было бы правильнее называть Хуан Яшэном, но он сознательно европеизировал свое имя.

фрагментации. Но основные семена упадка Китая были посеяны с внедрением удушающей системы экзаменов на государственную службу.

Критикующие Яшэн Хуан Жэн Джун и Т. Касас-Клетт ⁷ замечают в связи с его утверждением о позитивной роли фрагментации, что в период стабильного господства династии Цин в Китае активно шла преиндустриализация, так что его доля в мировом ВВП достигла одной трети, а население существенно выросло ⁸. Так что, по их мнению, важна не столько сила государства или роль бюрократии, сколько моральное состояние элиты – соотношение между поиском ренты и созданием ценности.

К вопросу о роли фрагментации и имперского единства мы еще вернемся позже, но пока стоит отметить, что в интерпретации китайской истории скорее правы Жэн Джун и Касас-Клетт, чем Яшэн Хуан. Максимального расцвета китайская экономика обычно достигала к середине срока каждой из основных династий. А междоусобица Хань-Суй, которое так прославляет Яшэн Хуан, характеризовалось тем, что «мелкие и слабые царства не могли защитить огромную сухопутную границу земледельческих районов Китая от набегов кочевников-соседей. Затянувшиеся изнурительные междоусобицы подрывали сельское хозяйство, ремесло, торговлю, затрудняли использование огромной ирригационной системы» [Меликсетов, 2002, с. 165].

* * *

В. В. Попов дает самое, пожалуй, убедительное объяснение, почему Англия, а не Китай стала в XIX в. лидирующей страной и «мастерской мира» (см.: [Поров, 2009]).

В большинстве цивилизаций до последнего времени господствовали коллективистские институты, прежде всего община, которые обеспечивали относительно комфортное выживание населения при условиях низкого уровня производства за счет искусственного поддержания относительно низкого уровня неравенства. Это имело как позитивные социальные (в краткосрочной перспективе), так и негативные экономические (в долгосрочной перспективе) последствия, а именно – низкую норму сбережений и инвестиций, что создавало порочный круг: низкие сбережения и инвестиции вели к низкой капиталовооруженности, что означало низкую и не растущую производительность труда, а это в свою очередь означало низкую норму накопления. Общество застревало в мальтузианской ловушке, когда любой рост производительности тут же «съедается» ростом населения. Согласно модели Солоу, чтобы выйти из плохого равновесия мальтузианской ловушки и попасть в хорошее равновесие богатой жизни, необходимо скачкообразное уве-

⁷ Zhang Jun, Casas-Klett T. How China's unique value system unpins its prosperity and innovation (12 марта 2024) // South China Morning Post. URL: <https://www.scmp.com/comment/opinion/asia/article/3255060/how-chinas-unique-value-system-unpins-its-prosperity-and-innovation> (дата обращения 17.02.2025)

⁸ Результатом политики Цин стал «демографический взрыв, пожалуй, не имеющий аналогов в истории традиционных обществ. Если в конце XVII в. численность населения Китая вряд ли превосходила 100 млн человек, то к концу XVIII в. оно достигло цифры 300 млн, а в середине XIX в. составило более 400 млн человек» [Меликсетов, 2002, с. 268].

личение нормы сбережений, достаточное для увеличения капитала на каждого занятого до должного уровня.

По мнению В. В. Попова, в XVI–XVIII вв. Европа и Китай разошлись не столько в динамике потребления, сколько в динамике неравенства⁹, сбережений и инвестиций. В Англии к 1800 г. две трети работников были пролетариями, а в Китае – только 10 %. В докапиталистических обществах доля сбережений была примерно равна 5 %, чего едва хватало для возмещения изношенного основного капитала и обеспечения минимального экстенсивного роста, а в Великобритании XIX в. норма сбережений превысила 10 %, что обеспечило высокие темпы роста производительности, позволяющие преодолеть мальтузианскую ловушку. «Иными словами, выход из мальтузианской ловушки и переход к современному режиму экономического роста в Великобритании, а затем и в других западных странах стали возможны не столько благодаря ускорению технического прогресса или увеличению темпов роста производительности труда. Необходимым компонентом переходного периода была ликвидация коллективистских институтов и, как следствие, рост неравенства, что позволило увеличить сбережения и инвестиции до такой степени, что накопление физического капитала начало превышать рост населения, так что соотношение капитала и рабочей силы начало расти. Издержки этого перехода были чрезвычайно высоки» [Поров, 2009, р. 14]. Главная проблема такой стратегии в том, что попытка ее реализации увеличивает нестабильность общества и его уязвимость перед внешними угрозами. Так что переходное раннекапиталистическое общество должно продержаться примерно три века, пока эти инвестиции не приведут к качественному росту производительности и не позволят стране превратиться в сильную индустриальную державу.

Объяснение В. В. Попова выглядит более убедительным, чем простая ссылка на заведомую эффективность капиталистических институтов, поскольку подходит и для случая индустриализации в СССР. Тем не менее, для Англии и других примеров ранней индустриализации ее связь с капитализмом очевидна. Поэтому модель Попова оставляет нерешенными следующие вопросы: 1) Почему Китай в XIX в. или ранее не предпринял решительных попыток вырваться из мальтузианской ловушки путем детрадиционализации и развития капитализма? 2) Почему китайская буржуазия не стала свергать устаревшие производственные отношения и политическую надстройку ради свободного развития производительных сил? 3) Почему Англия и другие европейские раннекапиталистические страны оказались способны успешно пережить период трансформации, и более того, еще и проводить в это время внешнюю экспансию?

* * *

У. Мак-Нил также замечает, что рост производства в Китае в предмонгольский период по большей части съедался ростом численности населения, не при-

⁹ В Китае социальное расслоение тормозили традиционные общинные отношения: «Наличие коллективной земельной собственности, совместная работа – все это было истинным фундаментом деревенской жизни, сплачивало членов общины, препятствовало росту социальной дифференциации» [Меликсетов, 2002, с. 284].

водя к повышению благосостояния основной части населения. Обогащались в основном торговцы, что вызывало недовольство конфуцианских чиновников. Главной причиной последовавшего экономического упадка Мак-Нил полагает государственную политику, когда чиновники облагали бизнес непомерными налогами или монополизировали его. «Итак, и металлургия, и мореходство Китая, предвосхитившие более позднее (и победное) шествие европейских технологий, не возымели качественного и долгосрочного воздействия. Причину следует искать в доминирующем традиционалистском укладе» [Мак-Нил, 2008, с. 70]. Гражданская бюрократия стремилась ослабить и предпринимателей, и армию. «И организация военных действий, и торговля в целях частного обогащения равно претили традиционной конфуцианской этике. Да, в случае если война или рынок служили интересам государства, их следовало терпеть и, возможно, даже поощрять. Однако позволить торговцам накопить слишком много средств было столь же неразумно, как позволить своему генералу или варварскому вождю держать слишком большое войско» [Там же, с. 58].

При этом предприниматели «сами поддерживали систему, сводившую их роль в обществе к малозначительной. Они вкладывали прибыль в приобретение земельных владений и в образование для своих сыновей, дабы открыть чадам доступ к освященной веками официальной карьерной лестнице» [Там же, с. 71]. Китайские торговцы стремились, чтобы их дети стали мандаринами. «Можно сказать, что они лишь наполовину обладали западным капиталистическим мышлением» [Бродель, 2008, с. 206]. Также у поддержки китайскими капиталистами сильного государства были и вполне прагматические соображения. Дело в том, что они нуждались в государственной защите, поскольку «в истории Китая в нередкие для нее моменты децентрализации и деструкции частные собственники первыми гибли под ударами разъяренной толпы восставших обездоленных крестьян, которые видели своих врагов прежде всего в нерадивых чиновниках и богачах, виновных в кризисе» [Меликсетов, 2002, с. 108].

По мнению И. М. Дьяконова, это связано с тем, что в Китае не сложились условия для создания идеологии, альтернативной этике неоконфуцианства. «Это содействовало подавляющему господству неоконфуцианской государственно-бюрократической системы, которая давала Китаю значительное число людей грамотных, но не самостоятельно мыслящих» [Дьяконов, 1994, с. 201]. Но основные причины коренились в особенностях Китая, – общества бюрократического. Если в Европе интеллигенция смыкалась с буржуазией и работала на развитие капитализма, то китайская интеллигенция либо шла в бюрократию, либо в монастыри. «Предпринимательство в Китае было лишено всякой идеологической или социально-психологической основы» [Там же, с. 202].

М. Вебер [2017] исходит из многофакторности объяснения того, почему в Китае не произошло развития капитализма и современной бюрократии, указывая, что для этого имеются экономические, политические и духовные причины. Но важнейшая из них связана с характером конфуцианской религиозности. Действительно, роль конфуцианства в жизни китайского общества была велика, поскольку конфуцианская традиция «определяла менталитет, образ жизни и систему ценностей в Китае» [Меликсетов, 2002, с. 83]. По мнению Вебера, эта роль

состоит прежде всего в поддержании традиционалистского порядка, препятствующего модернизации. Он замечает, что в Китае имелись и альтернативные идеологии, в частности даосизм. Однако и они не могли стать идеологической основой модернизации, поскольку «влияние даосизма было еще более традиционалистским, чем ортодоксального конфуцианства» [Вебер, 2017, с. 340]. «Таким образом, достаточных мотивов для возникновения религиозно ориентированной методики жизни индивида пуританского типа ¹⁰ китайская религиозность не давала ни в официальном варианте государственного культа, ни в даосском» [Там же, с. 341].

Еще на один механизм торможения модернизации конфуцианством указывает П. Друкер. По его мнению, «Запад пришел к лидерству в мире между 1500 и 1650 в значительной мере потому, что реорганизовал школы через новые технологии книгопечатания. Напротив, отказ от перестройки их школ с помощью печатных книг был главным фактором упадка Китая и ислама и их подчинения Западу» [Drucker, 1993, p. 178]. Конфуцианцы, контролировавшие китайскую систему образования, полагали, что важнейшей способностью образованного человека является каллиграфия – умение красиво вырисовывать иероглифы. Также они пренебрегали любым образованием, кроме гуманитарного, предполагающего усвоение конфуцианского канона.

* * *

Многочисленные примеры наглядно демонстрируют преимущества экономики, основанной на сложных рыночных операциях и в то же время управляемой в соответствии с политической волей государства. Ресурсы могли быть направлены на общенациональные нужды – с подлинно имперским размахом» [Мак-Нил, 2008, с. 71]. Но это вело к упрочению власти чиновничьего аппарата, способного в любой момент времени подавить инновации и угробить какой-либо сектор экономики. Поэтому в Китае, в отличие от Европы, рынок так и не стал самостоятельным стимулирующим фактором. «Превосходство чиновников объяснялось тем, что китайцы традиционно считали крупное накопление капитала аморальным. Таким образом, официальная идеология и общественное мнение были едины в стремлении обеспечить представителю государства постоянное преимущество при контакте с единоличным владельцем капитала» [Там же, с. 72]. В Китае «государственные служащие эффективно сдерживали развитие крупномасштабной финансово-торговой деятельности» [Там же, с. 135], в том числе устанавливая так называемую «справедливую цену», которая «эффективным образом лишала бессовестных купцов и предпринимателей “нечестных” барышей» [Там же]. Это ограничивало развитие частного предпринимательства, склонного к инновациям, в то время как государственное предпринимательство к инновациям было не склонно из-за консервативных особенностей чиновничьего менталитета.

¹⁰ Речь идет об этосе мирского рационального аскетизма, поощряющего в людях трудолюбие, законопослушание, бережливость и накопительство – качества экономических агентов, необходимые для запуска процесса индустриализации.

В Европе подобная командная мобилизация не победила, поскольку острая геополитическая конкуренция вынуждала правителей идти навстречу предпринимателям ради усиления собственной экономической базы. М. Вебер в «Хозяйстве и обществе» заявил, что главным фактором в создании современного капитализма стал союз между государствами и капиталистическими силами, вызванный конкуренцией за мобильный капитал между крупными и примерно равными политическими структурами. У. Мак-Нил нашел этому тезису много подтверждений. «Регион Латинского христианства не имел единой управленческой структуры, чьи решения были бы обязывающими на всем западноевропейском пространстве и могли бы удержать накопление частного капитала на уровне зародышевого минимума. Власть рынка даже над могущественнейшим из властителей стала реальностью» [Там же]. Различие между Европой и остальным миром в этом отношении стало очевидным, по мнению Мак-Нила, начиная с XIV века.

По всей видимости, это вполне справедливое предположение: оптимальной геополитической средой для возникновения капитализма является ситуация конкуренции крупных национальных государств, в то время как ситуации крайней феодальной раздробленности и имперского единства ему не способствуют. В этом отношении «между Китаем и Европой была громадная разница: хотя Китай некогда пережил эпоху Воюющих государств, весьма похожую на международную анархию в Европе, и если восстания и вторжения иноземцев периодически угрожали власти императора, все-таки большую часть времени на территории Китая доминировал один центр, причем на территории невероятно громадной (по европейским представлениям). Империя долго была нормальным состоянием Китая; когда разрушалась одна империя, ее место занимала другая» [Тилли, 2009, с. 190].

Важной предпосылкой успешного развития капитализма в Европе и его выхода за пределы простой модели «купи-продай» стало накопление капитала за счет колониальной экспансии и сочетания экономического и внеэкономического грабежа колоний. Это было невозможно без сильной армии и флота. В Европе их развитие стимулировалось постоянными войнами, а также тем, что элита старого общества – воинская аристократия – во многом сохранила свои позиции и престиж и в новую эпоху.

Конфуцианская же элита с недоверием относилась к военным, что прямо проистекало из конфуцианской философии, в соответствии с требованиями которой «военные чиновники по статусу считались ниже гражданских» [Меликсетов, 2002, с. 177]. Отчасти еще это было связано с тем, что в Китае не было системы майората, которая вынуждала младших сыновей аристократических семейств Европы идти на военную службу, повышая ее престиж. В Китае, в отличие от милитаристской Европы, «снижению боеспособности армии способствовали и ущемление прав командной прослойки, и презрительное отношение гражданских лиц к военным» [Там же, с. 201].

Однако были и вполне рациональные соображения ограничить развитие вооруженных сил и флота. Гражданская бюрократия стремилась не допустить концентрации в руках генералов чрезмерной военной силы, опасаясь военного

переворота и сепаратистских мятежей. Также, как уже говорилось о причинах отказа от развития морского флота, империя стремилась не попасть в ловушку перенапряжения сил из-за чрезмерного расширения. Для империи это была вполне реальная опасность. «Китайские династии пали тогда, когда границы империи стали шире, чем мог охватить ее административный аппарат, когда там, где власть империи ослабела, появились местные военные диктаторы и когда воинственные кочевники (в особенности маньчжуры) пронесли по всей империи и захватили рычаги власти» [Тилли, 2009, с. 116].

Обратной стороной китайского пренебрежения развитием вооруженных сил стала относительная военная слабость Китая, который подвергался завоеваниям кочевников тогда, когда Россия успешно устанавливала свой контроль над большей частью евразийской Великой степи, а европейцы приступили к колонизации заморских территорий. Китайские же «войска отличались низкой дисциплиной и слабой подготовкой, вооружения нередко не хватало» [Меликсетов, 2002, с. 200]. Это закрывало Китаю путь накопления капитала за счет грабежа других стран. Напротив, на большей части истории это Китай платил дань кочевникам.

Заключение

Итак, объяснение отставания Китая в позднее Новое время, которое строится на указаниях на специфику азиатского способа производства или ирригационного общества (К. Виттфогель), выглядит на первый взгляд вполне убедительным. Предполагается, что бюрократическое государство не способно самостоятельно перейти к капитализму и выйти на индустриальный уровень развития производительных сил. Но такой подход, резко разводящий Европу и Китай, игнорирует многие сходства в их развитии, а также свидетельства достаточно успешного хозяйственного развития Китая на протяжении веков, в том числе и определенные успехи в развитии рыночной инфраструктуры. В отдельные периоды рынок был даже сильнее развит в Китае, чем где-либо еще, так что в Средние века он был ближе к формированию капитализма, а с учетом технологических достижений – к полноценной капиталистической индустриализации.

Чего в Китае не было – так это политической воли, направленной на систематическую поддержку ростков капитализма. «Будучи привилегией немногих, капитализм немыслим без активного пособничества общества. Он необходимо является реальностью социального и политического порядка и даже элементом цивилизации. Ибо необходимо, чтобы в известном роде все общество более или менее сознательно приняло его ценности» [Бродель, 1993, с. 68]. В Китае же такого всеобщего принятия не было, а ростки капитализма регулярно подавлялись государством, которое препятствовало формированию буржуазных династий. Еще важнее было неприятие капитализма обществом. Так, «Китай в XVIII–XIX вв. пережил ослабление императорской власти, в то время как рынки свой контроль сохраняли и даже расширяли» [Тилли, 2009, с. 112], что вызвало недовольство народа, вылившееся в воспрепятствование торговле и терроризирование купцов.

Получается, что условия существенного ослабления государства и его фрагментации столь же неблагоприятны для развития капитализма, как и условия централизованной бюрократической империи. Наиболее благоприятны условия конкуренции крупных национальных государств в рамках мира-экономики, когда власти начинают проводить сознательную модернизационную политику, идя навстречу классу капиталистов.

Китайское общество могло успешно подавлять развитие капитализма именно в силу успешности своего функционирования в рамках аграрной стадии развития производительных сил. Превосходство Европы над Китаем в Новое время – это результат предыдущего преимущества отсталости. Китаю, в отличие от Европы, удалось создать огромную империю, охватившую всю ойкумену, а также эффективную бюрократию для управления ею, и все это благодаря самой, пожалуй, эффективной идеологии аграрного общества – неоконфуцианству. Однако именно этот успех в приспособлении к требованиям аграрной эпохи и не позволил ему самостоятельно выйти на индустриальный уровень развития.

Впрочем, говоря об успешности Европы и неуспешности Китая уже в Новое время стоит учитывать и сопутствующие обстоятельства. С. Кулкарни указывает, что при оценке успешности или неуспешности того или иного пути развития нужно учитывать их социальную цену и побочные последствия. «Во всех древних цивилизациях, особенно в Азии, материальное и социокультурно-духовное развитие шло более или менее рука об руку. Следовательно, прогресс человечества в целом был сбалансированным»¹¹. Капиталистическая индустриализация в Европе привела к ее аномальному усилению и обогащению. Европейские страны злоупотребили своей силой для колонизации мира, грабя и уничтожая местные культуры. Современный же Китай, по мнению Кулкарни, стал экономически развитым без колонизации и эксплуатации чужих ресурсов, не ведя смертоносные войны, показывая пример сбалансированного развития. Пожалуй, эти оценки несколько излишне оптимистичны в отношении китайского пути развития. Например, широко известны экологические проблемы, вызванные быстрой индустриализацией Китая, или начинающиеся у него демографические проблемы. Однако с ним можно согласиться, что в отличие от Англии, недавний промышленный рывок Китая не был куплен ценой ограбления колоний. С другой стороны, он, по всей видимости, не был бы возможен без помощи стран Запада в конце XX в., которые, не из альтруизма, конечно, предоставили Китаю капитал, технологии и рынки сбыта.

Список литературы

- Арриги Дж.** Долгий двадцатый век: Деньги, власть и истоки нашего времени. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2006.
- Бродель Ф.** Грамматика цивилизаций. М.: Весь мир, 2008.
- Бродель Ф.** Динамика капитализма. Смоленск: Полиграмма, 1993.
- Вебер М.** Хозяйственная этика мировых религий: Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. СПб.: Владимир Даль, 2017.

¹¹ Kulkarni S. Why West misreads new development paradigm (11.03.2024) // China Daily. URL: <https://global.chinadaily.com.cn> (дата обращения 17.03.2024).

- Дьяконов И. М.** Пути истории. От древнейшего человека до наших дней. М.: Наука. Изд. фирма «Вост. лит.», 1994.
- Мак-Нил У.** В погоне за мощью. Технология, вооруженная сила и общество в XI–XX веках. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2008.
- Маркс К.** К критике политической экономии. Предисловие // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч.: В 9 т. М.: Политиздат, 1986. Т. 4. С. 136–140.
- Меликсетов А. В.** История Китая. М.: Высш. шк., 2002.
- Померанц К.** Великое расхождение: Китай, Европа и создание современной мировой экономики. М.: Изд. дом «Дело», 2017.
- Тилли Ч.** Принуждение, капитал и европейские государства. 990–1992 гг. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2009.
- Турчин П.** Историческая динамика. На пути к теоретической истории. М.: Изд-во ЛКИ, 2007.
- Andrew C.** The Secret World. A History of Intelligence. New Haven and London: Yale University Press, 2018.
- Drucker P.** Post-capitalist Society. Oxford: Butterworth Heinemann, 1993.
- Popov V.** Why the West Became Rich before China and Why China Has Been Catching Up with the West since 1949: Another Explanation of the “Great Divergence” and “Great Convergence” Stories // CEFIR / NES Working paper. No 132, October 2009.
- Yasheng Huang.** The Rise and Fall of the EAST: How Exams, Autocracy, Stability, and Technology Brought China Success, and Why They Might Lead to Its Decline. New Haven and London: Yale University Press, 2023.

References

- Andrew C.** The Secret World. A History of Intelligence. New Haven and London. Yale University Press, 2018.
- Arrigi J.** The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Time. Moscow: Territorija budushhego, 2006. (in Russian)
- Braudel F.** Grammar of civilizations. Moscow: Ves' mir, 2008. (in Russian)
- Braudel F.** The dynamics of capitalism. Smolensk: Polygram, 1993. (in Russian)
- Drucker P.** Post-capitalist Society. Oxford: Butterworth Heinemann, 1993.
- Dyakonov I. M.** The Ways of History. From the most ancient man to the present day. Moscow: Nauka. Vostochnaja literatura, 1994. (in Russian)
- Marx K.** Towards a critique of political economy. Preface // K. Marx, F. Engels. Selected essays. In 9 volumes, vol. 4. Moscow: Politizdat, 1986. pp. 136–140. (in Russian)
- McNeil W.** In pursuit of power. Technology, armed force and society in the XI–XX centuries. Moscow: Territorija budushhego, 2008. (in Russian)
- Meliksetov A. V.** The History of China. Moscow: Vysshaja shkola, 2002. (in Russian)
- Pomerants K.** The Great Divergence: China, Europe and the Creation of a Modern World Economy. Moscow: Delo, 2017. (in Russian)
- Popov V.** Why the West Became Rich before China and Why China Has Been Catching Up with the West since 1949: Another Explanation of the “Great Divergence” and “Great Convergence” Stories // CEFIR / NES Working paper. No 132, October 2009.

- Tilly Ch.** Coercion, capital, and European states. 990-1992. Moscow: Territorija budushhego, 2009. (in Russian)
- Turchin P.** Historical dynamics. On the way to theoretical history. Moscow: LKI Publishing House, 2007. (in Russian)
- Weber M.** Economic ethics of World religions: Experiments of comparative sociology of religion. Confucianism and Taoism. St. Petersburg: Vladimir Dahl, 2017. (in Russian)
- Yasheng Huang.** The Rise and Fall of the EAST: How Exams, Autocracy, Stability, and Technology Brought China Success, and Why They Might Lead to Its Decline. New Haven and London: Yale University Press, 2023.

Информация об авторе

Олег Константинович Трубицын, кандидат философских наук, доцент
доцент кафедры философии, Новосибирский государственный университет

Information about the Author

Oleg K. Trubitsyn, Candidate of Science (Philosophy), Docent
docent, Chair of Philosophy, Novosibirsk State University

*Статья поступила в редколлегию 13.01.2025;
одобрена после рецензирования 20.01.2025; принята к публикации 31.01.2025*
*The article was submitted 13.01.2025;
approved after reviewing 20.01.2025; accepted for publication 31.01.2025*

Научная статья

УДК 130.2

DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-2-23-31

Проблемы экспликации нетрадиционной религиозности в аналитической философии религии

Марат Николаевич Чистанов^{1, 2}

Валентина Нестеровна Асочакова¹

¹Хакасский государственный университет им. Н.Ф. Катанова
Абакан, Россия

²Новосибирский государственный медицинский университет
Новосибирск, Россия

maratchistanov@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9002-5604>

asocvn@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5714-3729>

Аннотация

Традиционные для аналитической философии логические методы слабо применимы для анализа суждений, выражающих религиозные воззрения, поэтому сфера аналитической философии религии чаще всего ограничивается лингвистическим анализом таких суждений. Этот способ достаточно часто и весьма успешно применяется для анализа суждений теистического характера. Представляется, что весьма специфической проблемой в таком случае становится экспликация социального феномена нетрадиционной религиозности, поскольку анализу в таком случае подвергаются суждения, выражающие альтернативные взгляды на существование религиозных объектов. Кроме того, нетрадиционная религиозность может и не носить теистического характера, что выводит нас за пределы традиционного для аналитической философии религии дискурса. Нам видится, что для решения данной проблемы в рамках аналитического подхода необходимо рассматривать традиционные и нетрадиционные религии в рамках общего метадискурса, включающего в себя альтернативные религиозные взгляды как подсистемы.

Ключевые слова

традиционная религиозность, нетрадиционная религиозность, аналитическая философия, философия религии, лингвистический анализ, суждение веры, теистическая религия, нетеистическая религия

Благодарности

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда проект № 25-28-20301, <https://rscf.ru/project/25-28-20301/> при паритетной финансовой поддержке Правительства Республики Хакасия

© Чистанов М. Н., Асочакова В. Н., 2025

Для цитирования

Чистанов М. Н., Асочакова В. Н. Проблемы экспликации нетрадиционной религиозности в аналитической философии религии // Сибирский философский журнал. 2025. Т. 23. № 3. С. 23–31. DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-2-23-31

Problems of explicating non-traditional religiosity in analytical philosophy of religion

Marat N. Chistanov^{1, 2}

Valentina N. Asochakova¹

¹Khakass State University
Abakan, Russian Federation;

²Novosibirsk State Medical University
Novosibirsk, Russian Federation

maratchistanov@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-9002-5604>

asocvn@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5714-3729>

Abstract

Traditional logical methods of analytical philosophy are poorly suited for analyzing statements expressing religious views, so analytical philosophy of religion often reduces to linguistic analysis of such statements. This method is often used to analyze theistic judgments. In this case, the explication of the social phenomenon of non-traditional religiosity becomes a very specific problem, as it involves analyzing judgments that express alternative views on the existence of religious objects. In addition, non-traditional religiosity may not be theistic, which takes us beyond the traditional discourse of analytical philosophy of religion. We believe that in order to solve this problem within the framework of an analytical approach, we must consider traditional and non-traditional religions within a common meta-discourse that includes alternative religious views as subsystems.

Keywords

traditional religiosity, non-traditional religiosity, analytical philosophy, philosophy of religion, linguistic analysis, religious judgment, theistic religion, non-theistic religion

Acknowledgements

The research was carried out at the expense of a grant from the Russian Science Foundation Project No. № 25-28-20301, <https://rscf.ru/project/25-28-20301/> with parity financial support of the Government of the Republic of Khakassia

For citation

Chistanov M.N., Asochakova V.N. Problems of explicating non-traditional religiosity in analytical philosophy of religion. *Siberian Journal of Philosophy*, 2025, vol. 23, no. 3, pp. 23–31. (in Russian) DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-2-23-31

Вопрос о причинах широкого распространения нетрадиционных религиозных верований в современную эпоху сам по себе не является таким уж современным. Любая мировая религия обязательно порождает большое число сопутствующих мейнстриму ответвлений: деноминаций, сект, секточек, еретических и полуретических учений. Проблема может быть в том, что с началом эпохи

глобализации условные «традиционные ареалы распространения» мировых религий, во-первых, смешались, а, во-вторых, испытали влияние большого числа новых для этих ареалов религиозных традиций: для Европы – восточных религиозно-мистических учений, для Востока – авраамических конфессиональных групп. И конечно, наряду с этими диффузионными процессами заметную роль играют собственно новые религиозные движения синтетического или синкретического плана, очень часто носящие откровенно конструктивистский характер.

На наш взгляд, существующий в научной литературе подход к исследованиям альтернативной религиозности носит несколько однобокий характер. В частности, проявляется это в концентрации исследователей на описании возможных формальных отличий нетрадиционных форм религиозности от мейнстримовых. В первую очередь это касается многочисленных сектоведческих работ, основанных на веберианской и трёлчевской традиции. Так, В. Мартинович в своей фундаментальной монографии 2015 года отмечает: «Начиная с 1908 г., Эрнст Трёлч развивает идеи Вебера, но говорит, в отличие от него, не о принципиальном противопоставлении понятий “секта” и “церковь”, а скорее об их фактическом отличии друг от друга. Церковь понимается как мироутверждающая организация, стоящая на службе у государства и правящих классов общества и представляющая мирской порядок как средство достижения сверхмирских целей жизни. Секта полагается как мироотрицающая небольшая группа, связанная с низшими слоями общества и непосредственно ориентированная на сверхмирские цели» [Мартинович, 2015, с. 29]. Секта здесь рассматривается как *единственная* организационная единица нетрадиционной религиозности, которой предстоит возможный длительный путь к становлению ее в качестве традиционной церкви.

Классический подход упускает из виду тот факт, что одно и то же религиозное учение в разных исторических и географических условиях может выступать и как нетрадиционное, и как мейнстримовое явление. «В 1985 г. Старк и Бэйнбридж предложили концепцию географической обусловленности понятий “секта” и “культ”. По мнению ученых, для точного определения статуса религиозной организации необходимо брать за основу конкретную страну, на территории которой она действует, и традиционные религии данной страны. Сектами, таким образом, будут называться религиозные организации, отделившиеся от традиционной для конкретно взятой страны религии и только на территориях тех стран, где доминирует та же традиционная религия, что и у них на родине. В странах с иными традиционными религиями эти же группы необходимо называть культами, так как они радикально отличаются от доминирующей в стране религиозной среды. Соответственно, кришнаиты в Индии являются сектой, а в Америке и на территории тех стран, где христианство является традиционной религией, – культом» [Там же, с. 47].

Данное замечание важно еще и потому, что оно позволяет рассматривать нетрадиционные и традиционные религии в едином комплексе, который связан с конкретной географической территорией и конкретной историко-культурной ситуацией. Это дает возможность применить к анализу нетрадиционной религиозности и ее взаимоотношений с другими элементами системы методологию

культурного ландшафтоведения. В рамках такого подхода нетрадиционные религиозные движения могут и должны рассматриваться не как автономные и самодостаточные, но как существующие в непрерывном взаимодействии с другими религиозными и светскими факторами религиозно-культурного ландшафта. Очевидно, что ключевым фактором здесь становится сам человек, который реализует свои мировоззренческие установки через существующие в конкретном ландшафте средства, а те, в свою очередь, зависят от физических характеристик данного ландшафта. В этой ситуации характер соотношения факторов религиозно-культурного ландшафта становится вполне себе рационально обусловленным и даже отчасти предсказуемым.

Мы не претендуем на то, чтобы построить здесь исчерпывающую теоретическую модель нетрадиционной религиозности. Однако мы хотели бы остановиться на нескольких важных с нашей точки зрения основаниях такой модели, которая позволит включить социальные группы носителей таких форм религиозного самосознания в социокультурный ландшафт, где до этого уже присутствует другая исторически более ранняя традиция. В этом случае происходит не только встраивание в географическом или хозяйственно-экономическом смысле, но также имеет место изменение ментальной ситуации, соотношения духовных парадигм и картин мира в культурном ландшафте территории.

Поскольку любая картина мира так или иначе опосредована языком (в данном случае не принципиально, являются ли альтернативные религиозные традиции одно- или разноречивыми, хотя этот момент, скорее всего, требует дополнительного анализа), то при выборе методологии исследования, на наш взгляд, естественно обратиться к аналитической философии религии, для которой средства логического и лингвистического анализа – привычная среда. Проблема в том, что представленность такого рода исследований в отечественном философском и культурологическом дискурсе весьма слабая. Пожалуй, здесь можно упомянуть только работы С.В. Никоненко [2014], П.А. Бутакова [2017, 2018], Ю.Н. Кириленко [2013, 2020], И.Г. Гаспарова [2023]. Так, например, С.В. Никоненко, возводя истоки аналитической философии религии к Юму и его агностицизму, объясняет этим то, что аналитическая философия религии не столько интересуется суждениями веры как констатацией существования реальности особого рода, сколько суждениями веры как выражением собственных личных убеждений: «К теологическим положениям невозможно приложить большинство формально-логических критериев достоверности; но это не влечет за собой их недостоверности; просто это иная достоверность. Уже Расселл и Витгенштейн отмечают, что теология относится к области не знания, а “веры” (очень важное пояснение: в смысле “belief” – убеждения, а не “faith” – того, что эмпирики называли “религиозным чувством”» [Никоненко, 2014, с. 67]. Понятно, что на длительном пути эволюции англоязычной философии религии от Джорджа Мура к Алвину Плантинге и Ричарду Суинберну нашлось место и для размышлений о природе Бога, и о критериях верификации суждений веры в буквальном смысле (см., например, [Плантинга, 1993]). Тем не менее, в контексте исследования, которое акцентирует особое внимание на совместном существовании традиционных и нетрадиционных религий в одном культурном ландшафте, вопрос о референтности субъекта религиозного су-

ждения должен иметь самостоятельное решение и, в том числе, возможно, даже решаться в рамках «новой теории референции» (см. [Новоселов, 2012]).

Если говорить о западной традиции, то, конечно, допустимость применения методов аналитической философии религии к решению проблем, в том числе и социальных, а не только сугубо теологических, в ней укоренена. По мнению П.А. Бутакова, после работ А. Плантинги обращение к аналитической философии религии может даже рассматриваться как некоторый «нравственный долг» христианского философа: «Десятки философов-христиан начинают издавать статьи и монографии по таким новым для аналитической философии темам, как эпистемология религиозной веры, природа Бога, проблема зла и природа религиозного опыта. Вдобавок в философской литературе разворачивается активная полемика с атеизмом в виде разработки аргументов в пользу существования Бога и опровержения теоретических оснований натурализма. Успех этой полемики оказался столь ошеломительным, что к концу столетия сами философы-атеисты были вынуждены признать, что теисты ни в чем не уступают натуралистам с точки зрения наиболее ценных для аналитической философии критериев: концептуальной точности, строгости аргументации, технической эрудиции и доскональной защиты оригинального мировоззрения. Более того, предложенные христианами новые направления философских исследований оказались столь привлекательными, что их разработкой начинают заниматься не только христиане, но и другие теисты, и даже те, кто вообще не считает себя теистом или религиозным человеком» [Бутаков, 2018, с. 185]. Обеспечивается это, по его мнению, тремя факторами: глубоким знанием основ христианской веры, фундаментальным философской подготовкой (в первую очередь в области аналитической философии) и, наконец, активной включенностью в жизнь академического сообщества (см.: [Там же, с. 189]). В современной российской дискуссии ситуация иная: «Для нынешней российской ситуации советы Плантинги следует признать “вредными советами”. Современная отечественная философская теология еще переживает свою “до-Плантинговскую” эпоху, и нам пока нужны прямо противоположные рекомендации» [Там же, с. 191].

Отчасти разделяя высказанные опасения, рискнем предположить, что без попыток каким-то образом использовать аналитическую методологию в исследованиях религиозной сферы будет сложно добиться получения новых актуальных результатов. С учетом того, что привычные для отечественной традиции методы исследований нетрадиционных религий, как правило, приводят нас к построению очередной сектологической классификации, попробуем хотя бы грубо представить, какие теоретические перспективы открывает нам новый подход к проблеме.

Очевидно, что понятие нетрадиционной религии и религиозности нельзя огульно применять ко всем религиозным группам, не занимающим в современности доминирующее положение на конкретной территории. Например, религиозные воззрения традиционных народов в период колонизации Сибири и с началом массовой христианизации отнюдь не становятся одновременно нетрадиционными, поскольку были основаны на древнейшей культуре народов-носителей, которые продолжают существовать до сегодняшних дней. Другое дело, что в совре-

менных условиях некоторые новые религии могут мимикрировать и принимать форму старых, заимствуя, реконструируя или имитируя их богов, детали учения, культа и терминологии. Такие новые религиозные движения (неоязычество, различные синкретические религии), безусловно, являются нетрадиционными. Другое дело, что фактическое их различие в некоторых случаях может оказаться непростым делом.

С точки зрения аналитической философии религии представляется, что проблема сосуществования в одном культурном пространстве двух и более религий с разным статусом (традиционным и нетрадиционным) может быть рассмотрена как *совокупность специфических языковых игр с разными сценариями*.

Самым простым случаем является ситуация религиозно однородного ландшафта, населенного представителями одной конфессии или деноминации. В этом случае для всех жителей является очевидным, что истинная вера одна, сторонники истинной веры спасутся, а поскольку все окружающие являются сторонниками истинной веры, то все они спасутся при условии соблюдения религиозных правил (то есть установленных ранее правил игры).

При появлении в культурном ландшафте сторонников альтернативной религии, которая в нашем восприятии является нетрадиционной, так как у нее здесь нет длительной исторической традиции, сценарий игры несколько изменяется и приобретает конфликтный характер. Для принимающего сообщества правила отныне выглядят так: истинная вера одна, и мы как сторонники истинной веры спасемся, тогда как пришельцы непременно погибнут, поскольку заблуждаются в своей вере и не укоренены в существующей традиции. И понятно, что противоположная сторона использует сходный нарратив, который отличается лишь невозможностью опереться на исторический авторитет предков, поскольку играть приходится на чужом поле.

Очевидно, что пространства конкурирующих религий в этом случае не могут сосуществовать в одном культурном ландшафте, поскольку перед нами фактически две разных языковых игры. В этом случае проблема взаимоотношений между двумя религиозными общинами в принципе не может быть разрешена на равноправных началах, поскольку каждая из сторон заведомо считает другую обреченной. Каким образом эта асимметрия будет реализована на практике, зависит от конкретной исторической ситуации. В большинстве случаев конфликт оказывается неизбежным.

Очевидно, что разрешение конфликта и достижение какого-то консенсуса в целом возможно лишь при условии включения двух конкурирующих игр в пространство некоей общей игры. Нам видится, что здесь есть три возможных сценария. Первый из них, соответственно самый слабый, стихийно складывается в условиях, когда ни одна из конкурирующих культур не в состоянии полностью уничтожить и поглотить конкурента. В этом случае религиозные, а фактически и все остальные стороны жизни альтернативных культур просто оказываются в глухой изоляции друг от друга, как бы на разных этажах. Фактически на одной территории возникают автономные культурные анклавы, куда противоположная сторона просто не вмешивается, делая вид, что ее это не касается. Кстати, в приведенном нами примере с колонизацией Сибири на первом этапе так и произошло:

не сумев полностью ассимилировать и обратить коренное население, русская администрация просто перестала в это вмешиваться, введя институт местного самоуправления.

Вторая ситуация возможна, когда речь идет не о любых конкурирующих религиях, а о теологически близких учениях. Очевидно, что поскольку все авраамические религии признают существование Единого Бога, то мы можем предположить, что догматические расхождения не всегда имеют принципиальное значение, и допустить возможность спасения представителями таких деноминаций. Очевидно, что критерии истинности для веры в этом случае размыкаются, однако это дает нам возможность относительно безболезненно соединить в одном культурном ландшафте различные религии без опасности их смешения. Что-то подобное происходит в индуизме, когда сторонники шести даршан и множества сект внутри индуизма тем не менее сосуществуют и образуют единое культурное пространство.

Такого рода двойственность характерна для многих религий и больших конфессий внутри мировых религий. Большинство священнослужителей в современном мире предпочитают уклоняться от прямого ответа на вопрос, спасутся ли представители других конфессий и деноминаций с учетом того, что они поклоняются одному и тому же Богу (пусть даже и в искаженной форме), предпочитая ссылаться на бесконечную милость Божию и неисповедимость Промысла Его. Возможно, что сходного положения можно достигнуть и в отношении иных теистических религий, пусть даже не авраамического толка (кришнаиты и сходные традиции), конечно, если мы предельно широко трактуем экуменизм. Гораздо определеннее позиция клира выражена по отношению к нетеистическим учениям: здесь они высказываются гораздо более радикально, напрямую отказывая адептам таких религий в возможности спасения.

Третий возможный сценарий описывает скорее современную ситуацию, связанную с массовой секуляризацией мышления, в том числе и мышления самих священнослужителей. Ситуация здесь резко упрощается, поскольку господствующим становится светский метадискурс, в котором оба типа религиозного сознания могут рассматриваться как локальные подмножества. В этом случае наличие у части людей, составляющих местное сообщество, веры в то, что они спасутся, поскольку исповедуют религию А, у другой части сообщества представления о том, что они спасутся, поскольку исповедуют религию Б, отнюдь не мешает представителям обеих групп присутствовать в едином культурном ландшафте, сосуществуя параллельно и даже находясь в отношении координации, поскольку данные суждения выражают всего лишь факты веры и в логическом отношении не противоречат друг другу. Иными словами, в условиях, когда религия является определяющим фактором жизни общества, как это было, например в Средневековье, достижение межконфессионального консенсуса возможно лишь при условии, что нетрадиционные религиозные формы будут основаны на близкой теологической модели. В противном случае противоречия между доктринальными картинками мира оказываются непреодолимыми даже на основе компромисса. В то же время, в условиях светского государства, где религия оказывается включена в глобальный метадискурс и рассматривает-

ся как некоторая частная региональная онтология, такой консенсус достигается достаточно простыми средствами.

* * *

Приведенные три сценария и выводы, к которым мы пришли, конечно же, не являются откровением или чем-то исключительно новым, но это хороший, на наш взгляд, пример рассуждения в рамках парадигмы аналитической философии религии. Пример, который показывает то, как можно рассуждать в этой области. Применение методов лингвистического анализа позволяет несколько иначе – не так, как мы привыкли традиционно смотреть на эти вещи, – посмотреть на проблему сосуществования альтернативных религиозных систем в одном культурном ландшафте. И главное, что мы хотели бы здесь подчеркнуть, заключается в том, что именно аналитическая философия религии – именно в силу допущения универсального характера своего инструментария – и дает возможность в исследованиях нетрадиционных форм религии сместить акцент с описательного на общетеоретический.

Список литературы

- Бутаков П. А.** Социальная верификация религиозного знания // Эпистемология и философия науки. 2017. № 3. С. 58–67.
- Бутаков П. А.** Философская теология до и после Плантинги // Вестник Томского государственного университета Философия. Социология. Политология. 2018. № 46. С. 184–193.
- Гаспаров И. Г.** Ричард Суинберн об аналогии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 4. С. 136–155.
- Кириленко Ю. Н.** Проблема соотношения категорий мифа и ритуала в рамках современного лингвофилософского подхода к истолкованию ритуального действия // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 10. С. 93–96.
- Кириленко Ю. Н.** Аналитическая философия религии. Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 2020.
- Мартинovich В. А.** Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция: Материалы к изучению нетрадиционной религиозности: в 2 томах. Минск: Минская духовная акад., 2015. Том 1.
- Никоненко С. В.** Аналитическая философия религии // Acta Eruditorum. 2014. № 17. С. 66–88.
- Новоселов В. Г.** «Традиционная» и «новая» теории референции: сходства и различия // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2012. № 12. С. 176–179.
- Плантинга А.** Бог, свобода и зло. Новосибирск: Наука, 1993.

References

- Butakov P. A.** Social verification of religious knowledge // Epistemology and Philosophy of Science. 2017. No. 3. P. 58–67. (in Russian)
- Butakov P. A.** Philosophical Theology before and after Plantinga // Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2018. No. 46. P. 184–193. (in Russian)
- Gasparov I. G.** Richard Swinburne on Analogy // Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy. 2023. No. 4. P. 136–155. (in Russian)
- Kirilenko Y. N.** Problem of correlation between categories of myth and ritual within the framework of modern linguo-philosophical approach to ritual action interpretation // Historical, Philosophical, Political and Law Sciences, Culturology and Study of Art. Theory & Practice. 2013. Issue 10. P. 93–96. (in Russian)
- Kirilenko Y. N.** Analytical philosophy of religion. Tomsk: Tomsk University Press, 2020. (in Russian)
- Martinovich V. A.** Non-traditional religiosity: emergence and migration: Materials for the study of non-traditional religiosity: In 2 vols. Minsk: Minsk Theological Academy, 2015. Vol. 1. (in Russian)
- Nikonenko S. V.** Analytical philosophy of religion // Acta Eruditorum. 2014. No. 17. P. 66–88. (in Russian)
- Novoselov V. G.** «Traditional» and «New» theories of reference: similarities and differences // Historical, Philosophical, Political and Law Sciences, Culturology and Study of Art. Theory & Practice. 2012. Issue 12, P. 176–179. (in Russian)
- Plantinga A.** God, Freedom and Evil. Novosibirsk: Nauka, 1993. (in Russian)

Информация об авторах

- Марат Николаевич Чистанов**, д-р филос. наук, доцент
ведущий научный сотрудник, кафедра истории, Хакасский государственный университет им. Н.Ф. Катанова;
доцент, кафедра философии, Новосибирский государственный медицинский университет
- Валентина Нестеровна Асочакова**, д-р ист. наук, доцент
профессор, кафедра истории, Хакасский государственный университет им. Н.Ф. Катанова

Information about the authors

- Marat N. Chistanov**, Doctor of Sciences (Philosophy)
leading researcher, Khakass State University
associate professor, Novosibirsk State Medical University
- Valentina N. Asochakova**, Doctor of Sciences (History)
professor, Khakass State University

*Статья поступила в редколлегию 28.04.2025;
одобрена после рецензирования 12.05.2025; принята к публикации 12.05.2025.
The article was submitted 28.04.2025;
approved after reviewing 12.05.2025; accepted for publication 12.05.2025*

Научная статья

УДК 101.1:316, 141.319.8

DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-2-32-39

Экспертиза как инструмент построения доверия

Александра Константиновна Дарченкова

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова

Москва, Россия

darchenkova.ak@gmail.com

Аннотация

В работе рассматривается экспертиза как эпистемическая и социальная практика, которая обеспечивает возможность доверия в условиях информационной нестабильности и цифрового шума. Анализируются философские основания экспертности с опорой на концепции эпистемической добродетели (Л. Загзебски) и социальной природы знания (Р. Рорти). Проводится разграничение между когнитивным, эпистемическим, экспертным и этическим уровнями знания. Обосновывается, почему подлинная экспертность невозможна без личной ответственности субъекта и признания его суждений как заслуживающих доверия. Эксперт в современном мире предстает не просто носителем знаний, а участником публичного пространства, где его знание должно быть признано как подлинное и значимое.

Ключевые слова

экспертиза, доверие, экспертность, эпистемическая добродетель, ответственность, цифровая среда

Для цитирования

Дарченкова А. К. Экспертиза как инструмент построения доверия // Сибирский философский журнал. 2025. Т. 23, № 2. С. 32–39. DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-2-32-39

Expertise as a mean for building trust

Aleksandra K. Darchenkova

Moscow State University

Moscow, Russia

darchenkova.ak@gmail.com

Abstract

The paper examines expertise as an epistemic and social practice that fosters trust in the face of information instability and digital noise. We analyze philosophical foundations of expertise drawing on the

© Дарченкова А. К., 2025

concepts of epistemic virtue (L. Zagzebski) and the social nature of knowledge (R. Rorty). A distinction between the cognitive, epistemic, expert, and ethical levels of expert knowledge is made. We explain why genuine expertise is impossible without the subject's personal responsibility as well as without the recognition of corresponding judgments as trustworthy. In the contemporary society, experts are seen not simply as bearers of knowledge, but as participants in a public space where their knowledge must be recognized as authentic and meaningful.

Keywords

expertise, trust, expertise, epistemic virtue, responsibility, digital environment

For citation

Darchenkova A.K., Expertise as a mean for building trust, *Siberian Journal of Philosophy*, 2025, vol. 23, no. 2, p. 32–39. (in Russian) DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-2-32-39

Экспертиза как социальная и когнитивная практика возникла в общественной жизни задолго до последовательного введения понятий «экспертиза» и «эксперт». При этом важно подчеркнуть, что в качестве формально закрепленного понятия идея экспертизы появляется в праве и закрепляется в российском законодательстве в уголовно-процессуальных кодексах еще 1922 года ¹. Однако сама практика привлечения знающего человека для оценки ситуаций существовала веками. Уже в этимологии слова «экспертиза» (от лат. *expertus* – опытный, сведущий) прослеживается суть данной деятельности как обращение к знанию, основанному на опыте.

В современном обществе в условиях информационной турбулентности становится особенно важным понимать, что процесс принятия решений в различных сферах общественной жизни оказывается зависимым от экспертного анализа, от уровня проведенной экспертизы. Экспертиза становится инструментом управления рисками и растущей неопределенностью, создавая основу для принятия обоснованных решений ².

В этом контексте возникает вопрос о взаимосвязи экспертизы и доверия. Известно, что судебная экспертиза выступает ключевым элементом правосудия, поскольку помогает с помощью специальных знаний установить факты, влияющие на исход дела. Но может ли экспертиза претендовать на более широкую роль – механизма укрепления доверия в обществе? На наш взгляд, да, если она основана не только на формализованных процедурах, но и на принципах объективности, беспристрастности и признания границ знания. Именно эти философские основания в рассматриваемом контексте являются не только эпистемическими, но и этическими.

Объективность предполагает, что процесс и результаты экспертизы не зависят от сторон спора и методологически верифицированы. Беспристрастность относится к самому эксперту, говоря о его способности противостоять внешнему

¹ Нестеров А.В. Кто такой эксперт и что такое экспертиза? (22.11.2016). *Личный сайт профессора А.В. Нестерова*. URL: <https://nesterov.su/кто-такой-эксперт-и-что-такое-эксперти/> (дата обращения: 22.03.2025).

² Зиновьев Д. Экспертиза является ключевым инструментом для укрепления доверия к правовой системе и обеспечения справедливости. (14.05.2025). *Международный деловой журнал RBG – Russian Business Guide*. URL: <https://www.rbgmedia.ru/post.php?id=21549> (дата обращения: 22.03.2025).

давлению. Эти принципы придают экспертной оценке эпистемическую легитимность, ввиду чего она становится основанием для доверия.

Таким образом, экспертиза в различных областях человеческой деятельности может стать не просто юридическим или техническим институтом, а фундаментом для построения доверительных отношений, социально-философским механизмом, обеспечивающим воспроизводство доверия.

Рассмотрим, какие условия делают экспертизу источником доверия и каким образом формируется легитимность экспертизы в современном обществе.

Эпистемическая ответственность эксперта

Общество в ситуации роста социальной неопределенности все острее нуждается в достоверном и социально легитимном знании. В этом контексте экспертиза является не просто способом получения специализированного знания, но и формой эпистемической ответственности, то есть ответственности эксперта перед обществом за качество и последствия своей экспертной оценки. Это связано с тем, что высказывание эксперта не сводимо к просто частному мнению, а претендует на обоснованную позицию в определенной предметной области. Именно это придает экспертному высказыванию особый, авторитетный характер и возможность признания обществом.

Ключ к пониманию данной формы ответственности можно найти, в частности, в «Апологии Сократа» Платона, где формулируется идея о том, что подлинная мудрость заключается в признании границ собственного знания [Платон, 1990]. Так, в выражении Сократа «я коли уж не знаю, то и не думаю, что знаю» [Там же, с. 74 (21d)] не говорится о агностицизме, а проявляется интеллектуальная честность, отказывающаяся в подмене знания догмой.

Обращаясь к современной эпистемологии, такой подход соответствует концепции эпистемической добродетели (epistemic virtues), которую развивала в своих трудах Линда Загзебски (см., например, [Zagzebski, 1996]). Согласно данной концепции, эпистемические добродетели представляют собой такие характеристики личности, которые способствуют достижению истины, и знание нельзя отделить от этих личностных черт познающего субъекта: честность, добросовестность, стремление к полноте понимания, готовность к пересмотру и т.д. (см.: [Ibid., p. 137–138]). Отметим, что эти когнитивные навыки несут этическую нагрузку, отражают установку субъекта на истину как на ценность и, как пишет Загзебски, «выражают внутреннюю мотивацию человека быть достойным доверия» [Ibid., p. 104].

В ряду эпистемических добродетелей хотелось бы отдельно выделить способность отказаться от утверждения, если оно не прошло внутреннюю проверку, или признать область своего незнания. Это, по мнению Л. Загзебски, не является слабостью, а, наоборот, выражает эпистемическую зрелость субъекта [Ibid., p. 169–170]. Моральная и эпистемическая добродетель соединяются, по мысли Загзебски, в фигуре «интеллектуального агента», который действует не столько ради результата, сколько потому, что действовать иначе он как познающий субъект не может [Ibid., p. 240].

Экспертность в этом контексте представляется не просто статусом, а формой этически насыщенного эпистемического поведения. Иными словами, эксперт – это не только носитель знаний, но и обладатель эпистемических добродетелей, которые проявляются как в его суждениях, так и в отношении к истине. Это означает, что эксперт заслуживает признания и доверия не потому, что он знает все, а потому что обладает эпистемической добродетелью.

Таким образом, мы видим, что признание экспертного статуса невозможно без учета не только содержательной стороны знания, но и личных качеств субъекта, его транслирующего. Следовательно, экспертиза становится эпистемически значимой тогда, когда включает в себя два аспекта: когнитивный (знания) и этический (ответственность). Без этого единства экспертная оценка может остаться просто частным мнением, которое не способно выполнить свою социальную функцию – быть основанием для доверия.

Ричард Рорти, один из наиболее заметных представителей неопрагматизма, также отмечал, что знание всегда социально обусловлено (возникает и функционирует в контексте языка и культуры) и требует признания другими (см.: [Рорти, 1997]). Рорти, отказываясь от познания как отражения мира («зеркала природы»), приходит к пониманию знания как публичной практики. В этом смысле признание и доверие – не внешние атрибуты знания, а условия его существования [Там же, с. 170–178]. Следовательно, эксперт – не автономный носитель истины, а участник пространства доверия и аргументации, где его слово приобретает значение в силу того, что оно принимается как заслуживающее доверия.

Экспертиза – не просто заключение специалиста, а форма публичного суждения, которое нагружено как эпистемически, так и этически. Только тот эксперт, который способен сомневаться, быть открытым к критике, допускать свои границы познания, может считаться носителем экспертной ответственности. Так, экспертиза приобретает силу через признанное качество экспертного высказывания в социокультурном контексте. И это делает возможным доверие как признание достоинства мнения и высказывания эксперта.

Экспертиза в современном обществе перестает быть функцией индивидуального знания и переходит в социальный контекст, становясь формой публичного суждения, легитимность которого опирается на доверие, признание и ответственность. Иначе говоря, эксперт – это не просто знающий, но и заслуживающий доверия. Именно в этом пересечении знания и доверия формируется социальный смысл экспертизы.

От информации к знанию

В условиях цифрового общества граница между знанием и информацией становится неочевидной. Еще М. Кастельс назвал эпоху, в которую мы живем, информационной, подчеркивая, что информация стала не просто ресурсом, а буквально структурной основой всех сфер жизни (см.: [Кастельс, 2000]). Взаимоотношение между знанием и информацией – отдельная исследовательская тема, однако именно в системе экспертизы формируется фундамент различения того, что является знанием, и того, что представляет собой лишь поток данных (см.:

[Сорина, 2024, с. 10]). В философском смысле информация представляет собой лишь сигнал, в то время как знание является интерпретированной информацией, помещенной в определенный контекст и прошедшей через личный и культурный опыт познающего субъекта.

Если же рассмотреть искусственный интеллект (включая нейросети), активно развивающийся и используемый сегодня в различных областях общественной жизни, то он функционирует по другой логике: не знает, что он делает и почему он это делает. Его «экспертность» – результат статистических операций, а не проявление рефлексивного мышления. Именно в этом и заключается разница между знанием и информацией, собранной ИИ, чат-ботами, нейросетями и т.д. Первое включает в себя не только когнитивный аспект, но и этический: ценности, сомнения, эмпатию, признание границ собственного познания – все то, что делает возможным доверие.

Искусственный интеллект не различает истину и ложь, достоверность и неправду, поскольку лишен ответственности. Это равносильно тому, что Сократ в «Апологии» назвал позорным невежеством: «думать, что ты знаешь то, чего не знаешь» [Платон, 1990, с. 83 (29b)]. Следовательно, в философском смысле нейросети не могут являться носителями экспертного знания и несмотря на технологическую точность лишены эпистемического авторитета.

Подводя итог, скажем, что экспертиза как форма знания – осмысленного, обоснованного и признанного в социальном контексте – недостижима для машинных алгоритмов. Однако искусственный интеллект способен выполнять некоторые измерительные и аналитические функции, как, например, обработка больших массивов данных, выявление закономерностей, различные расчеты. В этом смысле искусственный интеллект может быть использован в качестве инструментального посредника, своего рода «измерительного прибора», подобно весам, секундомеру и другим приборам, фиксирующим отдельные параметры объектов или явлений.

Но экспертиза требует не только логической точности, но и философского измерения, которое представляет собой акт суждения, за который несет ответственность субъект, способный к интерпретации, к сомнению, к признанию границ своего знания. Да, алгоритм может быть функционально точен, но он лишен опыта, вовлеченности, мотивации, других этически значимых характеристик и, что особенно важно, возможности осознавать свое незнание [Сорина, 2024, с. 11]. А без способности к сомнению невозможна эпистемическая честность, которая является основой доверия.

Следовательно, доверие возникает не к данным как таковым, а к субъекту, который несет за них ответственность. Это доверие основывается не только на профессиональной компетентности субъекта, но и на выбранном представлении о том, как знание формируется и преподносится, с каким отношением к истине и к другим субъектам и представлениям.

Алгоритм может вычислить ответ, но не может сформулировать обоснованное и нравственно нагруженное суждение, воспринимаемое как заслуживающее доверия. Так, эксперт – не просто носитель информации, а человек, признанный способным к обоснованному и этически наполненному суждению в условиях не-

определенности и риска. А экспертиза – не функция, а форма высказывания, объединяющая в себе опыт, добродетель и ответственность.

Экспертность в условиях цифровизации

Если экспертность, как было сказано выше, предполагает не просто наличие знания, но и его подкрепление эпистемической ответственностью, а знание в отличие от информации ценностно и опытно насыщено, то в цифровую эпоху эта идея оказывается под угрозой. В условиях цифровизации знание теряет контуры, затмевается потоком информации, а различие подлинной экспертности и псевдоэкспертности становится все менее очевидным. В таких условиях истина часто предстает в виде симулякра по Бодрийяру – образа без связи с реальностью (см., например, [Бодрийяр, 2020, с. 5]). Тогда в качестве экспертного мнения могут быть поданы и комментарий блогера, и ответ чат-бота, и вывод академического исследования. Их эпистемический статус в глазах пользователя часто определяется не структурой знания, его обоснованностью, а риторикой, визуальной подачей или даже числом лайков (см.: [Миронов, 2019, с. 7]).

Такая ситуация подрывает сложившиеся формы легитимации экспертности. Ранее она обосновывалась преимущественно институциональными признаками – научная степень, должность, участие в научных сообществах, экспертных советах и т.д. Это служило своего рода маркерами доверия, подтверждающими признание со стороны системы. Однако даже раньше этих признаков было недостаточно для гарантии подлинной экспертности. А современные условия цифровой среды, информационного перенасыщения и доступности онлайн-платформ для выражения собственного мнения еще сильнее подсвечивают ограниченность сложившейся формы легитимации экспертности.

В этих новых условиях эксперт не может быть просто назначен системой, его слово должно заслужить доверие в открытом и конкурентном информационном пространстве. Экспертность смещается в поле эпистемического и культурного доверия, где важную роль играют личностные качества, публичная ответственность и способность к обоснованию и аргументации.

В этом контексте доверие как форма признания экспертности перестает быть данностью и становится задачей: ориентироваться в среде, насыщенной авторитетами, и различать, чему верить, кому верить и зачем верить. Это различие, на наш взгляд, предполагает развитие эпистемической ответственности и эмоционального интеллекта (в частности, интеллектуальной (когнитивной) эмпатии): умения разделять, например, аргументацию и риторику, компетентность и статус.

Именно в этом разделении возникает идея экспертной субъектности, которая заключается как в способности распознавать достоверное знание, так и нести ответственность за свои эпистемические действия. Экспертность выступает формой зрелого познания, в которой объединяются когнитивная компетентность и этическое ограничение.

Таким образом, эксперт – это не только тот, кто знает, но и тот, кто способен отличить обоснованную истину от внешне убедительных, но ложных знаний.

Эксперт выступает как бы гарантом эпистемической надежности, потому что его знание этически наполнено: оно не просто результат механической обработки информации, а выражает личную ответственность и внутреннюю честность. И в этом смысле формирование экспертности является не только профессиональной, но и нравственной задачей, требующей от человека не только знаний, но и стремления быть достойным доверия в ситуации множества мнений.

Заключение

Экспертиза, будучи формой социальной и эпистемической практики, занимает важное место в современном обществе, которое стремится к устойчивости на фоне нарастающей информационной и социальной нестабильности. Как показано в статье, подлинная экспертность не сводится исключительно к наличию знаний или профессионального статуса, она предполагает и внутреннюю культуру мышления, основанную на ответственности. И это не сводится к когнитивным способностям, а представляет собой этический аспект деятельности.

Понимание экспертности требует различения между следующими рассмотренными уровнями.

- Когнитивный аспект связан с процессами обработки и обоснования знания. Это уровень логики и аргументации.
- Термин «эпистемический» охватывает природу, условия и обоснованность знания (включая доверие).
- Понятие «экспертный» подчеркивает социально признанный статус субъекта, который обладает знанием и способностью формулировать обоснованные суждения в условиях неопределенности.
- Этический аспект связан с внутренней установкой субъекта: интеллектуальной честностью, готовностью к признанию ошибок и пересмотру результатов, принятием границ собственного знания.

Экспертность возникает на пересечении этих признаков как форма эпистемической деятельности, требующая одновременно и когнитивных навыков, и этической зрелости.

В цифровую эпоху, характеризующуюся бесконечными информационными потоками и информационным шумом, задача эксперта заключается не только в том, чтобы сформулировать решение той или иной проблемы, но и сделать так, чтобы его знание было признано как знание, а не его имитация.

В этом смысле экспертиза сегодня требует переосмысления: из узко специализированного знания она становится культурной практикой, объединяющей в себе различные направления, такие как философия, педагогика, политика и т.д. Неизменным остается то, что в центре этой практики – человек, способный знать и сомневаться, утверждать там, где знает, и не утверждать там, где не знает. Именно такой подход сохраняет подлинную экспертность как форму ответственности за то, что и как мы знаем.

Список литературы

- Бодрийяр Ж.** Симулякры и симуляции. М.: Добросвет, 2020. 240 с.
- Кастельс М.** Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Пер. О.И. Шкаратана. М.: ГУ ВШЭ, 2000. 609 с.
- Миронов В. В.** Платон и современная пещера Big-Data // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2019. Т. 35. Вып. 1. С. 4–24.
- Платон.** Собрание сочинений: в 4 т. / Общ. ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1990. Т. 1. 860 с.
- Рорти Р.** Философия и зеркало природы / Пер. В.В. Целищева. Новосибирск: НГУ, 1997. 320 с.
- Сорина Г. В.** Экспертный характер педагогической деятельности. // Изв. Росс. акад. образования. 2024. № 4. С. 6–18.
- Zagzebski L.** Virtues of the mind: an inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 384 p.

References

- Baudrillard J.** Simulacra and Simulations. Moscow: Dobrosvet, 2020. (in Russian)
- Castells M.** The Information Age: Economy, Society, and Culture / Transl. by O.I. Shkaratan. Moscow: HSE Press, 2000. (in Russian)
- Mironov V. V.** Plato and the Modern Big-Data Cave // Bulletin of St. Petersburg University. Philosophy and Conflictology. 2019. Vol. 35. Issue 1. P. 4–24. (in Russian)
- Plato.** Collected Works in 4 Volumes. Vol. 1 / General editor A.F. Losev. Moscow: Mysl, 1990. (in Russian)
- Rorty R.** Philosophy and the Mirror of Nature / Transl. by V.V. Tselishchev. Novosibirsk: NSU Press, 1997. (in Russian)
- Sorina G. V.** Expert nature of pedagogical activity. // Bulletin of the Russian Academy of Education. 2024. No. 4. P. 6–18. (in Russian)
- Zagzebski L.** Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Информация об авторе

Александра Константиновна Дарченкова

аспирант кафедры философии языка и коммуникации, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова

Aleksandra K. Darchenkova

PhD-Student, Department of Philosophy of Language and Communication, Lomonosov Moscow State University

Статья поступила в редколлегию 22.04.2025;

одобрена после рецензирования 28.04.2025; принята к публикации 28.04.2025.

The article was submitted 22.04.2025;

approved after reviewing 28.04.2025; accepted for publication 28.04.2025

Научная статья

УДК 303.01

DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-2-40-53

Противоречия понятия нарративной идентичности П. Рикёра: диалектика изменчивости и статичности

Александра Борисовна Аникина

Новосибирский государственный университет
Новосибирск, Россия

lieda27@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-5713-3168>

Аннотация

В статье рассматриваются сложности понимания и использования концепции нарративной идентичности, предложенной Полем Рикёром: подчеркивается, что участвующие в поддержании идентичности категории характера и данного кому-то слова не являются противопоставленными друг другу. В зависимости от типа их взаимодействия возникают два типа идентичности: тождественность и самость, которые в свою очередь тоже не есть взаимоисключающие модусами, но являются полярными в смысле создания между ними линий напряженности, заставляющих субъекта склоняться то к одному, то к другому полюсу. Нарративная идентичность представляет собой опосредующий механизм, связывающий между собой эти четыре категории. В статье рассматривается проблема сомнения в «подлинности» такой конструкции идентичности, которая оказывается изменчивой, основанной на произвольном выборе субъекта. Высказывается предположение, что эта форма идентичности является адекватным ответом на расширяющиеся возможности субъектов и ускорение изменчивости их жизненного мира. В конце статьи автор развивает предположение Рикёра о том, что категория нарративной идентичности может применяться к коллективным субъектам. Делается вывод, что данная категория может быть плодотворна для осмысления нарративов политики памяти, самосознания сообществ, однако пока налицо сложности ее практического применения, которые требуют дальнейших исследований.

Ключевые слова

П. Рикёр, нарративная идентичность, самость, нарратив, ответственность

Благодарности

Работа выполнена при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 24-28-01698 «История в контексте когнитивных наук».

Для цитирования

Аникина А. Б. Противоречия понятия нарративной идентичности П. Рикёра: диалектика изменчивости и статичности // Сибирский философский журнал. 2025. Т. 23. № 2. С. 40–53. DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-2-40-53

© Аникина А. Б., 2025

Contradictions of the concept of narrative identity by P. Ricoeur: the dialectics of variability and staticity

Alexandra B. Anikina

Novosibirsk State University
Novosibirsk, Russia

lieda27@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-5713-3168>

Abstract

This paper examines the complexities of understanding and using of the concept of narrative identity proposed by Paul Ricoeur: it is emphasized that the categories of character and the word given to someone involved in maintaining identity are not opposed to each other. Depending on the type of their interaction, two types of identity arise: sameness and selfhood, which in turn are also not mutually exclusive modes, but are polar in the sense of creating lines of tension between them, forcing the subject to lean toward one pole or the other. Narrative identity is a mediating mechanism linking these four categories. The article examines the problem of doubting the «authenticity» of such an identity construct, which turns out to be changeable, based on the arbitrary choice of the subject. It is suggested that this form of identity is an adequate response to the expanding capabilities of subjects and the acceleration of the variability of their life world. We develop Ricoeur's assumption that the category of narrative identity can be applied to collective subjects. It is concluded that this category can be fruitful for understanding the narratives of memory politics, self-awareness of communities, but so far there are difficulties in its practical application, which require further examination.

Keywords

P. Ricoeur, narrative identity, self, narrative, responsibility

Acknowledgments

The paper supported by the Russian Science Foundation, project No. 24-28-01698 «History in the context of cognitive sciences».

For citation

Anikina A.B. Contradictions of the concept of narrative identity by P. Ricoeur: the dialectic of variability and staticity. *Siberian Journal of Philosophy*, 2025, vol. 23, no. 2, pp. 40–53. (in Russian) DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-2-40-53

Одной из характеристик ситуации, в которой сегодня живет почти каждый член человеческого сообщества, является увеличение социальных связей и структур, в которые он вовлечен. Другая связанная с ней особенность – скорость и интенсивность социальных изменений, на которые приходится реагировать индивидам. Эти обстоятельства ставят все новые и новые вопросы как перед самими участниками сообществ, так и перед исследователями, от которых постоянно ускользает ответ на вопрос, кто же есть субъект мышления, действия, социальных отношений.

Одним из авторов, пытавшихся дать ответ на этот вопрос, был французский философ Поль Рикёр. По его мнению, предпринятые ранее поиски субъекта говорения, действия и ответственности не доходили до собственно ответа на вопрос «кто», постоянно сбиваясь на вопросы «что говорится?», «что делается?». Пытаясь ухватить это постоянно ускользающее «кто?», Рикёр предложил концепцию нарративной идентичности.

К этой идее Рикёр пришел еще в книге «Время и рассказ», в которой он разработал понятие нарратива как сложной мыслительной конструкции, которая позволяет человеку ухватить временные аспекты окружающего мира и своего существования в нем. Затем, в следующей книге «Я-сам как другой», Рикёр более подробно изложил понятие нарративной идентичности, переосмысливая временное измерение «Я». Он задавался вопросом, как субъект остается тем же самым, сохраняя свою непрерывность во времени, а следовательно, ответственность за свои поступки, если он постоянно изменяется, меняет свои убеждения, цели и ценности.

Понятие нарративной идентичности представляется весьма значимым в философском наследии Поля Рикёра, однако трудным для восприятия и использования. В статье мы сначала поясним, что подразумеваем под понятием нарративной идентичности, а затем рассмотрим проблему адекватности нарративной идентичности. Таковая проблема возникает ввиду того, что нарративная идентичность, по мысли Рикёра, представляет собой «игру воображаемых вариаций», и возникают сомнения, проявляет ли она «реальную» персональную идентичность или, скорее, скрывает ее. Также будет затронута возможность применения понятия «нарративной идентичности» не только к индивидуальным, но и к коллективным субъектам.

Понятие нарративной идентичности

Трудности в определении понятия нарративной идентичности связаны с тем, что оно, будучи само по себе сложной мыслительной конструкцией, основывается на не вполне однозначно трактуемых понятиях, которые требуют дополнительных разъяснений. Так, Рикёр предлагает два подхода к идентичности: идентичность как тождественность (*idem*) и идентичность как самость (*ipse*). Толкование того, что именно подразумевается под каждым из этих терминов, уже представляет собой определенную сложность. Реализация каждого из этих аспектов идентичности связана с двумя моделями постоянства во времени: постоянство характера и сдержанное обещание. Рикёр представляет эти модели как два полюса, однако не в смысле их взаимоисключающего характера, а в том смысле, что между ними имеются различные градации, континуум возможных сочетаний характеристик одного полюса и другого. А именно: Рикёр выдвигает гипотезу, что эта полярность «обусловлена тем, что “постоянство характера выражает почти полное перекрытие друг другом проблематики *idem* и проблематики *ipse*”, тогда как *верность данному слову* “обозначает *крайний разрыв* между постоянством “себя” (*soi*) и постоянством “того же самого” (*même*)» [Ricoeur, 1990, p. 143].

То есть, в представлении Рикёра, между тождественностью и самостью нет взаимоисключающей оппозиции. Ответ на вопрос «кто?» состоит из сочетания того и другого в большей или в меньшей степени для каждого «кто?» в каждый конкретный момент времени. Имеет значение, чем обусловлена непрерывность этих «кто?», на основании чего эти разные ответы в разные моменты времени мы считаем одним и тем же субъектом. Она может быть обусловлена постоянством характера и сдержанным словом, но не в смысле «либо тем, либо другим», а тем и другим, но в разных пропорциях.

Под моделью характера Рикёр подразумевает такой подход, который не оставляет человеку возможности для серьезных изменений. То есть характер закладывается на основе физиологических, генетических характеристик, развивается под влиянием социальных условий и в течение жизни реализуется в поступках. По представлениям Рикёра, изложенным им еще в его ранней работе «Волевое и неволевое», характер – это абсолютно неволевое, «постоянство субстрата», и в этом смысле включает в себя все возможные «что?», определяющие личную идентичность. Далее будет предложена возможная интерпретация модели Рикёра, сделанная для наглядности на бытовом примере.

Соотношение понятий тождественности и самости, характера и обещания можно проиллюстрировать на примере отношения к браку. Так, в ряде культур и конфессий развод затруднен, поскольку вступающие в брак дают клятву «перед лицом Церкви и Господа Бога» хранить верность «пока смерть не разлучит» (или в силу культурных моделей). В таком случае, у человека как бы нет выбора, сдержать ему слово или не сдержать, от него не требуется особых усилий. Наоборот, усилия потребуются, если он решит свою клятву нарушить. Таким образом, постоянство супругов в данном случае обеспечивается по модели постоянства характера: если проблематика *ipse* и возникает, нет возможности ее отследить, поскольку человек (в общем случае) даже не пытается задаться вопросом, должен ли я что-то изменить в своей жизни или сохранить семью. Самость включена в постоянство быта, структур повседневности, моделей поведения.

Иная ситуация в тех обществах, где развод разрешен и стал вполне нормальным явлением: тогда проявляется модель постоянства как выполнения данного обещания (в данном случае – брачного обета). Меняются вкусы, цели, ценности, жизненные обстоятельства, и в такой ситуации сохранять брак или расторгнуть – становится сознательным выбором каждого человека, что создает пространство для отделения самости от тождественности. И дело не в том, как может показаться, что, принимая решение расторгнуть брак, человек выбирает следовать своей самости (понимаемой таким образом как некий личный интерес), а сохранение брака – выбор в пользу тождественности (как дал слово десять лет назад, так и продолжает его придерживаться). Оба возможных решения могут опираться на проблематику *ipse* в большей или в меньшей степени. Например, если необходим переезд в другую страну одного из партнеров, второй может отказаться следовать за ним из-за трудностей с адаптацией в новых условиях – такое решение может опираться в большей степени на тождественность. Если же партнер выбирает преодолеть трудности, поскольку для него отношения и брак имеют значительную ценность – он принимает решение с опорой в большей степени на самость.

Однако в любом случае сохранение постоянства собственной идентичности – это комплекс различных факторов: усвоенных моделей поведения и ценностей, оценки наличных обстоятельств и возможных последствий, но ничто из этого, по мнению Рикёра, не есть самость. Самость не есть механическая сумма всех возможных влияний на личность, но их органическое взаимодействие, в котором эмерджентно возникает это новое качество, оно проявляется в собственной личностной оценке значимости каждого из факторов.

Каким же образом самость может отделиться от тождественности в рамках модели данного слова? Собственно, это происходит благодаря возможностям нарративной идентичности. Рикёр полагает, что соотношение самости и тождественности осуществляется через «вмешательство нарративной идентичности в понятийное формирование личной идентичности на правах особого опосредования между полюсом характера, где *idem* и *ipse* тяготеют к смешению, и полюсом сохранения «Я-сам», где самость избавляется от тождественности».

Можно предположить, что пространство для отделения самости от тождественности проистекает из того, что изменение социальной структуры общества и расширение научных знаний дают человеку все больше и больше возможностей влиять на факторы, которые раньше представлялись не поддающимися целенаправленному влиянию. Биотехнологии и медицина позволяют модифицировать физиологическую основу характера, включая редактирование генома уже взрослых людей (технологии CRISPR-Cas). Психотерапия позволяет людям сознательно влиять на свое поведение, не говоря уже о социальных технологиях и демократических процедурах участия в выборе направления развития политических субъектов. Таким образом, там, где раньше у человека не было возможности осознанного выбора, теперь она появилась. Соответственно, должны появиться внутренние ориентиры, индивидуальные системы приоритетов. Должен сформироваться волевой центр, который эти решения будет принимать исходя из собственной жизненной стратегии, а не потому что «так было всегда», «все мужчины такие» или «это естественная реакция организма».

Несмотря на способность организовать изменения, этот же волевой центр отвечает за сохранение единства личности в условиях, когда прежние (внешние) способы поддержания тождественности распадаются. По мнению Рикёра, единство личности выражается в категории ответственности: «Сохранение себя для личности – это такой образ действий, при котором другой может на нее *рассчитывать*. Поскольку кто-то рассчитывает на меня, я *держу ответ* за свои поступки перед другим» [Ricoeur, 1990, p. 195].

С другой стороны, возможность выбора влечет за собой появление категории ответственности за принятые решения. Рикёр также учитывает эту двойственность ответственности: «Термин “ответственность” объединяет два значения: *рассчитывать на... держать ответ за...*» [Ibid]. И хотя Рикёра заботит больше ответственность перед другими, заметим, что очень важным аспектом является и ответственность перед самим собой – готов ли я к последствиям собственных действий.

Для Рикёра очевидную ценность имеет именно сдержанное слово, а не просто слово данное. Собственно, идея ответственности в его философии является основанием «благой жизни с другими в справедливых социальных институтах», а также возможности достоверных нарративов (об этом см. [Рикёр, 2004]). Тем не менее, хотя далеко не все обещания сдерживаются, это не подразумевает разрушения самости и тем более всей концепции нарративной идентичности. Дело в том, что в современной ситуации множества социальных взаимодействий нередко оказывается, что, чтобы сохранить верность в чем-то одном, приходится отказываться от своего слова в другом. Например, у супругов обнаружили рас-

хождения в базовых ценностях; тогда для них встает вопрос, сохранять верность своим ценностям или верность своему браку. Ответ на этот вопрос также будет зависеть от того, кем и как представляет себя каждый из них, в какую историю себя вписывает. Это соединение разнородных факторов и процессов, позволяющее сделать общий вывод, и есть посредническая функция нарративной идентичности.

Динамический характер нарративной идентичности

Каким же образом поддерживается это постоянство ответственности при разрыве с тождественностью, эта готовность к изменениям и одновременное их отрицание (в сдержанном, несмотря на изменения, слове)? Именно в этом промежутке между двумя моделями сохранения постоянства во времени и располагается нарративная идентичность.

В докладе 1986 года (то есть уже после выхода «Времени и рассказа», но еще до завершения книги «Я-сам как другой», текст доклада был опубликован в 1988 году [Ricoeur, 1988]) Рикёр прямо дает определение: «Повествовательная идентичность – идентичность, которой человеческий субъект достигает при *посредничестве* повествовательной функции» [Рикёр, 2017, с. 239]. Повествовательная функция рождается из возможности чтения. Это способность выделять персонажей и проследивать события, воспринимать произведение как целостное высказывание. Из этого проистекает способность видеть взаимосвязи между событиями, например, проследить развитие ситуации или целостность жизни, а не набор мимолетных эпизодов, никак не связанных между собой.

Эта способность опирается также на идентификацию себя с персонажами художественных произведений (а сегодня к ним добавились персонажи кино и компьютерных игр), но это не главное ее содержание. Главное состоит в нашей способности идентифицировать персонажей вообще, конструировать их в своем воображении, в способности «быть рассказчиком и героем собственной истории, не становясь на самом деле автором собственной жизни» [Ricoeur, 1991, p. 32].

Таким образом, к представлению о себе (попутно заметим, что и о других тоже) добавляется временное измерение, что противоречит уже закрепившемуся представлению об идентичности: так, по Эриксону, идентичность есть «длющееся внутреннее равенство с собой» [Малахов, 2004]. Для Рикёра же это только часть идентичности, один ее полюс – тождественность, который и предполагает равенство самому себе. Характеризуя нарративную идентичность как привнесение изменчивости в неизменное, Рикёр описывает ее как динамическую. Поскольку возникающая таким образом идентичность опосредуется нарративом, то она перенимает то свойство, которое Рикёр описывает как динамический характер нарративной конфигурации: способность схватывать изменяющееся положение вещей и соединять разнородные элементы. Таким же образом нарративная идентичность имеет динамический характер: оттолкнувшись от формулы Эриксона, ее можно описать как «привнесение изменений в равенство самому себе». Посредством нарративной идентичности создавшееся в результате изменений и реакции на жизненные обстоятельства «неравенство самому себе» в определенных аспек-

тах должно сохранять свойства равенства (в аспектах, чаще связанных с ответственностью, но не только).

Противоречия нарративной идентичности

Помимо сложности в понимании самой концепции нарративной идентичности возникают трудности, связанные с ее применением. Кажется, что она ставит вопросов больше, чем дает ответов. Одним из самых проблематичных является вопрос адекватности, то есть что именно отражает достигнутая таким образом идентичность? В упомянутом докладе 1986 года Рикёр сам отмечает две опасности «игры воображаемых вариаций»: 1) опасность принять на себя неистинную идентичность и 2) блуждания среди множественных противоречивых идентичностей, приводящие к сомнениям в наличии какой-либо идентичности вообще [Ricoeur, 1988]. В докладе Рикёр дает краткий ответ по поводу этих трудностей, который он развернет подробнее в последующих работах.

1. Представление о том, что в игре воображения мы рискуем принять на себя ложную идентичность, Рикёр относит к «герменевтике подозрения»: «Такая идентификация становится средством для самообольщения или выдумки – примерами здесь являются Дон Кихот и мадам Бовари» [Ibid., p. 299]. По этому поводу Рикёр замечает, что герменевтика подозрения вообще имеет смысл, только если есть возможность противопоставить подлинное (*authentique*) и неподлинное (*inauthentique*). Но каким образом мы можем понять, что же есть подлинная идентичность субъекта? Рикёр полагает, что нельзя «взывать к подлинности идентификации с некой моделью, не приняв гипотезы, согласно которой построение себя через опосредование другим может быть подлинным средством для раскрытия самости, что конструирование себя приводит к тому, что мы действительно становимся тем, кто мы есть» [Ibid.]. Иными словами, мы не узнаем, кто мы есть на самом деле, пока не обнаружим в себе переплетение сходств и различий с теми, кто уже был, есть или мог бы существовать, созданный чужим воображением.

Рикёр, однако, не дает прямого ответа, что же в таком случае является предметом оценки в качестве подлинного или неподлинного. Очевидно, что не сами образы нарративной идентичности, ведь любой из них в равной мере создан «игрой воображаемых вариаций». Мы видим, что современное общество наводнено людьми с неподлинной идентичностью, кто так и не стал тем, кем себя представлял, поскольку увлекся возможностями воображения. Для ответа на этот вопрос концепцию нарративной идентичности Рикёра следует поместить в контекст разработанной им же теории тройственного мимесиса (миметического круга). В таком случае становится ясно, что эта увлекательная «игра» не вполне произвольна, но «это тот смысл, который принимает рефигурация в рамках герменевтики сосредоточения (*récollection*)» [Ibid.]. Миметический круг Рикёра проясняет тот механизм «сцепления» нарратива и реальности, когда символические опосредования накладываются на функциональные связи между явлениями (стадия префигурации) и посредством продуктивного воображения выстраиваются в значимые последовательности (стадия конфигурации). Рефигурация – третья стадия этого движения репрезентирования реальности: изменение жизненного

опыта в соответствии с новыми данными и изменившимися смыслами (подробнее анализ функционирования миметического круга см. [Аникина, 2020]).

Таким образом, подлинность, или лучше буквально аутентичность – это соответствие созданного образа некоторым исходным данным субъекта, которые можно отождествить с характером и обстоятельствами. Характер – это все то, что определяется нашей биологической природой и теми факторами среды, на которые мы не можем повлиять. Рикёр неоднократно подчеркивал «неизменную природу характера как свершившуюся, не избранную перспективу нашего доступа к ценностям и использования наших способностей» [Рикёр, 2008, с. 149]. Говоря о том, чему должен быть аутентичен образ нарративной идентичности, можно сказать: тем характеристикам субъекта, которые уже не подлежат изменению, то есть прошлому, уже проявившемуся.

В книге «Я-сам как другой» Рикёр дополнил представления о характере временным измерением, которое и ставит его «на путь нарративизации»; он пишет: «такая неизменность – весьма особого рода, о чем свидетельствует переинтерпретация характера в терминах приобретенной предрасположенности» [Там же, с. 150]. Приобретенные предрасположенности – это привычки или паттерны поведения, выработанные волевым усилием или под воздействием обстоятельств (помимо воли). Способность формировать собственные привычки или контролировать поведение, избавляясь от нежелательных моделей, свидетельствует об отделении проблематики *ipse* от проблематики *idem*. По мере развития знаний и социальных структур мы занимаем все более и более активную позицию в отношении будущего, это можно отнести как к индивидуальным, так и к коллективным субъектам.

Возможно, поэтому наше время переживает такой подъем интереса к прошлому: прошлое воспринимается как тот способ, которым субъект пытался осуществить свой проект будущего, как смысловой горизонт, ориентирующий его действия. По мере расширения возможностей влиять на будущее нас все больше и больше интересуют его истоки. По мнению Рикёра, именно рассказ учит нас «нарративно сочленять прошлое и будущее» [Ricoeur, 1990, p. 193]. Тогда у нарративной идентичности появляется еще один показатель подлинности: готовы ли я принять последствия тех действий, которые я совершаю, исходя из выработанной идентичности? То будущее, которое наступит, если я буду действовать согласно этому проекту, соответствует моим ценностям?

Рассматривая нарративную идентичность в широком контексте философии Рикёра, можно сказать, что главным показателем подлинности нарративной идентичности является ответственность. «Два упомянутых смысла ответственности – перспективный и ретроспективный – смыкаются и перекрывают друг друга относительно ответственности в настоящем. Но это настоящее не есть мгновение-разрыв, точечное мгновение хронологического времени. Оно имеет плотность, которую задает ему как раз диалектика тождественности и самости в связи с постоянством во времени» [Рикёр, 2008, с. 346]. В категории ответственности сходятся различные планы философии французского мэтра: от онтологии человеческого бытия через способности воспринимать мир к индивидуальному сознанию «человека могущего», стремящегося к «благой жизни с другими людьми»

ми». По словам Д. Эндрю, «философия Рикёра, плывущая по изменчивому морю интерпретаций, находит свою гавань не в онтологии или эпистемологии, но скорее в эстетике и этике, моделях поведения, которые мы осуществляем каждый день и время от времени» [Andrew, 2000, p. 63–64].

2. Еще одна отмеченная Рикёром опасность «игры воображаемых вариаций» нарративной идентичности состоит в дезориентации среди множества идентичностей вплоть до полной ее утраты. Надо сказать, что сегодня эта проблема уже не теоретическая, исследуемая литературой в виде крайних случаев, но повседневная реальность для людей, проводящих значительную часть своей жизни в виртуальной реальности. Однако упомянутая «опасность» сегодня скорее подтверждает актуальность концепта нарративной идентичности, чем опровергает его: эта множественность и является реальным положением вещей в современном мире, а не недостатком понятия, не способного ухватить единственно верную модификацию идентичности. Рикёру удалось предложить подходящий концепт, описывающий сложившуюся ситуацию и вызовы, которые она ставит перед человечеством.

Рикёр полагает, что утрата идентичности невозможна субъектом, способным осознать себя как субъекта: даже если некто говорит «я ничто», *кто* в таком случае это говорит? «Кто все еще является этим “я”, если субъект говорит “я – ничто”? А это как раз самость, лишенная подпорок тождественности» [Рикёр, 2017, с. 251]. Действительно, если некто растворяется в вымышленном мире или во множестве принятых на себя виртуальных персонажей, то *кто* же выбирает среди множества возможных личин и миров именно эти? В виртуальной реальности субъект может почти отречься от значительной части того, что составляет его тождественность, например, представить себя человеком другого пола и возраста, другого мировоззрения, но это все равно некая идентичность.

Вероятно, может иметь место и дезориентация субъекта во множестве идентичностей. Можно предположить, что большая широта выбора накладывает на человека требование большей осознанности для того, чтобы удерживать некоторую собственную целостность. Концепт нарративной идентичности как раз вполне подходит для этой цели в силу свойств нарратива, позволяющих сплести очень разные сюжеты, расширять эпизоды до развернутых историй и соединять отдаленные друг от друга эпизоды в один сюжет.

Если задуматься, то можно сказать, что эта проблема вовсе не нова в истории европейской культуры. Таким же образом, как литература была полем экспериментов для вариаций тождественности и самости, сегодня человечество открывает для себя новые горизонты для поиска новых моделей в виртуальной реальности.

Вероятно, что ситуация множественности нарративов создает новые условия для концепции идентичности. Является ли эта множественность слабостью (угрозой дезориентации, утраты идентичности) или потенциалом? Возможно, что при определенных условиях одно может перейти в другое. Предполагается, что эффективность действий зависит от успешного объяснения/понимания сложившейся ситуации. Характерной чертой ориентации субъекта в современном мире является множественность возможных стратегий действия, соответственно,

множественность нарративов, в которые личность может вписать себя. Залогом эффективности деятельности является возможность переключения между этими стратегиями, которая проистекает из различных способов переоценки ситуации, смены объяснительных моделей, тесно связанных с используемыми нарративами. Так, нарративная операция порождает понятие динамической идентичности, суть которой в ежесекундной возможности изменений: «И как раз из-за ускользающего характера реальной жизни нам требуется помощь художественного вымысла, чтобы организовать этот последний ретроспективно, задним числом, оставляя возможность считать пересматриваемой и временной всякую фигуру завязывания интриги, заимствованную у художественного вымысла или истории» [Рикёр, 2008, с. 199].

Коллективная идентичность в модели нарративной идентичности

Уже в заключении к третьему тому «Времени и рассказа», предлагая идею нарративной идентичности, Рикёр предположил, что это понятие «обнаруживает свою плодотворность в том, что оно может применяться к сообществу так же, как и к отдельному человеку» [Ricoeur, 1985, p. 356]. Стоит задаться вопросом, действительно ли такой перенос понятия может быть плодотворным. Тем более что в последующих трудах Рикёр не возвращался к нему напрямую. Однако это предположение хорошо согласуется с другими теориями коллективной идентичности, в частности А. Ассман, и с подходом к нациям как воображаемым сообществам, разработанным Б. Андерсоном (см.: [Ассман, 2014]). Иными словами, если согласиться, что коллективные субъекты являются феноменом нашей реальности, должно быть нечто, что поддерживает их идентичность – на основании чего мы их выделяем. В работе «Память. История. Забвение» Рикёр также обосновывал возможность атрибуции памяти коллективным субъектам [Ricoeur, 2000, p. 146–166].

Наиболее очевидным примером нарративной идентичности коллективных субъектов являются нарративы государственной исторической политики, политики памяти, «малые» истории меньшинств. Таким образом, концепция Рикёра о нарративной идентичности подводит нас к вопросу об адекватности исторических нарративов с новой стороны. Да, историческая наука изучает свидетельства и устанавливает факты, но значение этих фактов для разных субъектов выявляется на основе включения их в те или иные нарративы. Переплетение установленных фактов и продуктивного воображения в истории реализуется через тот же механизм тройственного мимесиса, который Рикёр описал в первом томе «Времени и рассказа». Но и нарративная идентичность реализуется через этот же механизм, поскольку в ее основе лежит способность к нарративной деятельности. Соответственно, в рамках концепции Рикёра напрашивается вывод, что история сообществ – это нарративная идентичность коллективных субъектов.

Рикёр не проговаривает этот вывод прямо, однако пишет, что «это круговое взаимодействие с одной стороны того, что можно назвать характером – который может быть как индивидуальным, так и народным, – а с другой, рассказа, который одновременно и выражает, и формирует этот характер, великолепно иллюстриру-

ет круг, названный... тройственным мимесисом» [Ricoeur, 1985, p. 356]. В рамках данной статьи у нас нет возможности подробно рассматривать, как именно этот механизм мог бы функционировать на уровне коллективных субъектов. Мы лишь остановимся на вопросе, сулит ли вообще подобный перенос какие-либо позитивные результаты.

Во-первых, продуктивные перспективы такого переноса концепции нарративной идентичности можно видеть во введении категории ответственности в поле исторической политики. До сих пор в основании логики исторических изменений лежала категория последствий. Индивидуальные субъекты (правители, реформаторы, революционеры), конечно, ставят себе те или иные цели, однако в исторической ретроспективе видно, что далеко не все добивались именно тех целей, которые подразумевали и зачастую именно *претерпевали последствия*, которые они, возможно, вызвали своими действиями. Но в истории народов или институтов категория цели вообще отсутствует: мы представляем, что с обществом, с социальными группами изменения *происходят*, они испытывают воздействие индивидуальных субъектов или безличных факторов.

Однако сегодня мы видим, что в некоторых случаях социальные субъекты (например, страны), пытаются преследовать определенные цели и сделать выбор в пользу тех или иных действий, т.е. взять на себя ответственность за будущие последствия в том смысле, в котором об ответственности писал Рикёр – как о способности осознавать последствия своих действий и принимать их. Возможные последствия субъект оценивает, естественно, исходя из имеющегося опыта, то есть из понимания прошлого.

Такое противопоставление субъекта ответственности и субъекта, претерпевающего последствия, иллюстрирует то, что привносит в историю понятие нарративной идентичности. Готово ли общество взять на себя ответственность за тот образ будущего, который следует из принятого им образа прошлого? Этот вопрос, на первый взгляд, выглядит слишком пафосным, поскольку он указывает на некоторую идеальную логическую конструкцию, слишком абстрактную для многих людей. Подобная проблема наглядно видна в спорах о борьбе с изменениями климата. В идеальной картине мира предполагается, что все человечество должно выступать как единый субъект, предотвращая или исправляя негативные последствия своей прошлой деятельности в планетарном масштабе. Но не все согласны, что глобальное потепление является реальным процессом или что борьба с ним имеет смысл, поскольку это слишком масштабный процесс. Хотя, по сути, это не вопрос веры, а вопрос адекватного анализа данных.

Вопрос об ответственности поднимает значение именно исторической науки, так как серьезная ответственность может быть принята только на основании действительно установленных фактов прошлого. Так, в примере с глобальным потеплением необходимо адекватно оценить реальные данные о прошлом развитии Земли и реализовать прочие понятные процедуры научного исследования. Но это слишком многофакторный процесс, среднему человеку трудно понять, какие именно данные релевантны, а какие нет. Как можно сделать выбор в ситуации, когда одни говорят, что угроза есть, а другие – что нет? Остается только задать себе вопрос: в случае если я приму точку зрения вторых, но правы окажутся пер-

вые, будет ли эта ситуация приемлема для меня? И поскольку есть хоть сколько-то обоснованные предположения, что последствия наступят уже для ныне живущих людей, то желательно не относиться к этим данным как к чему-то, что было давно и нас уже не касается, как это нередко происходит с историей.

В более близкой нам истории (а не глобальной, как климатическая история Земли) примером такого вопроса может быть следующий: «Я полагаю, что Сталин был выдающийся правитель и привел страну к победе, пусть даже ценой жизни тысяч или миллионов людей. Я бы хотел, чтобы моя страна и дальше выигрывала войны и была великой, и полагаю, что для этого нужно обратиться к методам Сталина. Однако готов ли лично я к тому, что есть вероятность стать одной из тех жертв, которые будут принесены ради этой цели?». Разумеется, было бы чистым идеализмом ожидать, что каждый россиянин готов задавать себе такие вопросы. Однако какие-то группы в обществе должны ими задаваться. Для этого необходимо располагать твердо установленными данными, к примеру, о реальных темпах развития и количестве жертв репрессий. Также требуется понимать, что история – это не просто рассказы о прошлом, а реально пережитый опыт, который нельзя отбросить, просто рассказав о нем иначе.

Во-вторых, рассмотрение истории сообществ в терминах нарративной идентичности является продуктивным, поскольку последняя представляет собой динамическую конструкцию. Опора на эту модель может помочь найти ответ на вопрос, очень болезненный для многих сообществ: как нам приспособливаться к новым условиям существования, оставаясь собой? Диалектика инноваций и укорененности, реализуемая посредством миметического круга, позволяет избежать ловушки «традиционной идентичности», основанной на убеждении, что субъект может оставаться собой, только если он следует канонам вековой давности. Однако и простым этот ответ не является, поскольку отнюдь не легко понять, что собой представляют структуры укорененности и какие именно инновации плодотворны, а какие разрушительны.

На коллективном уровне нарративная идентичность не может избежать тех же проблем, что были описаны выше применительно к индивидуальному уровню: очевидно, встает вопрос о «настоящей» идентичности, и если можно рассказать о своем прошлом все что угодно, то как будто бы нельзя ничего рассказать. В то же время применить здесь данные ранее ответы затруднительно, поскольку общество состоит из множества субъектов, в том числе и коллективных с разным опытом, погруженных в разные нарративы, зачастую противоречащие друг другу.

Однако, представляется, что даже такая серьезная проблема не может перечеркнуть то конструктивное, что дает концепция нарративной идентичности для исследования коллективных субъектов. Во-первых, возможно, данная концепция имеет ограниченную область применения. Во-вторых, предполагается, что возможно выработать механизмы согласования противоречивых нарративов. В основе этого предположения лежит само понятие нарратива, под которым Рикёр понимал «синтез разнородного». Так или иначе данный вопрос требует дальнейшего изучения.

* * *

Нарративная идентичность – это та мыслительная конструкция, которая позволяет перейти от приятных рассказов о прошлом к пониманию того, что это я как часть сообщества (или мои дети) будут претерпевать последствия принятых на основе этих рассказов решений, и разумнее удостовериться, так ли прошлое было приятно, как эти рассказы о нем. Соответственно, понятие нарративной идентичности позволяет такие вопросы ставить не только перед отдельным человеком, но и перед обществом в целом.

Тем не менее, остается надежда, что дальнейшее исследование категории нарративной идентичности может вывести на новые продуктивные ответы.

Список литературы

- Аникина А. Б.** Миметический круг П. Рикёра как механизм репрезентации прошлого // Сибирский философский журнал. 2020. Т. 18. № 4. С. 130–144.
- Ассман А.** Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 328 с.
- Малахов В. С.** Идентичность // Философия: Энциклопедический словарь / под ред. А. А. Ивина. М.: Гардарики, 2004. С. 216.
- Рикёр П.** Память, история, забвение. М.: Изд-во гуманит. лит., 2004. 728с.
- Рикёр П.** Я-сам как другой. М.: Изд-во гуманит. лит., 2008. 416 с.
- Рикёр П.** Повествовательная идентичность // Философская антропология: рукописи и выступления / пер. с фр. И.С. Вдовиной. М.: Изд-во гуманит. лит., 2017. С. 238–251.
- Andrew D.** Tracing Ricoeur. Review on Paul Ricoeur: Les sens d'une vie by François Dosse // Diacritics. 2000. Vol. 30. № 2. P. 43–69.
- Ricoeur P.** Temps et récit. Tome 3. Paris: Seuil, 1985. 432 p. (in French)
- Ricoeur P.** L'identité narrative // P. Bühler et J.-F. Habermacher (Ed.) La narration: quand le récit devient communication. Genève: Labor et Fides. 1988. 310 p. (in French)
- Ricoeur P.** Soi-même comme un autre. Paris: Seuil, 1990. 428 p. (in French)
- Ricoeur P.** Life in quest of narrative // D. Wood (Ed.) On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation. Routledge, 1991. P. 20–33.
- Ricoeur P.** La mémoire, l'histoire, l'oubli. Paris: Seuil, 2000. 682 p. (in French)

References

- Andrew D.** Tracing Ricoeur. Review on Paul Ricoeur: Les sens d'une vie by François Dosse // Diacritics. 2000. Vol. 30. No. 2. P. 43–69.
- Anikina A. B.** Ricoeur's mimetic circle as an appliance for representing of the past // The Siberian Journal of Philosophy. 2020. Vol. 18. No. 4. P. 130–144. (in Russian)
- Assmann A.** The Long Shadow of the Past: Memorial Culture and Historical Politics. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 2014. 329 p. (in Russian)
- Malakhov V. S.** Identity // A.A. Ivin (ed.) Philosophy: Encyclopedic Dictionary, Moscow: Gardariki, 2004. P. 216. (in Russian)
- Ricoeur P.** Temps et récit. Tome 3. Paris: Seuil, 1985. 432 p. (in French)

- Ricoeur P.** L'identité narrative // P. Bühler et J.-F. Habermacher (ed.) La narration: quand le récit devient communication. Genève: Labor et Fides. 1988. 310 p. (in French)
- Ricoeur P.** Soi-même comme un autre. Paris: Seuil, 1990. 428 p. (in French)
- Ricoeur P.** Life in quest of Narrative // D. Wood (Ed.) On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation. Routledge, 1991. P. 20–33.
- Ricoeur P.** La mémoire, l'histoire, l'oubli. Paris: Seuil, 2000. 682 p. (in French)
- Ricoeur, P.** Memory, History, Fogetting. Moscow: Publishing House of Humanitarian Literature. 2004. 728 p. (in Russian).
- Ricoeur, P.** Oneself as Another. Moscow: Publishing House of Humanitarian Literature. 2008. 728 p. (in Russian).
- Ricoeur P.** Narrative Identity // Philosophical Anthropology: Manuscripts and Speeches / transl by I.S. Vdovina. Moscow: Humanitarian Literature Publishing House. 2017. P. 238–251. (in Russian)

Информация об авторе

Александра Борисовна Аникина, кандидат философских наук
старший преподаватель кафедры фундаментальной медицины, Новосибир-
ский государственный университет, Новосибирск, Россия

Information about the Author

Alexandra A. Anikina, Candidate of Sciences (Philosophy)
Lecturer, Chair of Fundamental Medicine, Novosibirsk State University, Novo-
sibirsk, Russia

*Статья поступила в редколлегию 10.12.2024;
одобрена после рецензирования 23.04.2025; принята к публикации 28.04.2025.*

*The article was submitted 10.12.2024;
approved after reviewing 23.04.2025; accepted for publication 28.04.2025.*

Научная статья

УДК 176.1

DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-2-54-64

Античный глоссарий М. Фуко в проекте «История сексуальности»

Иван Владимирович Рязанов

Пермский институт (филиал) Российского экономического университета им. Г.В. Плеханова
Пермь, Россия

iwan.riazanow@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4676-2452>

Аннотация

Целью исследования является текстологический анализ проекта «Истории сексуальности» М. Фуко. Результат текстологического анализа представлен в качестве концептуальной схемы, обозначенной автором как один из вариантов маргинальной антропологии XX века. Актуальность проведённого текстологического анализа связана с интерпретацией ключевых для проекта «Истории сексуальности» понятий, восходящих к античной философской традиции. В ходе исследования использовались аналитический, феноменологический и герменевтический методы с целью проблематизации генеалогии человека в современной европейской философии. Аналитическая реконструкция интерпретационной стратегии М. Фуко в проекте «Истории сексуальности» даёт возможность проследить историческое обоснование этапов европейской субъективности, связанных с представлением человека о самом себе.

Ключевые слова

антропология, генеалогия, генеалогическая телесность, герменевтика, забота о себе, мораль, субъект, онтология, феноменология

Для цитирования

Рязанов И. В. Античный глоссарий М.Фуко в проекте «История сексуальности» // Сибирский философский журнал. 2025. Т. 23, № 2. С. 54–64. DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-2-54-64

M. Foucault's Ancient Glossary in the History of Sexuality project

Ivan V. Ryzanov

Perm Institute (branch) of Plekhanov Russian University of Economics
Perm, Russian Federation

iwan.riazanow@yandex.ru

© Рязанов И. В., 2025

ISSN 2541-7517

Сибирский философский журнал. 2025. Том 23, № 2
Siberian Journal of Philosophy, 2025, vol. 23, no 2

Annotation

The purpose of the study is a textual analysis of the project «The History of Sexuality» by M. Foucault. The result of the textual analysis is presented as a conceptual scheme, designated by the author as one of the variants of marginal anthropology of the 20th century. The relevance of the conducted textual analysis is related to the interpretation of key concepts for the project «History of Sexuality», dating back to the ancient philosophical tradition. The research used analytical, phenomenological and hermeneutic methods to problematize human genealogy in modern European philosophy. The analytical reconstruction of M. Foucault's interpretive strategy in the History of Sexuality project makes it possible to trace the historical foundation of the stages of European subjectivity associated with a person's self-image.

Keywords

anthropology, genealogy, genealogical physicality, hermeneutics, self-care, morality, subject, ontology, phenomenology

For citation

Ryazanov I. V. M. Foucault's Ancient Glossary in the History of Sexuality project. *Siberian Journal of Philosophy*, 2025, vol. 23, no. 2, p. 54–64. (in Russian) DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-2-54-64

Постановка проблемы

Масштабный проект французского философа М. Фуко «История сексуальности», как вариант маргинальной антропологии XX века, обращён к проблемам генеалогической телесности. Во втором томе проекта выделены аспекты субъективизации (*modes de subjectivation*), разрабатываемые автором применительно к генеалогической телесности. Они представлены концептом *chresisaphrodision*, структурно включающим в себя: этическую субстанцию, типы подчинения, формы организации себя (*elaborationdesoi*) и формы моральной телеологии. Поскольку в эпоху античности вопрос об *aphrodisia* был моральной проблемой, то в качестве этической субстанции *aphrodisia*, с точки зрения французского мыслителя, образует «поле проблематизации», представленное текстами Ксенофонта, Платона и Аристотеля. Археологический аспект «проблематизации», по мнению автора проекта, позволяет понять, что было общим для этих текстов и «сделало их всех возможными», а генеалогический аспект показывает в «общих и характерных чертах процесс формирования *aphrodisia* как области морального внимания». Исследовательская задача, поставленная М. Фуко, заключается в том, чтобы «очертить то, что структурирует моральный опыт половых удовольствий, – его онтологию, его деонтологию, его аскетику и его телеологию» [Фуко, 2004, с. 61].

По оценке отечественного исследователя А.В. Дьякова, онтологический аспект *aphrodisia* определён динамическим отношением. Онтология, с которой соотносится эта этика, есть «онтология силы, связующей “акты”, “удовольствия” и “желания”. Именно в этом динамическом отношении Фуко усматривает сущность *ἀφροδισία*» [Дьяков, 2010, с. 359]. Генеалогическая реконструкция *aphrodisia* в виде единого комплекса – «в опыте *aphrodisia* акт, желание и удовольствие образуют единый комплекс, элементы которого прочно связаны друг с другом, хотя, конечно, и поддаются различению» [Фуко, 2004, с. 69] – образуют то, что французский мыслитель определит в качестве динамического ансамбля, контроль над которым и составляет фундаментальную апорию *aphrodisia*.

Генеалогическая реконструкция *ἀφροδισία*

В предшествующий период своего творчества М. Фуко, реконструируя генеалогический метод Ф. Ницше и решая проблему соотношения прерывных систематик с конкретной практикой исторического дискурса, придавал понятию прерывного методологический статус. Он констатировал, что «история будет “действительной” в той мере, в какой она внесёт прерывность в само наше бытие» [Фуко, 1996, с. 85]. Методологический статус прерывного являлся не только критикой дильтеевского историзма (в силу тезиса, что знание создано не для понимания), но и позволял раскрыть уникальность и неповторимость исторического события как динамического показателя взаимодействующих сил. Поэтому генеалогия в соответствии с методологическим статусом прерывного раскрывала характерные черты исторического чувства, отталкиваясь от различия чувственного и сверхчувственного в познании «действительности» исторического процесса. В проекте «История сексуальности» уникальный *Destruction* исторического бытия приобретал структурную завершенность, он трансформировался в «то, что можно было бы назвать зерном этического опыта *aphrodisia*» [Фуко, 2004, с. 70]. Генеалогическая реконструкция *aphrodisia* анализировалась французским мыслителем в соответствии с такими переменными характеристиками как «количественная» и качественная, определяемая как роль или «полярность» субъекта сексуальности.

Первая переменная характеристика – количественная: «относится к степени активности, которую выражают число и частота актов» [Фуко, 2004, с. 71]. Необходимо отметить, что в этом смысле показательна феноменологическая герменевтика Х. Гадамера, где диалектическое понимание проблемы числа в платоновском диалоге «Филеб» выступало главным принципом всякой интерпретации [Гадамер, 2000, с. 134]. В этой интерпретации определённости числа была невозможна без определённости платоновского эйдоса, а человеческая душа обладала врождённой способностью «видеть в едином множественное различие».

В генеалогической реконструкции *aphrodisia* у М. Фуко апория числа связана с тем, что «основное разграничение, которое благодаря моральной оценке осуществляется в области полового поведения, основывается не на природе акта с его возможными вариантами, а апеллирует к активности и её количественным градациям [Фуко, 2004, с. 73]. Поэтому неразрешимость проблемы числа при реконструкции *aphrodisia* осуществляется в форме генеалогической телесности, для которой различие души и тела не имеет значения. Имеет значение динамическая модальность или степень активности как возможный исторический аспект субъективизации.

Существенным моментом в процедуре анализа генеалогической реконструкции *aphrodisia* служит практика удовольствий, которая «зависит также от ещё второй переменной – «роли» (или «полярности»)). При этом французский мыслитель акцентировал внимание на том, что динамическая модальность – это всегда «позиция субъекта и позиция объекта». В проекте «Истории наказания» у М. Фуко исходным пунктом его генеалогической реконструкции «систем порабощения» была маргинализация объекта. Например, документально-художественное описание публичной казни XVIII века и воспроизведение тюремного распорядка дня

XIX века было направлено на историческую «действительность» наказания, в котором «исчезло тело как главная мишень судебно-уголовной репрессии» [Фуко, 1999, с. 17]. Исчезновение тела в качестве объекта наказания в герменевтическом смысле было наиболее «скрытой частью уголовной процедуры» и указывало на линейную динамику истории наказания. Вместе с тем генеалогия наказания отражала и нелинейную динамику исторической событийности, в которой идентификация объекта была невозможна вне динамики «тонких и быстрых перемен». Это свидетельствовало не только об изменениях в системе судопроизводства XVIII–XIX веков, но и говорило о новом режиме производства истины. Так или иначе, деструктивное использование истины в качестве модальности исторического познания указывает на переход с археологического уровня исследования на уровень генеалогический. Поэтому в проекте «Истории сексуальности» *aphrodisia* как вид активности предполагает «двух действующих лиц – каждое со своей ролью и функцией: тот, кто осуществляет деятельность, и тот, на кого она осуществляется» [Фуко, 2004, с. 75].

Динамический ансамбль *ἀφροδισία*

Динамический ансамбль в античном глоссарии французского мыслителя связан и с понятием «Chresis», которое, относительно генеалогии удовольствий, определялось вопросом: «как можно и как должно пользоваться (*chresthai*) этой динамикой удовольствий, желаний и актов?» [Фуко, 2004, с. 83]. В феноменологической интерпретации диалога «Филеб» Х. Гадамером вхождение удовольствия в сферу разума отталкивалось от выделенного Платоном различия между *πέρας* и *ἀ-πέρας* как бытийного единства смешения удовольствия и разума в человеческой жизни. Напротив, в исследовании истории сексуальности М. Фуко проблема вхождения беспредельного в сферу ограниченного представлена в качестве моральной проблематизации полового поведения.

В процедуре реконструкции генеалогической телесности М. Фуко опирался на динамическое понимание удовольствия, представленное Аристотелем в «Никомаховой этике»: «Следует определить удовольствие как деятельность сообразного естеству [душевного] склада и вместо “чувственно воспринимаемой” назвать эту деятельность “беспрепятственной”» [Аристотель, 1984, с. 213]. В реконструкции генеалогической телесности видна проблема «смешения» (*μικτόν*) Платона, которую феноменологически интерпретировал также Х. Гадамер. М. Фуко в проекте истории сексуальности, исходя из философских трактовок античных мыслителей, сформулировал вопросы исследования: «На какие принципы опираться для придания этому виду деятельности меры, предела, упорядоченности? Какой тип законности признать за этими принципами..., каков тип подчинения (*Lemoded, assuiettissement*), предполагаемый этой моральной проблематизацией полового поведения?» [Фуко, 1984, с. 84].

В лекционном курсе «Герменевтика субъекта» М. Фуко эксплицировал смысловые коннотации античного понятия *χρῆδις*. С его точки зрения, структура смысловой коннотации понятия должна быть выстроена начиная с этимологических значений. Относительно этих значений М. Фуко отмечал, что употребляемое

им французское слово *seserverde* (пользоваться) служит переводом древнегреческих $\chi\rho\eta\delta\iota\varsigma$ и $\chi\rho\epsilon\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$. Многочисленные лексические формы, в которых встречаются существительное *khresis* и глагол *khresthai*, обозначают разные типы отношений. И если «заботиться о себе как о субъекте *khresis* (со всей его полисемией: субъект разных действий, форм поведения, отношений, занимаемых позиций)» [Фуко, 2007, с. 73], то $\acute{\alpha}\phi\tau\omicron\delta\iota\sigma\iota\alpha$, выделяемая в проекте истории сексуальности, становится стратегией потребности, стратегией момента и стратегией статуса. В любом случае «индивид в этой форме морали конституирует себя в качестве этического субъекта не через универсализацию правила своего действия, но наоборот – через определённую позицию и поиск, которые индивидуализируют его действие, модулируют его и могут даже придавать ему особый блеск благодаря рациональной и продуманной структуре» [Фуко, 2004, с. 98].

Критика морального разума в проекте «Истории сексуальности» – это, по сути своей, традиционная для М. Фуко критика трансцендентальной феноменологии. Перестав быть «странным формообразованием знания», человек в проекте «Истории сексуальности» в качестве объекта исследования изучается посредством генеалогического метода, направленного на морфологию динамического ансамбля, поскольку античная мораль, как и христианская, «тоже включает в себе принцип определённой работы над собой – однако в совершенно иной форме» [Фуко, 2004, с. 99]. Поэтому в античном глоссарии французского мыслителя появляется ещё один античный термин $\epsilon\upsilon\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\iota\alpha$, служивший в классическую эпоху для «обозначения этой формы отношения к себе, этой “позиции” (*attitude*), необходимой для морали удовольствий и проявляющейся в правильном использовании последних» [Фуко, 2004, с. 100].

Текстологические комментарии, приводимые автором к сочинениям Ксенофонта и Платона, указывают на смысловую близость таких понятий, как $\epsilon\upsilon\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\iota\alpha$ и $\sigma\omega\phi\rho\omicron\sigma\upsilon\nu\eta$, вместе с тем, «они не являются точными синонимами. Они отсылают к несколько отличающимся друг от друга типам отношения к себе» [Фуко, 2004, с. 101]. Опираясь на введённое Х. Нормом при исследовании этических сочинений Аристотеля последовательное различие понятий $\epsilon\upsilon\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\iota\alpha$ и $\sigma\omega\phi\rho\omicron\sigma\upsilon\nu\eta$, М. Фуко, как и применительно к понятию $\chi\rho\eta\delta\iota\varsigma$, развивает динамическое понимание генеалогии удовольствий. Он отмечал, что для этого понятия «характерна активная форма власти над собой (*maitrise de soi*), которая даёт возможность сопротивляться и бороться и обеспечивать своё господство в области желаний и удовольствий» [Фуко, 2004, с. 100]. В этом динамическом смысле понятие $\epsilon\upsilon\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\iota\alpha$ может пониматься как условие $\sigma\omega\phi\rho\omicron\sigma\upsilon\nu\eta$ человека, это «господство человека над самим собой» – его индивидуальное усилие, требующее длительной работы с самим собой.

Понятие $\epsilon\upsilon\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\iota\alpha$ в античном глоссарии М. Фуко имеет признаки, которые структурируют генеалогию удовольствий в определённой форме маргинального этоса. К таким характерным признакам отнесены агонистические отношения, в которых *aphrodisia* возможны в качестве «определённой игры сил». В более ранний период своего творчества, реконструируя генеалогический метод Ф. Ницше, французский мыслитель при анализе проблемы «происхождения» констатировал, что история в позитивности *Entstehung* – это место афронтации исторических сил.

В метафорическом смысле речь шла об исторической сцене, на которой разыгрывается тот или иной спектакль, при этом сингулярный закон и принцип событийности позволил максимально освободить динамику исторических сил от форм зависимости. Динамика исторических сил трансформирована теперь в игру сил, имеющих «естественное происхождение» и «естественные цели», она определена осью воздержанности (*temperance*) и невоздержанности (*intemperance*).

Таким образом, понятие *εὐκρατεῖα* в античном глоссарии М. Фуко, рассматриваемое через призму агонистических отношений, указывает на определённые отношения господства и власти субъекта над собой. В генеалогической структуре удовольствий отношения «типа “господство – послушание”, “руководство – подчинение”, “властвование (*maitrise*) – покорность”... можно было бы назвать “самократической” (*heautocratie*) структурой субъекта в моральной практике удовольствий» [Фуко, 2004, с. 110]. Дальнейшее развитие динамического понимания генеалогии удовольствий приводит автора «Истории сексуальности» к дифференциации метафорического и генеалогического смысла, связанного с тем, что будет обозначено в качестве самократической формы. Текстологические примеры из сочинений Ксенофонта, Платона, Аристотеля, приводимые М. Фуко, указывают на модели и схемы, в соответствии с которыми игра сил, имеющих «естественное происхождение», представлена как на уровне *oikos*, так и на уровне *polis*, что, несомненно, отражает смысловую иерархию бытия в античной культуре.

Генеалогическая реконструкция τέχνη

В проекте истории сексуальности для субъекта в моральной практике удовольствий «необходимо обучиться технике», «*mathesis* сам по себе не достаточен, если он не опирается на определённую тренировку, *askesis*» [Фуко, 2004, с. 113]. В связи с этим необходимо обратить внимание на то, какое место занимает понятие τέχνη и как оно влияет на «самократическую» структуру субъекта моральных удовольствий. Вариант критического подхода к инструментальному и антропологическому пониманию техники представлен в творчестве М. Хайдеггера. Герменевтический подход немецкого мыслителя к τέχνη связан с понятием *Gestell*: «Человек настолько решительно втянут в постав, что не воспринимает его как обращённый к нему вызов, просматривает самого себя как захваченного этим вызовом, прослушивает тем самым все способы, какими в своей захваченности экзистировать из своего существа, и потому уже никогда не может встретить среди предметов своего представления просто самого себя» [Хайдеггер, 1993, с. 233]. В хайдеггероведении знаменитый вопрос немецкого мыслителя о τέχνη генетически связывается как с ранними его работами, так и с более поздним периодом его творчества (см.: [Павленко, 2003, с. 67–75]).

В диспозиции вопроса о бытии вопрос о τέχνη не только системно разработан в сочинениях М. Хайдеггера, как считал Фр.-В. фон Херманн (см., например: [Херманн, 2001]). Этот вопрос в творчестве М. Фуко получит альтернативное истолкование. Фр. Гро, комментируя лекционный курс французского мыслителя 1981–1982 учебного года, отмечал, что «это заявка на историю самого субъекта как на смену исторических способов его философского конструирования» [Гро,

2007, с. 570]. Ещё в 1981 г., выступая с лекцией «Правление собой и другими», М. Фуко отмечал, что «для Хайдеггера, как раз в связи с появлением западной *tekhnē*, познание объекта отмечено печатью забвения бытия. Перевернём вопрос и спросим себя: благодаря каким *tekhnai* сложился западный субъект и начались свойственные ему игры истины и ошибки, свободы и принуждения» [Гро, 2007, с. 570].

Альтернативное истолкование вопроса о *téchvη*, его переворачивание является проблематизацией представления человека о самом себе. Поэтому *téchvη* в «самодемократической» структуре морального субъекта удовольствий не может быть редуцирован ни к техникам производства вещей, ни к техникам власти над людьми, ни к символическим техникам. Проблематизацию *téchvη* Фр. Гро определяет следующей схемой: «Если Хайдеггер показывает, каким образом овладение *tekhnē* сообщает миру его форму объективности, то Фуко объясняет, как забота о себе превращает мир, служащий поводом для познания и преобразования себя, в место возникновения некоторой субъективности» [Гро, 2007. с. 571].

Можно отметить, что проблематизация *téchvη* в проекте «История сексуальности» определена принципом различия происхождения и цели, который Ф. Ницше рассматривал в «Генеалогии морали» относительно истории наказания. В «самодемократической» структуре морального субъекта она указывает на историческую возможность техник и практик, которые сам автор предлагал называть «новой генеалогией морали». Если в «Генеалогии морали» понятие наказания представляет не один смысл, но целый синтез смыслов, отсюда и вся история наказаний у Ф. Ницше – это единство, «совершенно неопределимое», то у М. Фуко проблематизация *téchvη* в силу указанного принципа станет герменевтикой субъекта, так как, по утверждению Ф. Ницше, «всякое возобладание и господство есть новая интерпретация» [Ницше, 1996, с. 569].

Лекционный курс французского мыслителя за 1981–1982 учебный год содержит подробный анализ античных техник и практик, связанных с новой интерпретацией *téchvη*. Платоновский диалог «Алкивиад», подвергаемый в лекционном курсе процедуре проблематизации, посвящён ансамблю практик, сложившихся под знаком древнего императива «заботы о себе». Сократический принцип *askesis*, выделяемый в диалоге «Алкивиад», соединяет «требование практики и упражнения с необходимостью заниматься самим собой (*epimeleiaheautou*)», в генеалогическом смысле он, по мнению М. Фуко, является «предварительным условием для того, чтобы заниматься другими и управлять ими» [Фуко, 2004, с. 115].

Существенным моментом в методологической процедуре, которая связана с проблематизацией *téchvη*, является маргинальный статус понятия *epimeleiaheautou*. В лекционном курсе «Герменевтика субъекта» французский мыслитель обращает на это особое внимание, так как «забота о себе» возникает между «привилегией и политическим действием», и связана она как с воспитанием, так и возрастом человека. В целом интерпретация вопроса о *téchvη* в генеалогическом смысле, то есть в последовательности ницшеанского различия синтеза смыслов, приводит автора проекта «История сексуальности» к выводу о том, что, несмотря на важность и дальнейшее историческое развитие, *téchvη* станет

«одним из основных инструментов духовного наставничества», и в эпоху античной классики «весьма мало говорится о конкретной форме, которую может принимать моральный *askesis*» [Фуко, 2004, с. 116]. Обусловлено это тем, что в эту эпоху у *askesis* как у духовного упражнения нет никакой собственной специфики, а также тем, что власть над собой и власть над другими имеют общую форму.

Таким образом, методологическое различие метафорического и генеалогического смысла в процедуре проблематизации τέχνη определяет его связь с «самократической формой». В силу этого динамическое понимание генеалогии удовольствий связано с тем, что в классическую эпоху τέχνη позволяла «конституировать себя в качестве морального субъекта», и при этом «самократическая форма» принадлежит «практике (*exercice*) добродетельной жизни, которая является также жизнью “свободного” человека в полном, позитивном и политическом смысле слова» [Фуко, 2004, с. 122].

Заключение

Выделяя в античном глоссарии М. Фуко те или иные понятия и определяя их место и значение в проекте «История сексуальности», мы подходим к вопросу о возможности или невозможности проведения аналогии между взглядами М. Хайдеггера и М. Фуко. Это вопрос становится ещё более очевидным при обращении к понятию *logos*. Так как типология «самократической формы» определена с помощью данного понятия, то «отношение к логосу в практике удовольствий описано греческой философией IV в. до н. э. в трёх основных формах» [Фуко, 2004, с. 137]. В качестве первой формы выступает структурная форма, в которой *logos*. Так как типология «самократической формы» определена с помощью данного понятия, то «отношение к логосу в практике удовольствий описано греческой философией IV в. до н. э. в трёх основных формах» [Фуко, 2004, с. 137]. В качестве первой формы выступает структурная форма, в которой *logos* как отношение к истине отражает главным образом иерархическую структуру человеческой души. В ней он занимает позицию суверенности и, подчиняя желания индивида разуму, управляет его поведением. Вторая форма определена в качестве инструментальной, поскольку это понятие выступает здесь как «определённая практика осторожности». В этой форме индивид может так или иначе поступать, руководствуясь потребностями времени и различными обстоятельствами. Третья форма – онтологическая. В ней используемое понятие определяет условия, при которых происходит «узнавание душой своего собственного бытия». Она получит развитие в сократической традиции, связанной с требованием *γνῶθι σεαυτόν* (познай самого себя). Существенным моментом в той или иной типологии «самократической формы» служит её принципиальное различие с более поздней христианской традицией, в проекте истории сексуальности это различие является конститутивным. «Отношение к истине никогда не принимает форму некоего расшифровывания самого себя и герменевтики желаний», – утверждает французский мыслитель [Фуко, 2004, с. 140].

Исследуя творческую эволюцию М. Хайдеггера, связанную с античной тематикой, необходимо отметить, что герменевтическая модель в феноменологиче-

ский период его творчества выступала в качестве структуры античных понятий, развёрнутых на фоне фундаментальной онтологии. В случае с проектом «История сексуальности» мы как раз находим вариант альтернативной интерпретации, в которой понятие «логос» как отношение к истине «является структурным, инструментальным и онтологическим условием организации индивида как субъекта воздержанности» [Фуко, 2004, с. 141].

Отрицая герменевтику желания, М. Фуко проецирует на это понятие эстетическую форму, в которой индивид напрямую связан «с определённой эстетикой существования. Под этим следует понимать образ жизни, моральная ценность которой обусловлена несоответствием некоему кодексу поведения... но определёнными формами или скорее определёнными общими формальными принципами в использовании удовольствий» [Фуко, 2004, с. 141]. В эстетической форме жизнь индивида превращается в определённый онтологический порядок, в котором она будет «окружена блеском красоты». По замечанию французского мыслителя, это такой тип бытия, к которому индивид приходит благодаря власти над собой, которая характеризуется как «активная свобода, неотделимая от определённого структурного, инструментального и онтологического отношения к истине» [Там же, с. 145].

Итак, вопрос о возможности проведения аналогии между античностью М. Хайдеггера и М. Фуко во многом фокусируется на проблеме понятия «логос». В одном случае видна идея единства европейской духовной традиции, построенной на реконструкции античных понятий и определённой форме герменевтики. Для М. Хайдеггера совмещение с античностью будет невозможно вне герменевтического поля, в котором язык неразрывно сохраняет свою мифопоэтическую природу. В случае с проектом «История сексуальности» М. Фуко в его античном глоссарии это понятие рассматривается как форма, в которой способ бытия индивида достигает высокого «искусства существования». Поэтому «в том, что касается удовольствий, моральная рефлексия античности направлена не в сторону кодификации актов и не в сторону герменевтики субъекта, но в направлении стилизации индивидуального отношения и эстетики существования» [Фуко, 2004, с. 146]. В этом смысле эстетика существования субъекта может рассматриваться как вариант маргинальной антропологии XX века, в которой мы видим указание и на археологию герменевтики. Невозможность построения такой археологии без использования эстетики существования и отражает произошедшую в творчестве М. Фуко диффузию используемого им генеалогического метода.

Список литературы

- Аристотель.** Никомахова Этика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 53–294.
- Гадамер Г.** Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба»). СПб.: Санкт-Петербург. филос. об-во, 2000.
- Гро Фр.** О курсе 1982 года // Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007. С. 549–596.

- Дьяков А. В.** Мишель Фуко и его время. СПб.: Алетейя, 2010.
- Ницше Ф.** Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2.
- Павленко А. Н.** Мартин Хайдеггер: сущность современной техники // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2003. № 1 (9). С. 67–75.
- Фуко М.** Использование удовольствий. История сексуальности: в 4 т. СПб.: Академ. проект, 2004. Т. 2.
- Фуко М.** Ницше, генеалогия, история // Философия эпохи постмодерна / Под ред. Е.В. Ознобкина. Минск: Краско-принт, 1996. С. 74–97.
- Фуко М.** Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.
- Фуко М.** Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007.
- Фуко М.** История безумия в классическую эпоху. М.: АСТ, 1997.
- Хайдеггер М.** Время и бытие. М.: Республика, 1993.
- Хайдеггер М.** Работы и размышления разных лет / Сост. А.В. Михайлов. М.: Гносис, 1993.
- Херман Фр.-В. фон** Фундаментальная онтология языка. Минск: Пропилеи, 2001.

References

- Aristotle.** Nicomachean Ethics // Aristotle. Essays: in 4 volumes. Moscow: Mysl, 1983. Vol. 4. P. 53–294. (in Russian)
- Gadamer G.** Dialectical ethics of Plato (phenomenological interpretation of «Philebus»). Saint Petersburg: St. Petersburg Philosophical Society, 2000. (in Russian)
- Gro F.** About the 1982 course // Foucault M. Hermeneutics of the subject: A course of lectures delivered at the College de France in the 1981–1982 academic year. Saint Petersburg: Nauka, 2007. P. 549–596. (in Russian)
- Dyakov A. V.** Michel Foucault and his time. Saint Petersburg: Aleteya, 2010. (in Russian)
- Nietzsche F.** Essays: in 2 volumes. Moscow: Mysl, 1996. Vol. 2. (in Russian)
- Pavlenko A. N.** Martin Heidegger: the essence of modern technology // Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia. Series: Philosophy. 2003. No. 1 (9). P. 67–75. (in Russian)
- Foucault M.** The Use of pleasure. The history of sexuality: in 4 volumes. Saint Petersburg: Academic Project, 2004. Vol. 2. (in Russian)
- Foucault M.** Nietzsche, genealogy, history // Philosophy of the postmodern era / Ed. by E.V. Oznobkin. Minsk: Krasko-print, 1996. P. 74–97. (in Russian)
- Foucault M.** To supervise and punish. The birth of prison. Moscow: Ad Marginem, 1999. (in Russian)
- Foucault M.** Hermeneutics of the subject: A course of lectures delivered at the College de France in the 1981–1982 academic year. Saint Petersburg: Nauka, 2007. (in Russian)
- Foucault M.** The history of madness in the classical era. Moscow: AST, 1997. (in Russian)
- Heidegger M.** Time and Being. Moscow: Republika, 1993. (in Russian)
- Heidegger M.** Works and reflections of different years / Comp. A.V. Mikhailov. Moscow: Gnosis, 1993. (in Russian)

Herman Fr.-V. Von. Fundamental ontology of language. Minsk: Propylaea, 2001. (in Russian)

Информация об авторе

Иван Владимирович Рязанов, кандидат философских наук, доцент
заведующий кафедрой социальных и гуманитарных дисциплин, Пермский
институт (филиал) Российского экономического университета им. Г.В. Пле-
ханова

Information about the Author

Ivan V. Ryazanov, Candidate of Science (Philosophy), Docent
Head of the Chair of Social Sciences and Humanities, Perm Institute (branch) of
Plekhanov Russian University of Economics

*Статья поступила в редколлегию 20.01.2025;
одобрена после рецензирования 31.01.2025; принята к публикации 14.02.2025*

*The article was submitted 20.01.2025;
approved after reviewing 31.01.2025; accepted for publication 14.02.2025*

Научная статья

УДК 1:14

DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-2-65-72

Кризис Хайдеггера: проблематичный характер взаимоотношений философии и политики

**Рецензия на книгу: Слуга Г. Кризис Хайдеггера / Пер. с англ. В.В. Целищева.
М.: Канон+, 2025**

Юлия Святославна Шкурко

Ульяновский государственный университет

Ульяновск, Россия

yushkurko@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-0100-3065>

Аннотация

В книге «Кризис Хайдеггера» Ганс Слуга исследует проблему взаимоотношения философии и политики. Он анализирует роль немецкой философии (с акцентом на случае М. Хайдеггера) в нацистской Германии (1933–1945) и в предшествующие годы начиная с Первой мировой войны. Исследуемая проблема представлена в виде серии вопросов, сгруппированных по тематическим блокам: (1) этика и эпистемология, (2) интеллектуальная и/или моральная ответственность, (3) роль философии в политике, (4) философские идеи и общественные изменения, (5) философия и исторический контекст, (6) молчание и бездействие философии. Эти вопросы сопровождаются ответами, сформулированными по итогам прочтения книги Г. Слуги.

Ключевые слова

политическая философия, истина, власть, политика, мораль, Хайдеггер, национал-социализм, немецкая философия, молчание, историцизм

Для цитирования

Шкурко Ю. С. Кризис Хайдеггера: проблематичный характер взаимоотношений философии и политики. Рец. на кн.: Слуга Г. Кризис Хайдеггера / Пер. с англ. В.В. Целищева. М.: Канон+, 2025 // Сибирский философский журнал. 2025. Т. 23, № 2. С. 65–72. DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-2-65-72

The Crisis of Heidegger: The Problematic Character of the Relation of Philosophy and Politics

Book Review: Sluga H. Heidegger's Crisis / transl. by V.V. Tselishchev. Moscow: Kanon+, 2025

Yulia S. Shkurko

*Ulyanovsk State University
Ulyanovsk, Russia*

yushkurko@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-0100-3065>

Abstract

In Heidegger's *Crisis*, Hans Sluga explores the issue of the interaction of philosophy and politics. He analyzes the role of German philosophy (with an emphasis on the case of M. Heidegger) in Nazi Germany (1933–1945) and in the preceding years, beginning with the First World War. I present the problem under investigation in the form of a series of questions grouped into the thematic clusters: (1) ethics and epistemology, (2) intellectual and/or moral responsibility, (3) the role of philosophy in politics, (4) philosophical ideas and social change, (5) philosophy and historical context, (6) the silence and inaction of philosophy. These are accompanied by Sluga's answers, as they can be formulated from reading the work.

Keywords

political philosophy, truth, power, politics, morality, Heidegger, national socialism, German philosophy, silence, historicism

For citation

Shkurko Y.S. The Crisis of Heidegger: The Problematic Character of the Relation of Philosophy and Politics. Book Review: Sluga H. Heidegger's Crisis / transl. by V.V. Tselishchev. Moscow: Kanon+, 2025. *Siberian Journal of Philosophy*, 2025, vol. 23, no. 2, p. 65–72 (in Russian) DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-2-65-72

Книга «Кризис Хайдеггера» Ганса Слуги (р. 1937), немецкого философа, профессора Калифорнийского университета в Беркли, впервые опубликована издательством Гарвардского университета в 1993 г.¹ Она имеет подзаголовок «Философия и политика в нацистской Германии», который был опущен в русском издании. Как отмечает сам Слуга, его намерение состоит в том, чтобы «включить историю личного кризиса Хайдеггера в объяснение кризиса, охватившего немецкую философию в целом» (с. 9²). Цель книги заключается не только в анализе политической активности Мартина Хайдеггера как отдельного мыслителя, но и в исследовании того, как философы действуют в экстремальных политических обстоятельствах³. Помимо этого, работа представляет собой исследование национал-социализма в контексте немецкой философской традиции.

¹ В 2020 г. Г. Слуга вышел на пенсию, однако продолжает сотрудничать с университетом. В 2024 г. он читал курс, посвященный Мишелю Фуко: «Темы новейшей европейской философии: Фуко», высказывание которого о критической работе как цели философской деятельности вынесено в эпиграф книги.

² Здесь и далее цитаты из [Слуга, 2025] оформлены в скобках по тексту.

³ См.: Lyone J. Talking to Thinkers with Hans Sluga. (3 August 2021). *YouTube*. URL: https://www.youtube.com/watch?v=FkkuML_XISQ (дата обращения: 24 февраля 2025)

Слуга исходит из предположения, что философы (помимо Хайдеггера в книге с разной степенью детализации рассмотрены элементы философских систем и политическая активность Иоганна Фихте, Бруно Бауха, Альфреда Бомлера, Ганса Гейзе, Феликса Крюгера, Эрнста Крика, Николая Гартмана и некоторых других) «улаживали условия своего вовлечения в политику посредством квадратулы концепций», таких как кризис, нация, лидерство и порядок (Там же). Эти концепции, как констатирует автор в предисловии и показывает в последующих главах, являются одновременно и философскими, и политическими, позволяя преодолеть разрыв между философским дискурсом и политическим действием. Исходя из такого представления, Слуга анализирует идею кризиса (главы 2, 3), нации (главы 4, 5), лидерства (главы 6, 7) и порядка (главы 8, 9), завершая работу анализом постнацистского периода.

Ключевая проблема книги – взаимодействие философии и политики в контексте неопределенной взаимосвязи истины и власти. Слуга говорит о проблематичном характере их взаимоотношений и необходимости «совместной революции», «в ходе которой и философы, и политики придут к пониманию того, что их взаимодействие неизбежно определяется их текущими историческими отношениями» (с. 8). Последний момент чрезвычайно важен для Слуги, который является приверженцем историцистского подхода. Этот подход реализуется через описание «сети взаимодействий между философией и политикой в нацистский период» (в 1933–1945 гг.) и в годы, которые предшествовали ему, начиная с Первой мировой войны. При этом, как подчеркивает автор, его исследование направлено на решение проблем посредством анализа роли философии в нацистской Германии, а не на повествование об исторических фактах сотрудничества философов с политическим режимом в тот период (Там же).

Проблему взаимоотношений философии и политики можно представить в виде серии объединённых в тематические блоки взаимосвязанных вопросов (без претензии на исчерпывающий перечень). Все эти вопросы мы сопровождаем ответами Слуги в том виде, как они могут быть сформулированы по итогам прочтения книги.

1. Этика и эпистемология. Можно ли рассматривать политические действия и политические пристрастия, моральный облик философов (скажем, коллаборационизм некоторых немецких мыслителей) в качестве критерия оценки их интеллектуального вклада в философию?

Ответ Слуги на этот вопрос скорее отрицательный (см., например, с. 316–317). В противном случае следует прикладывать аналогичное лекало ко всей философии, учитывая при оценке работ философов их биографические особенности, черты характера, моральные устои, политические и иные пристрастия и т.п. Неизвестно, как много из устоявшихся философских представлений при этом удалось бы сохранить. Вместо следования этому пути Слуга призывает философов заниматься постоянным самоанализом. Призывает не морализаторствовать («моральное осуждение исторических фактов и личностей – это чрезвычайно дешёвый товар» (с. 18)), а подходить к анализу ситуации, в которой оказались Хайдеггер, другие немецкие интеллектуалы и целое поколение, как к философской проблеме, решать её и извлекать уроки (см., например, с. 18–20).

В 1966 г. Хайдеггер даёт интервью политическому новостному журналу *Der Spiegel* (анализ гражданской позиции Хайдеггера как философа по следам интервью представлен в последней главе)⁴. В нём, отвечая на вопрос о возможности помочь политикам при принятии решений, Хайдеггер говорит о невозможности такого содействия: «Я не могу, потому что вопросы настолько сложны, что проповеди на публике и выставление моральных оценок противоречили бы самому смыслу задачи мыслить» (с. 323). И заключает: «В сфере мышления нет непрекаемых утверждений» (с. 324). Но действительно ли это так? И действительно ли мораль ограничивает философскую мысль?

2. Интеллектуальная и/или моральная ответственность. Почему интеллектуалы, которые, как ожидается, лучше других разбираются в политических и общественных реалиях, могут оказаться некритичными по отношению к идеологиям (наподобие немецкого национал-социализма), низвергающим общечеловеческие ценности? Является ли данный феномен следствием особенностей человека, вовлечённого в интеллектуальную деятельность, или же он обусловлен институциональными свойствами определённых социально-политических систем, нуждающихся в моральной и интеллектуальной эрозии? Каково место концепции свободы воли в легитимации обвинения или оправдания отдельной личности?

Слуга призывает к изучению мировоззрения целого поколения и институциональных предпосылок для кооптации философии политическими режимами, включения философов в дискуссию об интерпретации политических символов. Решая задачу прояснения черт политического и философского контекстов, связанных с кризисом Хайдеггера, Слуга заключает: «Когда немецкие философы занялись политикой, это произошло не только потому, что они внезапно проявили энтузиазм к политическим вопросам, но и потому, что они чувствовали себя обязанными защищать своё собственное понимание философии и философские традиции. Их участие было продиктовано не только политическими инстинктами, но и философскими разногласиями по вопросам, которые долгое время были предметом ожесточённой борьбы» (с. 78.). Разногласие между интеллектуальными традициями немецкой философии 1930-х годов Слуга определяет как борьбу за «понятие ценности» (с. 77; гл. 9). Консервативная немецкая философия («фронт Фихте» – Ф. Крюгер, Б. Баух и Н. Гартман; гл. 7) придерживалась идеи существования царства объективных ценностей (с. 77), радикалы («фронт Ницше» – А. Бомлер, Э. Крик, М. Хайдеггер; гл. 6) отстаивали позицию, что «такое учение представляет собой нигилистическое отрицание этого мира» (с. 77).

Как отмечено выше, при написании книги Слуга размышлял над вопросом, действуют ли философы разумнее и лучше других в экстремальных политических ситуациях. Ответ Слуги отрицательный: философы не действуют значительно лучше остальных. Констатируя это, он задаётся новым вопросом: что же особенного в философском мышлении тех, кто поддержал нацизм?⁵

⁴ Хайдеггер дал интервью *Der Spiegel* 23 сентября 1966 года, но попросил отложить публикацию до его смерти. Интервью опубликовано через 5 дней после смерти Хайдеггера, 31 мая 1976 года. См.: «Only a God Can Save Us» (ред. 24 декабря 2024). *Wikipedia. The Free Encyclopedia*. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Only_a_God_Can_Save_Us (дата обращения: 24 февраля 2025).

⁵ См.: Lyone J. Talking to Thinkers with Hans Sluga. (3 August 2021). *YouTube*. URL: https://www.youtube.com/watch?v=FkkuML_XISQ (дата обращения: 24 февраля 2025).

Ответ на него можно найти в главе 3 «Политика кризиса», но наиболее явно он звучит в гл. 9 «Тщетный поиск» (см. с. 317–320). Если кратко, суть этого своеобразия заключается в общности убеждений немецких философов в том, что они переживали период «всемирно-исторического кризиса, настолько глубокого, что он перестал быть чисто политическим событием, а стал событием духовным и философским» (с. 317).

Исследуя вопрос об институциональных предпосылках вовлечённости немецких философов в политику в 1933 г., Слуга приходит к выводу, что она была «не просто результатом индивидуальных решений; режим создал символическую среду, пригодную для такого взаимодействия» (с. 93). Речь идёт о неопределённости используемых этим режимом политических символов национал-социализма – порядок, нация, лидерство, кризис, – которые имели важное философское значение (см. гл. 3, например, с. 92–93; см. гл. 5, с. 158, о политическом факторе). Помимо этого, «участие философов в политической жизни в 1933 г. было не просто добровольным актом, но и необходимостью, вызванной серьёзной угрозой самой философии» (с. 273–274; см. также гл. 8, с. 267–274). Угроза заключалась в том, что философия могла утратить свои позиции в контроле над знанием и в «притязаниях на власть над нацистским мировоззрением» (с. 273). Такое развитие событий было вполне возможным в условиях признания психологических и социальных наук в качестве специализированных областей и активного развития естественнонаучных дисциплин (с. 271).

3. Роль философии в политике. В чём состоит задача философии в политике? Слуга конкретизирует этот вопрос в гл. 9, впервые прозвучавший в предисловии: существуют ли в принципе истинные (объективно обоснованные) формы социального порядка? «Способны ли философы их найти? Является ли их задачей легитимация политических систем? Могут ли политические действия и договорённости быть когда-либо оправданы в абсолютных терминах?» (с. 317; см. также гл. 8, с. 274–277, о проблеме существования объективного порядка).

Позиция Слуги относительно задачи философии в политике становится понятной из его оценки роли немецких философов в нацистской Германии. Он отмечает, что они, убеждённые в своих способностях легитимации и нахождения основ для «более истинных форм существования» (с. 317), «неверно оценили свою роль» в политической жизни Германии и «занимали себя совершенно бесполезными усилиями» (с. 318).

Демонстрируя, что взаимосвязь между политикой и философией (истиной и властью) всегда неопределённая, сложная и историческая по своему характеру (с. 7–8), Слуга говорит о невозможности определить, «как философия *должна* влиять на политику» (с. 349). Он также подчеркивает, что «не существует простой формулы, которая могла бы определить, как им [философам] следует подходить к политической сфере» (с. 350).

4. Философские идеи и общественные изменения. Если бы определённые философские идеи (например, представления Хайдеггера об общности судьбы) никогда не появились, изменилась бы и как траектория развития современного мира?

В первой главе Слуга задаётся вопросом: существует ли необходимая связь между философией Хайдеггера и его политикой? Это важный вопрос, поскольку

ку «философия Хайдеггера, в отличие от философии его современников, всё еще жива» (с. 23). В последующих главах он продолжает исследовать эту проблему, обратившись также к интервью Хайдеггера *Der Spiegel*. В начале беседы его спросили: «Какими возможностями обладает философия для воздействия на реальность, в том числе политическую?» (с. 322). «Может ли философия когда-либо побудить человека или группу к действию?» (с. 323). Ответ Хайдеггера: «Философия не сможет напрямую изменить нынешнее состояние мира» (Там же). Слуга, судя по всему, придерживается схожего мнения.

5. Философия и исторический контекст. Следует ли оценивать философские идеи по историческому и политическому контексту, в котором они возникли? Не становятся ли философские воззрения искажёнными, если их воспринимать вне их исходного контекста и в других обстоятельствах?

Слуга исследует случай «Речи ко всей немецкой нации» Иогана Фихте 1807 г. (гл. 2), которая в момент её произнесения была «символическим актом неповиновения», политическим актом во имя философии (с. 53). Однако, когда «немецкие философы повторяли слова [о нации, немецкости, немецком народе, немецком духе] из «Речи» Фихте в 1924 г., эти слова неизбежно обретали новую и более зловещую силу. Произнесённые в другой исторический момент, они сыграли другую роль» (с. 113). Слуга, в частности, разбирает пример использования концепции немецкости, порой с антисемитским уклоном, на страницах издания Германского философского общества (гл. 4 и 5). «Философия, безусловно, не является независимой от политики. Как и любой другой дискурс, она по необходимости находится в политическом поле и всегда существует в политических условиях» (с. 336). Урок, который можно извлечь из истории философии: связь между политикой и философией «не является ни абсолютной независимостью, ни безусловным единством» (с. 336; см. также с. 344).

Слуга склоняется к точке зрения, близкой к позиции Мишеля Фуко (одна из значимых фигур формирования его философского мировоззрения). Политика определяет, кто и что говорит, кто публикуется и кого читают. Представления философов о политике формируются под влиянием политических условий, и кризис Хайдеггера 1933 г. – это кризис целой эпохи (с. 336). Однако при этом Слуга выступает против упрощённого взгляда на связь философской мысли и исторического контекста, подобного тому, что характерен для марксистской традиции: поиск истины определяется жизненным процессом, частью которого он является (с. 337).

Критикуя любые формы редукционизма, сходные с марксизмом (в частности, «модифицированный редукционистский взгляд» Пьера Бурдьё), Слуга замечает: «Нет оснований полагать, что сознание должно обязательно и исключительно отражать политические и социальные условия, в которых оно функционирует» (с. 338). Кроме того, социальная жизнь не является «единым состоянием» (Там же). Поэтому мысль «может отражать самые разные аспекты этой разнообразной области и может сочетать эти аспекты непредсказуемым образом» (Там же). И наконец: «В противовес редукционизму следует отметить, что верно не только то, что философия зависит от политических обстоятельств, но и то, что политика в целом находится под влиянием философии» (с. 340).

6. Молчание и бездействие философии. Какова роль молчания и бездействия философии в общественно-политических процессах? Когда молчание философов является преднамеренным отказом от участия в политическом дискурсе (и можно ли считать такое молчание формой критики), а когда оно делает их соучастниками политического режима? Где проходит грань между принципиальным бездействием и моральной безответственностью? Свидетельствует ли молчание философии в определенных социально-политических обстоятельствах, что она достигла своего предела как научная дисциплина? Что говорит о политической системе и самой философии её отсутствие при разработке политики? Или, как формулирует Слуга: что может политическая система рассказать о природе и роле философии (включая её молчание), а также о возможностях и пределах философской политики? (с. 334–335).

Слуга напрямую не отвечает на эти вопросы (это и не является его задачей), однако его оценочные суждения в отношении Хайдеггера, целого поколения философов и немецкого общества (гл. 10 «Итоги») свидетельствуют как о его недовольстве произошедшим, так и о сохраняющейся необходимости решения этой проблемы. Приведем некоторые из высказываний Г. Слуги.

«Несмотря на все философские книги и статьи, опубликованные в Германии после окончания Второй мировой войны, в конце концов, осталось только одно долгое, зловещее молчание по вопросам, которые должны были иметь большее значение, чем все остальные. Они касались самой философии и её связи с политической системой» (с. 334).

«Движимые не желанием понять, а моральным стыдом, немецкие философы решили забыть о своей прежней политической деятельности. Они порвали связи со своим собственным прошлым и возобновили свой старый бизнес. В своём стремлении к забывчивости немецким философам вновь не удалось поразмыслить о проблематичной взаимосвязи философии и политики, о пересечении истины и власти, а также о том, как они использовали концепции кризиса, нации, лидерства и порядка. Упустив уникальный шанс поучиться на собственных ошибках, они вместо этого оказались вынужденными прибегать ко всё новым, всё более изощренным и всё более предсказуемым уловкам и отрицаниям» (с. 335).

Слуга приходит к выводу: «Действия и бездействие Хайдеггера в те годы [после Второй мировой войны] были симптоматичны для состояния всей немецкой философии и, более того, для состояния немецкого общества. «Скудость его объяснений, отсутствие какого-либо отречения от массового истребления людей и молчание по этому поводу (и ответственности Германии и Европы)», которые остаются большим вопросом, на самом деле были характерны для целого общества. ...Целое общество посвятило себя задаче забвения, и философы были только рады принять участие в коллективном стирании памяти» (с. 334–335).

* * *

У Ганса Слуги есть сайт с характерным для его философских интересов названием «Истина и власть» (ключевая для него исследовательская проблема). В одной из заметок «Где мы находимся сейчас в философии? Нужна революция»

он отмечает: «Гегель написал, что сова Минервы начинает свой полёт в сумерках. Этим он хотел сказать, что философия, далёкая от авангарда, в некотором смысле всегда отстаёт от своего времени. Ибо сначала появляется реальность, и только потом, с опозданием, приходит наше понимание её. Наши слова и теории всегда гонятся за фактами. Но какова ценность такой ретроспекции?»⁶.

По мнению Слуги, подобная философия малоценна. Такой философии (речь идет о сегодняшнем этапе ее развития) недостаёт жизненности, связи с насущными проблемами. Слуга говорит о необходимости революции в философском мышлении для того, чтобы философия пошла другим путём. Для себя он определил следующие шаги, которые стоит предпринять:

- 1) сказать «нет» формализму, перейдя от абстрактного нормативного теоретизирования к диагностической форме философского мышления;
- 2) практиковать «решительный реализм» — философское исследование (сопровождаемое «локализованным скептицизмом») конкретных исторических фактов;
- 3) сделать политику своей первой философией, понимая политическую философию как «всеобъемлющее исследование человеческого существования» и рассматривая «все аспекты философии с политической точки зрения»⁷;
- 4) разрабатывать философию технологий как то, что меняет наш мир.

Список литературы

Слуга Г. Кризис Хайдеггера / Пер. с англ. В.В. Целищева. М.: Канон+, 2025. 352 с.

References

Sluga H. Heidegger's Crisis / transl. by V.V. Tselishchev. Moscow: Kanon+, 2025. 352 p. (in Russian)

Информация об авторе

Юлия Святославна Шкурко

доцент кафедры философии, Ульяновский государственный университет

Information about the Author

Yulia S. Shkurko

Associate professor, Department of Philosophy, Ulyanovsk State University

Статья поступила в редколлегию 27.02.2025;

одобрена после рецензирования 4.03.2025; принята к публикации 11.03.2025

The article was submitted 27.02.2025;

approved after reviewing 4.03.2025; accepted for publication 11.03.2025

⁶ См.: Sluga H. Where are We Right Now in Philosophy? In Need of a Revolution (28 September 2023). *Truth and Power. Hans Sluga: Philosophy, Politics, and Other Matters*. URL: <https://www.truthandpower.com/?p=801> (дата обращения: 24 февраля 2025).

⁷ См.: Sluga H. Where are We Right Now in Philosophy? In Need of a Revolution (28 September 2023). *Truth and Power. Hans Sluga: Philosophy, Politics, and Other Matters*. URL: <https://www.truthandpower.com/?p=801> (дата обращения: 24 февраля 2025).

Научная статья

УДК 929

DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-2-73-90

Межличностные отношения как практический аспект евразийской интеграции

**Жонон Цэрэвийн Цорос: ученый, философ, педагог и дипломат.
Воспоминания о встречах с другом**

Дмитрий Викторович Ушаков

Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук
Новосибирск, Россия

ushakovdmritrii@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-3666-1778>

Аннотация

В статье представлен авторский взгляд на творческую деятельность известного монгольского ученого, доктора наук, профессора Жонона Цэрэвийн Цороса (14.01.1958 – 12.04.2024), биофизика, философа, переводчика, развивавшего новые сюжеты и направления в поэзии, музыке и художественной каллиграфии. Приводится биографический портрет, раскрывающий личностные характеристики и профессиональные интересы. Статья построена на основе описания сюжетов серии личных встреч и бесед. Особое внимание уделено философским и культурологическим исследованиям в области духовно-интеллектуальной и социальной культуры монголов – новой сфере монголоведения. Рассматриваются философско-антропологические сюжеты традиционной монгольской философии и мифологии, а также содержание научной и художественной деятельности, общественной жизни, ценностных ориентиров и педагогических приемов в обучении и воспитании молодежи в современной Монголии.

Ключевые слова

Жонон Цорос, философ, поэт, музыкант, художник-каллиграф, интеллектуальная и социальная культура монголов

Для цитирования

Ушаков Д. В. Межличностные отношения как практический аспект евразийской интеграции. Жонон Цэрэвийн Цорос: ученый, философ, педагог и дипломат. Воспоминания о встречах с другом // Сибирский философский журнал. 2025. Т. 23. № 3. С. 73–90. DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-2-73-90

Interpersonal relations as a practical aspect of Eurasian Integration

**Jinong Tserev Tsorose: scientist, philosopher, teacher and diplomat.
Memories of meetings with friend**

Dmitrii V. Ushakov

Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Novosibirsk, Russia

ushakovdmitrii@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-3666-1778>

Abstract

The paper presents the author's view on the creative work of the famous Mongolian scientist, Doctor of Sciences, Professor Jinong Tserev Tsorose (14.01.1958 – 12.04.2024), biophysicist, philosopher, translator, who was fond of and developed new subjects and directions in poetry, music, and artistic calligraphy. A biographical portrait is given, revealing personal characteristics and professional interests. The article is based on the description of the plots of a series of personal meetings and conversations. Particular attention is paid to philosophical and cultural studies in the field of spiritual, intellectual and social culture of the Mongols – a new field of Mongolian studies. The philosophical and anthropological subjects of traditional Mongolian philosophy and mythology are considered, as well as the content of scientific and artistic activities, social life, value orientations and pedagogical techniques in the training and education of youth in modern Mongolia.

Keywords

Jinong Tsorose, philosopher, poet, musician, artist calligrapher, intellectual and social culture of contemporary Mongolia

For citation

Ushakov D.V. Interpersonal relations as a practical aspect of Eurasian Integration. Jinong Tserev Tsorose: scientist, philosopher, teacher and diplomat. Memories of meetings with friend. *Siberian Journal of Philosophy*, 2025, vol. 23, no. 3, pp. 73–90. (in Russian) DOI 10.25205/2541-7517-2025-23-2-73-90

Более ста лет назад Россия и Монголия установили дипломатические отношения¹. Многие годы дружеские отношения между странами развивали не только государственные организации, но и конкретные люди. Об одном таком замечательном человеке, его философских взглядах, культурно разноплановой деятельности в искусстве и науке пойдет речь. В его жизни и творчестве органично соединялись современные знания и традиционные практики. Таких людей порой называют «соль земли», он истинный патриот своей Родины, который не просто знал, но и развивал культуру монгольских народов, а также с глубокой симпатией относился к России. Он делился не только своими философскими размышлениями, но и раскрывал многие сакральные ментальные смыслы монгольской культуры в своих произведениях искусства, поэзии, каллиграфии и музыке.

Жонон Цорос родился 14 января 1958 года в поселке Сагил в Северо-Западной Монголии, в приграничном с Россией регионе. Его отец Цэрэв Хишигийн Цорос – один из первых академиков Монгольской академии наук, доктор медицинских наук, заслуженный профессор, врач-онколог, принадлежавший

¹ См.: Российско-монгольские отношения (ред. 18 февраля 2025). *Википедия. Свободная энциклопедия*. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Российско-монгольские_отношения (дата обращения: 28 мая 2025).

к знатному роду Белой птицы, племени Цоросов, народности западных ойратов – объединения племен Дербет («четыре рода ойратов»). Мать – Баяраа Гэндэнгийн Бургууд Тольтон, – высококвалифицированный врач-инфекционист, уроженка поселка Эрдэнэбүрэн провинции Ховд у горы Цамбагарав («стол богов»), из рода Тольтон, племени Бургууд, народности Олед («старая кость»).

После школы Жонон уехал на учебу в Германию, где изучал проблемы клеточной и мембранной биофизики в Университете Гумбольдта в Берлине, который окончил в 1981 году. После этого он едет в США, где изучает восточную и западную философию в Государственном университете Сан-Диего в штате Калифорния и получает степень магистра по специальности «философия». С 2000 по 2005 годы он работает в Queen ANU Foundation – международной организации развития Австралийского национального университета, потом в туристической компании Tsoros Mongol Studies, Training & Academic Tours Int'l Center, а с 2012 года и до конца жизни – в Монгольском культурном центре имени Ариг Буга Хана (Arigboeke Khan Mongol Root Culture Center).



Жонон Цэрэвийн Цорос (14.01.1958 – 12.04.2024),
д-р мед. наук, PhD, профессор.
Ховд, сентябрь 2009 г.

Монгольский ученый, поэт, музыкант, художник и философ

Впервые с Жононом мы встретились в сентябре 2009 года на конференции «Природные условия, история и культура Западной Монголии и сопредельных регионов», проводимой Ховдским государственным университетом (Ховд, Монголия) совместно с Томским государственным университетом (Томск, Россия). Состав участников конференции был представлен делегациями из России, Китая, США, Южной Кореи, Казахстана и Японии. Высокий, статный, с благородной сединой, Жонон выделялся среди других участников, коллег и профессоров. По внешнему виду он скорее походил на американского профессора, чем на монгольского; возможно, на такое сравнение наталкивало то, что в качестве головного убора на нем была бейсбольная кепка с надписью «Zugspitze – 2962» (Цугшпитце – самая высокая гора в Германии высотой 2962 м). Будучи несколько



Профессор Жонон Цэрэвийн Цорос делает доклад о небесной (тенгрианской) символике.

Ховд, сентябрь 2009 г.

Professor Tsorose gives a presentation on Celestial (Tengrian) symbolism. Khovd, September 2009



Дочь Жонона Цэрэвийн Цороса Ужэнэ показывает генеалогическое древо.

Улан-Батор, октябрь 2009 г.

Jinong's daughter, Uzhene, shows her family tree. Ulaanbaatar, October 2009



Жонон Цэрэвийн Цорос и его каллиграфически написанные стихи. Новосибирск, январь 2010 г.

Jinong Tserenbayar and his calligraphically written poems. Novosibirsk, January 2010



Жонон Цэрэвийн Цорос, Дмитрий Викторович Ушаков при передаче сувенира, символизирующего «точку равновесия». Новосибирск, июль 2015 г.
Jinong Tserev Tsorose, and Dmitry Viktorovich Ushakov over a souvenir symbolizing the «point of equilibrium». Novosibirsk, July 2015



Жонон Цэрэвийн Цорос со своей супругой Энхцэцэг Пурэвцэрэн и дочерью Амарлин.
Горхи-Тэрэлж, октябрь 2017 г.
Jinong Tserev Tsorose with his wife Enkhtsetseg Purevtseren, and daughter Amarlin.
Gorkhi-Terelj, October 2017

рассеянным и пребывающим в своих мыслях, профессор периодически забывал эту кепку в разных местах.

Несмотря на то что доклад Жонона был на монгольском языке и достаточно длинным по времени, мне он понравился своей эмоциональностью. Это была скорее развернутая лекция, в которой шла речь о символике монгольского религиозного верования в «вечное голубое Небо» – *Тенгэр* (Тенгрианство), это было понятно из контекста нарисованных на доске схем и эмоционального жестикования докладчика. По окончании лекции все поторопились уйти на обед, но на стуле осталась лежать кепка профессора, и мне пришлось отнести ее дежурному вахтеру. После очередного секционного заседания мы познакомились с Жононом и сфотографировались на память. Оказалось, что мой новый знакомый прекрасно владеет русским языком. На мой вопрос о его лекции и научных интересах он ответил: «Как монголовед я работаю над темой “Духовная культура монголов и особенности их мышления”, включая как вопросы “веры монголов в вечное голубое Небо” в качестве теоретической основы, так и “медитацию монголов с вечным голубым Небом” в качестве практического подхода». Доклад был как раз на тему символики свастики (монг. *хас*) в отображении не столько как древнего солярного символа, сколько двух свастик как символов «развертывания мужской и женской энергетики во вселенной». Это было интересно, так как обычно знак свастики ассоциируется с солярным символом – Солнцем, а не двойственным – развертывания мужской и женской энергетики, когда свастика имеет разную направленность в правую или левую сторону.

Программа конференции была очень насыщенной: пленарные и секционные заседания, посещение музея и строящегося здания нового буддийского храма, концерты, выступления профессиональных артистов и студенческих коллективов, юрточный кемпинг, большой парад университетских факультетов на стадионе. Вечером, вернувшись в общежитие, я увидел, как в холле Жонон читал лекцию монгольским студентам, которые заворожено слушали и что-то записывали. Профессор представил меня на монгольском языке, студенты как по команде встали и поздоровались. Какое-то глубочайшее уважение чувствовалось во взаимоотношении учителя и учеников, но они быстро завершили занятие и разошлись по комнатам. Оказалось, что наши с Жононом комнаты рядом и мы можем вместе попить чай. В тот вечер я собирался встретиться со своими старыми друзьями, но встреча отменилась, и я согласился провести вечер в компании нового замечательного и очень интересного собеседника. Это был удивительный вечер.

Заварили чай, и через несколько минут с подарками пришла моя давняя знакомая переводчик Самбуу Туяа, еще через пять минут раздался стук в дверь – это пришел нас навестить проректор по международным отношениям Ховдского университета, доктор педагогики, профессор Наваанзоч Хаянхярваа Цэдэв. Еще через пять минут в дверь вновь постучали: это пришел с подарками сам ректор Ховдского университета, доктор физико-математических наук, профессор Жигмэддорж Ванчинхуу. Это было очень неожиданно, но потом стало понятно, что нас не просто так поселили в соседних комнатах.

Когда-то Жонон проводил исследования по биотехнологиям, связанным с медициной, с буддийскими практиками, благотворно влияющими на увеличе-

ние эритроцитов в крови и в целом на кроветворение. Кроме этого, оказалось, что профессор – глубокий специалист по монгольской истории, духовной культуре и философии, которому доводилось бывать в самых разных странах, быть переводчиком, методистом и преподавателем иностранных языков. В дальнейшем общении раскрывалась его многогранная личность поэта и музыканта: он организовывал сольные концерты, играя на скрипке, моринхуре (монгольский национальный смычковый инструмент) и гитаре; искусно владел мастерством каллиграфии; хорошо разбирался в живописи, этике и эстетике. На мой вопрос о количестве иностранных языков, которые он знает, ответил, что говорит на четырнадцати (!) языках. При первой встрече даже не верилось, что такое возможно. Потом неоднократно доводилось видеть, как в общении с коллегами из разных стран он легко переходил с одного языка на другой.

По окончании конференции не хотелось расставаться: он должен был улетать самолетом из Ховда в Улан-Батор, а я – ехать в Новосибирск. И тут снова подвернулся случай. Коллега из Тувы, тогда еще аспирант Тувинского государственного университета Омак Николаевич Ондар предложил с ним и профессорами из отдела археологии Центральной Азии и Кавказа Института истории материальной культуры РАН и Санкт-Петербургской академии художеств Мариной Евгеньевной Килуновской и Владимиром Анатольевичем Семеновым поехать через всю Монголию до Улан-Батора на машине. Когда я прощался с Жононом, который долго жал мою руку, мне пришлось пошутить: «Дорогой профессор, пожалуйста, отпустите меня, я еду на встречу с моим монгольским другом». На что Жонон с удивлением спросил: «А где этот друг живет, может, я его знаю?» Мой ответ его несколько обескуражил: «Да, конечно, ты его знаешь, он живет в Улан-Баторе, и я очень тороплюсь с ним там встретиться, так как он скоро прилетит туда на самолете, а сейчас пожимает мне руку и не отпускает, его зовут Жонон». Профессор рассмеялся, и мы расстались. Я не знал тогда, удастся ли мне встретиться в Улан-Баторе с Жононом, но точно знал, что встречу с еще одним замечательным человеком – полковником внутренних войск Хурандаа Гунаажавын Нямсурэном. Однако через четыре дня все мы – Нямсурэн, Жонон и я – действительно встретились в Улан-Баторе.

Путешествие по дорогам Монголии также было запоминающимся. У нас была насыщенная программа с посещением нескольких значимых археологических памятников, исторических мест и, конечно, столицы Монголии – Улан-Батора. На четвертый день коллеги улетели домой, а у меня стали заканчиваться деньги. Я купил железнодорожные билеты до Новосибирска, но до отправления поезда было еще три дня. Поэтому я решил позвонить своим друзьям: полковнику Нямсурэну и профессору Жонону. Через полчаса они оба приехали «спасать» меня. Мне было интересно, смогут ли они наладить отношения друг с другом, так как один – профессор, а другой – военный.

Подъехав, Жонон достал из своей машины большую картину с каллиграфически написанным на старомонгольском языке текстом. От неожиданности я спросил: «Жонон, ты что, переезжаешь?», он рассмеялся и сказал, что это подарок для меня. Оказывается, он написал черной тушью на специально купленной

в Китае бумаге стихи и решил подарить их мне. Внизу картины был напечатан перевод:

ВЫ МОИ РОДНЫЕ

Научила ходить ты, Родина моя родная,
Научила говорить ты, Речь моя родная,
Письменность родная, написанная мною во сне.
Культура родная, пронизанная мною в сердце,
Вы мои родные.

Эти стихи были явно личным философско-культурным откровением автора. Текст, написанный на рисовой бумаге, был оформлен в роскошный багет, под стеклом, и выглядел монументально. Даже было непонятно, как можно перевезти такую картину с ее смысловым содержанием через таможеню? Как культурное достояние Монголии такая картина могла по закону попасть под запрет на вывоз за границу. И скорее всего на таможне могли потребоваться какие-то разрешительные документы. Но Жонон меня успокоил, дал свою визитную карточку с номером телефона и сказал: «Если возникнут вопросы – покажешь визитку работникам таможни, пусть мне позвонят, я скажу, что это мой личный подарок именно тебе».

Вечером нас с полковником Нямсурэном встречали дома у Жонона: сам хозяин, его дочь и сын, а также супруга, которая приготовила замечательный ужин. Я раздал всем маленькие подарки: значки, журналы, конфеты. Жонону подарил свою монографию. В качестве подарка Нямсурэну я привез старую гильзу из Ховда, найденную мною на месте развалин буддийского монастыря «Гандан пунцаг чойлин хийд», или по-монгольски «Шар-Сум» (Желтый монастырь), который был основан в 1767 году и разрушен в 1930-е. Полковник сразу определил, что эта гильза от маузера. Вспомнили, что в тридцатые годы возле монастыря расстреливали монахов. Жонон разжег в небольшой медной курильне благовония и стал проводить обряд поминовения, прочитал молитву в память о погибших от пули этой гильзы. Маленькая дочь Жонона – Ужэнэ, трех-четырёх лет, подошла и положила возле гильзы две конфетки, хотя никто ничего ей об этом не говорил. Через какое-то время она еще раз удивила. Ужэнэ подошла к висевшему на стойке стеллажа с книгами холдеру с альбомными листами, на которых была начертана схема генеалогического древа самого Жонона и их рода. Девочка стала читать имена предков, водя пальцем по написанному, ткнула пальцем в середину листа, где маркером голубого цвета было выделено имя Галдан-Бошогту хана (знаменитого хана Джунгарии, или Западной Монголии, боровшегося за независимость с маньчжурскими захватчиками в 1677–1697 годах), и показала его портрет, висевший на стене. Это было символично, но, похоже, взрослые не обратили на это внимания. Жонон взял в руки скрипку и исполнил несколько сложных, красивых композиций, затем сыграл на моринхуре (народный смычковый инструмент), потом пел под гитару монгольские и русские песни. Всей семьей они устроили целый концерт: супруга играла и пела под гитару, мы подпевали, если были знакомы с произведениями. Мы вместе спели «Подмосковные вечера», очень любимую многими русскоговорящими монголами песню. Ужэнэ танцевала (см.: [Ушаков, 2019]).

На следующий день, в воскресенье, мы решили устроить пикник на природе. Поехали на берег реки Тола, развели костер, готовили мясо, вели беседы о жизни. Каждый немного рассказывал о себе, мне было приятно, что ученый и военный нашли общий язык, профессор пользовался нашим глубоким уважением. Неожиданно речь зашла о великих исторических деятелях, и Жонон сказал: «Вы знаете, великие люди обычно просты в общении». Я как-то не сразу согласился с этим тезисом. Однако мне возразил Нямсурэн. Полковник сказал, что несколько лет тому назад, когда он еще был майором, ему довелось сопровождать в путешествиях по Монголии американскую актрису Джулию Робертс, которая снимала фильм про монгольских лошадей и быт монгольских кочевников. В пустыне их машина сломалась, а водитель и сам Нямсурэн ничего не понимали в устройстве ее двигателя. Пытались звонить в ближайшие мастерские, но связь отсутствовала. Джулия Робертс закатала рукава своей рубахи, открыла капот и через некоторое время сама починила машину. После окончания съемок она пригласила Нямсурэна к себе в гости, и он жил у нее несколько дней в США. Весь этот рассказ был похож на какую-то небылицу, однако вечером дома Нямсурэн показал фотографии со знаменитой американской актрисой.

Провожать меня на вокзал приехали все мои монгольские друзья. Это был не столько жест вежливости, сколько выражение радости совместного общения. Жонон торопился так, что даже не успел завязать шнурки на ботинках, Нямсурэн быстро договорился с привокзальным кафе, где накормил всю нашу компанию. Это были незабываемые проводы.

Пожелания Далай-ламы, черепахи и педагогика

Следующая наша с Жононом встреча произошла через год, когда он со своей супругой возвращался из Калмыкии через Новосибирск и Улан-Удэ в Улан-Батор. При встрече я спросил профессора, что бы он хотел посетить в нашем городе, с кем встретиться. Он ответил: «Знаешь, я несколько устал от разных встреч, разговоров, смыслов. Но одно пожелание у меня есть. Когда мы ехали через Казахстан и остановились где-то в степи, я даже хотел выпрыгнуть из вагона и побежать искать живую черепаху. Я знаю, что там они должны водиться. Дело в том, что у меня дома есть женская особь, а мужской нет. Когда-то при встрече с Далай-ламой он сказал, что у меня не задерживаются деньги: как быстро приходят, так быстро и уходят. У людей, которые работают на благо мира и всего человечества, деньги очень быстро заканчиваются. Чтобы деньги сохранялись, надо завести черепаху. Но не нефритовую китайскую игрушку, а настоящую, живую. Тогда по приезду домой я и купил черепаху, но ей одной скучно, а в мире должна быть гармония мужского и женского начал. И еще Ужэнэ – младшая дочь – попросила меня привезти из путешествия черепаху. Поэтому мне очень нужна черепаха-мальчик!». Я стал обзванивать все зоомагазины Новосибирска. Надо сказать, что это было в конце ноября – начале декабря, и многие продавцы просто недоумевали: «Где же мы вам возьмем черепаху зимой, они же впадают в спячку, да еще и самца».

Нашли черепаху в Дзержинском районе и сразу поехали в зоомагазин. Продавец, молодой человек в майке «Iron Maiden», с косичкой на голове и татуиров-

ками, встретил нас несколько настороженно, так как сразу распознал в моем собеседнике иностранца. Разговор с молодым человеком постепенно становился напряженным. Парень указал на террариум и сказал: «Выбирайте». Но как выбрать? Мы попросили: «Покажите, пожалуйста, черепаху мужского пола». Он небрежно махнул рукой в сторону одной из черепашек и произнес: «Что, не видите, у этой хвост более толстый, это и есть самец». «Хорошо», – сказал Жонон. Рассчитался и произнес: «Скажите, а как кормить и ухаживать?». На что молодой продавец несколько с недоумением ответил: «Вы что, не читали сказки про черепашек? Их обычно кормят капустой и морковью. Можете купить у нас книжку о кормлении земноводных и уходе за ними». Как будто он хотел поскорее от нас отвязаться. Мы посмотрели книжку и, не найдя для себя ничего нового, Жонон неожиданно попросил молодого человека сфотографировать нас обоих вместе с черепахой. Продавец нехотя взял фотоаппарат Жонона и попытался нас сфотографировать, но неудачно. Жонон, как бы извиняясь, сказал: «Можно я Вам покажу кнопку?». На что парень отреагировал: «Да я сам знаю, где надо нажимать» и наконец-то сфотографировал. Жонон поблагодарил его и спросил: «Скажите, пожалуйста, а как его зовут?». Парень от неожиданности поднял брови и ответил: «Никак. Он теперь ваш – как хотите, так и называйте». Жонон отметил: «Его подругу в Улан-Баторе зовут Луна, тогда он, как мужчина, будет Солнце!», и стал писать на старомонгольском языке это имя на коробке сверху вниз, по правилам каллиграфии. Заметив в глазах парня удивление, Жонон произнес: «Это старая монгольская письменность, на ней писали еще при Чингисхане...». И тут молодой человек с интересом произнес: «Да, я знаю, его Темуджин звали!». Жонон сразу отреагировал: «О-о, Вы знаете, как звали Чингисхана! Можно, я пожму Вашу мужественную руку?». Он пожал руку продавцу и сказал: «А можно я Вам напишу по-старомонгольски Ваше имя? Как Вас зовут?». Несколько обескураженно парень ответил: «Да, я в школе учился... Дима». Жонон написал его имя и уважительно двумя руками подал ему в руки лист бумаги с написанным именем. Это возымело удивительный эффект: продавец впервые улыбнулся и принял подарок с благодарностью. Было удивительно, как профессор за несколько минут «растопил лед души». Парень проводил нас до дверей.

Выйдя на улицу, я спросил Жонона: «Как твое впечатление от нашей молодежи?». На что тот ответил: «Знаешь, молодежь – она везде почти одинаковая, просто работать надо с ними». Это был красивый пример простой педагогики: через познание «неведомого» приобщать к культуре межчеловеческих и межкультурных отношений.

Затем мы долго ездили по ветеринарным клиникам, где нам так и не дали справки о том, что эта черепаха здорова и пригодна к вывозу. Жонон потом рассказывал, как перевозил ее через границу, пряча у себя за пазухой, под одеждой, и та исцарапала ему всю грудь. Но Солнце был доставлен по назначению – к своей черепахе Луне.

Потом при наших новых встречах Жонон сокрушался, что его уже бывшая супруга, когда они расставались, забрала с собой не только дочь Ужэнэ, но и обеих черепашек, и любимую записную книжку – блокнот, в котором он записывал идеи на старомонгольском языке, которого бывшая жена просто не знала. Конечно,

Жонон больше всего расстраивался о том, что больше не мог свободно общаться с дочерью. О черепахах он даже не вспоминал. Когда я спросил его об их судьбе, то Жонон сказал, что никогда не думал по-другому – пусть они достанутся жене и дочке, так правильно.

Дипломатия дружбы

Следующая встреча состоялась в 2010 году на конференции, проводимой нашим Институтом философии и права СО РАН совместно с Институтом философии и права Монгольской академии наук в Улан-Баторе. Жонон встречал нашу большую делегацию из России, помогал в качестве переводчика. На конференцию приехали представители разных стран, и я воочию убедился, как мой друг непринужденно разговаривал с представителями этих делегаций на их языках, переводил не только с монгольского, но и с русского на немецкий, французский, итальянский и другие языки.

Тогда произошел неприятный случай: на рынке у меня украли большую сумму денег, собранную для проведения этносоциологических исследований в Монголии. Более того, исчез и заграничный паспорт. Пришлось долго восстанавливать документы, получать справки. В этом мне много помогал один из руководителей конференции доктор физико-математических наук, директор Института монгольского Алтая Хинаят Цооху. Он помог с оформлением выездных документов, а Жонон и Нямсурэн организовали сбор средств. В конце поездки мои друзья просто подарили мне некоторую сумму монгольских и российских денег. Это был искренний душевный порыв, а сумма оказалась довольно внушительной. На следующий год я вернулся в Улан-Батор на эти деньги. Внимание моих друзей было гораздо больше, чем помощь в финансовом плане: гораздо важнее были моральная, а также духовная поддержка. В результате собранные средства были потрачены на первый в моей практике этносоциологический опрос молодежи и взрослого населения Улан-Батора (см.: [Ушаков, 2015а; 2015б; 2016; 2020]).

Через три года я вновь вернулся в Улан-Батор, чтобы провести повторный анкетный опрос. Жонон, Цоохуу и другие мои монгольские друзья – Наваанзоч Хаянхярваа Цэдэв, Пурэв Алимаа, Шарав Сарантуя, Дашдорж Мунхбат, Баатар Мягмаржав – приняли самое живое участие. После проделанной работы Жонон спросил меня: «А что бы ты хотел увидеть теперь? Здесь, в Монголии?» Я ответил, что очень бы хотел увидеть те места, где когда-то давно Чингисхан был поражен монгольской природой и бескрайним вечным голубым Небом – то есть Тенгри, подчиняясь законам которого он жил, боролся и создал одну из величайших империй мира. Это, конечно, город Хархорин (по-русски – Карокорум) и действующий в этом месте монастырь-музей Эрдэнэ-зун. На следующий день благодаря Жонону и Мягмаржаву (заместителю директора Института повышения квалификации сотрудников бухгалтерии и статистики Монголии) все было решено, и мы выехали в Хархорин, который находится за 360 километров от Улан-Батора.

По дороге я интересовался у Жонона, где он родился, как проходило его детство. Он ответил: «Я же из худона, мои родители из Убсунурского и Ховд аймаков». Я не унимался, раскрыв карту Монголии, спрашивал: «Покажи мне на карте, где

находится твой родной худон?» Жонон рассмеялся, показал на карте территории Убсунурского и Ховд аймаков и сказал: «Это здесь, но ты не понимаешь, что худон – это не конкретная местность, а просто обычная сельская местность – не-город. Я родился и вырос в худоне, в сельской местности, а не в городе». Мы тоже ехали в худон, в сельскую местность. Посетили Музей хана Кюльтегина, затем Музей монастырь-крепость Эрдэнэ-зун и доехали до местности Хужирт. Там нас как дорогих гостей встретили в юрте родители нашего водителя Хайдав Батмунха. В юрте был устроен роскошный традиционный ужин. Наутро мне довелось подводить молодых жеребят к кобылицам, которых в это время доили женщины; удалось посмотреть, как мальчики лихо на лошадях пасут скот; как хозяйки готовят сыр; то есть изучать простой быт монголов в их родной сельской местности. Можно сказать, что удалось побыть в худоне в качестве гостя, но примеряющего на себя быт простого ойрата, местного жителя. Отъезд сопровождался ритуалом окропления нашего пути и вполне современной машины молоком. Несомненно, провожали нас, а не машину, но именно машина нас должна была не подвести в этой дальней дороге. Поздно вечером мы вернулись в Улан-Батор, где были пробки, все переливалось огнями, по тротуарам шли толпы прохожих. Жонон сказал: «Теперь ты заешь, что такое худон; он все равно остается в душе каждого монгола, даже у городских жителей».

Рыбы, философия равновесия и гармония

Новая встреча с Жононом, его новой супругой Энхцэцэг Пурэвцэрэн и ее старшей дочерью Солонго состоялась уже в Новосибирске в 2014 году. Чуть позже у Энхцэцэг и Жонона родилась общая дочь, которую они назвали Амарлин. Я привез их на дачу, где быт был устроен по-русски. Дом, баня, лес и сибирская природа, купание в реке Ине, ловля рыбы. Существует поверье, что монголы обычно не употребляют в пищу рыбу. Оказалось, что это мистически-сакральная, мифологическая и философская тема, а раскрыть ее получилось случайно. Я познакомил Жонона со своим другом, старым школьным товарищем Денисом Каневским, который со мной уже когда-то посещал Монголию, был рад встретить нас гостеприимно и пытался угощать нас рыбой. Из вежливости Жонон попробовал рыбу, но потом попросил больше не предлагать это блюдо ему, супруге и ее дочери. Его отказ был выражен вежливо, но достаточно жестко. Как и мой друг, я этого не ожидал, постарался понять, что это, в чем причина отказа? В результате мы просто распрощались, так и не выяснив толком причины непонимания. Только потом Жонон пояснил, что рыба, по монгольским поверьям, – это дух подземного мира. Мы с профессором беседовали о даосских противоположностях инь – ян и их борьбе, и он сказал мне, что на монгольском государственном гербе в центре находятся не символы противоречия, а рыбы, которые никогда не смыкают глаз, и наблюдают за теми, кто ведет себя неправильно. Эти рыбы – духи подземного царства, и они, как охранники, забирают тех, кто жил неправильно, в воду, которая течет под землю.

Более полно смысл сказанного тогда я узнал позже. Одна из распространенных легенд у русских туристов, бывавших в Монголии, касается того, что монголы

не любят и не употребляют в пищу рыбу. И поэтому в Монголии хорошая рыбалка. Отчасти это правда, а отчасти – нет. Монголы, особенно живущие у берегов рек и озер, вполне могут употреблять рыбу в пищу. Но действительно, среди большинства жителей присутствует сакральное поверье о том, что реки и другие водоемы на поверхности земли являются «входом в подземный мир», мир, который мало понятен. Души умерших должны стремиться к Небу, к Тенгри (вечному и бесконечному голубому Небу), где обретут покой и перерождение, тогда как в подземном мире им этого не получить. Реки, выходя из земли и уходящие в подземное царство, как вены или артерии на теле человека, – уводят вглубь «тела», под землю.

И если птицы являются проводником на Небо, то рыбы – проводники в воду и под землю, то есть в низший мир. Рыбы в древнегреческой мифологии – прообраз Харона, проводника в Аид. Рыбы, с одной стороны, символ болезни, а с другой стороны – те, кто никогда не моргает, они наблюдают за людьми и тем, как эти люди ведут себя в срединном мире, между небом и землей. Рыбы карают тех, кто несправедливо ведет себя в этой жизни: человек может заболеть, а уж тем более утонуть, отправившись в мир подземный, а не небесный. Позже в орнаментах на традиционных монгольских табакерках и других предметах доводилось встречать именно изображение двух рыбок, но уже не обращенных головой к хвосту противоположной рыбы, а наоборот – изображенных параллельно, друг напротив друга. Эту легенду частично мне удалось выяснить в ходе других экспедиций по Монголии, но именно благодаря Жонону я впервые узнал о сакральном значении рыб.

В Новосибирске Жонон, его супруга и ее старшая дочь проживали в моей пустовавшей тогда квартире. Жонон как ребенок был рад тому, что в ней остались детские игрушки моего уже повзрослевшего сына. Он так и объявил: «Эта комната мне очень нравится, она как детская комната, в ней столько игрушек!». Это было сказано очень искренне. Профессор был рад именно этому «складу» с детскими игрушками, тогда как вполне взрослая девушка, дочь Цацралт Солонго заняла отдельную комнату, отведенную мною вначале для супругов. Жонон порадовал меня именно своей непосредственностью, особенно когда он с восторгом узнавал от меня какие-нибудь новые для него сведения, интересные факты и воспринимал их как открытия.

Я очень хотел подарить моему другу что-то значимое на память. Но что можно подарить такому многогранному и состоявшемуся человеку? И вновь помогла философия и древняя монгольская мифология. Жонон тогда мне рассказал, что в основу монгольской философии положена идея равновесия, гармонии души и тела, мужского и женского начал. Гармония сил, когда в мире все подчиняется действию в противоположных направлениях – «раскачивается как маятник», точнее, энергетика пульсирует в нем, то ослабляясь, то усиливаясь, а философ или ученый должен находить отправную точку «ноль» и понимать, что именно от этой нейтральной точки все приходящее отталкивается. Весь мир находится в движении как маятник, двигаясь то в одну, то в другую сторону, и люди все время живут в движении, а амплитуды этих движений могут быть столь мощными, что в своих экстремумах приводят к разрушению и войне. Только рационально размышляющий философ и ученый может не поддаваться общественным и лич-

ным страстям, а исходить в своем знании и на практике из этой точки «ноль» и только потом, разумно понимая экстремум, находить должное положение в этой системе координат и маятника.

Конечно, я ему возразил: «Вся жизнь отчасти циклична и в любых процессах есть флуктуации, а точка “ноль” близка к аннигиляции, уничтожению и смерти». На что он ответил: «Поэтому всегда надо находить эту точку “ноль” и возвращаться периодически к ней, хранить это стремление и не “раскачивать лодку”, чтобы в этих раскачиваниях не достигнуть ее, но из этого “ноля” все и начинается. Об этом знают только философы и ученые, которые знакомы с технологиями процессов». Это важно и для души, и для телесных практик в культуре и в обществе. Но мало людей, которые понимают значимость этой точки равновесия, этой первоосновы любого действия. В основном люди живут в экстремальных позициях. Они не чувствуют красоты мира в его малых колебаниях».

Эти мысли посещали меня и беспокоили, особенно в молодости, и я понимал, что о подобном говорили и писали многие философы издревле. Но это была именно монгольская, отчасти уникальная версия всем известной восточной (индуистской, даосской, буддийской), а также античной и в конечном итоге европейской философии. Прислушавшись к высказанным мыслям, я подарил профессору пластмассовую игрушку, где на пирамидке, упершись клювом в вершину, балансировал орел, раскинувший крылья. Жонон был необычайно рад этому вроде простому подарку. Он не ожидал, что такую простую и вместе с тем всеобъемлющую идею можно так образно отразить в простой детской игрушке.

Жонон тогда попросил в следующий его приезд свозить его в Томск и в Горно-Алтайск. Оказалось, что его бабушка когда-то жила в Томске, и он хотел посмотреть на этот город. Что касается Горно-Алтайска, то он сказал: «Ты же знаешь, что там жил брат моего дедушки?». Я, конечно, ответил: «Откуда я это могу знать?». Жонон ответил: «Ну как же ты не можешь знать этого философа и художника, он же тоже Чорос, Чорос. Это же одно и то же! Ты не знаешь известного слепого художника?». Я честно признался, что хорошо знаю историю Григория Ивановича Чорос-Гуркина, если, конечно, речь идет о нем. Чорос-Гуркин был репрессирован и расстрелян за дружбу с областниками и содействие барону Р.Ф. фон Унгерну-Штернбергу в 1937 году². Я обещал при следующей нашей встрече свозить Жонона в музей в поселке Анос в Республике Алтай. На что Жонон сказал: «Знаешь, политика бывает разной, но история одна, как и родные люди». К сожалению, это путешествие так и осталось в планах, поскольку Жонону больше не довелось приехать в Новосибирск. Однако впоследствии, посетив музей им. Чорос-Гуркина, я оставил директору этого музея визитку профессора и просил рассмотреть возможность пригласить Жонона посетить значимый для него музей.

О роли семьи и системы образования в судьбе государств

В последний раз мы встретились в 2017 году в Улан-Баторе, я приехал на Российско-монгольский форум, приуроченный к заключению соглашения

² См.: Гуркин, Григорий Иванович (ред. 9 января 2025) *Википедия. Свободная энциклопедия*. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Гуркин,_Григорий_Иванович (дата обращения: 28 мая 2025)

о городах-побратимах между Новосибирском и Улан-Батором (см.: [Ушаков, Тарбастаева, 2017; Ушаков, 2017; 2019]). Жонон настаивал на том, что нам надо выступить с совместным докладом. Он хотел, чтобы мы вместе, именно на конференции по развитию образования, выступили вместе как русский и монгольский специалисты в области социальной философии. Профессор хотел донести до своих коллег на монгольском языке, а также на русском в моем выступлении, одну актуальную сегодня идею, выраженную в древней монгольской притче о том, как Чингисхан размышлял о значимости семьи и образования в развитии государства. Полагаю, что такие легенды передавались из поколения в поколение, и Жонон ничего не выдумывал сам.

Жонон спросил меня: «Скажи, какая самая быстрая птица в небе?». Я сначала предположил сразу по-монгольски: «Шонхор (коршун), наверно?». Жонон сразу парировал: «Нет, не коршун, ты не понимаешь, это самая быстрая птица! Какая? Ты должен знать!». Я вспомнил, как мой сын говорил о железнодорожной ветке между Москвой и Санкт-Петербургом и о том, что новый современный поезд называется «Сапсан». Тогда я ответил: «Конечно, сокол – сапсан!». «Да, вот именно, сокол», – подтвердил Жонон и затем продолжил: «Сокол, как и государство, очень стремительно улетает в небо, но только тогда, когда у него есть два крыла: одно из этих крыльев – это семья, это родные дедушки и бабушки, родители, которые передают детям и внукам свои знания и умения, культурные традиции народа. А второе крыло у сокола – это люди, которые именно сами, выучившись, стали мастерами своего дела, и только они могут передать своим ученикам те знания, которые не могут передать детям их родители и деды. То есть передать новому поколению культуру профессий, которую знают только они. Поэтому второе крыло у сокола – это учителя. Тогда не было понятия системы образования, но речь шла именно об организации такой системы передачи знаний, умений и культуры в целом. Если у летящего стремительно в небо сокола ломается по какой-то причине одно крыло – например семья, то он кружит над одним местом. Если ломается другое крыло – образование, то он камнем падает вниз» (см.: [Ушаков, 2024]).

Перед началом конференции Жонон и Энхцэцэг решили показать мне значимые для них красивые места. Одно из этих мест недалеко от сорокаметровой статуи «Чингисхан на лошади» в Цонжин-Болдоге ³, а другое в местности Тэрэлж в шестидесяти километрах от Улан-Батора ⁴. В Цонжин-Болдоге были барханные песчаные дюны, на фоне которых росли огромного размера лиственницы. Место было священным, так как там помимо обо, сложенных в пирамиды камней, были также очаг для жертвоприношений, чум из длинных жердей, связанных вверху, бунчуки – монгольские знамена с длинным древком, украшенным прядями конских волос, с полушаром на конце и острым наверху. Жонон пояснил, что это было место битвы хана Галдан-Бошогту с маньчжурскими завоевателями за независимость Монголии. Профессор с супругой разожгли очаг, провели обряд по-

³ См.: Статуя Чингисхана в Цонжин-Болдоге (ред: 11 ноября 2024) *Википедия. Свободная энциклопедия*. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Статуя_Чингисхана_в_Цонжин-Болдоге (дата обращения: 28 мая 2025).

⁴ См.: Горхи-Тэрэлж (ред: 27 октября 2024) *Википедия. Свободная энциклопедия*. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Горхи-Тэрэлж> (дата обращения: 28 мая 2025).

миновения предков, совершали молитвы и простирания. Национальный парк Горхи-Тэрэлж расположен в красивой долине между скальными основаниями. Мы переночевали в юрте, а наутро увидели на вершине одной из скал огромный валун. Жонон сказал, что, по легенде, великие войны Чингисхана подняли этот огромный камень на скалу. Красивая легенда. Скорее всего, конечно, когда-то на высоту оплывших скал этот валун принес ледник, по гранитным склонам видны промоины, образованные ручьями. У подножья горной гряды был поставлен ритуальный столб, поддерживаемый веревками-растяжками с разноцветными ленточками, организовано место для очага. Жонон разжег костер и начал обряд почитания Неба, местности и поминовения предков. Он, его супруга Энхцэцэг и сопровождавшие нас сотрудники парка делали простирания и молились (см.: [Ушаков, Терентьев, 2023]).

Сейчас я понимаю, почему Жонон хотел, чтобы именно легенда о соколе, роли семьи и образования в государственном устройстве прозвучала на форуме. Это была возможность донести до всех важные основания монгольской культуры. Жаль, что наша просьба о совместном выступлении не была услышана. Мы оба были расстроены, слушая доклады выступавших. По большей части это были отчеты руководителей образовательных учреждений Улан-Батора о работе и успешном финансировании. Слушали длинный доклад депутата из одной республик России о том, что в языке их народа, оказывается, много монгольских слов и производных от них и о том, какие замечательные стихи он написал, близкие, по его мнению, менталитету монгольского народа. На этом все и закончилось.

Вместо послесловия

Как-то на день рождения в 2014 году Жонон подарил мне две своих каллиграфических работы с зарифмованными философскими высказываниями.

КАЧЕСТВО

Не важен сверкающий блеск.
Узнай реальные качества человека.

ВАЖНО

Образованный человек – сокровище,
И дружба с ним более важна,
Чем любого рода материальность,
Деньги, товары, вещи.

Для меня эти стихи вместе с оформленными картинами остаются дорогими подарками, ценными своим содержанием, философскими и культурологическими идеями. Они отражают наше отношение друг другу, те жизненные ценности, которые нас объединяли. Монгольская философия «Арга Билиг» (переводится как «действие и мудрость» или «способ и талант») – это философия, мудрость и знания, воплощенные в деятельности человека (см.: [Белокурова и др., 2013]). Жонон своей жизненной позицией, знанием истории, искусством, идеями, – всей

своей жизнью – сам воплощал эту философию на практике. Двенадцатого апреля 2024 года Энхцэцэг написала мне, что мой друг, наставник и учитель Жонон ушел в вечное голубое Небо, в Тенгри.

Его идеи продолжают жить в знаниях его детей и учеников, в картинах и других произведениях искусства, придуманных и сделанных им самим. Супруга Пурэвцэрэн Энхцэцэг работает в Институте философии образования «Хөх Хүрээ» (Монголия) и является автором-основателем программы «Essential Being Education», которая определяет образование человека как гармоничное развитие тела, разума и духа. Идеи Жонона остаются с нами и заслуживают того, чтобы их передать другим поколениям.

Список литературы

- Белокурова С. М., Шишин М. Ю., Иванов А. В.** Учение «Арга Билиг» как ось монгольской культуры. Барнаул: Изд-во АлтГТУ, 2013.
- Ушаков Д. В.** Комплементарность межэтнических отношений молодежи России и Монголии в новых геополитических условиях // Философия образования. 2015а. № 3. С. 146–153.
- Ушаков Д. В.** Воспроизводство этничности и межэтнические отношения народов современной Западной Монголии // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия. 2015б. Том 13, № 3. С. 102–111.
- Ушаков Д. В.** Этносоциальный портрет молодежи Улан-Батора и российско-монгольские отношения // Сибирский философский журнал. 2016. Том 14, № 3. С. 222–238.
- Ушаков Д. В., Тарбастаева И. С.** Форум «Россия – Монголия. Сотрудничество – 2016» и круглый стол «Научно-образовательное сотрудничество Сибири – Монголии: проблемы и перспективы профессиональной подготовки кадров» // Сибирский философский журнал. 2017. Том 15, № 1. С. 216–223.
- Ушаков Д. В.** Профессиональные ориентации монгольской молодежи и образовательное сотрудничество Сибири и Монголии // Философия образования. 2017. № 2. С. 85–93.
- Ушаков Д. В.** Семья как институт воспроизводства этничности (на примере Монголии) // Сибирский философский журнал. 2018. Том 16, № 4. С. 192–207.
- Ушаков Д. В.** Российско-монгольское образовательное сотрудничество: от моделей к реализации // Философия образования. 2019. Том 19, № 1. С. 111–126.
- Ушаков Д. В.** Этнокультурные ценности учащейся молодежи Монголии // Философия образования. 2020. № 4. С. 48–64.
- Ушаков Д. В., Терентьев В. И.** Музейное дело Монголии как выражение государственной идеологии // Вестник Томского государственного университета. Серия: Культурология и искусствоведение. 2023. № 52. С. 280–294.
- Ушаков Д. В.** Сказки в монгольской культуре: предисловие к статье Лувсанноров Эрденечимег // Вестник Сибирского государственного университета путей сообщения: Гуманитарные исследования. 2024. № 2. С. 35.

References

- Belokurova S. M., Shishin M. Yu., Ivanov A. V.** The Arga Bilig doctrine as the axis of Mongolian culture. Barnaul: Altai State Technical University, 2013. (in Russian)
- Ushakov D. V.** Complementarity of inter-ethnic relations of youth in Russia and Mongolia in the new geopolitical conditions // Philosophy of Education. 2015a. No. 3. P. 146–153. (in Russian)
- Ushakov D. V.** Reproduction of ethnicity and inter-ethnic relations of people in contemporary Western Mongolia // Vestnik of the Novosibirsk State University. Series: Philosophy. 2015b. Vol. 13, No. 3. P. 102–111. (in Russian)
- Ushakov D. V.** Ethno-social portrait of youth of Ulaanbaatar and Russian-Mongolian relations // Siberian Journal of Philosophy. 2016. Vol. 14, No. 3. P. 222–238. (in Russian)
- Ushakov D. V., Tarbastaeva I. S.** Forum «Russia – Mongolia. Cooperation – 2016» and the round table «Scientific and educational cooperation between Siberia and Mongolia: problems and prospects for professional education» // Siberian Journal of Philosophy. 2017. Vol. 15, No. 1. P. 216–223. (in Russian)
- Ushakov D. V.** Professional orientations of Mongolian youth and educational cooperation between Siberia and Mongolia // Philosophy of Education. 2017. No. 2. P. 85–93. (in Russian)
- Ushakov D. V.** Family as an institution of ethnicity reproduction (Mongolian example) // Siberian Journal of Philosophy. 2018. Vol. 16, No. 4. P. 192–207. (in Russian)
- Ushakov D. V.** Russian-Mongolian educational cooperation: from models to implementation // Philosophy of Education. 2019. Vol. 19, No. 1. P. 111–126. (in Russian)
- Ushakov D. V.** Ethnocultural values of Mongolian student youth // Philosophy of Education. 2020. No. 4. P. 48–64. (in Russian)
- Ushakov D. V., Terentyev V. I.** Museum business in Mongolia as an expression of state ideology // Bulletin of Tomsk State University. Series: Cultural Studies and Art Criticism. 2023. No. 52. P. 280–294. (in Russian)
- Ushakov D. V.** Fairy tales in Mongolian culture: preface to Luvsannorov Erdenechimeg's article // Bulletin of the Siberian State Transport University: Humanitarian Research. 2024. No. 2. P. 35. (in Russian)

Информация об авторе

Дмитрий Викторович Ушаков, кандидат философских наук
старший научный сотрудник, Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук

Information about the Author

Dmitrii V. Ushakov, Candidate of Sciences (Philosophy)
Leading Researcher, Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences

*Статья поступила в редколлегию 3.03.2025;
одобрена после рецензирования 14.04.2025; принята к публикации 28.04.2025.*

*The article was submitted 3.03.2025;
approved after reviewing 14.04.2025; accepted for publication 28.04.2025*

Правила представления, рецензирования и опубликования научных статей

I. Общая информация

1. «Сибирский философский журнал» (до 2016 г. «Вестник НГУ Серия: Философия», свидетельство ПИ № ФС77-40146 от 04.06.2010, ISSN 1818-796X) публикует научные статьи и критические материалы с широкой философской и научной (социально-гуманитарной) тематикой, отражая интеллектуальное разнообразие позиций сообщества философов Новосибирского государственного университета и регионального отделения Российского философского общества, совмещающих интеллектуальную свободу и требовательность к обоснованности суждений, стремление к ясности и четкости мышления, рациональность аргументации.

2. Журнал зарегистрирован как средство массовой информации (свидетельство ПИ № ФС77-64829 от 02.02.2016). Подписной индекс в каталоге «Пресса России» – 11236. Журнал зарегистрирован в системе Российского индекса научного цитирования (РИНЦ) – договор № 548-09/2014 от 17.09.2014. Периодичность издания – 4 раза в год.

3. Основные разделы журнала: «Аналитическая философия, эпистемология и философия науки», «Социальная философия», «История философии» и «Научная жизнь, полемика, рецензии, переводы». Рубрики соответствуют Номенклатуре научных специальностей, по которым присуждаются ученые степени кандидата и доктора наук, по следующим отраслям науки:

5.7 – Философия;

4. Передавая рукопись статьи (произведение) в редколлегию журнала, автор тем самым предоставляет редакции следующие неисключительные права на использование произведения на весь срок действия авторского права, предусмотренного действующим законодательством РФ, следующими способами: обнародование, воспроизведение, распространение и перевод произведения; доведение до всеобщего сведения путем размещения в сети Интернет, в том числе право на публикацию статьи как в виде твердой копии (в журнале), так и в электронном виде (в том числе на платформе Научной электронной библиотеки eLibrary.ru). Территория использования статьи способами, предусмотренными выше, не ограничивается территорией Российской Федерации.

5. Редакционная коллегия осуществляет рецензирование всех поступающих в редакцию материалов с целью их экспертной оценки. Привлекаемые рецензенты являются признанными специалистами по тематике рецензируемых материалов и имеют в течение последних трех лет публикации по тематике рецензируемой статьи. Рецензии хранятся в редакции издания в течение пяти лет.

Все статьи проходят обязательное двойное слепое (double-blinded) рецензирование. О принятом решении авторы извещаются по указанному ими адресу электронной почты. Редакция издания направляет авторам представленных

материалов копии рецензий или мотивированный отказ, а также (при поступлении в редакцию издания соответствующего запроса) направляет копии рецензий в Министерство науки и высшего образования Российской Федерации.

6. Недопустимо представлять в редакцию ранее опубликованные работы, а также не оригинальные рукописи, скомпилированные из цитат или представляющие собой изложение ранее опубликованных работ, которые могут вызвать подозрение в нарушении научной этики.

Если статья возвращается автору для доработки, исправления или сокращения, то датой представления ее в журнал считается день получения редакцией окончательного текста.

Гонорар за публикуемые статьи, доклады, сообщения и рецензии не выплачивается. Не принятые к публикации материалы авторам не возвращаются.

7. Редакция оставляет за собой право редактировать, сокращать (по согласованию с автором) и адаптировать публикуемые материалы к рубрикам журнала. Обязательным условием публикации материалов является наличие УДК, отвечающего основным разделам журнала. Общий объем статей с главным (первым) индексом УДК, не относящимся к разделу 1 – «Философия», не может превышать четверти объема каждого выпуска.

Публикации, значительно превышающие рекомендованный объем текста статьи (до 40 000 знаков с пробелами), допускаются к рассмотрению только по согласованию с редколлегией.

8. Статьи иностранных авторов, выполненные на иностранных языках, публикуются по согласованию с автором при наличии ключевых слов и аннотации на русском языке объемом до 3 000 знаков с пробелами.

9. Рукописи принимаются только в электронном виде.

10. Примерные сроки подачи рукописей в соответствующий номер: № 1 – до 15 декабря; № 2 – до 15 февраля; № 3 – до 1 июля; № 4 – до 1 сентября.

Адрес редакционной коллегии журнала
Новосибирский государственный университет,
Институт философии и права
ул. Пирогова, 1, Новосибирск, 630090, Россия
Тел.: (383) 363-42-38. E-mail: philos@vestnik.nsu.ru



II. Правила оформления текста рукописи

1. Подаваемая в редколлегию рукопись должна содержать информацию по каждому из обязательных пунктов, приведенных ниже.

Библиографические ссылки, библиографическое описание и списки литературы должны быть оформлены строго в соответствии с приведенными ниже правилами.

Рукописи принимаются только в виде файлов в формате .rtf

2. Обязательные пункты рукописи.

(а) УДК; название статьи на русском языке; ФИО автора (полностью); место работы (без сокращений); город, страна; e-mail; <https://orcid.org/>; аннотация

на русском языке (до 150 слов); ключевые слова на русском языке (до 10 слов); раздел «Для цитирования».

(б) Название статьи на английском языке; ФИО автора на английском языке; место работы (без сокращений), город, страна на английском языке; e-mail; ORCID; аннотация на английском языке (до 150 слов); ключевые слова на английском языке (до 10 слов); раздел «For citation».

(в) Текст статьи (до 40 000 знаков с пробелами).

(г) Раздел «Список литературы» для русскоязычного читателя.

(д) Раздел «References» для иноязычного читателя.

(е) Раздел «Информация об авторе(ах)» (фамилия, имя, отчество, ученая степень, ученое звание, должность по указанному месту работы) на русском и на английском языках (Information about the author(s).

В случае необходимости также приводится раздел «Благодарности» / «Acknowledgements».

3. Название статьи, содержание аннотации и ключевые слова на английском языке проверяются редколлегией. За перевод на английский язык источников в разделе «References» редколлегия ответственности не несет.

4. Основной текст статьи оформляется следующим образом. Основной шрифт – Times New Roman. Размер шрифта – 14 пт. Междустрочный интервал – 1,5 строки. Масштаб шрифта – 100 %. Интервал шрифта – обычный. Смещение шрифта – нет. Поля стандартного листа А4 – все по 2 см. Абзацный отступ – 1,25 см.

Авторы, оформляющие материалы в формате .docx (с последующей конвертацией в .rtf), **должны** выставить в настройках (включая настройки оформления номера страницы) стандартные значения для абзацев: отступ слева – 0 см, отступ справа – 0 см. Интервал перед – 0 пт, интервал после – 0 пт.

Все страницы рукописи должны быть пронумерованы.

Если в статье используются нестандартные шрифты (греческий), то к тексту рукописи необходимо приложить файлы используемых шрифтов (.ttf). Передача шрифтов не должна нарушать лицензионную политику правообладателей.

В тексте статьи используется тире **только** одного вида – так называемое «короткое» тире (сочетание клавиш: CTRL + Num-). В качестве пунктуационного знака тире требует пробелов с обеих сторон, при обозначении интервала в цифрах используется тире без пробелов (2–3, 1920–1940 гг.; однако с поясняющими словами тире используется с пробелами: конец 1920 – начало 1921 г.).

Цитаты заключаются в кавычки «елочки». Если внутри цитаты, заключенной в кавычки, встречаются слова, в свою очередь заключенные в кавычки, для них нужно использовать кавычки «лапки» (две «шестёрки» и две «девятки» сверху).

5. Библиографические ссылки внутри текста статьи оформляются в квадратных скобках, через запятую указываются: фамилия автора, год издания, страницы со строчной с. или р.

При прямом цитировании после кавычек указывается: [Horton et al., 2006, p. 427–428] или [Целищев, Бессонов, 1979, с. 92].

При указании на источник ссылка заключается в круглые скобки: (см., например: [Дарвин, 1939]).

При косвенном цитировании (парафраз) указание на страницы источника является обязательным, источник заключается в круглые скобки: (см.: [Пелевин, 2013, с. 215]).

Комментарии и замечания к тексту приводятся в подстрочных сносках (текст сноски располагается внизу страницы) и нумеруются по порядку с начала документа, начиная с цифры 1 ⁵.

Ссылки на архивные документы и документы из сети Интернет оформляются **только** в виде подстрочной сноски.

Ссылка на документ из сети Интернет имеет вид: автор (если есть), название материала (как указано на странице), дата опубликования материала (если есть), официальное название ресурса, на котором размещен материал, URL ресурса, дата обращения к ресурсу автора статьи.

Не допускается указывать ссылки на документы из сети Интернет, если эти документы имеют стандартные библиографические идентификаторы для печатной продукции (статьи, монографии, grey/green papers и т. д.), которые и включаются в список литературы.

Если сайт, на котором находится документ, запрещен, указывается дата проверки нахождения сайта в соответствующем реестре Роскомнадзора ⁶.

Если текст статьи содержит указание: а) на запрещенную организацию (либо ликвидированную или деятельность которой приостановлена); б) на некоммерческие организации / средства массовой информации / незарегистрированные общественные объединения / физические лица, признанные СМИ / физические лица, признанные «иностранными агентами»; в) на нежелательную организацию, то в подстрочной сноске **в обязательном порядке** указывается статус, – например, «организация, запрещенная на территории РФ», «организация, деятельность которой признана нежелательной на территории РФ», «признан иностранным агентом» и т.д., – а также полное название соответствующего нормативного документа либо указание на раздел сайта соответствующего ведомства, закрепившего статус, и дата его последней редакции ⁷.

6. Список литературы оформляется в конце статьи в алфавитном порядке (сначала русскоязычные авторы). Библиографическое описание публикации включает: фамилии и инициалы авторов (всех, независимо от их числа), фамилии и инициалы редакторов (если речь идет о коллективной монографии или сборнике), полное название работы, а также издания, в котором опубликована (для статей), город, название издательства или издающей организации (для книг), год

⁵ Здесь мы согласны с мнением В.Е. Петрова [2002, с. 111]. Подробный анализ самого подхода см. в статье [Rorty, 1979].

⁶ См.: «Гринпис» (14 марта 2017). Русскоязычная энциклопедия фольклора и субкультур «Луркоморье». URL: <https://lurkmore.to/Гринпис> (дата обращения 01.02.2021). Сайт входит в Единый реестр доменных имен, указателей страниц сайтов в сети Интернет и сетевых адресов, позволяющих идентифицировать сайты в сети Интернет, содержащие информацию, распространение которой в Российской Федерации запрещено (<https://eais.rkn.gov.ru/>) (дата проверки 07.02.2021).

⁷ Как отмечает комик Данила Поперечный: «Я думал до такого не дойдет». См.: «Меня признали иноагентом», видео, 3:07 [38:17] (8 июля 2024). YouTube, канал «Данила Поперечный». URL: <https://www.youtube.com/watch?v=3QXwMnKUwSc> (дата обращения 15.08.2024). Поперечный Д.А. включен в Реестр иностранных агентов Министерства юстиции РФ (<https://minjust.gov.ru/ru/activity/directions/998/>) (дата обновления 30.08.2024).

издания, том (для многотомных изданий), номер, выпуск (для периодических изданий). Для статей (глав монографий и сборников) указывается объем публикации (первая и последняя страницы).

NB! В целях унификации оформления русскоязычных и иноязычных источников разделы «Список литературы» и «References» оформляются в одном стиле. Все источники оформляются по адаптированным правилам ГОСТ (см. ниже).

Решением редакционной коллегии с 2023 года **прекращена** практика дублирования англоязычного названия русскоязычного источника транслитерацией этого названия латинскими буквами. В списке «References» обязательная транслитерация сохраняется только для названий издательств. Также в списке «References»: вместо значка номера журнала «№» пишется «No.»; города именуется в соответствии с принятыми конвенциями без сокращений: Moscow, Saint Petersburg, New York; для русскоязычных источников указывается (in Russian).

7. При подготовке иллюстративного материала следует учесть, что рисунки принимаются только в форматах .gif, .jpg, .tif, .cdr. Максимальное поле изображения 120 x 180 мм. Цветовая гамма изображений и таблиц (кроме исключительных случаев) должна отвечать требованиям черно-белой печати (белый фон, черные или серые линии, без цветных элементов и мелких сплошных заливок). Допускается создание таблиц и диаграмм в Word и Excel (обязательно приложить исходный файл в формате .xls).

Рисунки и таблицы в тексте **должны иметь подписи** на русском и на английском языках, размер шрифта подписи – 9 пт.

III. Образец оформления рукописи

УДК 101 + 378

Гуманитарные и социальные исследования в XXI веке

Иван Иванович Иванов

*Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук
Новосибирск, Россия*

ivanov@mail.ru, <https://orcid.org/xxxx-xxxx-xxxx-xxxx>

Аннотация

Ключевые слова

Благодарности

Для цитирования

Humanitarian and Social Research in the 21st Century

Ivan I. Ivanov

*Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences
Novosibirsk, Russian Federation*

ivanov@mail.ru, <https://orcid.org/xxxx-xxxx-xxxx-xxxx>

Abstract

*Keywords**Acknowledgements**For citation*

Основной текст статьи

Список литературы

- Аристид.** Апология Св. Аристида // Сочинения древних христианских апологетов: в 25 т. / Под ред. А.Г. Дунаева. СПб.: Алетейя, 1999. Т. 1. Афинские государственные деятели V в. до н. э. С. 290–336.
- Целищев В. В.** Рационалистический оптимизм и философия Курта Геделя // Вopr. философии. 2013. № 8. С. 12–23.
- Lee J. Y.** God Suffers for Us: A Systematic Inquiry into a Concept of Divine Passibility. L.: Springer Netherlands, 1974. 323 p.
- Sarot M.** Patripassianism, Theopaschitism and the Suffering of God: Some Historical Considerations // Religious Studies. 1990. Vol. 26. № 2. P. 363–375.

References

- Aristid.** Apology of St. Aristides // Works of Ancient Christian Apologists (25 vols.) / A. G. Dunaev (Ed.). Saint Petersburg: Aleteia, 1999. Vol. 1. Athenian Statesmen of the 5th century BC. P. 290–336. (in Russian)
- Lee J. Y.** God Suffers for Us: A Systematic Inquiry into a Concept of Divine Passibility. L.: Springer Netherlands, 1974. 323 p.
- Sarot M.** Patripassianism, Theopaschitism and the Suffering of God: Some Historical Considerations // Religious Studies. 1990. Vol. 26. No. 2. P. 363–375.
- Tselishchev V. V.** Rationalistical Optimism and the Philosophy of Kurt Godel // Voprosy filosofii. 2013. No. 8. P. 12–23. (in Russian)

Информация об авторе

Иван Иванович Иванов, кандидат философских наук, доцент
Научный сотрудник, Институт философии и права Сибирского отделения
Российской академии наук

Information about the Author

Ivan I. Ivanov, Candidate of Science (Philosophy), Docent
Researcher, Institute of Philosophy and Law of Siberian Branch of the Russian
Academy of Sciences