

# ЧЕЛОВЕК

2022. Том 33, номер 5

---

## Научный журнал

Учредители: Российская академия наук, Институт философии Российской академии наук  
Издатель: Российская академия наук

Журнал основан И.Т. Фроловым в 1990 году

Главный редактор Р.Г. Апресян

## Редакционная коллегия

С.С. Аванесов (Великий Новгород), К.В. Анохин (Москва), Т.В. Артемьева (Санкт-Петербург),  
И.Е. Гарбер (США), Ф.И. Гиренок (Москва), В. Глухман (Словакия),  
А.С. Десницкий (Москва), В.В. Знаков (Москва),  
А.Б. Каменский (Москва), О.А. Кривцун (Москва), Е. Намли (Швеция),  
З.В. Островская (отв. секретарь, Москва), Н.Е. Покровский (Москва),  
Н.С. Розов (Новосибирск), Ю.В. Синеокая (Москва), М.В. Фалкман (Москва),  
А.Н. Фатенков (Нижний Новгород), О.В. Федорова (Москва),  
П. Чичовачки (США), М.М. Шахнович (Санкт-Петербург)

## Редакционный совет

А.А. Гусейнов (Москва), Д.Э. Гаспарян (Москва), В.С. Диев (Новосибирск),  
Г.В. Каковкин (Москва), А.П. Козырев (Москва), О.В. Попова (Москва),  
А.В. Смирнов (Москва), А.П. Скрипник (Саров),  
Т.В. Черниговская (Санкт-Петербург), Г.Б. Юдин (Москва)

Периодичность: 6 раз в год

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС 77-76826 от 01.10.2019

© Российская академия наук, 2022  
© Институт философии РАН, 2022  
© Редколлегия журнала «Человек»  
(составитель), 2022



# CHELOVEK

## The Human Being

### 2022. Volume 33, Number 5

---

**Scholarly journal**

**Founders:** Russian Academy of Sciences; Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences  
**Publisher:** Russian Academy of Sciences

**Journal founded by Ivan T. Frolov in 1990**

**Editor-in-chief — Ruben Апресян**

#### **Editorial Board**

*Anokhin K.* (Kurchatov Institute, Moscow), *Artemyeva T.* (Herzen State Pedagogical University of Russia, Saint Petersburg), *Avanesov S.* (Yaroslav-the-Wise State University, Velikiy Novgorod), *Cicovacki P.* (College of the Holy Cross, USA), *Desnitsky A.* (Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow), *Falikman M.* (Higher School of Economics, Moscow), *Fatenkov A.* (Nizhny Novgorod State University, Nizhny Novgorod), *Fedorova O.* (Lomonosov Moscow State University, Moscow), *Garber I.* (Saratov State University; Harvard University, USA), *Girenok F.* (Lomonosov Moscow State University, Moscow), *Gluchman V.* (Institute of Ethics and Bioethics; University of Presov, Slovakia), *Kamensky A.* (Higher School of Economics; Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities, Moscow), *Krivtsun O.* (Research Institute of Theory and History of Fine Arts, Russian Academy of Arts, Moscow), *Namli E.* (Uppsala University, Sweden), *Ostrovskaya G.* (Executive Secretary, *journal Chelovek/The Human Being*, Moscow), *Pokrovsky N.* (Higher School of Economics; Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences, Moscow), *Rozov N.* (Novosibirsk State University, Novosibirsk), *Shakhnovich M.* (St. Petersburg State University, Saint Petersburg), *Sineokaya Yu.* (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow), *Znakov V.* (Institute of Psychology, Russian Academy of Sciences, Moscow)

#### **Editorial Council**

*Guseynov A.* (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow), *Gasparyan D.* (Higher School of Economics, Moscow), *Diev V.* (Novosibirsk State University, Novosibirsk), *Kakovkin G.* (Independent Researcher, Moscow), *Kozyrev A.* (Lomonosov Moscow State University, Moscow), *Popova O.* (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow), *Smirnov A.* (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow), *Skripnik A.* (National Research Nuclear University MEPhI; Sarov Institute of Physics and Technology, Sarov), *Chernigovskaya T.* (St. Petersburg State University, Saint Petersburg), *Yudin G.* (The Moscow School of Social and Economic Sciences; The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow)

**Frequency:** Bi-monthly

**Federal Communications, Information, and Media Oversight Service Registration N ФС 77-76826, 01.10.2019**

© Russian Academy of Sciences, 2022

© Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 2022

© Chelovek/The Human Being Editorial Board (compilation), 2022

# СОДЕРЖАНИЕ

## ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

*Е.А. Попов*

**Пределы человеческого страдания и его субъектность ..... 7**

*И.Т. Касавин*

**Автономия плюс гетеродоксия: как возможны девиации  
в науке ..... 26**

## НАУЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

*Н.Е. Покровский, Е.А. Никишин, А.Ю. Макшанчикова*

**Что после города? Перспективы сельско-городского  
жизненного пути ..... 44**

*Р.Р. Беялетдинов*

**В поисках социогуманитарных траекторий развития  
биобанков: наука и социальное доверие ..... 63**

## СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ

*Д.С. Гвоздиков*

**Логическая структура институциональных отношений ..... 77**

*М.А. Подлесная*

**Высшая православная духовная школа в России в контексте  
меняющихся представлений о человеке ..... 92**

## ВРЕМЕНА. НРАВЫ. ХАРАКТЕРЫ

*Е.В. Введенская, О.Н. Гуров*

**Освенцим и ГУЛАГ: помнить нельзя забыть ..... 115**

*М.Ф. Альбедиль*

**«Если один человеческий ум что-то придумал, то другой  
может это разгадать». К 100-летию со дня рождения  
Ю.В. Кнорозова ..... 132**

## **СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ**

*Т.В. Артемьева*

**Повелитель времени: темпоральные дискурсы эпохи  
Просвещения в России ..... 158**

*В.М. Найдыш*

**Ценностно-смысловые основания мистического опыта ..... 178**

---

# CONTENTS

## THE PHILOSOPHY OF THE HUMAN BEING

*E.A. Popov*

**The Limits of Human Suffering and Its Subjectness .....7**

*I.T. Kasavin*

**Autonomy Plus Heterodoxy: On the Possibility  
of Deviations in Science ..... 26**

## SCIENTIFIC RESEARCH

*N.E. Pokrovsky, E.A. Nikishin, A.Yu. Makshanchikova*

**What's After the City? Perspectives on the Rural-urban  
Path of Life ..... 44**

*R.R. Belyaletdinov*

**In Search of Socio-humanitarian Trajectories  
for the Development of Biobanks: Science and Social Trust ..... 63**

## SOCIAL PRACTICES

*D.S. Gvozdikov*

**The Logical Structure of Institutional Relations ..... 77**

*M.A. Podlesnaia*

**The Higher Orthodox Theological School in Russia  
in the Context of Changing Ideas About a Person ..... 92**

## TIMES. MORALS. CHARACTERS

*E.V. Vvedenskaya, O.N. Gurov*

**Auschwitz and the Gulag: Remember Cannot Be Forgotten ..... 115**

*M.F. Albedil*

**“If One Human Mind Has Come up with Something,  
Then Another Can Unravel It”. On the Centenary of the Birth  
of Yu.V. Knorozov ..... 132**

**SYMBOLS. VALUES. IDEALS**

*T.V. Artemyeva*

**The Lord of Time: Temporal Discourses of the Enlightenment  
in Russia ..... 158**

*V.M. Naidysh*

**Value-semantic Foundations of Mystical Experience ..... 178**

---

# ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

---

DOI: 10.31857/S023620070022790-6

©2022 Е.А. ПОПОВ

## ПРЕДЕЛЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СТРАДАНИЯ И ЕГО СУБЪЕКТНОСТЬ



**Попов Евгений Александрович** — доктор философских наук, профессор кафедры социологии и конфликтологии.  
Алтайский государственный университет.  
Российская Федерация, 656049 Барнаул, пр. Ленина, д. 61.  
ORCID: 0000-0003-3324-8101  
popov.eug@yandex.ru

*Аннотация.* В современных междисциплинарных и некоторых социальных исследованиях основное внимание уделяется источникам человеческого страдания и его объектам. Ключевыми научными проблемами при этом являются определение механизмов порождения страдания и оценка различных его форм. Между тем не менее важным представляется вопрос о субъектности страдания. В настоящей статье акцент сделан на выявлении круга субъектов, которые способствуют возникновению страдания в силу тех или иных причин. Установлено, что в основе субъектности страдания лежат три состояния (предела), провоцирующих возникновение рассматриваемого явления, — боль, опасность и социальный риск. Использование результатов некоторых эмпирических исследований показывает, что боль, опасность и риск достаточно часто вызывают страдание. Указанная особенность позволяет выявить субъектов данного явления. Обращение к субъектности решает вопрос о конкретизации исследуемого феномена, который с трудом идентифицируется в науке и часто воспринимается как данность там, где осуществляют свою повседневную жизнедеятельность индивиды, социальные общности или же общество в целом. На этом основании в статье названы субъекты страдания, исходящего, например, от фатической

боли: преступники, расисты, безбожники, коррупционеры, моралисты и т.д. Также в статье акцент сделан на утверждении положения, в соответствии с которым оцениваются консолидирующий и разъединяющий пределы страдания. Его субъекты способны влиять и на объединение, и на отчуждение индивидов через социальное страдание. Основной акцент в статье сделан на западных концепциях, актуализирующих проблематику страдания.

*Ключевые слова:* страдание, причины страдания, социальный риск, опасность, субъекты страдания.

**Ссылка для цитирования:** Попов Е.А. Пределы человеческого страдания и его субъектность // Человек. 2022. Т. 33, № 5. С. 7–25. DOI: 10.31857/S023620070022790-6

**С**традание относится к порядку феноменов, которые имеют выраженный индивидуальный характер, но в равной степени и социальный. Например, социальное страдание стало основой для появления соответствующей отрасли социологического знания — социологии страданий [Макеева, 2018; Мюллер-Лиер, 2007; Wilkinson, 2004; Morgan, Wilkinson, 2001; Lofsted, Frewer, 1998]. Страдание индивидуальное и коллективное в качестве предмета осмысления также заняло свое место в социально-философских [Фрумкин, 2018; Ларше, 2014; Егоров, 2008; Petersen et al., 1999; Spelman, 1997; Ricouer, 1995; Levinas, 1988] и социально-антропологических [Scheper-Hughes, 1998; Morris, 1997; Morris, 1998; Morris, 1991] исследованиях. Отдельное направление медицинской антропологии прежде всего в работах А. Клейнмана поддержало тему человеческого страдания [Kleinman, 1996; Kleinman, 1995; Kleinman A., Kleinman J., 1991]. Примечательно, что во многих трудах, посвященных указанной теме, акцент сделан на связи страдания с различными ипостасями человеческого бытия: добром и злом, счастьем и несчастьем, метафизической виной, обезболиванием, риском и т.д. Боль и риск становятся, по сути, ключевыми критериями разграничения страдания и иных феноменов, близких ему по смыслу. Кроме того, в упоминаемых исследованиях основной ракурс осмысления строится вокруг того, каким образом те или иные формы общественного сознания (мифология, искусство, политика и др.) оказывают воздействие на градус страдания: например, Д. Моррис подробно рассматривает влияние моральных принципов на страдание [Morris, 1997], о религиозных основаниях человеческого страдания размышляют Ж.К. Ларше [Ларше, 2014], К.С. Льюис [Льюис, 1991] и П. Рикер [Ricouer, 1995].



Вне всяких сомнений, для идентификации страдания имеет большое значение выявление его природы, которая может быть связана с общественным сознанием. Но в то же время остается не в полной мере раскрытым вопрос о субъектности страдания. О факте причинения страдания, пожалуй, одной из первых упоминает Сьюзен Зонтаг в известной работе «О боли других» [Sontag, 2003]. Она апеллирует к тому, что причинение страдания, вины и боли зависит от двух факторов: во-первых, от готовности страдать и, во-вторых, от свободы-несвободы того, кто причиняет страдание и боль [там же: 27–29]. Безусловно, подход С. Зонтаг способствует тому, чтобы обратить внимание на выявление субъектов страдания. Но все же сам факт причинения как процессуальная характеристика действий неких субъектов, имеющих своей целью «навязывание» (возможно, «разжигание») страдания, не становится предметом междисциплинарных и отраслевых исследований.

В настоящей статье я взял за основу определение страдания, предложенное С. Зонтаг: оно, как мне кажется, в наибольшей степени связано с необходимостью постановки вопроса об идентификации субъектов страдания. Исследователь отмечает, что человеческое страдание есть «рецепция человека, состоящая в переоценке окружающей реальности и положения в ней отдельных субъектов, способствующих возникновению данного состояния, отягощенная серьезными моральными, психологическими, социальными и иными обстоятельствами и сопряженная с болью, риском, опасностью, переживанием» [Sontag, 2003: 28]. Такое понимание страдания предполагает не только существование системы оценивания рецепции человека, испытывающего страдание, но и выявление субъектности страдания, а далее и его пределов. Зонтаг, предлагая такой комплексный подход, по сути, направляет нас по пути междисциплинарного осмысления указанного явления. Нужно также подчеркнуть, что, к примеру, в социологии страданий акцент сделан на социальном страдании, которое идентифицируется как «отношение общества или группы к социальной реальности, в которой на общественно значимый вызов формируется соответствующий ответ в форме стратификационных, политических и иных трансформаций; в качестве таковых могут выступать отчужденность к социальному порядку и социальной структуре, но также и отрицательное и нетерпимое отношение к тем, кто влияет на возникновение таких процессов» [Wilkinson, 2004: 111]. И в первом (С. Зонтаг), и во втором (И. Уилкинсон) случаях так или иначе речь заходит о субъектах страдания. В русле социальной антропологии представления о человеческом страдании сводятся нередко к тому, что оно «выступает как механизм рекурсивного состояния, при котором в наибольшей степени проявляется неприятие ценностей и

Е.А. Попов  
Пределы  
человеческого  
страдания и его  
субъектность

норм, получивших распространение в социуме на определенном этапе его развития» [Scheper-Hughes, 1998: 29]. В таком случае ценности и нормы не формируются произвольно, они подвержены воздействию каких-либо сил или же влиянию конкретного субъекта. В конечном итоге мы приходим к мысли о том, что необходимо выявить круг субъектов, которые способствуют возникновению человеческого страдания.

Проблема определения субъектности рассматриваемого явления имеет, на мой взгляд, важное эвристическое значение. Прежде всего мы получаем дополнительную возможность оценить интенциональность страдания, выявить его пределы. Указав на субъектов, мы можем конкретизировать рамки данного явления. Исследователи нередко представляют данный феномен как продолжение или следствие воздействия достаточно неконкретизированных феноменов или процессов: например, страдание, возникающее в силу превосходства зла над добром [Cohen, 2001], проявляющееся по результатам актов произвола со стороны власти [Das et al., 2000; Dean, 1999] или становящееся следствием неадекватного морально-нравственного выбора [Farmer, 1997; Furedi, 1997; Frank, 1995] и т.д. Во всех описанных случаях страдание видится более определенным, чем его источники: как известно, борьба добра со злом — это классическая амбиваленция человеческого индивидуального и коллективного бытия, и в полной мере осознать пределы этой бесконечной борьбы не представляется возможным. Однако в исследованиях подчеркивается, что зло чаще иных онтологических явлений становится источником опасности, риска и человеческого страдания [Moeller, 1999]. Точно так же аморфность властного произвола не в полной мере дает нам возможность оценить характер ее разящего воздействия, вызывающего страдание, хотя предположить, что степень такого влияния может быть довольно высокой, мы, конечно, можем. Называя субъектов страдания, я стремлюсь к тому, чтобы наделить их конкретными признаками для возможной идентификации и распознавания. Мне кажется, что таким образом обозначенная цель приближает нас к пониманию того факта, что страдание вовсе не является непреложным атрибутом человеческого бытия (как, например, спутники вечного противостояния добра и зла, правды и неправды, сильного и слабого и т.д.). Кроме того, его сложно признать данностью как своего рода обязательный отклик на источники опасности, боли или риска (не всегда страдание проявляется в результате реакции на такие источники).

Идентификация субъектов человеческого социального страдания позволяет нам рассчитывать и на конкретизацию его проявлений. Вероятнее всего, для выявления круга субъектов нужно

отталкиваться от оценки тех причин, которые лежат в основе их действий. В связи с этим появляются еще по крайней мере две сложные методологические проблемы: каким образом мы можем установить, причиняется ли субъектами страдание целенаправленно или по воле случая; а кроме того, на основании какого инструментария можно определить, сомневаются ли субъекты в эффективности и действенности своего разящего воздействия и доступны ли им варианты отступления от своих целей. Полагаю, что данные ракурсы исследования могут обозначить дальнейшие перспективы в разработке темы субъектности страдания.

Между тем основным приемом идентификации субъектов человеческого страдания явился предложенный Байроном Гудом интенциональный анализ страдания и боли [Good, 1994: 34–44]. Исследователь рассматривает указанные феномены с точки зрения медицинской антропологии и делает акцент на различных вариантах соотношения страдания и боли индивида. Интенциональность связывается исследователем с необходимостью определения причин, которые и позволяют вести речь о границах страдания. К таким причинам (или «каузулам», по выражению Гуда) отнесены опасность, риск и боль. Они носят как выраженный индивидуальный характер, так и социальный: опасность распространяется на каждого индивида и на общество в целом, равно как и риск и боль также провоцируют страдание. Вместе с тем опасность, риск и боль, по мысли Б. Гуда, носят не какой-то обобщенный характер, а вполне реальный, связанный с проявлениями слитности массового и индивидуального в окружающей реальности и повседневной жизни на уровне изменений в системах ценностей и норм, традиций и инноваций, духовного и материального. Исследователь считает, что опасность, риск и боль в совокупности и по отдельности порождают тотальное страдание, которое захватывает каждого человека, даже такого, которого ни на минуту не оставляют его собственная физическая боль и незатихающее личное страдание-переживание [там же: 51]. Применение интенционального анализа для выявления пределов страдания и, главное, его причинителей вполне оправданно, поскольку в этом случае мы в реестр субъектов вносим только тех, которые причиняют страдание и у которых имеются на это свои конкретные причины.

Важное значение имеет следующий вопрос: не возникнут ли в результате применения интенционального анализа релятивизация содержания страдания, возможное его упрощение или, напротив, усложнение, вызванные желанием отыскать пределы данного феномена или констатировать его безграничность? В этом случае я вновь обращаюсь к мысли С. Зонтаг: «Поиск причин страдания не имеет значения только лишь в одном случае: если мы не

понимаем, как глубоко оно проникло в ткань бытия и стало, таким образом, его неотъемлемой частью, но отыскав причины, мы не можем остановиться на этом. Очевидно, что здесь нас в большей степени занимает вопрос о том, кому же они дают возможность для порождения страдания нашего собственного и страдания других...» [Sontag, 2003: 90]. Как видим, Зонтаг вполне определенно дает нам понять, что за поиском причин или оснований страдания мы не можем обойти вниманием тех субъектов, которые причиняют его другим. Они способствуют прочному включению данного феномена в индивидуальную и коллективную жизнедеятельность человека.

### **Пределы человеческого страдания**

Вернемся к работам профессора Гарвардской медицинской школы Артура Клейнмана. Он обратил внимание на пределы страдания, которое не считал безграничным или само собой разумеющимся, протекающим так долго, как существует человек и человечество. В действительности многие исследователи возводят страдание в ранг бесконечных, сопутствующих формированию и развитию обществ явлений. Именно поэтому не всегда удается конкретизировать содержание и границы страдания: так же как добро и зло были всегда, утверждается и постоянность страдания в любом обществе и в любое время [Frank, 2001; и др.]. Поиск пределов занимает Клейнмана в силу того, что, наблюдая за пациентом, столкнувшимся с физической болью из-за какого-либо серьезного заболевания, ученый задается вопросом: как скоро прекратятся его страдания? Но на самом деле он знает ответ: его страдание стремительно перерастает из больничной палаты в социальную реальность, потому что с физической болью приходят изменения и социального порядка: пациент оказывается под влиянием социальных факторов — например, над ним довлеют отсутствие средств на лечение, дороговизна медикаментов, бюрократия в инстанциях и т.д. Эти обстоятельства заставляют испытывать страдание больного человека вместе с другими людьми, между тем пациентами не являющимися [Kleinman A., Kleinman J., 1991: 280].

Давая оценку влиянию Пьера Бурдьё на антропологию страдания и взяв за основу «предельность» габитуса французского мыслителя, А. Клейнман довольно четко определяет содержание страдания через его *пределы*: «страдание — это отношение индивидов к тому, что их окружает в повседневной жизни, но отношение только такое, которое вызвано опасностью и которое объединяет вокруг этих испытаний» [Kleinman, 1996: 205]. Клейнман

рассматривает страдание как фактор объединения людей. Не совсем ясно в данном случае, о каком именно объединении идет речь. Объединение для совместного страдания и переживаний по поводу серьезных жизненных испытаний или все же для противодействия опасности, с возрастанием которой масштаб страдания также изменяется? На самом деле, как мне кажется, Клейнман имел в виду необходимость учитывать субъектность в оценках человеческого страдания: от того, страдают ли индивиды, потому что так исторически складывалось в «страдающих» обществах, или же они страдают по воле конкретных субъектов, зависит их объединение для совместного страдания или противостояния этому. На данную тему рассуждает, например, К.Г. Фрумкин: «Огромное значение страданий в социальной жизни объясняется даже не тем, что *причинение* (курсив мой. — Е.П.) страданий является инструментом... социального взаимодействия, но тем, что страдания маркируют требующие изменений проблемные зоны» [Фрумкин, 2018: 73].

Действительно страдание сопряжено с социальной реальностью, «проблематизация» которой простирается довольно широко. Между тем при таких обстоятельствах пределы страдания вновь как будто бы исчезают: как раз социальные проблемы никогда не перестанут существовать, и тогда их разрешение или, напротив, сопротивление им всегда будут вызывать персональное страдание. Я же утверждаю, что для определения круга субъектов страдания важное значение имеют пределы рассматриваемого феномена. Пределы дают нам возможность выявить основные причины страдания, а вместе с ними и его субъектов. Так, например, частой причиной страдания является боль. Боль физическая и боль метафизическая: первая сначала носит индивидуальный характер и, соответственно, вызывает индивидуальное страдание, но вскоре становится частью человеческого бытия, обретает свою метафизичность и становится социальным, вовлекая в диапазон своего влияния других индивидов (родственников, соседей по палате в клинике, экспертов, врачей и медработников и т.д.) [Kleinman A., Kleinman J., 1991: 299–300]. Таким образом, физическая боль персонифицирует страдание и становится его пределом, перерастая в боль метафизическую, сущностную, осознаваемую как неотъемлемый феномен человеческого бытия. Нередко в научном дискурсе страдание рассматривается как предел боли, при этом если боль может прекращаться по причинам, не зависящим от индивида, то страдание таким свойством не обладает [Frank, 2001; Chan et al., 2010; и др.].

В научном дискурсе мы также сталкиваемся с разными интерпретациями источников страдания. Некоторые исследователи

Е.А. Попов  
Пределы  
человеческого  
страдания и его  
субъектность

углубляются в природу социального и потому наделяют страдание соответствующими признаками социального явления, если страдает не один индивид, а несколько или много, в конечном итоге страдание распространяется на ту или иную социальную группу, общность или общество в целом [Lofsted, Frewer, 1998: 70]. Пределы такого всеобъемлющего страдания установить сложно, приходится обращать внимание на показатели социальной жизни, которые объективно могут повлиять на характер страдания (например, качество жизни, благополучие и т.д.). Однако напрямую их связать со страданием, когда бы обнаружили его пределы, вряд ли возможно.

Можно ли полностью быть уверенным в том, что низкий уровень качества жизни обязательно вызывает страдание? Вероятность такого положения вещей, по-видимому, возрастает в тех случаях, когда, скажем, экономические признаки снижения качества жизни явно совпадают с оценками самих индивидов, жизнь которых стремительно меняется в лучшую или худшую сторону. Митчелл Дин отмечает по этому поводу, что страдание «трудно соотнести с какими-либо экономическими, политическими состояниями, но почти всегда оно проявляется там, где имеют место быть отчуждение, внутренний конфликт, несчастье и несправедливость...» [Dean, 1999: 17]. Конечно, с подобной точкой зрения сложно не согласиться, однако пределы отчуждения, нравственного выбора и других схожих явлений выглядят еще более призрачными. Мы абсолютно точно не сразу способны дать ответ на вопрос о том, где начинается страдание и где оно подходит к концу. Но в то же время высказанная М. Дином мысль заставляет нас искать пределы страдания в отношении индивида к реальности, в его переживаниях по поводу отчужденности, экзистенциальности, неупорядоченности бытия и т.д. Данный аспект как будто делает ненужным установление причин и круга субъектов социального страдания, поскольку отчуждение, несчастье, нравственный выбор в большей степени затрагивают объектов страдания и протекают в слитности с ними. Очевидно, что страдание может протекать в таких случаях, как считает А. Клейнман, «фоново», когда индивиды его практически перестают ощущать или обращать на него внимание, но оно тем не менее никуда не уходит [Kleinman, 1995: 190]. Исследуя боль как главную причину страдания, исследователь также наделяет ее свойствами «фоновости»: боль проходит и уходит, возвращается вновь, но в этой своей перманентности она становится данностью, априорностью, а потому сила ее воздействия многократно возрастает и становится подчас неподъемной [там же: 187]. «Фоновость» таких явлений, как отчуждение, разобщенность, несправедливость и др. вполне

понятна; вероятно, они в большей степени дают о себе знать в некие сложные для обществ и индивидов времена, в противоречивые исторические периоды развития. Но все-таки когда речь идет о проявлениях страдания, оно начинает идентифицироваться вполне определенным образом; вряд ли в таких случаях оно может оцениваться как «фон» социальных процессов и изменений. Но это происходит, по-видимому, в пределах страдания, при том что должно быть понятно, в чем состоят его пределы (причины) и кто из субъектов его причинил.

Если определять функции субъектов страдания, то они вряд ли соотносимы с приведенными величинами: причинить страдание в «фоновом» режиме в какой-то из отрезков времени при продолжающихся несчастье, несправедливости, потерянности довольно сложно. Для этого по меньшей мере следует определить границы несчастья и т.д., что не так-то просто сделать. Но более реально преодолеть «фоновость» и, таким образом, конкретизировать причины страдания. По мнению некоторых исследователей страдания, важной задачей изучения данного феномена должна стать его предельная конкретизация: «мы не можем все время говорить о страдании как некоем само собой разумеющемся явлении только лишь потому, что общество или индивид переживают сложный период и испытывают неудобства, но отталкиваясь от этого, нужно посмотреть в самую суть страдания, там, где оно берет свое начало и идет к финалу» [Morgan, Wilkinson, 2001: 308]. Именно поэтому причинение страдания требует установления его пределов (конкретных причин) и круга субъектов, которые определенно были бы идентифицированы со страданием.

## Субъекты страдания

Как уже отмечалось выше, целый ряд исследователей основными причинами человеческого страдания называют три величины: опасность, риск и боль. Например, по мнению представителей медицинской антропологии П. Беннера, Г. Чана, боль является основной причиной страдания, возникающего у индивида, потому что этому сопутствует отчуждение от реальности: человек бросает все силы на борьбу с болью, но затем страдание начинает обретать социальные черты, поскольку одному справиться с ней невозможно, а так как призыв к обществу не всегда бывает услышан, наблюдается еще большее отчуждение и еще большее страдание [Chan et al., 2010: 45–47; Benner, 1994: 102–107]. В.В. Лехциер замечает, что в рамках медицинской антропологии все чаще проявляется «пафос возвращения к субъекту (курсив мой. — Е.П.) как

конститутивному источнику смыслов, к структурам интерсубъективности, к *Lebenswelt*» [Лехциер, 2017: 143]. Субъект как таковой действительно порождает множество смыслов, но субъект социального страдания несет смысловую нагрузку его причинения.

В то же время в плане выявления пределов страдания, вызванного болью, существуют две позиции авторов, рассматривающих в своих работах боль как источник страдания и, что более ценно для настоящей статьи, называющих субъектов страдания: 1) «боль концентрируется не только в конкретном органе человеческого тела, она проявляется в отношениях между людьми — *фатическая боль* всегда вызывает страдание, а ее субъектом почти всегда становится индивид, нарушающий границы дозволения: преступник, расист, карьерист и т.д.» [Frank, 1997: 26]. Как видим, фатическая боль, порождаемая нарушением социальных контактов и общественных отношений (по словам К.Г. Фрумкина, «социального взаимодействия» [Фрумкин, 2018: 73]), вызывается специфическим кругом конкретных субъектов; 2) «боль отторгает и унижает, но как только она становится достоянием общества, граничит с его многочисленными пороками (нищетой, рабством, безнравственностью и другими), она приобретает характер серьезной борьбы за причинение боли и страдания среди тех, кто закрывает глаза на пороки, но должен их держать открытыми»; к числу таких причинителей «с закрытыми глазами» отнесены коррупционеры, рабовладельцы, моралисты, безбожники и т.д. [Lenz, 2000: 33; 48]. Добавлю, что К. Льюис, к примеру, соотносит страдание с греховностью и ошибками в выборе добра и зла, также апеллирует к тому, что нужно открыть глаза тем, кто много ошибался, но не предпринял достаточных усилий для того, чтобы исправить ситуацию [Льюис, 1991: 421–422]. Исследователи идентифицируют боль не как физиологическое явление, а как ценностно-смысловое; она с этой точки зрения имеет вполне реальное и рациональное выражение в действиях субъектов страдания.

С учетом обозначенных подходов в исследовании феномена страдания и акцентом на междисциплинарности я далее привожу результаты некоторых исследований в качестве примеров того, каким образом страдание встраивается в суть человеческого бытия и какое место в этом процессе отводится субъектам, страдание причиняющим. Я не ставлю при этом задачу подробно рассмотреть нюансы исследований с методологической точки зрения, важнее представить некоторые актуальные направления эмпирических исследований, в объективе которых оказалось страдание.

Так, например, проведенное в 2011 году американскими учеными рандомизированное исследование «Боль социальной разобщенности» («*The pain of social disconnection*»), посвященное боли



физической и социальной с акцентами на нейробиологическом и социально-интенциональном анализе [Eisenberger, 2012], продемонстрировало тот факт, что социальная разобщенность людей связывается непосредственно с социальной болью, источниками которой становятся вполне определенные субъекты, наделенные нейробиологическими субстратами («neurobiological substrates»). Авторы исследования обратили внимание на особую роль данных субстратов в формировании у субъектов социальной боли вполне конкретной цели причинения страдания. К числу таких субстратов были отнесены потенциальные желания навредить кому-либо, нарушить коммуникацию и взаимодействие, разрушить устойчивые социальные связи и т.д. В конечном итоге приведенное исследование подтверждает субъектность социальной боли и страдания.

Указанные свойства убедительно раскрываются и в результатах другого исследования 2014–2016 годов на тему «Социальная боль: моральный статус» («Social pain: Moral status») [Riva et al., 2016]. На основе ивент-анализа, обращенного к имеющим значение событиям и фактам, показано, что «предельность боли и страдания опирается на конкретные события, повлиявшие на их многократное воспроизводство: к традиционному морально обусловленному выбору между добром и злом добавляются наращивание богатства, стремление любой ценой получить выгоду, злоупотребить доверием и т.д.» [там же: 111].

Примечательно, что и первое исследование, и второе опирались на понимание страдания с позиций аксиологии и психологии, имея при этом в виду, что страдание представляет собой: 1) «ценностно-смысловое отношение к реальности, сопровождающееся переживаниями, отчужденностью, чувственно-эмоциональной лабильностью и т.д.» [Eisenberger, 2012: 430]; 2) «сформированное под воздействием ценностной неопределенности качество человеческой психики, отвечающее за реакцию на индивидуальный и социальный стресс, дезадаптацию, девиацию и др.» [Riva et al., 2016: 110]. На примере этих двух исследований мы обнаруживаем тенденцию к описанию пределов рассматриваемых явлений в их связи с субъектами, причиняющими страдание и боль. Кстати, авторы, обобщая результаты своей научной деятельности, особо подчеркивают, что наилучшим вариантом разработки темы человеческого страдания и боли может стать субъектно-объектный подход, позволяющий «не угадывать бытийные истоки страдания, когда любой жест или мнение будут этому способствовать, а обращаться к реальным фактам и учитывать обстоятельства...» [там же: 109].

Между тем причиной страдания является также и опасность. В большинстве упомянутых нами в настоящей статье работ акцент

делается именно на опасности как средоточии страдания. Я не берусь подробно изучать суть феномена опасности, этот аспект не является целью статьи. В то же время назвать субъектов страдания, обусловленного опасностью, представляется необходимым. Опасность «поражает весь мир, от его основ до рациональных современных форм» [Cohen, 2001: 16]. Объективация опасности может указать нам на субъектов страдания, от которых исходит настоящая «рациональная опасность». На тот факт, что опасность не является некой иллюзией и в то же время априорным состоянием общества, исследователи неоднократно обращали свое внимание [Morgan, Wilkinson, 2001: 201–202; Lenz, 2000: 75–76; Morris, 1991: 16–20; и др.]. По моему мнению, наиболее четко эту позицию сформулировал Эммануэль Левинас в работе «Бесполезное страдание», наделив объект своего исследования — страдание — «отнесенностью» к опасности, отношению к которой «изменяется с течением жизни индивидов и обществ как к вполне осязаемому явлению, воспринимаемому настолько остро, что чувствительность к опасности не только не притупляется, но все больше возрастает» [Levinas, 1988: 91]. Называемые исследователем «медиаторы опасности» имеют непосредственное отношение к причинению вреда, поскольку они «аккумулируют в себе те качества, которые вызывают страдание и во многом влияют на последующую судьбу общностей» [там же: 99]. Здесь отмечается одно из свойств опасности, которое имеет значение для идентификации субъектов социального страдания, — это судьбоносность; опасность влияет на судьбу, равно как и субъекты, которые эту опасность провоцируют и аккумулируют. С точки зрения «геополитики эмоций» Доминика Моизи ключевую опасность зачастую представляет «смерть идеологии», однако даже этот противоречивый феномен, казалось бы, предельно конкретизированный в социальной реальности, тем не менее находит свое выражение в двух основных ипостасях человеческого бытия, которые с трудом поддаются какой-либо объективации: речь идет об эмоциях и судьбе. В конечном итоге «триада эмоций» — страх, унижение и надежда — проявляется на уровне эмоциональном, когда человеку причиняются страдания или когда он испытывает боль, но в то же время любые изменения в судьбе — от «смерти идеологии» до «конфликта цивилизаций» — связаны с опасностью, от которой человек стремительно убегает [Моизи, 2010].

Опасность как причина страдания позволяет определить круг его субъектов. Для этого можно обратиться к результатам проведенных в 2016 году массовых опросов на общую тему «От советского катастрофизма к постсоветскому и сегодняшнему», обобщенным и представленным на VI социологической Грушинской

конференции [см.: Паутова, 2016]. В них авторы исследования сформировали «список врагов», которые причиняют страдание. Отталкиваясь от «топ-10 страхов» (по данным общероссийских опросов ВЦИОМ 1980 и 1994 годов), вместе с которыми возрастает градус страдания, можно назвать двух основных субъектов, его причиняющих: преступники (например, террористы) и «люди войны» (военные, правоохранители, «режимники»). Их друг с другом связывает влияние на судьбы людей — они становятся медиаторами судьбоносности в силу того, что их разящее воздействие распространяется на большое число индивидов, а вред, ими наносимый, может оказаться довольно масштабным.

Эту мысль разделяет и А. Клейнман, обративший внимание на то обстоятельство, что страдание «испытывает судьбу на прочность, точно так же как это делают те, кто извращает сами основы человеческого бытия, порождая боль, унижение, противопоставляя зло добру...» [Kleinman, 1999: 41]. Конечно, люди с оружием в руках — «люди войны», а точнее, те, кто войну развязывает, — чрезвычайно опасны, и страдание в этом смысле, вызванное их действиями, по своим масштабам становится угрожающим.

Профессор Нэнси Шепер-Хьюз, неоднократно обращавшаяся к исследованию насилия, в том числе и в условиях военного положения, высказывает довольно важную мысль, имеющую прямое отношение к идентификации субъектов страдания при нарастающей опасности. Она отмечает, что «опасность сама по себе является объективной стороной социальной реальности, ее не следует рассматривать как нечто беспрецедентное, однако в тех случаях, когда она меняет судьбы, при этом насилие льется рекой, и люди берут в руки оружие, чтобы унять эту силу, тогда боль и страдание переходят из разряда субъективных состояний, так же, как и само собой разумеющаяся опасность, в объективные» [Sheper-Hughes, 1992: 65]. Виной тому не только оружие в руках злодеев, но и сила их воздействия — любой преступник, даже совершивший преступление небольшой тяжести, несет опасность и порождает страдание: люди критически воспринимают реальность, в которой царит и наращивает и без того серьезное влияние преступный мир. Тем более это проявляется разительнее в случаях с войной и безграничным насилием со стороны «людей войны» — субъектов человеческого страдания. Возможности влияния на судьбу с оружием или без него явно указывают на их преимущества в причинении страдания, поскольку его пределы в таком случае определяются самим фактом наличия объективной опасности.

Пределы страдания конкретизируются исследователями в связи с многочисленными рисками, возникающими в повседневной жизни индивидов. В исследовательской среде возникло

Е.А. Попов  
Пределы  
человеческого  
страдания и его  
субъектность

самостоятельное направление, получившее название рискологии. Оно носит междисциплинарный характер и акцентирует внимание на причинах и последствиях рисков для человеческого индивидуального и социального бытия. Как известно, одним из создателей системной теории риска в рамках так называемой рефлексивной социологии является Н. Луман [Luhmann, 1993]. Мыслитель не пытается связать риск с рациональным поведением человека, но вместе с тем определяет его пределы причинением любого ущерба — когнитивного или материального. В социологическом плане Луман обращает внимание на риск как на элемент социальной коммуникации, определяя его фатическую (контактную) функцию: возникновение риска обусловливается взаимодействием, контактом субъектов коммуникации [там же: 13]. Действия субъектов страдания также имеют направленный характер, и риск возникает даже в ситуации, когда человек только предрасположен к установлению контакта с таким субъектом.

Зарубежные авторы, исследующие проблематику риска в широком круге других явлений, склонны полагать, что риск по своей сути трудно поддается какой-либо операционализации или конкретизации — все чаще он «переносится» в поле эмоций, иррациональных обстоятельств и вызывает неопределенность как предметную область исследования, так и явление социального порядка. Данную позицию разделяет, к примеру, П. О'Мэлли, считающий, что сам по себе риск может и не нести никакой угрозы или рационального вреда для индивида, поэтому он может с трудом поддаваться идентификации, однако в тех случаях, когда риск становится частью активных социальных действий либо изменений, происходит его «перерождение» в достаточно серьезную угрозу для общественных отношений. При этом подчеркивается, что риск выходит из зоны неопределенности, когда условия для его возникновения создаются вполне определенным субъектом, например правительством [O'Malley, 2004: 44–51].

Так возникает эффект «усиления риска»: «с динамичным развитием социальных связей риск пропорционально этому увеличивается; в этом пространстве появляются игроки, которые своими действиями буквально производят риски, иногда по самым незначительным социальным поводам, однако же такие риски почти всегда начинают увеличиваться в масштабе и оказывать влияние на всех, кого они так или иначе затрагивают» [Pidgeon et al., 2003: 26]. Примерно в этом же ключе рассуждают и другие исследователи [Boyne, 2003; Wilkinson, 2001; Short, 1984; и др.]. Один из них — И. Уилкинсон — в своем введении в социологию страдания подчеркивает, что социальные риски вызывают ничуть не меньшее страдание, чем страх, насилие и т.д. [Wilkinson,

2004: 66]. Но кто являются субъектами причинения страдания, вызванного различными рисками? Иными словами: кто из субъектов создает атмосферу, наполненную рисками и вызывающую таким образом страдания? Ответы мы можем найти в работе «Социальное усиление риска» [Pidgeon et al., 2003]. Авторы исследования обращают внимание на то, что риски не существуют сами по себе (собственно, как боль и опасность, о чем речь шла выше), они «возникают в силу сопротивления индивидов или даже обществ любому неожиданному или преднамеренному воздействию на них со стороны тех, кто сам уже находится в состоянии подавленной воли или свободы и испытывает поэтому глубокие страдания»; к таким субъектам отнесены индивиды, которые представляют слои маргиналов, «контрсубкультур», апатридов, крайних религиозных сект и т.д. [там же: 22; 36]. Исследователи связывают социальное усиление риска именно с ситуациями, когда круг общностей, состоящих из индивидов с пораженной волей или пораженных в правах и свободах, заметно расширяется, вовлекает в себя все большие группы людей и даже в определенные моменты становится привлекательным для тех, кто ранее этому активно сопротивлялся в силу каких-либо моральных или общественных интересов.

\* \* \*

Главный вывод, который можно сделать из представленного материала, вероятно, определяется именно субъектностью страдания. Оно само по себе остается зачастую не идентифицированным, исследователи связывают его с индивидами и рассматривают как данность: усложнение общественных отношений не только не может гарантировать индивиду освобождение от страдания, но более того — способствует его усугублению. Между тем страдание — вовсе не абстрактное явление, поражающее индивидов и разные социальные слои. Такая убежденность происходит от того, что у страдания имеются свои пределы (или причины), а также появляются вполне конкретные субъекты, которые и несут ответственность за то, что причиняют вред и страдание. Вопрос о том, насколько страдание захватывает и самих субъектов его причинения, остается открытым и может стать перспективой дальнейшего исследования.

На теоретическом уровне междисциплинарный анализ позволяет нам представить широту проявлений страдания, затронуть его сущностные и, например, социальные аспекты. В поле социологии страданий, психологии и медицинской антропологии сформировался соответствующий научный дискурс, характеризующий

Е.А. Попов  
Пределы  
человеческого  
страдания и его  
субъектность

человеческое страдание как отношение к окружающей реальности через социальные реакции (социология страданий), эмоционально-чувственные проявления (психология), ценностно-смысловые структуры (медицинская антропология). Главная задача такого подхода видится в том, чтобы конкретизировать пределы человеческого страдания, выявить субъектов его причинения.

## The Limits of Human Suffering and its Subjectivity

**Evgeny A. Popov**

DSc in Philosophy, Professor of the Department of Sociology and Conflictology.

Altai State University.

61 Prospect Lenina, Barnaul 656049, Russian Federation.

ORCID: 0000-0003-3324-8101

popov.eug@yandex.ru

*Abstract.* Modern interdisciplinary and some social studies focus on the sources of human suffering and its objects. The key scientific problem in this case is the determination of the mechanisms of the generation of suffering and the assessment of its various forms. Nevertheless, the question of the subjectivity of suffering is equally important. In this article, the emphasis is placed on identifying the range of subjects that contribute to the emergence of suffering for various reasons. It is established that the subjectivity of suffering is based on three states (limits) that provoke the occurrence of the phenomenon under consideration — pain, danger and social risk. Using the results of some empirical studies shows that pain, danger and risk often cause suffering. This feature makes it possible to identify the subjects of this phenomenon. The appeal to subjectivity solves the question of concretization of the phenomenon under study, which is hardly identified in science and is often perceived as a given where individuals, social communities or society as a whole carry out their daily life activities. On this basis, the article names the subjects of suffering emanating, for example, from fatal pain: criminals, racists, atheists, corrupt officials, moralists, etc. The article also focuses on the statement of the position according to which the consolidating and separating limits of suffering are evaluated. Its subjects are able to influence both the unification and the alienation of individuals through social suffering. The main emphasis in the article is on Western concepts that actualize the problems of suffering.

*Keywords:* suffering, causes of suffering, social risk, danger, subjects of suffering.

**For citation:** Popov E.A. The limits of human suffering and its subjectivity // *Chelovek*. 2022. Vol. 33, N 5. P. 7–25. DOI: 10.31857/S023620070022790-6

## Литература/References

- Егоров Н.П. Проблемы страдания и социальной свободы индивида // Фундаментальные исследования. 2008. № 1. С. 90–92.  
Egorov N.P. Problemy stradaniya i social'noj svobody individa [Problems of suffering and social freedom of the individual]. *Fundamental Research*. 2008. N 1. P. 90–92.
- Ларше Ж.-К. Бог не хочет страдания людей / пер. с фр. С.М. Бичуцкого, П.К. Доброцветова. М.: Паломник, 2014.  
Larcher J.-C. *Bog ne hochet stradaniya lyudej* [God does not want people to suffer], transl. from French by S.M. Bichutsky, P.K. Dobrotsvetov. Moscow: Palomnik Publ., 2014.
- Лехциер В.В. Emplotment и терапевтическое взаимодействие: феноменологические мотивы в медицинской антропологии Черил Маттингли // HORIZON. 2017. № 6(1). С. 140–160.  
Lekhtsier V.V. Emplotment i terapevticheskoe vzaimodejstvie: fenomenologicheskie motivy v medicinskoj antropologii Cheril Mattingli [Emplotment and therapeutic interaction: Phenomenological motives in medical Anthropology by Cheryl Mattingly]. *HORIZON*. 2017. N 6(1). P. 140–160.
- Льюис К.С. Страдание // Этическая мысль: научно-публицистические чтения. М.: Республика, 1992. С. 375–442.  
Lewis C.S. Stradanie [Suffering]. *Eticheskaya mysl': nauchno-publicisticheskie chteniya* [Ethical thought: scientific and journalistic readings]. Moscow: Respublika Publ., 1992. P. 375–442.
- Макеева Т.В. Понимание сущности человека с позиции социологии страданий // Православная русская школа: традиции, опыт, возможности, перспективы / под ред. Н.Ф. Злобиной. Ярославль: Литера, 2018. С. 454–462.  
Makeeva T.V. Ponimanie sushchnosti cheloveka s pozicii sociologii stradanij [Understanding the essence of man from the perspective of the sociology of suffering]. *Pravoslavnaya russkaya shkola: tradicii, opyt, vozmozhnosti, perspektivy* [Orthodox Russian School: traditions, experience, opportunities, perspectives], ed. by N.F. Zlobina. Yaroslavl: Litera Publ., 2018. P. 454–462.
- Моизи Д. Геополитика эмоций. Как культуры страха, унижения и надежды трансформируют мир / пер. с англ. А. Патрикеева. М.: Московская школа политических исследований, 2010.  
Moisi D. *Geopolitika emocij. Kak kul'tury straha, unizheniya i nadezhdy transformiruyut mir* [The Geopolitics of Emotion: How Cultures of Fear, Humiliation, and Hope are Reshaping the World], transl. from English by A. Patrikeev. Moscow: School of Political Studies Publ., 2010.
- Мюллер-Лиер Ф.К. Социология страданий / пер. с нем. П. Бермана. М.: КомКнига, 2007.  
Muller-Lier F.K. *Sociologiya stradanij* [Sociology of suffering], transl. from German by P. Berman. Moscow: KomKniga Publ., 2007.
- Паутова Л.А. «Боятся ли русские войны?» От советского катастрофизма к постсоветскому и сегодняшнему (по данным массовых опросов) // VI социологическая Грушинская конференция. 2016 [Электронный ресурс]. URL: [https://profi.wciom.ru/fileadmin/file/nauka/grusha2016/doklady/3.6\\_pautova.pdf](https://profi.wciom.ru/fileadmin/file/nauka/grusha2016/doklady/3.6_pautova.pdf) (дата обращения: 02.09.2022).

Е.А. Попов  
Пределы  
человеческого  
страдания и его  
субъектность

- Pautova L.A. "Boyatsya li russkie vojny?" Ot sovetского katastrofizma k postsovetскому i segodnyashnemu (po dannym massovyh oprosov) ["Are Russians afraid of war?" From Soviet catastrophism to post-Soviet and today's (according to mass polls)]. *VI sociologicheskaya Grushinskaya konferenciya* [VI Sociological Grushin Conference]. 2016 [Electronic resource]. URL: [https://profi.wciom.ru/fileadmin/file/nauka/grusha2016/doklady/3.6\\_pautova.pdf](https://profi.wciom.ru/fileadmin/file/nauka/grusha2016/doklady/3.6_pautova.pdf) (date of access: 02.09.2022).
- Фрумкин К.Г. Проблема страданий как социального ориентира // Свободная мысль. 2018. № 5. С. 71–86.
- Frumkin K.G. Problema stradanij kak social'nogo orientira [The problem of suffering as a social reference point]. *Svobodnaya mysl'* [Free Thought]. 2018. N 5. P. 71–86.
- Benner P. The Tradition and Skill of Interpretive Phenomenology in Studying Health, Illness, and Caring Practices. *Interpretive Phenomenology: Embodiment, Caring, and Ethics in Health and Illness*, ed. by P. Benner. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publication, 1994. P. 99–126.
- Boyne R. *Risk*. Buckingham: Open University Press, 2003.
- Cohen S. *States of Denial: Knowing About Atrocities and Suffering*. Cambridge: Polity Press, 2001.
- Dean M. *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*. London: Sage Publications Delvecchio, 1999.
- Eisenberger N.I. The pain of social disconnection: examining the shared neural underpinnings of physical and social pain. *Nature Reviews Neuroscience*. 2012. Vol. 13. P. 421–434.
- Farmer P. On Suffering and Structural Violence: A View from Below. *Social Suffering*, A. Kleinman, V. Das, M. Lock (eds.). Berkeley: University of California Press, 1997. P. 64–88.
- Frank A.W. Can we Research Suffering? *Qualitative Health Research*. 2001. N 11(3). P. 353–362.
- Frank A.W. *The Wounded Storyteller: Body, Illness, and Ethics*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Frank A.W. *The Wounded Storyteller: Body, Illness, and Ethics*. Chicago, London: University of Chicago Press, 1997.
- Furedi F. *Culture of Fear: Risk-Taking and the Morality of Low Expectation*. London: Cassell, 1997.
- Good B.J. *Medicine, Rationality, and Experience. An Anthropological Perspective*. New York: Cambridge University Press, 1994.
- Interpretive Phenomenology in Health Care Research*, G. Chan, K. Brykczynski, R. Malone, P. Benner (eds.). Indianapolis: Sigma Theta Tau International, 2010.
- Kleinman A. Bourdieu's Impact on the Anthropology of Suffering. *International Journal of Contemporary Sociology*. 1996. N 33(2). P. 203–210.
- Kleinman A. Experience and its Moral Modes: Culture, Human Conditions and Disorder. *The Tanner Lectures on Human Values*, ed. by G.B. Petersen. Vol. 20. Salt Lake City: University of Utah Press, 1999. P. 33–76.
- Kleinman A. Pitch, Picture, Power: The Globalization of Local Suffering and the Transformation of Social Experience. *Ethnos*. 1995. N 60(3–4). P. 181–191.



- Kleinman A., Kleinman J. Suffering and its Professional Transformation: Toward an Ethnography of Interpersonal Experience. *Culture, Medicine and Psychiatry*. 1991. N 15(3). P. 275–301.
- Lenz S. *Über den Schmerz*. Munchen: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2000.
- Levinas E. Useless Suffering. *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, R. Bernasconi, D. Wood (eds). London: Routledge, 1988. P. 45–120.
- Lofsted R., Frewer L. *Risk and Modern Society*. London: Earthscan, 1998.
- Luhmann N. *Risk: A Sociological Theory*. New York: Aldine de Gruyter, 1993.
- Moeller S. *Compassion Fatigue*. London: Routledge, 1999.
- Morgan D.G., Wilkinson I. The Problem of Suffering and the Sociological Task of Theodicy. *European Journal of Social Theory*. 2001. N 4(2). P. 199–214.
- Morris D. About Suffering: Voice, Genre, and Moral Community. *Social Suffering*, A. Kleinman, V. Das, M. Lock (eds.). Berkeley: University of California Press, 1997. P. 67–98.
- Morris D. *Illness and Culture in the Postmodern Age*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Morris D. *The Culture of Pain*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- O'Malley P. *Risk, Uncertainty and Government*. London: Glasshouse Press, 2004.
- Petersen A., Barns I., Dudley J., Harris P. *Poststructuralism, Citizenship and Social Policy*. London: Routledge, 1999.
- Pidgeon N., Kasperson R.E., Slovic P. *The Social Amplification of Risk*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Ricouer P. Evil, a Challenge to Philosophy and Theology. *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*. Minneapolis: Fortress Press, 1995. P. 90–121.
- Riva P., Brambilla M., Vaes J. Bad guys suffer less (social pain): Moral status influences judgements of others' social suffering. *British Journal of Social Psychology*. 2016. N 55(88). P. 108–114. DOI: 10.1111/bjso.12114
- Scheper-Hughes N. *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Scheper-Hughes N. Undoing: Social Suffering and the Politics of Remorse in the New South Africa. *Social Justice*. 1998. N 25(4). P. 114–142.
- Short J. The Social Fabric at Risk: Toward the Social Transformation of Risk Analysis. *American Sociological Review*. 1984. Vol. 49. P. 11–25.
- Sontag S. *Regarding the Pain of Others*. London: Hamish Hamilton, 2003.
- Spelman E.V. *Fruits of Sorrow: Framing Our Attention to Suffering*. Boston: Beacon, 1997.
- Violence and Subjectivity*, V. Das, A. Kleinman, M. Ramphele, P. Reynolds (eds). Berkeley: University of California Press, 2000.
- Wilkinson I. *Anxiety in a Risk Society*. London: Routledge, 2001.
- Wilkinson I. *Suffering: A Sociological Introduction*. Cambridge: Polity, 2004.

Е.А. Попов  
Пределы  
человеческого  
страдания и его  
субъектность

---

DOI: 10.31857/S023620070022791-7

©2022 И.Т. КАСАВИН

## АВТОНОМИЯ ПЛЮС ГЕТЕРОДОКСИЯ: КАК ВОЗМОЖНЫ ДЕВИАЦИИ В НАУКЕ



**Касавин Илья Теодорович** — доктор философских наук, профессор, член-корреспондент РАН, руководитель сектора социальной эпистемологии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. ORCID: 0000-0002-1233-3182 itkasavin@gmail.com

*Аннотация.* Эпистемология добродетелей — направление в аналитической социальной эпистемологии, представители которого синтезируют философские теории морали с нормативным подходом к решению теоретико-познавательных задач. Однако эпистемология добродетелей в своих классических вариантах релейбилизма (Э. Соса) и респонсибилизма (Л. Загзебски) не справляется с парадоксом моральной автономии. Ей не удается провести убедительное различие между добродетелями и грехами, как и обосновать ценность гетеродоксии в научном поиске. Во многом это связано с разрывом между эпистемологией добродетелей и философией науки и техники: реальная научная практика и история науки не вовлекаются в эпистемологический анализ. На деле же этический кодекс науки, будучи неразрывно связан с отклонениями от моральных норм и ситуациями выбора, тем самым предполагает девиацию. Это иллюстрирует кейс из истории психиатрии (лоботомии), в котором переплетаются несовершенные теории, недостаточные

---

Исследование выполнено в рамках проекта РФФИ № 20-011-00397 «Эпистемология добродетелей: ценностно-нормативный образ субъекта познания».

эмпирические свидетельства, экономический интерес, политические обстоятельства, ориентация на успех в науке и медицинской практике. Грубые нарушения норм научной честности в данной ситуации сопровождаются вместе с тем формированием устойчивого научного этоса, противодействующего таким нарушениям. Одновременно формулируются иные требования этического характера, в частности свободы научного исследования и научно обоснованных решений. В связи с этим обретает особую актуальность тема постоянного трудового контракта в науке и образовании, позволяющего гарантировать высокий уровень независимости от сиюминутных административных решений. Неудивительно, что неолиберальная политика в сфере науки и образования направлена на сокращение трудовых контрактов и повышение зависимости интеллектуалов от менеджеров. В этих условиях происходит рост научного прекариата — социально незащищенного, но свободного нового класса, для которого высшей научной ценностью и добродетелью является гетеродоксия и возможность девиации от общепринятых стандартов.

*Ключевые слова:* этос науки, девиация, биомедицинская этика, научный прекариат, трудовой контракт, свобода в науке.

**Ссылка для цитирования:** Касавин И.Т. Автономия плюс гетеродоксия: как возможны девиации в науке // Человек. 2022. Т. 33, № 5. С. 26–43. DOI: 10.31857/S023620070022791-7

**П**ротивопоставление эпистемических добродетелей и пороков занимает центральное место в эпистемологии добродетелей. Например, К. Кассам [Cassam, 2019] дает целый каталог пороков (и грехов — будем употреблять эти термины как синонимы) в контексте познания, полагая некоторые характерологическими чертами, другие — способами мышления, третьи — установками. Однако данная классификация не содержит достаточного основания для различения, в частности, скромности, открытости и мужества и их противоположностей как эпистемических качеств разного типа. Между чертами характера, способами мышления и установками нет принципиального водораздела — все они являются проявлениями личности, формирующимися в ходе социализации. Более того, эпистемическая ценность добродетелей или пороков может изменяться в зависимости от контекста. П. Фейерабенд, в частности, показал, что интеллектуальное упрямство (*tenacity*) необходимо ученому для отстаивания его взглядов, хотя плюрализм, открытость столь же важны для науки в целом. Является ли «оппортунистичность» ученого добродетелью или пороком? На подобные вопросы нет однозначного ответа, необходим анализ конкретного исторического эпизода, в котором проявились те или иные качества, и последствий этого (прямых,

*И.Т. Касавин*  
Автономия плюс гетеродоксия: как возможны девиации в науке

опосредованных, кратко-, долгосрочных и пр.) для развития знания. Нет раз и навсегда данных добродетелей, определяющих магистральную линию развития науки, и даже этой магистрали тоже нет. В противном случае мы впадаем в рационализаторский грех игнорирования развилок, поворотов и тупиков в истории науки. Они нередко оборачиваются открытиями и изобретениями, и по их следам прокладывают новые магистрали. И тогда то, что «не подходит», отклоняется от мейнстрима, становится предметом *интерпретации как* поиска того места, куда укладывается необъяснимое логическим путем, предметом «рефлектирующей способности суждения» (И. Кант). Оно исторично как всякое внимание к тому, что полагается внове логики, вне плана или системы демаркационной рациональности. Вопрос о выборе между этикой автономии и этикой гетеродоксии является в таком случае принципиальной проблемой для философского обоснования этоса науки.

### **Мораль как форма девиации**

Р. Мертон утверждал, что научный этос представляет собой значимый символ автономии науки [Merton, 1973: 265]. Имеется в виду представление о науке как Касталии (Г. Гессе), башне из слоновой кости, государстве в государстве, в котором царят свои собственные представления о должном. Моральная автономия науки есть ее независимость от общественной морали. В таком случае моральными девиациями в науке являются случаи расхождения поведения ученых с принятым в сообществе этическим кодексом или с общественной моралью. Я полагаю, что в наши дни такое понимание требует расширения.

Условиями такого расхождения являются автономность и безусловность<sup>1</sup> моральных норм, несоблюдение которых приводит к изоляции, моральному остракизму. Однако ученые постоянно конфликтуют с общественной моралью в силу особенностей научного призвания. Они также расходятся с этосом науки, как минимум, потому что он не является неизменной величиной и существенно зависит от общественной морали и политики. Первые

---

<sup>1</sup> Автономность в данном случае рассматривается не как абсолютное, но как историческое понятие. Безусловность парадигмы имеет место лишь в «нормальной науке». Моральная автономия свойственна субъекту определенного типа общества. Вместе с тем исследователь нравов и моральных норм может обнаружить и проинтерпретировать некоторые поступки как проявления моральной автономии даже в отсутствие соответствующего морального контекста. Для обоснования такой позиции остается выбор в рамках альтернативы: «рационалистический грех» или нормативно-утопический проект.

случаи можно именовать «внешними», а вторые — «внутренними девиациями». Более того, поступки ученых, не будучи безусловно моральными и не выполняя функцию *образца*, все же задают стандарты морального поведения в качестве набора ситуаций морального *выбора*. Отсюда парадокс и логический круг: идея моральной девиации в науке требует автономии самой морали, в то время как для ученого мораль есть следствие научного призвания как автономного источника выбора научной стези, как избранности, отклонения от нормы.

Идея автономии морали, впрочем, не так проста сама по себе. Мы оставим в стороне дискуссии об автономности и гетерономности, идущие от И. Канта [Кант, 1997]. При этом мы будем исходить из некоторого синтетического тезиса о том, что автономия морали как нормативный принцип руководит человеческими поступками и проявляется в критическом отношении человека к своему социальному окружению. При этом она базируется на культурной дистанции между субъектом и объектом, которая формируется в процессе социализации. Возникая в рамках европейской культуры, автономия морали есть частный случай индивидуалистического мировоззрения, в котором моральный субъект не принимает в серьезный расчет мнение социального окружения, и последнее не выступает в качестве объекта морального суждения.

Отсюда вытекают основные контрверзы этоса науки. П. Фейерабенд замечает в этой связи, что «наука в своей основе является человеческим предприятием и что ученый может быть столь же прекрасным и столь же отвратительным, как и любой другой человек. Беда в том, что возрастающая конкуренция в научном сообществе и возрастающее внимание к заявлениям ученых имеют тенденцию порождать эгоизм, заносчивость и презрение к людям — к “толпе”, как называл это Галилей, — к тем, кто не может следовать за тонкими измышлениями Благородных умов. Институализация тех материй, которые ранее находились в руках индивидов или их небольших групп, также побуждает к оппортунизму и малодушию. Раньше ученые, которые были членами религиозных сообществ, знали, что их достижения значили совсем немного с точки зрения вечности (*sub specie aeternitatis*). Те современные ученые, которые соединяют в себе научное любопытство с любовью к Природе и другим человеческим существам, в каком-то смысле разделяют такой взгляд на вещи со своими религиозными предшественниками, но их окружают люди с принципиально иными настроениями. Может ли наука исправить отклонения, которые могут возникнуть в таком сложном предприятии, каковым она является?» [Фейерабенд, 2011: 340].

И.Т. Касавин  
Автономия плюс  
гетеродоксия:  
как возмож-  
ны девиации  
в науке

Однако из самой постановки проблемы Фейерабендом, похоже, следует, что отклонения в науке неизбежны. Ведь и в морали отклонения являются необходимыми условиями суждения и выбора. Пусть ученый пунктуально придерживается как методологических, так и моральных стандартов своего сообщества, но он тогда не откроет ничего нового и не займет лидирующей позиции. И если наука сегодня стала интеллектуальным авангардом и общественной производительной силой, то не являются ли такие девиации даже желательными? Быть может, стоит поддерживать определенный уровень девиации, чтобы наука давала уникальные плоды, а не просто уподоблялась иным социальным институтам?

### Случай лоботомии

История биомедицины предоставляет обширное поле для исследования девиаций этического кодекса науки и конфликта научной практики с общественной моралью. Л. Пастер, И. Павлов и многие другие известные биологи и врачи с точки зрения современной биоэтики и медицинской этики являются злостными нарушителями. Однако в те времена эксперименты на беспризорниках и заключенных, как и стремление побыстрее ввести в продажу вакцину без необходимой проверки на лабораторных животных, не вызывали серьезной моральной критики. Тем не менее критическая масса научных девиаций, нарушающих право человека на жизнь и здоровье, привела к серьезным изменениям как в общественной морали, так и в этике науки.

«В первую очередь речь идет об экспериментах над людьми во время Второй мировой войны, совершаемых во имя научного прогресса нацистскими врачами. Чтобы окончательно предотвратить такие практики, по исходу Нюрнбергского процесса в 1947 году был установлен деонтологический медицинский кодекс, признавший первейшим принципом — принцип автономии. Свободное и ясное согласие пациента является выражением этого принципа. Больше не идет речь о том, чтобы передавать власть только врачу. Принцип Гиппократа, принцип помощи, который оправдывает патернализм врача, становится вторичным. Отныне только пациент является тем единственным, кто решает, что для него хорошо. Из этого принципа вытекает существование кредо, относящееся к автономии, такое как профессионализм, предписывающий врачам информировать пациента обо всех техниках лечения, которыми он может воспользоваться, оплаты лечения, его преимуществах и недостатках» [Порт, 2016].

Впрочем, ряд примеров показывает, что деонтологический кодекс демонстративно нарушался как раз теми странами, которые инициировали и организовывали Нюрнбергский процесс. Не в последнюю очередь это история лоботомии — психохирургического лечения эпилепсии, сильных шизофренических и параноидальных расстройств, не поддававшихся терапевтическим методам. Помимо всего, хирургическое вмешательство в мозг использовалось даже в случаях слабоумия или неврастения. В своих истоках такая практика обнаруживается археологами еще в Античности, но первые медицинские публикации относятся к 80-м годам XIX века. Так, швейцарский врач Готлиб Буркхард сделал несколько операций на мозге, полагая, что тем самым он может вылечить шизофрению (он именовал ее «первичным безумием»). В дальнейшем он вынужден был отказаться от операций под влиянием резкой критики со стороны многих ученых [Stone, 2001]. Практика аналогичных операций реанимируется уже на регулярной основе в 1936 году в целом ряде европейских стран, Британии и США. Полтора десятилетия она не сталкивается с серьезными возражениями, поскольку оказывается удобным и экономным средством снижения агрессивности и невротичности пациентов, уход за которыми становится тем самым необременительным. Португальский хирург Эгас Мориц, Нобелевский лауреат 1949 года, был, вопреки общественному мнению, лишь одним из основателей психохирургии [Collins, Stam, 2014]. Последняя с началом Второй мировой войны получила быстрое распространение в США, в том числе в целях снижения затрат на лечение солдат, испытавших психическую травму [Чавкин, 1982]. В Великобритании эта практика распространяется еще шире. Негативные результаты таких операций опускаются в статьях известного журнала «Lancet»: врачей не смущает явное нарушение этического кодекса. Количество операций достигает полутора тысяч в год, более половины из пациентов — женщины, и лишь отдельные критические ученые и медики выступают против них. Так, профессор Дж. Макдоналд на симпозиуме по префронтальной лейкотомии в 1943 году указывал, что фронтальные лобные доли мозга есть высший результат эволюции, что рациональной основы для операций на них не существует (не доказана связь психического заболевания с состоянием мозговой ткани), и потому легализация этих операций сомнительна [MacDonald, 1943]. К. Аллен поставил под сомнение этичность таких операций: оперировать людей, недавно или легко заболевших, в целях облегчения ухода за ними является едва ли не преступлением [Allen, 1946: 377].

По мнению ряда авторов, быстрый запрет лоботомии в СССР (впервые в мире — в 1950 году) не был напрямую связан

*И.Т. Касавин*  
Автономия плюс  
гетеродоксия:  
как возмож-  
ны девиации  
в науке

с идеологией. Даже если в обоснование этого запрета и ссылались на пороки буржуазных теорий, главным аргументом была апелляция к критическому анализу нейрохирургической практики и к доминирующей парадигме И. Павлова. В целом, как полагают некоторые, приоритет отдавался внутринаучным критериям достоверности знания, минимизации ошибок и эффективности приложений [Доброхотова, 1995]. Однако общая ситуация в биологии того времени, когда тон задавали агрессивные псевдоученые, не дает оснований для такого оптимистического суждения. Фактически разгромив советскую генетику на сессии ВАСХНИЛ (1948), Т.Д. Лысенко и в дальнейшем занимал крайне антинаучные позиции. В частности, даже через восемь лет после открытия роли ДНК в наследственности он [Агробиология, 1952] характеризовал изучаемые генетиками молекулы как вымышленное наследственное вещество.

Сегодня предпринимаются попытки выработать сбалансированную стратегию, которая бы учитывала необходимость исследовательской свободы (и возможность ошибки), с одной стороны, и соблюдение общепринятых этических норм, с другой. Так, в ряде случаев (использование плацебо, психоаналитическая практика, современные версии психохирургии) деонтологический кодекс снижает эффективность лечения и в научно-методологическом смысле слабо обоснован. Например, методы глубокой электростимуляции мозга, будучи вариантом инвазивного лечения, при болезни Паркинсона, дистонии, эссенциальном треморе, эпилепсии, других двигательных расстройствах дают стойкие позитивные результаты. Одновременно нейропротективный эффект электростимуляции, то есть влияние на причины разрушения нервных клеток, доказать не удалось. И поэтому, например, ряд британских ученых и практиков, критически анализирующих историю психохирургии, призывают к тому, чтобы решение о лечении принималось не по этическим, а по медицинским основаниям. «Наш вывод заключается в том, что как клиницисты мы должны исследовать, отбирать и противостоять любым возможным предубеждениям и когнитивным разрывам в нашем сознательном/бессознательном отношении к психохирургии, поскольку мы рискуем отказать пациентам, страдающим от мучительных трудноизлечимых симптомов, в возможном (viable) варианте лечения» [Yousaf, Singh, Tavernor, Baldwin, 2020]. Перспектива обсуждаемой контрroversы пронизательно описана в известных антиутопиях<sup>2</sup>. В них показывается,

<sup>2</sup> Например, «Этот прекрасный новый мир» О. Хаксли или «Сирены Титана» К. Воннегута.



что неинвазивная биомедицина оказывается способна решить или, по крайней мере, смягчить противоречие свободы и ответственности в науке, но окончательно вывести его за пределы этических контроверз все равно не получается.

Для эпистемологии добродетелей данный кейс важен как критический аргумент против понимания этико-нормативного измерения научного познания как проявления индивидуального характера и, тем более, индивидуальных когнитивных способностей. Для эпистемолога ученый — не индивид, а представитель научного направления, научного сообщества и субъект ряда социально-культурных ролей. Эпистемология добродетелей может выполнять некоторую дескриптивную функцию, обеспечивая набор экспланандумов. Однако эпистемологические добродетели не объясняют поведение ученых, но сами являются предметом объяснения из более широкого контекста, выступающего их универсальным экспланансом.

## Трудовой контракт в науке

Каковы социальные условия, способствующие и препятствующие научной гетеродоксии<sup>3</sup> в теории и практике науки? Мы рассмотрели некоторые приключения научного этоса в интерналистском ключе, то есть в свете его функционирования в научном и медицинском сообществе. Выяснилось, что и здесь экономические и даже политические факторы дают себя знать. Однако в еще большей степени научный этос подвергается трансформации под прямым влиянием идеологии. Принято считать, что наиболее динамично и эффективно наука развивается в странах, где доминирует идеология неоллиберализма, согласно которой наука — неотъемлемая часть рыночной экономики. В таком случае эффективность, инновативность, окупаемость выступают главными критериями при оценке научного труда. Именно они оказываются решающими при выборе формата, заключении и продлении трудового контракта в науке в наши дни. *Tenure* — постоянный контракт, штатная должность — таковы обычные варианты перевода этого английского слова. Идея *tenure* переживает кризис последние пятьдесят лет, в особенности в англо-саксонских странах. В интеллектуальных кругах ведется постоянная дискуссия о том, сохранять ли *tenure*, демонстрируя приверженность гумбольдтовскому университетскому идеалу, или отказываться от нее, приближаясь

И.Т. Касавин  
Автономия плюс  
гетеродоксия:  
как возможны  
девиации  
в науке

<sup>3</sup> Гетеродоксия (*heterodoxu*, англ.) — антоним ортодоксии, обозначает ориентацию на плюрализм, отклоняющееся поведение, диссенсус.

к предпринимательскому стандарту университета. Защитники tenure утверждают, что он «остаётся лучшей защитой свободы исследования и разнообразия мнения (heterodoxu) для университетских преподавателей, в особенности в эти времена повышенной поляризации и интернет-взрыва. Давайте ремонтировать это, а не ломать» [Skoble, 2019: 210]. Противники tenure, напротив, видят в нём причину снижения уровня образования и исследования, поскольку профессор на постоянном контракте не мотивирован к интенсивной и командной работе.

На мой взгляд, европейские университеты обрели свой престиж в значительной мере благодаря высокому статусу профессора. Не в последнюю очередь это было благодаря постоянному контракту, который получить достаточно трудно. Однако удостоенный контракта (award of tenure<sup>4</sup>) профессор в дальнейшем приобретал уникальные возможности для работы, а длительная подготовка к должности прививала ему амбивалентный набор моральных качеств. Среди них, с одной стороны, такие демократические навыки, как кооперативность, добросовестность, ответственность, уважение к профессии и сообществу. С другой — гордость, доходящая до высокомерия, убежденность в своей правоте, слабая терпимость к критике, то есть узнаваемые нормы аристократического этоса. Эта амбивалентность задавала, с одной стороны, всю проблемность, свойственную научному этосу, а с другой — питала двойственное отношение к tenure, в особенности со стороны администрации университета.

Так или иначе, в европейских университетах, воспринявших идею академической свободы, постоянный контракт обеспечивал защищённую территорию. В ней преподаватели и исследователи могли работать, не опасаясь карьерных трудностей в случае своих нонконформистских или непопулярных действий. Это позволяло быть самостоятельным в приверженности той или иной теории, критически высказываться по административным вопросам, быть требовательным к студентам и подчинённым, избегать лести и угодничества перед вышестоящими. С учетом регулярной сменяемости заведующего кафедрой, декана и ректора постоянный или длительный контракт профессора гарантировал высокую степень самостоятельности, независимости от решений администрации.

Полагаю, что это оказывало весьма существенное влияние на «кодекс научной честности» (И. Лакатос). Более того, этический

---

<sup>4</sup> Характерное английское выражение, которое подчеркивает особый «наградной статус» постоянного контракта. Это не просто принятый на работу (hired) сотрудник, а вознесенный на университетский Олимп.

кодекс науки и был, собственно, возможен и действителен лишь в условиях свободы, пусть даже она обременена неоднозначными следствиями. Неустрашимый парадокс состоит в том, что именно возможность девиации, отклонения от общепринятых норм придает значение этической регуляции. Свобода выбора, возможность быть другим по собственному усмотрению и на собственную ответственность всегда выступает условием этического поведения.

Конечно, неблагоприятные условия работы без постоянного контракта не запрещают ориентацию на моральные нормы. Даже в трудных обстоятельствах можно оставаться моральным человеком. Иное дело, что это слабо влияет на социальное функционирование этики науки. Ученых без постоянного контракта и одновременно склонных к гетеродоксии в основном вытесняют из ядра научного сообщества в разряд маргиналов. Их моральный пример не имеет шанса на подражание, поскольку выводится из регулярного нормативного оборота. И поэтому здоровое научное сообщество вынуждено сопротивляться внешнему давлению и сохранять многообразие, широкую палитру моральных (и аморальных!) примеров для обеспечения этической рефлексии, критики и выбора. Тем самым неолиберальная идеология, трансформированная в научную политику, демонстрирует резкое расхождение с классическим либерализмом, основу которого составляли идеи автономной ценности личности и ее свобода. Эпистемология добродетелей упускает из вида ценность моральной девиации, морального порока, без которых поведение в рамках всякого, в том числе и научного, этоса вырождается в банальный конформизм.

## Научный прекариат

Современное научное сообщество, испытывая всю совокупность социально-политических воздействий, частично копирует внешние структуры. Это лишь отчасти учитывал методологический анализ науки, который после Т. Куна был захвачен идеей парадигмы. Развитие знания представало как неспешное плавание огромных китов в пустом океане. Этот взгляд как бы не замечал, что в науке наряду с парадигмами, то есть научным мейнстримом, существуют влиятельные альтернативные теории, находящиеся в фазе пред- или послепарадигмального развития и представляющие значимый когнитивный ресурс. Достижения ученых-одиночек, работающих вне всякой парадигмы, становились невидимыми. Феномены «народной», «гражданской», «гаражной» науки также игнорировались. Маргинализация альтернатив и аномалий приводила к искаженному образу развития знания и научной

*И.Т. Касавин*  
Автономия плюс  
гетеродоксия:  
как возможны  
девиации  
в науке

практики, дезориентировала научное образование и вынуждала переписывать историю науки в угоду современной парадигме. Те философы науки, которые всерьез восприняли идеи историзации методологической рефлексии, воспротивились этому авторитарному образу науки, в котором едва ли находится место неожиданным творческим достижениям, «безумным идеям», то есть поведению, отклоняющемуся от скучных стандартов. П. Фейерабенд, в частности, даже призывал к возрождению любительской науки, свободной от научного догматизма и унифицированных эпистемических критериев [Feuerabend, 1978]. Его идеи оказываются сегодня удивительно актуальными, стимулируя пересмотр стандартных интерпретаций таких терминов, как парадигма и аномалия, мейнстрим и маргинальность. В свою очередь, происходящая тем самым существенная ревизия философии науки ведет к пересмотру оснований этики науки. В частности, обнаруживается социальная основа научных девиаций.

С какой целью современная этика науки выстраивает этический кодекс? Этим самым она стремится гуманизировать науку, то есть транслировать в нее нормы общественной нравственности, осуществить гетерономию морали. Однако на практике происходит нечто иное. Этос науки ориентируется не на собственно моральные цели и ценности (свободу, развитие и ответственность личности и группы), а на эффективность исследований и единство сообщества. Пусть в отсутствие этоса науки ученый нередко входит в конфликт с нормами общественной нравственности. Но если этос науки и сформировался, деятельность ученого все равно не выстраивается в однозначном соответствии с некой магистральной линией. Она в любом случае, и это убедительно показал еще Р. Мертон, обусловлена амбивалентностью норм. Это в особенности заметно в периоды резких трансформаций института науки, в частности, в России в последнее десятилетие. Поскольку, насколько мне известно, основательный эмпирический анализ изменений в российской науке еще не проведен, я обращаюсь к польскому примеру. Польша после отказа от коммунистической идеологии пережила достаточно типичную экономическую и политическую трансформацию и может служить подходящим материалом для исследования эволюции этоса науки под влиянием политико-экономических факторов.

Польские исследователи Белински и Томчинска приводят результаты социологического опроса и его статистического анализа, который выявил сложность нормативной структуры науки, не укладывающуюся во взятые за основу теории, прежде всего Р. Мертона и Дж. Зимана. Как выяснилось, предлагаемые последними образы научного этоса подлежат корректировке

с учетом того, что в современной науке работают три группы, профессиональные ценности и нормы которых существенно различаются. Речь идет, во-первых, о классической академической науке по типу Р. Мертона, во-вторых, о промышленной науке (Дж. Зиман) и, в-третьих, о не совсем точно определяемой пост-академической науке, которая, по всей видимости, объединяет нормы и ценности первых двух. Однако самое интересное состоит в том, что, помимо этого, обнаруживается кластер исследователей с неопознанной системой принципов («не-этический», или «оппортунистический») [Bieliniński, Tomczyńska, 2018: 151]. Именно он, наряду с академическим этосом, рассматривается как противостоящий современным реформам, требующим от науки высокой эффективности, инновативности и связи с промышленностью. Исследователи, впрочем, предостерегают против жесткой научной политики в отношении «антиреформистов», хотя и не приводят достаточных аргументов. Я полагаю, что перспектива социологического исследования научного этоса намечается именно в более аналитическом подходе к последней группе. Она, по-видимому, объединяет в себе то, что мы ниже будем называть «прекариат 1.0» и «прекариат 2.0». Откуда философия и этика науки заимствуют данный термин?

Последние десятилетия в экономической социологии и социологии труда укоренился новый термин в качестве кальки с английского неологизма. Это «прекариат» (precariat) [Тощенко, 2015]. Его рассматривают как новый класс, который, по аналогии с пролетариатом, лишен не только собственности на средства производства, но и постоянной занятости и социальных гарантий. По некоторым оценкам, прекариат охватывает не менее половины трудоспособного населения и показывает количественный рост. В свете этого стоит обратить внимание на эту проблему применительно к современной науке, в которой диагностируется кризис *tenure*. Есть основания полагать, что в этой связи приходится вносить коррективы в понимание того, что представляет собой наука как сообщество и социальный институт.

В современных исследованиях науки и техники (STS) все чаще в фокус внимания попадают типы исследования и научности вообще, находящиеся на грани и даже за гранью науки как стандартного социального института. Это народная наука (folk science), гражданская наука (civil science), гаражная наука (garage science), альтернативная наука (alternative science). Исследователи, работающие в данных областях, часто не имеют формальной аффилиации, научных степеней, ученых званий, а порой и вообще университетского образования. Иногда результаты таких исследований приводят к блестящим открытиям, изобретениям и даже

И.Т. Касавин  
Автономия плюс  
гетеродоксия:  
как возмож-  
ны девиации  
в науке

позитивным социальным трансформациям. В других случаях эти результаты остаются в тени или оцениваются как шарлатанство, жульничество, лысенковщина. Данный тип науки определяют в зависимости от цели (критики, анализа, описания) как псевдонауку или паранауку. Понятие паранауки фиксирует необязательность идеалов научной рациональности для целого ряда иных видов познания (практического и практически-духовного освоения мира, в частности). Некоторые практические традиции, порой намеренно демонстрируя оппозиционность к науке, выступают в форме «народных наук» («органическая агрикультура» Р. Штейнера, народная медицина, народная архитектура, народная педагогика, народная метеорология и синоптика и пр.). «Народные науки» обычно представляют собой концентрированное выражение практического и обыденного опыта, приспособленное к традиционным условиям жизни. Они могут органически дополнять науку и технологию или даже заменять их при определенных обстоятельствах (народная медицина в эпоху «культурной революции» в Китае). Нередко они содержат знания, дающие позитивный импульс развитию науки и техники (форма поморского коча была использована при проектировании первых ледоколов). Вместе с тем превознесение результатов «народной науки» приводит к негативным последствиям (противопоставление мичуринской опытной селекции научной генетике, диалектико-материалистической физики — буржуазной физике).

В США широко распространено присвоение термина «наука» (science) всякой системе знания, оформленной в школьную или университетскую специальность. Возникает широкий спектр «агронаук», «семейных наук», «кулинарных наук», «музыкальных наук», «спортивных наук» и пр. Эти дисциплины учат полезным знаниям и навыкам, но не содержат системы идеальных объектов, процедур научного объяснения и предсказания, критериев достоверности. Поэтому они не поднимаются выше систематизированного и дидактически оформленного опыта, оставаясь прикладными руководствами по различной тематике.

Другой вид паранаук представлен околонушной публицистикой, спекулирующей на громком общественном звучании или, напротив, таинственности некоторых тем. Такова «уфология», или «наука об НЛО» (UFO — английская аббревиатура «неопознанных летающих объектов»), содержащая фантастические гипотезы и массу малодостоверных фактов. Здесь и исследования паранормальных феноменов (парапсихология, теория биоритмов, биоэнергетика и т.п.), постулирующие существование особых, неизвестных науке субстанций и природных сил или преувеличивающие роль определенных природных закономерностей.

Социальной базой паранауки является несколько разных групп исследователей, среди которых есть явные шарлатаны и мошенники. Другая часть — это фрагмент научного сообщества, которое мы будем называть «научный прекариат». Это исследователи и практики, не имеющие постоянной занятости в государственных или бизнес-структурах. Они могут работать как фрилансеры, самозанятые или привлекаться по срочным договорам для участия в крупных проектах. Порой научно-техническая деятельность выступает для них вообще не как средство заработка, а как хобби. Прекариат во многом есть порождение современной государственной научно-технической политики, ориентированной на неверное понимание «принципа Парето». Речь идет о пресловутом распределении 20/80: 20% исследователей получает 80% значимых результатов, а другие 80 — оставшиеся 20. Неолиберальное истолкование этого принципа заслуживает критики [Касавин, 2021], но это слабо влияет на доминирующую ориентацию, которая требует сокращения базового и увеличения конкурсного, грантового финансирования научно-образовательных центров. В силу этой тенденции ученые, значительная часть дохода которых зависит не от директора/ректора по месту работы, а от решения научных фондов, начинают перераспределять свои усилия и достижения в пользу последних. Кроме того, ученых обременяет институтская и университетская бюрократия, и некоторые сознательно отвергают ее в качестве работодателя, предпринимая попытки организовать собственную лабораторию. И если в области физики элементарных частиц это невозможно, то в области IT-технологий примеров создания таких лабораторий, которые превратились в успешные крупные предприятия, вполне достаточно (Microsoft, Facebook, Google, Telegram и пр.).

Поэтому, с одной стороны, научный прекариат живет в неблагоприятных условиях частичной занятости и слабого социального обеспечения, а с другой — он свободен от трудовой дисциплины и рутины, ценность которой в современном обществе особенно остро ставится под вопрос. Отсюда возникает возможность выделения уже упомянутых двух групп научного прекариата: прекариат 1.0 и прекариат 2.0. Основным критерий этого выделения — научная и социальная успешность, доступная измерению в количестве цитирований и размере дохода. Представители прекариата 1.0 обычно не попадают в фокус внимания современного им научного сообщества и воскрешаются из небытия благодаря лишь дотошным историкам. Г. Мендель оказывается с этой точки зрения типичным научным прекарием: он не имел постоянной занятости как исследователь или преподаватель, а его открытие законов наследственности не было признано современниками.

*И.Т. Касавин*  
Автономия плюс  
гетеродоксия:  
как возмож-  
ны девиации  
в науке

А.Ф. Можайский, К.Э. Циолковский заложили основы авиа- и ракетостроения, будучи учеными-любителями, и их изобретения не были реализованы при жизни. П. Ферма, являясь практикующим юристом, лишь посмертно был признан великим математиком.

Другой пример характеризует прекариат 2.0 в истории советской науки. В ней существовала заметная группа диссидентов — ученых и публицистов, авторов теорий, противоречивших научному мейнстриму (Л.Н. Гумилев, А.И. Солженицын, А.А. Зиновьев, Г.П. Щедровицкий, А.Т. Фоменко). Они нередко подвергались политическим репрессиям, но в любом случае их деятельность не укладывалась в рамки какой-либо научной дисциплины как в идейном, так и в институциональном смысле. Вместе с тем все эти авторы оказывались весьма успешными, еще при жизни завоевывая широкую известность. Их пример способствует изменению образа ученого-гуманитария. Девиация, скандальность, публичность начинают рассматриваться как важные элементы эффективной гуманитаристики, выходящей из тиши кабинета и библиотеки в социальное пространство и провоцирующей мировоззренческие сдвиги.

Эпистемология добродетелей избегает рассмотрения познания в социокультурном контексте и не обращает внимания на положение современной науки в публичном пространстве. Важнейшая часть этических контроверз в науке провоцируется извне, а этический кодекс научного сообщества постоянно проверяется на автономность. В той мере, в которой эпистемология добродетелей будет двигаться от аналитической социальной эпистемологии к критической социальной эпистемологии, она будет становиться адекватным средством описания и объяснения реальных познавательных ситуаций.

\* \* \*

Эпистемология добродетелей в классических вариантах не справляется с парадоксом моральной автономии, с различением добродетелей и пороков, с обоснованием ценности гетеродоксального научного поиска. Перспектива эпистемологии добродетелей может быть задана не через разрешение ценностно-нормативных проблем познания, но через актуализацию их социально-культурной роли и содержания. Чем сильнее ученый проникается своим призванием, чем выше устанавливает планку достижений, тем острее моральные дилеммы, переживаемые им. Вместе с тем философия науки в поисках истоков разнообразия мнений, аномалий, маргинализма как проявлений научной гетеродоксии выходит за пределы анализа личности ученого — в коллективную



эпистемологию, в этику науки и, далее, в социологию научного сообщества. «Оппортунизм» ученых, о котором писали, среди прочих, А. Эйнштейн и П. Фейерабенд, оказывается не столько индивидуально-психологическим отклонением, сколько неотъемлемым элементом науки как типа знания и социального явления. Важнейшая социальная функция науки — культивирование когнитивных амбиций, умножение разнообразия знания, внесение в культуру и общество незапланированной и рискованной новизны. В таком случае способность к девиации оказывается главной и автономной эпистемической добродетелью, реализуемой в гетерономной научной практике.

## Autonomy Plus Heterodoxy: On the Possibility of Deviations in Science

Ilya T. Kasavin

DSc in Philosophy, Professor, Correspondent Member of Russian Academy of Sciences, Dept. Head.

RAS Institute of Philosophy.

12/1 Goncharnaya Str. 2, Moscow 109240, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-1233-3182

itkasavin@gmail.com

*Abstract.* The epistemology of virtues is a trend in analytical social epistemology, whose representatives synthesize philosophical theories of morality with a normative approach to solving theoretical and cognitive problems. However, the virtue epistemology in its classical variants of reliabilism (E. Sosa) and responsibilism (L. Zagzebski) does not cope with the paradox of moral autonomy. It fails to make neither a convincing distinction between virtues and vices, nor to substantiate the value of heterodoxy in scientific inquiry. This is largely due to the gap between the virtue epistemology and the philosophy of science and technology: real scientific practice and the history of science are hardly involved in epistemological analysis. In fact, the ethical code of science, being inextricably linked with situations of choice and violations of moral norms, thereby implies deviation. This is illustrated by a case from the history of psychosurgery (lobotomy), in which imperfect theories, insufficient empirical evidence, economic interest, political circumstances, orientation to success in science and medical practice are intertwined. Gross violations of the norms of scientific honesty in this situation are accompanied, at the same time, by the formation of a stable scientific ethos that counteracts such violations. At the same time, other ethical requirements are formulated, in particular, freedom of scientific research and scientifically based decisions. In this regard, the topic of tenure in science and education, which makes it possible to guarantee a high level of independence from short-term administrative decisions, is of particular relevance. It is not surprising that neoliberal policies in the field

И.Т. Касавин  
Автономия плюс  
гетеродоксия:  
как возможны  
девиации  
в науке

of science and education are aimed at reducing tenure and increasing the dependence of intellectuals on managers. Under these conditions, there is a growth of the scientific precariat — a socially unprotected, but free new class, for which the highest scientific value and virtue is heterodoxy and the possibility of deviation from generally accepted standards.

*Keywords:* ethos of science, deviation, biomedical ethics, scientific precariat, tenure, freedom in science.

**For citation:** Kasavin I.T. *Autonomy Plus Heterodoxy: On the Possibility of Deviations in Science* // *Chelovek*. 2022. Vol. 33, N 5. P. 26–43. DOI: 10.31857/S023620070022791-7

## Литература/References

- Доброхотова Т.А.* Каково же место психирургии в современной медицине? // Независимый психиатрический журнал. 1995. № 4. С. 18–22.  
 Dobrohotova T.A. Kakovo zhe mesto psikhohirurgii v sovremennoj medicine? [What is the place of psychosurgery in the modern medical practice?]. *Nezavisimyj psikiatricheskij zhurnal*. 1995. N 4. P. 18–22.
- Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // Сочинения: в 4 т.: пер. с нем. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 38–275.  
 Kant I. *Osnovopolozhenie k metafizike нравов* [Foundations for metaphysics of morality. *Sochineniya v 4 t.*], trans. from German. T. III. Moscow: Moskovskij filosofskij fond Publ., 1997. S. 38–275.
- Касавин И.Т.* Амбивалентность научного этоса непреодолима // Высшее образование в России. 2021. № 4. С. 37–48.  
 Kasavin I.T. *Ambivalentnost nauchnogo etosa nepreodolima* [The ambivalence of scientific ethos is irresistible]. *Vysshee obrazovanie v Rossii*. 2021. N 4. P. 37–48.
- Касавин И.Т.* (в соавт.). Конкурентоспособность российской науки: проблемы и решения / под ред. Г.А. Тосуняна. М.: Новые печатные технологии, 2022.  
 Kasavin I.T. (v soavt.). *Konkurentosposobnost rossijskoj nauki: problemy i resheniya* [Competitiveness of Russian Science: Problems and Solutions], ed. by G.A. Tosunyan. Moscow: Novye pechatny`e tekhnologii Publ., 2022.
- Тощенко Ж.Т.* Прекариат — новый социальный класс // Социологические исследования. 2015. № 6. С. 3–13.  
 Toshhenko Zh.T. *Prekariat - novyj socialnyj klass* [Precariat — a new dangerous class]. *Sociologicheskie issledovaniya*. 2015. N 6. P. 3–13.
- Порт Ж.-М.* Этика и психоанализ / пер. с фр. Е.Б. Степановой, 2016 [Электронный ресурс]. URL: <https://psychic.ru/articles/modern/modern02.htm> (дата обращения: 03.02.2022).  
 Port Zh.-M. *Etika i psixoanaliz* [Ethics and psychoanalysis], transl. from French. E.B. Stepanova, 2016 [Elektronnyj resurs]. URL: <https://psychic.ru/articles/modern/modern02.htm> (date of access: 03.02.2022).
- Фейерабенд П.* Прощай, разум. М.: Астрель, 2010.  
 Feyerabend P. *Proshhaj, razum* [Farewell to reason]. Moscow: Astrel Publ., 2010.

- Чавкин С. Похитители разума. Психирургия и контроль над деятельностью мозга / пер. с англ. С. Пономаренко, И. Гавриленко, под общ. ред. и с предисл. доктора юридических наук И.Б. Михайловской. М.: Прогресс, 1982.
- Chavkin S. Poxititeli razuma. Psikhohirurgiya i kontrol nad deyatelnostyu mozga [Mind thieves. Psychosurgery and control over brain activity], transl. from Engl. by S. Ponomarenko, I. Gavrilko, under the general editorship of Doctor of Law Mikhailovskaya. Moscow: Progress Publ., 1982.
- Allen C. An Examination of Physical Methods of Treatment in Mental Disease. *The Medical Press and Circular*. 1946. June 5. P. 376-8.
- Bieliński J., Tomczyńska A. The Ethos of Science in Contemporary Poland. *Minerva*. 2019. N 57. P. 151–173.
- Cassam Q. *Vices of the Mind: From the Intellectual to the Political*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Collins B.M., Stam H.J. A Transnational Perspective on Psychosurgery: Beyond Portugal and the United States. *Journal of the History of the Neurosciences*. 2014. N 23(4). P. 335–354.
- Crossley D. The introduction of leucotomy: a British case history. *History of Psychiatry*. 1993. N 4. P. 553–64.
- Feyerabend P. *Science in a free society*. London: New Left Books, 1978.
- MacDonald J. Symposium of pre-frontal leucotomy: discussion. *Journal of Mental Science*. 1943. N 89. P. 186-188.
- Merton R.K. *The sociology of science. Theoretical and empirical investigations*. Chicago: University of Chicago Press, 1973.
- Schrecker E. *The Lost Soul of Higher Education: Corporatization, the Assault on Academic Freedom, and the End of the American University*. N.Y.: The New Press, 2010. P. 27–28.
- Skoble A.J. Tenure: The Good Outweighs the Bad – A Surreponse to James E. Bruce. *Journal of Markets & Morality*. 2019. N 22(1). P. 207–210.
- Stone J.L. Gottlieb Burckhardt: the pioneer of psychosurgery. *Journal of the History of the Neurosciences*. 2001. N 10(1). P. 79–92.
- Yousaf A., Singh K., Tavernor V., Baldwin A. Psychosurgery: A History from Prefrontal Lobotomy to Deep Brain Stimulation. *Journal of Geriatric Medicine*. 2020. N 1(3). P. 1–8.

И.Т. Касавин  
Автономия плюс  
гетеродоксия:  
как возможны  
девиации  
в науке

# НАУЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

DOI: 10.31857/S023620070022792-8

©2022 Н.Е. ПОКРОВСКИЙ, Е.А. НИКИШИН, А.Ю. МАКШАНЧИКОВА

## ЧТО ПОСЛЕ ГОРОДА? ПЕРСПЕКТИВЫ СЕЛЬСКО-ГОРОДСКОГО ЖИЗНЕННОГО ПУТИ



**Покровский Никита Евгеньевич** — доктор социологических наук, профессор кафедры общей социологии.

НИУ «Высшая школа экономики».

Российская Федерация, 109028 Москва, Покровский бульвар, д. 11;

главный научный сотрудник Института социологии ФНИСЦ РАН.

Российская Федерация, 117218 Москва, ул. Кржижановского, д. 24/35, к. 5.

ORCID: 0000-0003-4361-2333

npokrovsky@hse.ru



**Никишин Егор Александрович** — выпускник аспирантуры Школы социологических наук НИУ ВШЭ, кафедры общей социологии.

НИУ «Высшая школа экономики».

Российская Федерация, 109028 Москва, Покровский бульвар, д. 11.

ORCID: 0000-0003-2107-8758

enikishin@hse.ru



**Макшанчикова Алена Юрьевна** — выпускник аспирантуры Школы социологических наук НИУ ВШЭ. НИУ «Высшая школа экономики».

Российская Федерация, 109028 Москва, Покровский бульвар, д. 11.

ORCID: 0000-0002-4636-506X

ayumakshanchikova@mail.ru

**Аннотация.** В статье рассматривается широкий круг общих, теоретических и частных вопросов, связанных с процессом выхода (миграции) городского населения за пределы крупных городов на так называемые «малые территории» (малые города и сельские поселения). Является ли городская форма поселенческой структуры (особенно мегаполисы) вневременной и сугубо позитивно-безальтернативной цивилизационной конструкцией, уходящей в бесконечную перспективу далекого будущего? Либо современный город, исполненный внутренних и внешних противоречий, постоянно порождает свою антитезу в виде обратной миграции и стремления жить и работать вне городской среды? Постепенно формировавшийся еще в Новом времени культ городов и урбанизации постепенно порождал и порождает глубокую критику феномена городской жизни и, как следствие, процесс дезурбанизации. В статье рассматриваются современные теории дезурбанизации (контрурбанизации) и на основе глубинных интервью воссоздаются различные варианты центробежных мотиваций «беглецов» из мегаполиса. Особую значимость эти темы приобрели в последние годы, отмеченные тотальной пандемией COVID-19, заставившей горожан в массовом порядке покидать города и обосновываться во внегородском пространстве. Тема продолжает звучать и в наши дни в связи с явственно обозначившейся угрозой тотального военного конфликта, в контексте которого город становится особенно уязвимой целью.

**Ключевые слова:** дезурбанизация, контрурбанизация, мобильность, центробежная миграция, пандемия COVID-19, внегородское пространство, адаптационные стратегии горожан, роль «малых» внегородских территорий.

**Ссылка для цитирования:** Покровский Н.Е., Никишин Е.А., Макшанчикова А.Ю. Что после города? Перспективы сельско-городского жизненного пути // Человек. 2022. Т. 33, № 5. С. 44–62. DOI: 10.31857/S023620070022792-8

Н.Е. Покровский,  
Е.А. Никишин,  
А.Ю. Макшанчикова

Что после города? Перспективы сельско-городского жизненного пути

## Что после города? Постановка проблемы

Что после города? Вопрос отнюдь не риторический, но достаточно провокационный. В каком смысле «после» города? А есть ли вообще долговременная перспектива жизни вне и после города?

В сознании современного человека прочно укоренилось представление о городе как социуме, замыкающем мыслимое и формирующее пространство. Город словно замыкал весь универсум видимого и воображаемого горизонта.

---

Статья подготовлена в рамках исследования, осуществляемого по гранту РФФ 22-28-01592 «Социокультурные детерминанты процесса дезурбанизации в современной России: теоретические и прикладные аспекты миграции горожан из мегаполисов на "малые территории"».

В далекие исторические времена в обществе почти безраздельно воцарился тотальный культ города. Ныне модная «философия урбанизма» ведет свое летоисчисление чуть ли не от Платона и его основополагающей идеи «полиса-государства» как центра земного мироустройства. А далее невольно возникают ассоциации с Августином («Град божий — Град мирской»), Кампанеллой «Город Солнца». И хотя в первой половине XIX в., продолжая традицию Ж.-Ж. Руссо, американский философ Генри Торо провозгласил оппозицию городской цивилизации как таковой и попытался на практике осуществить свою программу [Торо, 1962], но это был, скорее, смелый бунт, чем обозначение некоей самостоятельной антиурбанистической линии. По крайней мере, читающая публика той эпохи именно так и воспринимала «чудачества» отшельника на Уолденском озере, что не мешает нам сегодня увидеть в этих «чудачествах» своего рода пророчество.

Столь же парадоксалистски прозвучали в самом конце того же XIX века и слова Л.Н. Толстого в начальных абзацах романа «Воскресение» (1899), написанного в Москве, в Хамовниках: «Как ни старались люди, собравшись в одно небольшое место несколько сот тысяч, изуродовать ту землю, на которой они жались, как ни забивали камнями землю, чтобы ничего не росло на ней, как ни счищали всякую пробивающуюся травку, как ни дымили каменным углем и нефтью, как ни обрезывали деревья и ни выгоняли всех животных и птиц, — весна была весною даже и в городе. <...> Веселы были и растения, и птицы, и насекомые, и дети. Но люди — большие, взрослые люди — не переставали обманывать и мучать себя и друг друга. Люди считали, что священно и важно не это весеннее утро, не эта красота мира Божия, данная для блага всех существ, — красота, располагающая к миру, согласию и любви, а священно и важно то, что они сами выдумали, чтобы властвовать друг над другом» [Толстой, 1983: 7–8]. Мало кем услышанные слова великого писателя и гуманиста (кстати, большого поклонника Генри Торо) прозвучали как набатный колокол, предвестник перелома в восприятии и осмыслении города. И хотя инерция развития по-прежнему рисовала доминирование города по всем направлениям и во всех областях, но постепенно стали вырисовываться и альтернативные пути. Под углом зрения оппозиции «город — негород» по-новому начинает звучать и ставшее почти хрестоматийным высказывание другого классика. Вновь перечитываем насыщенные православными мотивами призывы Ф.М. Достоевского к смирению: «Смирись, гордый человек, и прежде всего сломи свою гордость. Смирись, праздный человек, и прежде всего потрудись на родной ниве» [Достоевский, 1972: 223]. В наши дни эти слова приобретают и немалый

секуляризированный смысл. «Родная нива» во многих случаях понимается отнюдь не иносказательно, а вполне конкретно, а именно как уход из города и возврат к сельскому образу жизни, как «рурализация», говоря современным языком.

Между тем в социальной теории XX века отдельные критические всплески антиурбанизма тонули в море набравшего силу культа города. Он достиг своего апогея у Г. Зиммеля и представителей Чикагской школы (Р. Парк, Э. Бёрджес, Р. Маккензи, Л. Вирт и др.). Так, Георг Зиммель в своей книге «Большие города и духовная жизнь» [Зиммель, 2002] создал энциклопедическую и новаторскую для своего времени классификацию социальных форм городской жизни с полным погружением в стихию этой жизни. В свою очередь, «чикагцы» социологически исследовали мощные миграционные потоки, приносившие в большие американские города начала XX века сотни тысяч и миллионы переселенцев из Европы и превратившие эти города в гигантские «метрополисы», существующие и по сей день [Park, Burgess, 1984; и др.].

Если далее идти по истории XX века семимильными шагами, то прежде всего выделим американского социолога Саскию Сассен, соединившую, с одной стороны, уже ставший традиционным абсолютистский культ города, а с другой — максимально обобщенный глобализационный дискурс. В ее прогностическом видении «глобальные города» (global cities), сосредоточившие в себе наукоемкие производства, финансовые и коммуникационные центры, транспортные хабы, опоянут сетями взаимных связей весь земной шар [Sassen, 2001]. При этом весь все еще остающийся внегородской мир будет втягиваться в эти «глобальные города», определяющие социальную и географическую карту завтрашнего дня. При всем возможном позитивном восприятии духоподъемного и конструктивистского пафоса концепций Сассен сегодня эти построения оставляют чувство раздвоенности: с одной стороны, мы отмечаем часто иррациональную, необъяснимую любовь к городу у большинства современных социологов (будь то «глобальный город» или какой-то иной), а с другой — отнюдь не беспочвенное предчувствие ограниченности урбанистического устройства мира и поиски альтернативы беспредельной урбанизации как в контексте индивидуального выбора жизненного пути, так и с высоты социально-философской обобщенности.

И этот мотив «город не навсегда», «жизнь после города» оказывается весьма близким для тысяч жителей городов, в том числе и для молодых горожан. И в этом состоит весьма серьезная исследовательская проблема, сформулированная в виде тезиса-вопроса: «Что после города?». На каждом этапе современной истории она возникает в самых различных ракурсах.

Н.Е. Покровский,  
Е.А. Никишин,  
А.Ю. Макшанчикова

Что после города? Перспективы сельско-городского жизненного пути

Итак, тема статьи соединяет историю и современность, урбанизацию и ее противоположность — дезурбанизацию (контрурбанизацию, обратную миграцию, рурализацию и т.д.). Есть ли реальные перспективы у дезурбанизации — этой альтернативы роста глобальных городов? Или же это мечтания относительно немногочисленных романтиков и сторонников естественной жизни на лоне природы? Как мегаполисы выходят за свои пределы и диалектически порождают свою противоположность в виде поселений городских жителей на дальних дистанциях от городов? В чем особенность современной рурализации в условиях катастрофической пандемии и разного рода тотальных угроз, включая военные конфликты?

## Теория дезурбанизации

Академические исследования дезурбанизации силами социальных географов, социологов и демографов активно развиваются начиная с 1970-х годов, когда в США — самой урбанизированной стране мира — начинает расти доля негородского населения, прежде всего за счет возвратной миграции. Эта трансформация позволила американскому социальному географу Б. Берри заявить о переходе к новому этапу расселения в Соединенных Штатах — *контрурбанизации*, характеризующейся деконцентрацией, то есть миграцией популяции на менее населенные территории [Berry, 1976]. Вскоре наблюдения Берри подтвердились большим массивом международных демографических данных. Д. Вининг и Т. Контули отметили, что в Западной Европе и Японии приток населения из периферии в центр замедлился, а движение в обратном направлении, напротив, интенсифицируется [Vining, Kontuly, 1978]. Американские мегаполисы словно переполнились до краев и стали «переливаться» за свои пределы. Полученные данные заставили целый ряд исследователей предлагать собственные системные модели трансформации паттернов расселения и задаться вопросом о принципиальном отличии роста одноэтажных пригородов, с одной стороны, и центробежной миграции, с другой. Так, Т. Контули подчеркивает важность различения миграции в отдаленные районы и субурбанизации, считая последнюю своего рода расширением города, децентрализацией без принципиальной смены вектора миграции [Kontuly, Wiard, Vogelsang, 1986]. Однако первые исследования опирались на структурные объяснения: уровень развития экономики, деиндустриализацию, реже — на кризис мегаполисов, но практически игнорировали агентность самого переселенца.



Систематизировала подходы к исследованию дезурбанизации современная канадская исследовательница Клэр Митчелл [Mitchell, 2004]. Она предложила собственную классификацию, учитывающую и дальность перемещения, и изменения контактов с городом, и мотивации самих мигрантов. Первая форма дезурбанизационной мобильности — «эксурбанизация» — мигрант уезжает в пригород, сохраняя при этом тесные связи с городом. Вторая форма — «вытеснение городом», при которой переезд происходит из-за безработицы или недоступной стоимости жилья, сама внегородская локация не так важна для переселенцев этого типа. Третья форма — «антиурбанизация», которая характеризует мигрантов, отрицающих городской образ жизни, планирующих существенный разрыв с городом.

Большинство современных исследований дезурбанизации идут еще дальше и проблематизируют не только мотивацию мигранта, но и само понятие «проживания». Выполненные в рамках парадигмы мобильностей Дж. Урри, эти работы во многом отталкиваются от программной статьи К. Халфакри «Moving to the Countryside... and Staying: Lives beyond Representations» [Halfacree, Rivera, 2011], в которой автор примеряет «мобильную оптику» для исследований «вторых домов» (дач). Халфакри предлагает сфокусироваться на одновременности, множественности проживания («dwelling») в разных пространствах; при этом само понятие «житель» становится пластичным. Он утверждает, что в мобильном мире образуются множественные гетеролокальные идентичности, привязанные сразу к нескольким местам проживания. Работы Халфакри особенно релевантны в российском контексте, где широко распространены жизнь на два дома и регулярные дачные мобильности, а вот субурбанизация и обратная миграция западного типа, связанная с переносом части рабочих мест из центра в периферию, в центростремительной России выражены слабее, хотя во время пандемии и этот тренд начал набирать силу.

Тема трансформации внегородского стиля жизни и идентичности переселенцев подробно раскрывается в российской ветви исследований дезурбанизации, прежде всего в работах Угорского проекта<sup>1</sup>. Так, Н.Е. Покровский предлагает концепцию «клеточной» глобализации, проникающей в повседневные

Н.Е. Покровский,  
Е.А. Никишин,  
А.Ю. Макшанчикова

Что после города? Перспективы сельско-городского жизненного пути

<sup>1</sup> Угорский проект — междисциплинарная исследовательская группа, основанная в 2000 г. на базе РОО «Сообщество профессиональных социологов» и проводящая ежегодные исследования по широкому кругу проблем внегородских поселений. В фокусе исследователей — процессы дезурбанизации, клеточной глобализации, сельско-городские сообщества Ближнего Севера [Покровский, Нефедова, 2012].

практики, ритуалы и стили жизни на самых отдаленных территориях [Покровский, Нефедова, 2013].

Таким образом, в большинстве исследований дезурбанизационная мобильность рассматривается в условиях постепенного и медленного развития либо системных факторов (изменения системы расселения, структуры занятости, роли различных секторов экономики и др.), либо субъективных факторов (стилей жизни, постепенной утраты городом притяжения, присущего ему в XIX и в XX веках). При этом чаще всего исследователи дезурбанизации выступали в роли футурологов, предсказывая дальнейшие изменения на горизонте в 5–10–20 лет. Однако пандемия коронавирусной инфекции создала уникальную ситуацию единовременного массового кризисного оттока населения из городов, который внес разлад даже в тщательно продуманную модель, предложенную Митчелл: миграция осуществляется вследствие резко возросших рисков нахождения в городе на неопределенный срок и зачастую при сохранении городской занятости.

## Пандемия как фактор вытеснения горожан из мегаполисов

Наша исследовательская группа в 2020 году «по свежим следам» анализировала вынужденную миграцию горожан во внегородские пространства, вызванную эпидемией COVID-19, возросшими рисками нахождения в городе и принудительной самоизоляции [Покровский, Макшанчикова, Никишин, 2020]. Кризисная центробежная миграция — переезд на дачу, в деревню к родственникам, в загородные дома и квартиры — позволила героям нашего социологического исследования справиться с кризисом, стала своего рода *терапевтической* мобильностью (понятие чаще используется в human geography). Кроме того, как ни парадоксально, кризис и переезд во внегородскую «глушь» позволили информантам нарастить собственный сетевой капитал и рассмотреть возможность осуществления полноценной дезурбанизационной мобильности, тогда как в докризисное время подобный переезд как возможный рассматривала малочисленная доля городского населения. В мае 2020 года многие опрошенные заявляли, что возвращаться в город они не собираются, как не собираются возвращаться на очную работу. Пандемический кризис, подобно мобильности кочевников, стал постоянным, продолженным и длится до сих пор.

Через год мы повторно интервьюировали участников первого исследования, чтобы узнать, удалось ли им осуществить задуманное, как изменились их планы и насколько состоятельны

оказались наши первоначальные гипотезы. Кроме того, сейчас мы имеем возможность соотнести наши наблюдения с другими исследованиями и данными, собранными и опубликованными за год пандемии.

## Как это начиналось. Кризисная миграция в апреле—мае 2020 года

Хорошо известно, что Россия — один из мировых лидеров по числу вторых домов или дач, однако подавляющая часть этих домов предназначена для временной рекреации в весенне-летний сезон [Аверкиева, 2016]. Для долгосрочного пребывания, основного места жительства россияне выбирают крупные города, и темпы центростремительной миграции значительно опережают темпы центробежной мобильности. Москва, как и другие мегаполисы мира, ранее представлявшаяся оплотом цивилизации и олицетворением последних достижений науки и техники, в одночасье стала небезопасной, перемещение — затрудненным, возможности досуга — ограниченными. Данные, собранные Apple Maps, показывают, что с 30 марта (дня введения режима самоизоляции для всех жителей Москвы) повседневная мобильность, в частности число прогулок по городу, упала до 25% от 13 января 2020 года и приблизилась к предыдущим показателям только 9 июня 2020 года, схожая динамика у числа автомобильных поездок по городу [Отчет по данным, 2022]. При этом тепловые карты, данные операторов сотовой связи и сервисов аренды жилья показывают, что в эти же даты значительно вырос поток мигрантов из столичного региона, в том числе направленный во внегородские пространства. Пандемический кризис запустил цепочку масштабных, нетипичных миграционных процессов, вызвавших не только бурное обсуждение в СМИ с десятками заголовков о массовом исходе горожан во внегородские пространства, но и интерес исследователей дезурбанизационной мобильности Угорского проекта [Покровский, 2020; Nikolaeva, Rusanov, 2020; Махрова, Нефедова, 2021].

Исследование проводилось в апреле—мае 2020 года, когда явление нерабочих дней, наложившееся на майские «дачные» праздники, способствовало значительному оттоку населения из столицы. Участниками исследования стали представители столичной интеллигенции (knowledge workers), сохранившие удаленную занятость в городе. Декларируемые мотивации информантов, мигрировавших в тот период во внегородские пространства, разместились на условной шкале от страха за здоровье и попытки

Н.Е. Покровский,  
Е.А. Никишин,  
А.Ю. Макшанчикова

Что после города? Перспективы сельско-городского жизненного пути

сохранить собственную безопасность, с одной стороны, до желания избежать ограничений локдауна и параллельно приобрести новые рекреационные возможности, с другой. Обе миграции можно причислить к кризисным в терминах О. Бейвелла [Bakewell, 2011] — будь то страх за свою жизнь или желание получить доступ к запретному досугу (напомним, что в первый локдаун в столице были запрещены даже прогулки), город «вытеснил» мигрантов за свои пределы. Отправляясь в путь, информанты из обоих сегментов не только проверяли уровень заражений и уровень ограничений в пункте назначения в DIY-каналах в Telegram, но и нередко, подобно беженцам, попадали в пространства секьюритизации: подвергались досмотрам на границах регионов, проверкам температуры, недоверию и опасности со стороны местных жителей принимающих поселений. Вирусный контекст запускал и практики аутосекьюритизации — большинство информантов боялись оказаться источником угрозы и навредить окружающим, прислушивались к своему состоянию, использовали средства защиты и дезинфекции. Нередко миграция разбивала семьи по возрастному принципу — пожилые члены семьи попадали в изоляцию на даче или, напротив, в городской квартире.

Однако, несмотря на указанные сложности и психоэмоциональное напряжение, вскоре после отъезда опрошенные осознали преимущества перед «запертыми» городскими друзьями и знакомыми. В результате кризисной миграции загородный «второй дом» неожиданно приобретает функции «первого» и главного дома, комбинируя в себе пространства для работы и отдыха.

Важная находка исследования, подкрепленная концепцией К. Халфакри, затрагивала терапевтический характер кризисной дезурбанизационной мобильности. Мы утверждали, что перемещение во внегородское пространства и его последующее освоение способны стать ресурсом для адаптации к кризису, способом преодоления психоэмоционального напряжения. Все эти факторы крайне важны для human geography, но часто игнорируются.

Ознакомившись с параллельно проведенными исследованиями, мы запустили вторую волну исследования.

## **Параллельные исследования кризисной миграции**

В разделе мы остановимся на двух вопросах: 1) насколько показателен был кейс кризисной миграции из Москвы, встречались ли подобные явления в других странах; 2) отмечались ли схожие паттерны миграции и сопутствующие им изменения образа жизни

переселенцев. За прошедший год появилось сразу несколько работ о паттернах кризисной, пандемической мобильности в различных регионах мира, демонстрирующих схожие миграционные настроения. Следует отметить несколько исследований — из США, Японии, а также Скандинавских стран, где число вторых домов, как и в России, крайне велико (ими владеет примерно половина домохозяйств). Так, в сельских регионах Среднего Запада США наблюдалось значительное увеличение использования мобильных устройств. Любопытно, что пандемия увеличила темпы мобильности внутри страны — число американцев, сменивших адреса в феврале–июле 2020 года выросло на 4% по сравнению с тем же периодом 2019 года [Dimke, 2021]. Анализ геолокации мобильных телефонов жителей Финляндии также показал значительный отток городского населения в первые недели объявленного локдауна в марте 2020 [Willberg, 2021]. Чем больше город, тем выше показатели — в Хельсинки поток ежедневной миграции из пригородных зон сократился на 27%. При этом к концу марта в наиболее популярных среди дачников внегородских зонах находилось более 370 дополнительных жителей на каждую тысячу дач.

Авторы не фокусируются на причинах переезда, но указывают ряд существенных проблем, сопутствующих аномальной миграции. Например, внезапная массовая мобильность создает дополнительную нагрузку на инфраструктуру внегородских поселений. Схожие проблемы наблюдаются и в России, где число медицинских пунктов привязано к числу постоянно проживающих в населенном пункте, что вызывало перегрузки системы в пиковые летние периоды и до эпидемии. Проблемы негативных эффектов кризисной дезурбанизации отмечают и австралийские исследователи. Так, 41% всех жителей страны может работать полностью удаленно, однако большая часть этих работников имеют высшее образование, высокий доход и создают вокруг себя рабочие места для очной занятости, которые могут исчезнуть из-за массовой обратной миграции [Denham, 2021]. С другой стороны, массовый отток горожан обнаружит дефицит кадров и инфраструктуры в принимающих сообществах.

В целом все больше авторов считают, что внегородские пространства заслуживают новой интерпретации. По мнению исследователей Болонского университета, после кризиса мы должны переосмыслить внегородские пространства — рассматривать их не исключительно как часть сельскохозяйственного процесса, но как ценный ресурс из локальных сообществ, местного наследия, природных ресурсов и необходимый элемент любого проекта устойчивого развития [De Luca, 2020]. В условиях пандемического кризиса внегородские пространства становятся все более

Н.Е. Покровский,  
Е.А. Никишин,  
А.Ю. Макшанчикова

Что после города? Перспективы сельско-городского жизненного пути

привлекательными и для туризма, что, в частности, показывают данные из Чехии и Португалии [Vaishar, 2020; Marques, 2021].

Данные ряда исследований демонстрируют, что нахождение во внегородских пространствах позволяет лучше справиться с кризисом, в том числе ментально [Robinson, 2021]. В частности, в пользу гипотезы о терапевтическом воздействии внегородских пространств в период кризиса выступают данные исследования, проведенного во время острой фазы пандемии в Токио, демонстрирующие, что частота использования природных зон и даже вид из окна на природные объекты способствуют преодолению стресса и улучшают целый ряд показателей ментального благополучия [Soga, 2021]. В статье 2020 года мы предполагали, что кризисная миграция и вынужденное длительное пребывание во внегородских пространствах стимулируют стремление чаще покинуть город и после острой фазы кризиса. Данные исследования, проведенного среди пользователей мобильного приложения для отслеживания фитнес-активностей STRAVA, показывают, что жители Осло действительно стали чаще покидать город и проводить больше времени на природе после окончания кризиса, более того, они стремятся «дезурбанизировать» городское пространство, гораздо чаще посещают городские и внегородские зеленые зоны даже спустя месяцы после объявления локдауна [Venter, 2021]. Данные А.Г. Махровой и Т.Г. Нефедовой показывают, что дачники Московской области оставались в своих домах гораздо дольше обычного, включая поздний осенний сезон, что говорит о психологической готовности горожан к переезду за город, т.е. трансформации кризисного паттерна в постоянную черту определенных регионов [Махрова, Нефедова, 2021].

## **Вторая волна исследования**

В совокупности рассмотрено 10 кейсов переезда постоянно проживающих в Москве горожан в возрасте от 19 до 53 лет различных профессий и социальных статусов (дизайнер, маркетолог, психолог, финансист, предприниматель, студент и др.). На основе теоретических посылок и гипотез был составлен гайд глубинного интервью. Средняя продолжительность интервью составила 45 минут.

## **Обновление структуры приспособленческих стратегий**

Развитие пандемического кризиса, переход новостной повестки о вирусе COVID-19 в перманентный формат, а также осознание горожанами долгосрочного характера и серьезности происходящих

изменений провоцируют осознанную работу всех членов семьи над обновлением приспособленческих стратегий. Запросы каждого участника домохозяйства могут быть решены обособленно или в кооперации с другими, при этом более активную позицию в реализации новой семейной стратегии занимают молодое и среднее поколение, вынужденно прерывая контакт с самыми возрастными членами семьи.

Происходит усложнение приспособленческой стратегии семьи. Стратегия больше не предполагает применения ультимативных практик «переехали за город», «остались в квартире», «живем на два дома: будни — город, выходные — деревня», а становится более многоуровневой, включает в себя совмещение разных форматов взаимодействия с пространством и реализацию найденных решений, удовлетворяющих каждого члена семьи. Потребность в отъезде из города на несколько дней больше не воспринимается как особая задача, требующая осмысления и организационных усилий, таких как сбор вещей, закупка товаров, длительное согласование с членами семьи и продумывание маршрута.

Проживание вне города установило особую планку на ценность замедленного ритма жизни, что преимущественно входит в противоречие с интенсивным городским темпом, распорядком дня и активностей. Более регулярное совмещение форматов жизни «на два или более домов» предполагает активное жонглирование состояниями, соответствующими выбираемому городскому или внегородскому контексту. Однако сформированные в период пандемии паттерны узкой локальности и амобильности дали о себе знать. *«Первые месяцы после возвращения никуда не ходила особенно, попала в одинокое состояние, т.к. все замкнулись в рамках своих семей»* (Ж., 25 лет, маркетолог).

Опыт длительного проживания вне города во время вынужденной изоляции во многом определяет стремление горожан наполнять продолжающиеся приспособленческие жизненные стратегии большей решительностью во взаимодействии с пространством: многие больше времени проводят на даче, уезжают в любой желаемый момент, назначая пространству необходимые функции без привязки ко дню недели, сезону или работе.

Обновленная приспособленческая стратегия также включает изменение отношения к городскому пространству: наблюдаем стремление горожан найти зеленое пространство, «место силы» внутри города, чтобы временно дополучить воздух, энергию, тишину и ранее менее желаемые блага внегородской рекреации. Замедление темпа жизни вне города, как ни странно, позволяет вести более активный и здоровый образ жизни: *«Из-за того, что сельская местность, река, лес, сад были вокруг меня во время*

Н.Е. Покровский,  
Е.А. Никишин,  
А.Ю. Макшанчикова

Что после города? Перспективы сельско-городского жизненного пути

*изоляции, вижу, что я стала активнее. Теперь больше времени провожу на улице, чаще езжу за город, когда есть возможность»* (Ж., 25 лет, маркетолог).

Усиленная практика аутосекьюритизации перед поездками в город остается неизменной, выход в общественные городские пространства сопровождается страхом заболеть, представляется неоправданным риском. Однако благодаря возможности вакцинации некоторые семьи ощущают большую свободу передвижений, сохраняя настороженное отношение к общедоступным объектам городской инфраструктуры. Пребывание в городе по-прежнему теперь больше включает посещение парковых пространств, меньше — торговых и культурно-развлекательных городских площадок, при этом последние в некоторых семьях остаются под запретом по серии причин. С одной стороны, стали заметнее недостатки города — плотная застройка, мало парковых пространств, деревьев, с другой — больше ценятся и преимущества, например архитектура, доступ к услугам, доставке.

### **Развитие смыслов дачного пространства: место переизобретения семейной близости, капитализация пространства через творческое хобби**

Особое «время на себя и семью» до локдауна было редкостью для многих информантов, практически отсутствовало в жизненном расписании из-за напряженного стиля жизни и необходимости поддерживать сетевой капитал в мегаполисе. За прошедший год также изменилось и восприятие пространства жилища: после проживания в просторном доме уместить быт одновременно работающих и учащихся разных членов семьи представляется менее возможным.

Вне города горожане отмечают усиление потребности в созидательной функции: возможным становится внедрение творческого хобби в качестве регулярного ритуала, а не разовой случайной активности: *«Я открыла для себя несколько интересных занятий, связанных с промыслами, гончарное дело, например, или ювелирное дело, это мне интересно»* (Ж., 21 год, студентка). Происходит изменение отношения к социальным сетям (рассматриваются как один из возможных каналов коммуникации с аудиторией знакомых и сторонних наблюдателей об особенностях ведения быта вне города без намеренной цели вести блог).



## «Человек свободный»: мобильность в передвижении и взаимодействии

Отмечаем видимую смену круга общения информантов после локдауна, обновление ранее установленных паттернов коммуникации — не представляется возможным поддерживать «слабые связи» только дистанционно, необходимо и очное поддержание «старых» контактов, хоть и эпизодическое. При этом происходит «очищение» поля коммуникации как через отказ от избыточной информационной новостной повести, так и благодаря сепарации от ряда знакомых.

За прошедший год горожане трансформировали и адаптировали к проживанию как внегородские жилища, так и свое отношение к передвижениям между ними: легче воспринимается дорога между двумя домами, понимание, что быт отлажен в обеих локациях, делает пространство более доступным. *«Выбираешь, электричка или каршеринг — и едешь. Быт отлажен и там, и там»* (Ж., 24 года, менеджер).

## «Ковидный гнет»: свои-чужие, новостная повестка, планы

Продолжается реагирование на усиливающуюся и провоцирующую адаптацию к изменениям, вызванным коронавирусной инфекцией. Многие информанты планируют дальше вкладываться в существующий или покупать новый загородный дом, чтобы проводить в нем больше времени, так как осознают, что нестабильная ситуация с внешней инфекционной опасностью не будет приостановлена в ближайшее время. *«Какие перспективы? Нужен дом. В городе держать негуманно! Могу себе позволить жить с детьми в деревне»* (Ж., 45 лет, психолог).

Продолжается переоценка притягивающих и отталкивающих факторов.

Работа разделилась на удаленную и офисную, при этом большая часть значимых дел может быть реализована в дистанционном формате, нахождение в городе редко становится блокирующим фактором для сохранения рабочего места.

Детское онлайн-образование существенно расширило возможности для работы с детьми в дистанционном формате (появились онлайн-кружки, увеличились предложения от высококвалифицированных специалистов-предметников по работе с ребенком в формате индивидуальной траектории удаленно); однако родители сохраняют настойчивый запрос на включение ребенка в прямое

Н.Е. Покровский,  
Е.А. Никишин,  
А.Ю. Макшанчикова

Что после города? Перспективы сельско-городского жизненного пути

очное взаимодействие для продолжения социализации в процессе обучения, что по-прежнему возможно только в рамках городских предложений.

Развлечения и культурный досуг общедоступны и больше не имеют рамок: посещение премьеры оперы, открытия музейной экспозиции, первого показа кинофильма возможно из сельского дома с хорошим интернетом.

Инфраструктура в селе по-прежнему не позволяет иметь оперативный доступ к качественной медицине, быстрой и соответствующей разумному распределению баланса «цена–качество» доставке продуктов и товаров первой необходимости. Но в перспективе возникают планы справиться с этой примитивностью, используя новейшие технологические средства, например телемедицину. Поэтому основной тренд «горожане в деревне» идет все-таки в направлении технологизации сельской жизни, а не опрощения.

Городское пространство по-прежнему воспринимается как особо опасное, однако появившаяся возможность вакцинации воспринимается как полезная, так как позволяет снизить риски жителей внегородского пространства, то есть там, где инфраструктура здравоохранения менее развита.

Выталкивающие и притягивающие факторы рассматриваются не с позиции радикальной и окончательной оценки, оказывающей влияние на принятие решений, а зачастую в контексте возможного надвигающегося подъема или спада «волны» эпидемии.

\* \* \*

Что после города? Теперь этот вопрос уже не звучит столь парадоксально. Жизнь после города приобретает свою ценность в глазах вполне продвинутых и модернизированных горожан. Они формируют особые приспособленческие стратегии, каждая из которых — уникальный ответ на обозначенный вопрос. Центробежные ручейки переселенцев в одних регионах и потоки в других создают проблемы перегрузки объектов внегородской инфраструктуры, при этом определяют перспективные зоны роста в развитии территории и локальных сообществ. Важными становятся как внешний контекст — катализатор миграционных процессов, так и условия, в которых горожане жили до переезда и которые рассматривают после, а также состав и степень риска, на который представители домохозяйств готовы пойти, если «уедут» или «останутся».

Именно COVID-19 в очередной раз позволил жителям крупных городов снять императивный характер выбора города как основного

места проживания, обратиться к поиску альтернативных способов организации образовательного процесса для детей, рабочего — для себя, медицинского обеспечения — для старшего поколения. И какой бы приспособленческая стратегия ни была, город не получает главной роли в терапевтических процессах выхода из эпидемического кризиса. Город, обрушивший на своих жителей драконовские меры всяческих ограничений и правовых предписаний, по большому счету не стал партнером и помощником в этой ситуации. Он отступил на второй план и дал внегородским пространствам возможность быть переосмысленными: горожане готовы к реконструкции внегородских жилищ, обновлению повседневных практик, изменению своего отношения к физическому и социальному пространству, которое формируют вокруг себя и семьи.

Эпохальные события февраля 2022 года, явственно раскрывшие перед российским обществом перспективу демодернизации и архаизации (сами тенденции были задолго до этого выявлены социологами [Николаева, 2005]), с еще большей силой заставляют рассматривать дезурбанизацию как вполне реальный ответ на грядущий экономический кризис. Таким образом, мы становимся свидетелями, участниками и исследователями дезурбанизационного тренда, меняющего свои ипостаси — от дачно-рекреационной дезурбанизации к кризисной антивирусной и, наконец, к экономической и архаизационной. Есть о чем серьезно задуматься.

## What's After the City? Perspectives on the Rural-Urban Path of Life

**Nikita E. Pokrovsky**

Dr.Sc in Sociology, Professor and Head, Department of General Sociology, National Research University "Higher School of Economics".

11 Pokrovsky Blvrd., Moscow 109028, Russian Federation.

Chief Researcher, Institute of Sociology of the RAS Federal Scientific Research Center.

24/35/5 Krzhizhanovsky Str., 117218 Moscow, Russian Federation.

ORCID: 0000-0003-4361-2333

npokrovsky@hse.ru

**Egor A. Nikishin**

Graduate of the School of Sociological Sciences.

National Research University "Higher School of Economics".

11 Pokrovsky Blvrd., Moscow 109028, Russian Federation.

ORCID: 0000-0003-2107-8758

enikishin@hse.ru

**Alena Yu. Makshanchikova**

Graduate of the School of Sociological Sciences.

Н.Е. Покровский,  
Е.А. Никишин,  
А.Ю. Макшанчи-  
кова

Что после города? Перспективы сельско-городского жизненного пути

National Research University "Higher School of Economics".  
 11 Pokrovsky Blvd., Moscow 109028, Russian Federation.  
 ORCID: 0000-0002-4636-506X  
 ayumakshanchikova@mail.ru

**Abstract.** The article considers a wide range of general, theoretical, and practical issues related to the process of the centrifugal migration from the big cities to the so-called "small territories" (small towns and rural settlements). Is the urban form of settlement structure (especially megapolises) a timeless and entirely positive and non-alternative civilizational construction, stretching into an infinite perspective of the distant future, or does the modern city, filled with internal and external contradictions, constantly generates its antithesis in the form of reverse migration and the desire to live and work outside the urban environment? The cult of cities and urbanization, gradually formed in the early Modern History, has gradually generated and is currently generating a deep criticism of the phenomenon of urban life and, as a consequence, the process of de-urbanization. The article examines modern theories of de-urbanization (counterurbanization) and, on the basis of in-depth interviews, reconstructs various versions of the centrifugal motivations of "fugitives" migrants from the metropolis. These themes have become particularly important in recent years, marked by the total pandemic of COVID-19, which forced urbanites to leave the cities in large numbers and settle in out-of-town space. The theme continues to resonate today, as the threat of an all-out military conflict, in the context of which the city becomes a particularly vulnerable target, has become evident.

**Keywords:** disurbanization, counterurbanization, mobility, centrifugal migration, pandemic, Coronavirus infection, non-urban space, adaptation strategies of urbanites, the role of "small" non-urban territories.

**For citation:** Pokrovsky N.E., Nikishin E.A., Makshanchikova A.Yu. What's After the City? Perspectives on the Rural-Urban Path of Life // *Chelovek*. 2022. Vol. 33, N 5. P. 44–62. DOI: 10.31857/S023620070022792-8

### **Литература/References**

Между домом и... домом. Возвратная пространственная мобильность населения России / под ред. Т.Г. Нефедовой, К.В. Аверкиевой, А.Г. Махровой. М.: Новый хронограф, 2016.

*Mezhdu domom i... domom. Vozvratnaya prostranstvennaya mobil`nost` nase-leniya Rossii* [Between Home and... Home. Reversible Spatial Mobility of the Population of Russia], ed. by T.G. Nefedova, K.V. Averkieva, A.G. Makhrova. Moscow: Novy`j Khronograf Publ., 2016.

Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 30. Кн. 1. Л.: Наука, 1972.

Dostoevsky F.M. Poln. sobr. soch. V 30 t. [Complete Works in 30 vol.]. Vol. 30. Book 1. Leningrad: Nauka Publ., 1972.

Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь // Логос. 2002. Т. 3, № 34. С. 1–12.

Simmel G. *Bol'shie goroda i duhovnaya zhizn'* [The Metropolis and Mental Life]. *Logos*. 2002. Vol. 3, N 34. P. 1–12.

Махрова А.Г., Нефедова Т.Г. Сможет ли пандемия COVID-19 стимулировать субурбанизацию в Центральной России? // Вестник Московского университета. Серия 5: География. 2021. № 4. С. 104–115.

Makhrova A.G., Nefedova T.G. *Smozhet li pandemiya COVID-19 stimulirovat' suburbanizaciyu v Central'noj Rossii?* [Will the COVID-19 Pandemic be Able to Stimulate Suburbanization in Central Russia?]. *Vestnik Moskovskogo universiteta* [Bulletin of Moscow University]. Series 5. Geografy. 2021. N 4. P. 104–115.

Николаева У.Г. Экономическая архаика и современность. М.: Дашков и К., 2005.

Nikolaeva U.G. *Ekonomicheskaya arhaika i sovremennost'* [Economic Archaism and Modernity]. Moscow: Dashkov & Co Publ., 2005.

Отчет по данным о количестве передвижений [Электронный ресурс]. URL: <https://covid19.apple.com/mobility> (дата обращения: 20.03.2022).

Otchet po dannym o kolichestve peredvizhenij [Movement Data Report]. [Electronic resource]. URL: <https://covid19.apple.com/mobility> (date of access: 20.03.2022).

Покровский Н.Е., Махшанчикова А.Ю., Никишин Е.А. Обратная миграция в условиях пандемического кризиса: внегородские пространства России как ресурс адаптации // Социологические исследования. 2020. № 12. С. 54–64.

Pokrovsky N.E., Makshanchikova A.Yu., Nikishin E.A. *Obratnaya migracziya v usloviyakh pandemicheskogo krizisa: vnegorodskie prostranstva Rossii kak resurs adaptaczii* [Reverse Migration in Pandemic Crisis: Russia's Out-of-Town Spaces as an Adaptation Resource]. *Socziologicheskie issledovaniya*. 2020. N 12. P. 54–64.

Покровский Н.Е., Нефедова Т.Г. «Клеточная глобализация» и тенденции в сельских сообществах ближнего севера России // Социологические исследования. 2013. № 4. С. 13–23.

Pokrovsky N.E., Nefedova T.G. "Kletochnaya globalizacziya" i tendenczii v sel'skikh soobshhestvakh blizhnego severa Rossii ["Cellular Globalization" and Trends in Rural Communities of the Near North of Russia]. *Socziologicheskie issledovaniya*. 2013. N 4. P. 13–23.

Толстой Л.Н. Воскресение // Собрание сочинений: в 22 т. М.: Художественная литература, 1983. Т. 13. С. 7–458.

Tolstoy L.N. *Voskresenie* [Resurrection]. *Sobranie sochinenij: v 22 t.* [Collected Works in 22 vol.]. Vol. 13. Moscow: Khudozhestvennaya Literatura Publ., 1983. P. 7–458.

Торо Г.Д. Уолден, или Жизнь в лесу / пер. З.Е. Александровой; изд. подгот. З.Е. Александрова, А.И. Старцев, А.А. Елистратова. М.: Издательство Академии наук СССР, 1962.

Toro G.D. *Uolden, ili Zhizn' v lesu* [Walden, or Life in the Forest], transl. from English by Z. E. Aleksandrova; ed. by Z.E. Aleksandrova, A.I. Starczew, A.A. Elistratova. Moscow: Academia Nauk SSSR Publ., 1962.

Bakewell O. Conceptualizing Displacement and Migration: Processes, Conditions, and Categories. In: *The Migration-Displacement Nexus: Patterns, Processes, and Policies*. New York; Oxford: Bergahn Books, 2011. P. 14–18.

Н.Е. Покровский,  
Е.А. Никишин,  
А.Ю. Махшанчи-  
кова

Что после горо-  
да? перспекти-  
вы сельско-го-  
родского жиз-  
ненного пути

- Berry B.J.L. The Counterurbanisation Process: Urban America Since 1970. In: *Urbanisation and Counterurbanisation, Urban Affairs Annual Review*. 1976. N 11. P. 17.
- De Luca C., Tondelli S., Åberg H. The Covid-19 Pandemic Effects in Rural Areas. *Journal of Land Use, Mobility and Environment*. 2020. P. 119–132. DOI: 10.6092/1970-9870/6844
- Denham T. The Limits of Telecommuting: Policy Challenges of Counterurbanisation as a Pandemic Response. *Geographical Research*, 2021. DOI: 10.1111/1745-5871.12493
- Dimke C., Lee M.C., Bayham J. COVID-19 and the Renewed Migration to the Rural West. *Western Economics Forum*. 2021. Vol. 19, N 1. P. 89–102.
- Halfacree K. Jumping up from the Armchair: beyond the Idyll in Counterurbanisation. In: *Understanding Lifestyle Migration*. London: Palgrave Macmillan, 2014. P. 92–115.
- Kontuly T., Wiard S., Vogelsang R. Counterurbanization in the Federal Republic of Germany. *The Professional Geographer*. 1986. Vol. 2, N 38. P. 174.
- Marques C.P., Guedes A., Bento R. Rural Tourism Recovery Between Two COVID-19 Waves: the Case of Portugal. *Current Issues in Tourism*. 2021. P. 1–7
- Mitchell C. Making Sense of Counterurbanization. *Journal of Rural Studies*. 2004. N 5. P. 27.
- Nikolaeva U.G., Rusanov A.V. Self-isolation at the dacha: Can't? Can? Have to? *Population and Economics*. 2020. N 4(2). P. 182–198.
- Park R., Burgess E. *The City: Suggestions for the Study of Human Nature in the Urban Environment*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Robinson J., Brindley P., Cameron R., MacCarthy D., Jorgensen A. Nature's Role in Supporting Health During the COVID-19 Pandemic: A Geospatial and Socioecological Study. *International Journal of Environmental Research and Public Health*. 2021. Vol. 18. N 5:2227.
- Sassen S. *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton: Princeton University Press, 2001. Vol. 2.
- Soga M., Evans M.J., Tsuchiya K., Fukano Y. A Room with a Green View: the Importance of Nearby Nature for Mental Health During the COVID-19 Pandemic. *Ecological Applications*. 2021. Vol. 2. N 31.
- Vaishar A., Štátná M. Impact of the COVID-19 Pandemic on Rural Tourism in Czechia Preliminary Considerations. *Current Issues in Tourism*. 2020. P. 1–5.
- Venter Z.S., Barton D.N., Gundersen V., Figari H., Nowell, M.S. Back to nature: Norwegians sustain increased recreational use of urban green space months after the COVID-19 outbreak. *Landscape and Urban Planning*. 2021. Vol. 214. DOI: 10.1016/j.landurbplan.2021.104175
- Vining D.R., Kontuly T. Population dispersal from major metropolitan regions: an international comparison. *Inr. RegionalSci. Rev.* 1978. Vol. 13, N 1. P. 49–73.
- Willberg E., Järv O., Väisäne T., Toivonen T. Escaping from Cities during the COVID-19 Crisis: Using Mobile Phone Data to Trace Mobility in Finland. *ISPRS Int. J. Geo-Inf.* 2021. Vol. 10, N 103. DOI: <https://doi.org/10.3390/ijgi10020103> (date of access: 20.03.2022).

---

DOI: 10.31857/S023620070022793-9

©2022 Р.Р. БЕЛЯЛЕТДИНОВ

## В ПОИСКАХ СОЦИОГУМАНИТАРНЫХ ТРАЕКТОРИЙ РАЗВИТИЯ БИОБАНКОВ: НАУКА И СОЦИАЛЬНОЕ ДОВЕРИЕ



**Белялетдинов Роман Рифатович** — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. ORCID: 0000-0003-1420-0022 roman\_rb@iph.ras.ru

*Аннотация.* Социальное доверие — основа развития биомедицинских технологий, затрагивающих ценностные и моральные сферы современного общества. Аксиологические факторы, внешние для науки, являются определяющими в формировании легитимации научных исследований. Биоэтика позволяет проводить «акклиматизацию» достаточно спорных научных разработок, добиваясь с помощью публичного обсуждения признания новых научных методов, напрямую воздействующих на жизнь человека. Необходимость получения информированного согласия у доноров биобанков связана с общепринятой процедурой проведения клинических исследований. В более широком смысле биоматериалы в контексте исследований рассматриваются как неотъемлемая собственность пациентов, из чего вытекает их право на контроль за тем, что происходит с образцами биоматериалов. Однако, учитывая нагрузку биобанков, в которых могут проходить десятки исследований, процесс

---

Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда (проект № 19-18-00422).

информирования всех доноров по каждому отдельному исследованию является крайне затруднительной задачей, требующей как технических, так и временных ресурсов. Сегодня форма расширенного информированного согласия рассматривается как наиболее подходящая модель взаимодействия доноров и депозитариев биоматериалов. Таким образом, правовой подход к проблеме информированного согласия для биобанков, казалось бы, выглядит полностью функциональным. Между тем необходимость учитывать моральные принципы доноров биобанков сохраняет актуальность как условие сохранения доверия к науке.

*Ключевые слова:* биобанки, информированное согласие, социотехническая мнимость, автономия.

**Ссылка для цитирования:** Беялетдинов Р.Р. В поисках социогуманитарных траекторий развития биобанков: наука и социальное доверие // Человек. 2022. Т. 33, № 5. С. 63–76. DOI: 10.31857/S023620070022793-9

Социальное доверие — основа развития биомедицинских технологий, затрагивающих ценностные и моральные сферы современного общества. Аксиологические факторы, внешние для науки, являются определяющими в формировании направления, финансировании развития и легитимации научных исследований. В значительной степени доверие можно определить как гарантию того, что создаваемые учеными биомедицинские технологии не являются угрозой обществу. Биоэтику, возникшую в ответ неэтичным исследованиям с участием человека, нередко обвиняют в том, что она через этические комитеты и регламенты, внедренные в научные программы, затормаживает развитие науки. Между тем влияние биоэтики на науку способствует «акклиматизации» спорных научных разработок и позволяет добиваться подлинного признания новых научных методов, напрямую воздействующих на жизнь человека.

Биобанки относятся к сфере таких разработок и представляют собой крайне важное для науки и амбивалентное для общества явление. Вероятность опасений и недоверия к биобанкам обусловлена их новизной, глобальным характером системы организации биобанков, а также неопределенностью целей и задач, которые могут быть решены с использованием биоматериалов доноров биобанков.

Социальное доверие является актуальной проблемой развития биобанков, а ее решение стало предметом дискуссий в части определения того, как следует вводить норму информированного согласия в практику работы биобанков.



## Биобанки в системе науки

Термин «биобанк» появился для обозначения специализированных депозитариев биоматериалов, возникших и получивших распространение для нужд биомедицины. Предшественники биобанков — коллекции биоматериалов и организмов XVII–XVIII веков — гербарии, ботанические сады, собрания коллекций животных [Брызгалина, 2018: 12]. Современные биобанки отличаются от депозитариев, созданных в прошлом, и по форме, и по содержанию и целям. Современные биобанки представляют собой сложные научные структуры, предназначенные как для хранения биологических материалов, так и для проведения биомедицинских исследований. Депозитарии образцов тканей человека содержат не только биообразцы доноров, но и научную инфраструктуру и являются частью современных проектов в области эпидемиологии, фармакологии и биомедицины.

Биобанки классифицируются по следующим направлениям. Популяционные биобанки (биоматериалы распределяются по социометрическим критериям: возрастным, профессиональным, национальным). Клинические биобанки специализируются на отдельных заболеваниях (сердечно-сосудистых, онкологических и др.). Также есть специализированные биобанки редких заболеваний. Существуют государственные биобанки (биобанк HUNT, Норвегия), частные биобанки (deCode, Исландия), частно-государственные (Национальный биобанк Великобритании) [Брызгалина, 2018: 25]. Все большее значение приобретают международные биобанки (EuroBioBank, GenomeEUtwin).

Биобанки являются элементом более масштабного процесса развития науки, связанного с генетизацией общества. Генетизация — это развитие биомедицины с акцентом на генетику, в результате чего генетическая информация становится наиболее достоверным источником знания о болезнях, психологических особенностях субъекта и, потенциально, его социально значимых способностях. Генетическая детерминированность дополняет традиционную диагностику, клинические симптомы, и на ее основе могут выстраиваться не только превентивная диагностика, но и социальные сети и группы.

Однако такой подход можно считать неоднозначным: генетические механизмы распространенных заболеваний (например, диабета, муковисцидоза) не дают определенного представления о болезни, пригодного для реализации в клинической практике. Генетическая репрезентация болезней может рассогласовываться с клинической картиной из-за того, что определения болезней, предлагаемые генетиками и врачами, не идентичны [Weiner, 2017].

Р.Р. Белялетдинов

В поисках социогуманитарных траекторий развития биобанков: наука и социальное доверие

Широкий набор генетических тестов и терапий остается социально востребованной и встречающей поддержку идеей, которая, конечно, распространяется и на биобанки. Биобанки необходимы как мощные биоинформационные и исследовательские базы данных, на основе которых должно возникнуть знание о том, как функционируют отдельные гены в геноме. Если заглянуть немного дальше, то можно представить, что следующий, или параллельный, шаг развития биобанкинга как индустрии — это встраивание генетического знания в социальную жизнь через информацию, полученную с помощью исследований на основе биобанков. Таким образом, можно заключить, что биобанки как исследовательская платформа предоставляют площадку для более широкого распространения идей генетизации.

Между тем даже терапевтическое применение генетики в отношении человека может столкнуться с недоверием не только из-за изменения медицинской практики понимания природы заболеваний, но и по причине смены парадигмы терапии от лечения симптомов к лечению вероятных генетических дефектов. Социальное доверие к генетизации здоровья связано с различием общественного и частного блага, с одной стороны, и коммерческой эксплуатацией биообразцов для получения неопределенного круга результатов, среди которых могут быть и такие, которые способны вызвать неодобрение доноров биобанков, с другой. Проблема социального доверия к биобанкам вытекает из того, что формально биобанки являются научными институтами, проводящими биомедицинские исследования, но фактически они являются собой глобальное движение науки к генетизации медицины, образ которой пока еще не вполне понятен и только складывается из конкретных действий, среди которых практика получения информированного согласия на проведение исследований с использованием биообразцов человека.

Доноры биобанков не только предоставляют информированное согласие на проведение исследований на своих биообразцах, но и легитимируют расширение влияния генетических исследований на общество. Учитывая множественность подобных исследований и их разнообразие, одни исследования могут вызывать доверие, в то время как другие — сомнение. Таким образом, доверие к науке и одобрение целей науки становятся одной из основных социогуманитарных тем развития биобанков. Можно предположить, что для большинства потенциальных доноров доверие к биобанкам определяется через представление о биомедицинском будущем, в котором человеку предстоит жить.

## Хрупкое социогуманитарное будущее: генетическое редактирование

Ограниченные возможности инклюзии больных моногенетическими заболеваниями заставляют искать решение, по словам Д. Харавей, в «воображаемом безопасном будущем» [Haraway, 2016: 1], инвестируя в биотехнологический оптимизм. Вопрос о том, не превратится ли биотехнологический оптимизм в «жестокую утопию» [Tutton, 2020: 20], где человек будет пытаться спрятаться от нерешенных социальных проблем, остается открытым. Дилемму — редактировать или нет эмбрион человека, а затем и самого человека — долго рассматривали как отвлеченный философско-биоэтический мысленный эксперимент. Однако с появлением технологии редактирования генома CRISPR-Cas9 ее осознание становится вызовом: уже предпринята попытка решать такие социальные проблемы, как распространение ВИЧ с помощью технологии редактирования генома эмбриона. Появление практической реализации двойственных терапевтических практик актуализирует проблему социального доверия/недоверия к науке. В случае биобанков доверие/недоверие к науке имеет возможность конкретной реализации в форме информированного согласия доноров предоставить свои биообразцы для биомедицинских исследований и, по сути, дает возможность донорам формально влиять и даже определять социогуманитарные траектории развития биобанков и науки.

Одна из причин, по которой информированное согласие на предоставление биоматериалов в биобанки становится столь необходимым, состоит в неопределенности генетизации с точки зрения ожидаемых результатов. При расширении биомедицины до редактирования эмбрионов человека будущее может быть представлено в двоякой социогуманитарной траектории: как привлекательная оптимистическая модель, где проблема наследуемых заболеваний решается при помощи редактирования эмбриона (при условии расширения автономии родителей, принимающих решение о генетическом редактировании эмбриона), и как «жестокая утопия» — перенаправление ресурсов с традиционных способов социализации уже рожденных с заболеванием детей и профилактики моногенетических заболеваний (генетическое консультирование) на предпочтительно биомедицинское редактирование человека. Выбор между генотерапией наследуемых заболеваний и существующими практиками лечения и предотвращения моногенетических заболеваний определяется либо конвенцией, принятой

Р.Р. Белялетдинов

В поисках социогуманитарных траекторий развития биобанков: наука и социальное доверие

в медицине, либо через признание новых границ автономии, открывающих дорогу генотерапии.

Уже сформировался концептуальный язык, способный передать противоречия генетического преобразования человека: от алармистской идеи гиперответственности, которая ложится на тех, кто соглашается на генетическое редактирование собственного тела, до необходимости обретения «гомеостаза» — саморегулирования, определяемого как рефлексивный модерн [Meulen, 2019]. В биоэтической перспективе философы-утилитаристы, такие как Дж. Савулеску, говорят о необходимости редактирования генома как об обязательстве и долге смягчения страдания с помощью достижений биомедицины [Gyngell, 2017], в то время как биоконсервативно настроенные исследователи видят социотехнические мнимости — симметричное по отношению к науке увлечение генетическими технологиями и неоправданное расширение нового типа медиализации.

«Социотехнические мнимости» — коллективно признаваемые и ретранслируемые представления желаемого будущего (либо сопротивление нежелаемому будущему) [Weiner, 2017: 11; Tutton, 2020: 5]. Не только стремление к развитию технологий редактирования эмбриона, но и сопротивление этой технологии формируют этическую повестку развития идеи редактирования генома.

Медицинский колониализм как навязывание высокотехнологических форм медицинской помощи и биомедицинских исследований, поглощающих значительные финансовые, научные и исследовательские ресурсы, но в итоге решающих незначительные с точки зрения масштаба задачи, позволяет рассматривать структуру биобанков критически, как высокотехнологическую систему, работа которой требует оправдания и обоснования. Поливариативность методов медицины с точки зрения как диагностики, так и репрезентации заболеваний получает дополнительный импульс с появлением биобанков, еще более увеличивая формы «множественности тела» в его медицинском измерении.

Если рассматривать редактирование генома как инструмент, а желаемое будущее — как цель, которая может быть достигнута, то эмбрион оказывается в положении объекта, к которому применяется биомедицинская технология, с тем чтобы цель, будущее эмбриона, была достигнута. Однако показания для этого вмешательства разнообразны. Это могут быть данные генодиагностики, согласно которым определенные гены индуцируют конкретные моногенетические заболевания. Это может быть желание родителей, имеющих высокий риск рождения ребенка с моногенетическим заболеванием. И это может быть общепринятая практика конкретной клиники, где генодиагностика служит основанием для

редактирования генома [Мол, 2017: 137]. Особенность статуса эмбриона состоит в том, что он находится в стадии перехода от клетки к человеку [Юдин, 2011], еще не имеет собственного голоса, но уже признается человеком.

Медицинский антрополог А. Мол полагает, что тело может интерпретироваться множественно: как социальное тело, как набор анализов, как жалобы на болевые ощущения. Следовательно, и способы лечения могут быть разнообразными — болезнь, представленная в анализах и не проявленная в повседневности, может быть проигнорирована или устранена с помощью терапии (например, прооперирована), болезненное состояние устраняется операцией или лечебными упражнениями [Мол, 2017: 139]. Несправедливость этого положения состоит в том, что эмбрион, имея тело и статус будущего человека, не обладая персональной автономией, еще не способен выбирать, но уже может быть отредактирован ради интересов самых различных акторов — исследователей, врачей, родителей или согласно (био)политике здравоохранения.

Можно сказать, что проблема редактирования генома — попытка заместить уже сложившиеся медицинские практики новым инструментарием, который между тем этически не вполне согласуется, а часто и откровенно вступает в противоречие со сложившимся клиническим *status quo*.

Созвучным образом тема будущего человека в связи с распространением генетических технологий прозвучала двумя лейтмотивами, один из которых позитивный, а другой — негативный, на обсуждении проблемы редактирования генома на круглом столе в Институте философии РАН [Рабочая встреча, 2019]. Д.В. Ребриков, выступающий за либерализацию генетических исследований на эмбрионе человека, говорил о роли автономии родителей в оформлении согласия на редактирование генома своих детей в случае, если оба родителя являются носителями рецессивной несиндромальной тугоухости. Оптимистические прогнозы биомедицинских технологий редактирования генома и привлечение автономии в качестве способа легитимации терапевтического редактирования генома человека действительно могли бы позволить отказаться от существующих консервативных подходов к решению проблемы моногенетических заболеваний, среди которых либо отказ в рождении детей парам, носящим два рецессивных гена, приводящих к наследственной глухоте, либо социализация детей с наследственным заболеванием. Возможность освободиться от ограничений, которые накладывают генетические отклонения, и уйти от сложившихся социальных практик адаптации

*Р.Р. Беялетдинов*

В поисках социогуманитарных траекторий развития биобанков: наука и социальное доверие

людей с генетическими заболеваниями — это сверхзадача редактирования генома человека.

Противоположная точка зрения, представленная в аргументации директора Медико-генетического научного центра имени академика Н.П. Бочкова С.И. Куцева, заключается в том, что современная медицина достаточно уверенно справляется с немногочисленными моногенетическими заболеваниями и, в сущности, не нуждается в редактировании генома эмбриона.

Потребность в редактировании генома эмбриона может быть реализована лишь как расширение персональной автономии родителей на устранение генетической первопричины заболевания: в случае тугоухости это замена рецессивных генов родителей на стадии эмбриона. Редактирование генома открывает возможность преобразовать будущее в набор желаемых ценностей, прежде всего терапевтических, но вовсе не обязательно, что редактирование генома ограничится только терапией. Уже существуют и высказываются идеи генетического морального редактирования человека [Rakić, 2019].

Если евгеника, получившая распространение в 30-е годы XX века, была направлена на устранение носителей определенного набора тяжелых заболеваний, то есть ориентировалась на благо, понимаемое как патерналистская практика поддержания массового здоровья, то редактирование генома происходит на основании автономии пациента. Человек может изменить социальное поведение: например, выбрать партнера, у которого будет доминантный ген, однако он также может отредактировать геном своего ребенка. Редактирование генома как социотехническая мнимость инверсирует утилитарно обоснованную социальную практику — не нужно ограничивать личное поведение, чтобы избежать генетического заболевания, достаточно отредактировать геном эмбриона, сохраняя привычный социальный образ жизни.

Сейчас сложно спрогнозировать, насколько далеко зайдет редактирование генома эмбриона, будет ли оно направлено на лечение моногенетических заболеваний, или окажется, что ради коммерческого успеха распространятся и другие услуги редактирования — выбор цвета глаз или волос. Важно отметить, что редактирование генома, даже оставаясь еще полностью экспериментальной биомедицинской практикой, как социотехническая мнимость предлагает подмену социальных практик практикой медиализации через уход от социальных проблем, например таких, как распространение ВИЧ с помощью редактирования генома. Точно так же, как и полет на Марс [Tutton, 2020], редактирование генома эмбриона может оказаться началом реализации «жесткой утопии» — высокотехнологическим решением, обращением к

которому проистекает из признания невозможности влиять на социальные проблемы через социальные механизмы.

Биобанкинг, под которым понимается системное развитие биобанков, становится первой ступенью детализированного исследования больших массивов генетической информации, что можно рассматривать как шаг либо к «биотехнологическому оптимизму», либо к «жесточкой утопии». В такой ситуации неопределенности ученые нуждаются в соучастии общества, которое должно выражаться в фактическом доверии и одобрении развития генетических технологий. В биомедицине для соучастия испытуемого предусмотрено информированное согласие.

## Проблема доверия и вовлеченности общества в работу биобанков

Необходимость получения информированного согласия у доноров биобанков связана с общепринятой процедурой проведения клинических исследований, регламентированных Хельсинкской декларацией и Правилами должной клинической практики [Власов, 2011]. В более широком смысле биоматериалы в контексте исследований рассматриваются как неотъемлемая собственность пациентов, из чего вытекает их право на контроль за тем, что происходит с биообразцами. Биоматериалы после проведения необходимых клинических исследований, связанных с конкретным клиническим или исследовательским эпизодом, в буквальном смысле должны быть либо утилизированы, либо отданы пациенту.

Учитывая нагрузку биобанков, в которых могут проходить десятки исследований, процесс информирования всех доноров по каждому отдельному исследованию является крайне затруднительной задачей, требующей как технических, так и временных ресурсов. Следование процедуре полного информированного согласия — сообщение донору о целях и рисках, связанных с каждым отдельным проектом, разъяснение этих рисков специалистами, письменное заполнение форм информированного согласия — приведет к замедлению работы биобанков и сокращению числа исследований. Кроме того, возможный отзыв биоматериалов грозит исследовательским депозитариям биоматериалов существенными издержками.

Вместе с тем, по словам английского исследователя Т. Колтфильда, «участники обладают постоянным правом контролировать свои исследовательские биоматериалы», что является частью их «биоправ» [Manson, 2019: 3]. Колтфильд отмечает прямую связь между автономией и правом принятия решений: «В реальности

*Р.Р. Белялетдинов*

В поисках социогуманитарных траекторий развития биобанков: наука и социальное доверие

биобанков автономия — это установление контроля над тем, что составляет персональную целостность. Из этого вытекает, что доноры биобанков должны сохранить право контролировать свою генетическую и персональную информацию. Это в некоторой степени касается уважения фундаментальных прав человека» [Caulfield, 2007: 223].

Полное информированное согласие определяется как «предоставление информации пациенту о том, что планируется сделать, и о последствиях, которые наступят после этого» [Planned Parenthood, 2004: 1278]. Расширенное информированное согласие подразумевает в достаточно сжатом виде лишь первую часть этого обязательства — информирование о том, что планируется сделать (проводить множественные биомедицинские исследования), но полностью оставляет в стороне вторую часть определения, каковы цели каждого конкретного исследования в биобанке, каковы риски каждого исследования, которые наступят в результате реализации научных проектов. При этом регулятивный документ ICH 8 [ICH guideline, 2017] допускает получение информированного согласия на множественное использование биоматериалов как в отдельной форме информированного согласия, так и внутри общей формы (что может сбить пациента с толку и не позволить ему разобраться, для каких именно целей забираются биоматериалы).

При этом в работе биобанков выполняются самые различные биомедицинские исследования и биоматериалы используются для разработки лекарств или биомедицинских технологий, которые могут не совпадать с убеждениями и ценностями доноров биоматериалов, особенно в свете умаления роли общества в инклюзии людей с различными генетическими особенностями [Intersex reople, 2021].

Ко времени, когда практика биобанкинга станет более развитой, проблема нежелательного или неэтичного использования биоматериалов окажется столь же острой, как и исследования на человеке во времена Таскиги [Baker, 2013].

Признавая проблему желательности или нежелательности отдельных исследований и права доноров биобанков определять, какие типы исследований допустимы, расширенное информированное согласие признается наиболее подходящей формой взаимодействия доноров и депозитариев биоматериалов. Таким образом, формально правовой подход к проблеме информированного согласия для биобанков сегодня выглядит более функциональным, в то время как уважение моральных представлений пациента и его рациональное отношение к рискам остаются вне биоэтического поля биобанкинга.



Интересно отметить, что причиной для интерпретации биобанков в качестве квазиисследований с участием человека служит то обстоятельство, что риски, грозящие пациенту в обычном исследовании, в случае биобанков можно рассматривать как ничтожные. Таким образом, статус исследований в биобанках, несмотря на то что он опирается на биоматериалы человека, воспринимается как лабораторный, далекий от пациентов. Поэтому и согласие, которое требуется от доноров биобанков, является лишь легальным одобрением, а иногда оно рассматривается как вообще необязательный и бюрократический атрибут, навязанный ученым извне [Вархотов, 2018].

Ученые вступают здесь в противоречие в оценке статуса исследований на человеке, проводимых в биобанках. С одной стороны, формально за донорами сохраняются права на принятие решений, например право отзыва биоматериалов, отказ от определенных типов исследований. Однако, с другой стороны, признается техническая неисполнимость и практическая ничтожность информированного согласия (в силу его неинформативности) на использование биоматериалов для исследований. В частности, возможным решением проблемы считается введение в форму информированного согласия предоставления права руководству биобанков решать, какие именно исследования могут проводиться в биобанке. Но насколько альтернативная система оценки рисков, построенная на основе представления информации о проводимом исследовании (подобно тому, как это происходит в полном информированном согласии), применима для расширенного информированного согласия для биобанков, где риски для доноров не являются прямыми (то есть телесными), пока остается вопросом без ответа.

\* \* \*

Биобанки как депозитарии биоматериалов прежде всего являются научным институтом. Однако их социальная роль значительно шире — они могут рассматриваться как первый конкретный шаг к биотехнологическому бегству от социальных вызовов, как начало «жестоким утопии» или идеологии «медицинского колониализма», оформленной по правилам расширенного информированного согласия на проведение исследований с использованием биообразцов доноров биобанков.

Роль науки в современном обществе определяется не только целями исследований, но и присущими обществу этическими представлениями. Кроме того, захваченность общества социотехническими «мнимостями» накладывает на науку и экспертизу

*Р.Р. Белялетдинов*

В поисках социогуманитарных траекторий развития биобанков: наука и социальное доверие

научных исследований еще большие обязательства по поддержанию доверия к научным исследованиям.

Траектории научных исследований традиционно определяются рисками и угрозами прежде всего телесного характера. Между тем современная наука усложняется, и риски приобретают характер столкновения приоритетов, доходящего до конфликтов, протекающих из различных представлений о благе, основанных на принципах и ценностях общества, с одной стороны, и благе, возникающем из измеряемых результатов (например, сокращения доли моногенетических заболеваний), с другой. Установление доверия к институту биобанков через поддержку практики информированного согласия и сохранение его сути (прежде всего информационной открытости научных исследований) сохраняют свою ценность как инструмент формирования траекторий развития биомедицины на основе взаимного доверия ученых, испытываемых и общества и позволят избежать в будущем фрагментации системы глобального биобанкинга, а также будут способствовать успешности избранных траекторий социально ориентированных научных исследований, связанных с биобанками.

## **In Search of Socio-Humanitarian Trajectories for the Development of Biobanks: Science and Social Trust**

**Roman R. Belyaletdinov**

PhD, Senior Research Fellow at the Department of Humanitarian Expertise and Bioethics.

RAS Institute of Philosophy.

12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation.

ORCID: 0000-0003-1420-0022

roman\_rb@iph.ras.ru

*Abstract.* Social trust is the basis for the development of biomedical technologies that affect the value and moral spheres of modern society. Axiological factors, external to science, are decisive in the formation of the legitimation of scientific research. Bioethics allows for the “acclimatization” of rather controversial scientific developments, achieving through a deliberative social process the recognition of new scientific methods that directly affect human life. The need to obtain informed consent from donors of biobanks is associated with the generally accepted procedure for conducting clinical trials. In a broader sense, biomaterials in the context of research are considered as the inalienable property of patients, which implies their right to control what happens to samples of biomaterials. However, given the workload of biobanks, which can host dozens of studies, the process of informing all donors about each individual study is an extremely

difficult task, requiring both technical and time resources. Today, the form of extended informed consent is considered as the most appropriate model for the interaction of donors and depositories of biomaterials. Thus, the legal approach to the problem of informed consent for biobanks would seem to be more functional, while the need to take into account the moral principles of biobank donors remains relevant as a condition for trust in science.

**Keywords:** biobanks, informed consent, sociotechnical imaginaries, autonomy.

**For citation:** Belyaletdinov R.R. In Search of Socio-Humanitarian Trajectories for the Development of Biobanks: Science and Social Trust // *Chelovek*. 2022. Vol. 33, N 5. P. 63–76. DOI: 10.31857/S023620070022793-9

## Литература/Reference

Брызгалова Е.В., Аласания К.Ю., Вархотов Т.А., Гавриленко С.М., Рыжов А.Л., Шкомова Е.М. Биобанкинг. Социально-гуманитарные аспекты. М.: Изд-во Московского университета, 2018.

Bryzgalina E.V., Alasania K.Yu., Varkhotov T.A., Gavrilenko S.M., Ryzhov A.L., Shkomova E.M. *Biobanking. Social'no-gumanitarnye aspekty*. [Biobanking. Social and humanitarian aspects]. Moscow: Moscow University Publ., 2018.

Вархотов Т.А., Аласания К.Ю., Брызгалова Е.В., Гавриленко С.М., Рыжов А.Л., Шкомова Е.М. Технонаука и этос ученого: Контуры этики биобанкинга глазами российского научного сообщества (по результатам опроса специалистов в области биомедицины и смежных видов деятельности) // ПРАЭНМА. 2018. Т. 18, № 4. С. 61–83.

Varkhotov T.A., Alasania K.Yu., Bryzgalina E.V., Gavrilenko S.M., Ryzhov A.L., Shkomova E.M. *Tekhnouka i etos uchenogo: Kontury etiki biobankinga glazami rossijskogo nauchnogo soobshchestva (po rezul'tatam oprosa spetsialistov v oblasti biomeditsiny i smezhnyh vidov deyatel'nosti)*. [Technoscience and Ethos of a Scientist: Contours of the Ethics of Biobanking as Seen by the Russian Scientific Community (Based on a Survey of Experts in the Field of Biomedicine and Related Activities)]. ПРАЭНМА. 2018. Vol. 18, N 4. P. 61–83.

Власов В.В. Правила должной клинической практики против Хельсинской декларации // Казанский медицинский журнал. 2011. Т. 92, № 5. С. 748–752.

Vlasov V.V. *Pravila dolzhnoj klinicheskoy praktiki protiv Hel'sinskoj deklaracii* [Good Clinical Practice Rules vs Declaration of Helsinki]. *Kazanskiy medicinskiy zhurnal*. 2011. Vol. 92, N 5. P. 748–752.

Мол А. Множественное тело. Онтология в медицинской практике / пер. с англ. группы Cube of Pink (МГУ). Пермь: Гиле Пресс, 2017.

Mol A. *Mnozhestvennoe telo. Ontologiya v medicinskoj praktike*. [The Body Multiple. Ontology in Medical Practice], transl. from English of the Cube of Pink group (MSU). Perm: Gile Press, 2017.

Юдин Б.Г. Человек как объект технологических воздействий // Человек. 2011. № 3. С. 5–20.

Yudin B.G. *Chelovek kak ob"ekt tekhnologicheskikh vozdeystvij*. [Man as an object of technological influences]. *Chelovek*. 2011. N 3. P. 5–20.

Р.Р. Белялетдинов

В поисках социогуманитарных траекторий развития биобанков: наука и социальное доверие

- Рабочая встреча по проблемам редактирования генома человека с автором журнала Science — Jon Cohen // Институт философии РАН. 07.10.2019 [Электронный ресурс]. URL: [https://iphras.ru/uplfile/root/news/archive\\_events/2019/podrobnee\\_3.pdf](https://iphras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2019/podrobnee_3.pdf) (дата обращения: 02.09.2022).
- Rabochaya vstrecha po problemam redaktirovaniya genoma cheloveka s avtorom zhurnala Science — Jon Cohen. [Working meeting on the problems of editing the human genome with the author of the journal Science — Jon Cohen]. RAS Institute of Philosophy. October 7, 2019 [Electronic resource]. URL: [https://iphras.ru/uplfile/root/news/archive\\_events/2019/podrobnee\\_3.pdf](https://iphras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2019/podrobnee_3.pdf) (date of access: 02.09.2022).
- Baker R. *Before bioethics: A history of American medical ethics from the colonial period to the bioethics revolution*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Caulfield T. Biobanks and blanket consent: The proper place of the public good and public perception rationales. *Kings Law Journal*. 2007. Vol. 18. P. 209–226.
- Gyngell Ch., Douglas Th., Savulescu J. The ethics of germline gene editing. *Journal of Applied Philosophy*. 2017. Vol. 34, N 4. P. 498–513.
- Haraway D. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.
- ICH guideline E18 on genomic sampling and management of genomic data. *European Medicines Agency*. 2017 [Electronic resource]. URL: <https://www.ema.europa.eu/en/ich-e18-guideline-genomic-sampling-management-genomic-data> (date of access: 02.09.2022).
- Intersex people urge ban on non-consensual ‘sex-normalisation’ surgeries. *ABC News*. 16.10.2021 [Electronic resource]. URL: <https://www.abc.net.au/news/2021-10-17/intersex-reform-sex-normalisation-surgerychildren/100538054?fbclid=IwAR1mGFoTkMKp1aUazQNXRjT0uxMpQ41TfmmYBEWZTGicfj4ONbtN9n6H58c> (date of access: 02.09.2022).
- Meulen T.R. Enhancement, hybris, and solidarity: a critical analysis of Sandel’s The Case Against Perfection. *Medicine, Health Care and Philosophy*. 2019. Vol. 22, N 3. P. 397–405.
- Manson N.C. The ethics of biobanking: Assessing the right to control problem for broad consent. *Bioethics*. 2019. Vol. 33, N 5. P. 540–549.
- Mikkelsen R.B., Gjerris M., Waldemar G., Sandøe P. Broad consent for biobanks is best — provided it is also deep. *BMC medical ethics*. 2019. Vol. 20, N 1. P. 71.
- Planned Parenthood of Central Missouri v. Danforth, 1976. *Encyclopedia of Bioethics*. USA: Macmillan Reference, 2004. P. 1278.
- Rakić V. Genome Editing for Involuntary Moral Enhancement. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*. 2019. Vol. 28. P. 46–54.
- Tutton R. Sociotechnical Imaginaries and Techno-Optimism: Examining Outer Space Utopias of Silicon Valley. *Science as Culture*. 2020. Vol. 30. Iss. 3. P. 416–439.
- Weiner K., Martin P., Richards M., Tutton R. Have we seen the geneticisation of society? Expectations and evidence. *Sociology of Health & Illness*. 2017. Vol. 39, N 7. P. 989–1004.

# СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ

---

DOI: 10.31857/S023620070022794-0

©2022 Д.С. ГВОЗДИКОВ

## ЛОГИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ



**Гвоздиков Денис Сергеевич** — кандидат социологических наук, ассистент кафедры культурной антропологии и этнической социологии, факультет социологии.

Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ).

Российская Федерация, 191160 Санкт-Петербург, ул. Смольного, д. 1/3.

ORCID: 0000-0002-5967-6772

den-gvozdkov@yandex.ru

*Аннотация.* Способность формировать институциональные отношения является универсальной для нашего вида. Для любых, даже сложных социальных явлений носитель культуры интуитивно распознает логику отношений между позициями и ролями, правами и обязательствами. Институциональное мышление, лежащее в основе человеческой способности ориентироваться в социальном мире, на наш взгляд, предполагает единство производящих операций, позволяющих выводить логическую структуру социальных отношений универсально, каждым социализированным индивидом. При этом имеет смысл говорить о системе, в которой минимальное число правил позволяет охватить максимальное число ситуаций: минимум базовых производящих операций для вывода логической структуры широкого набора институциональных отношений. Одним из кандидатов на такую базовую когнитивную операцию является бинарная операция слияние (merge), позволяющая рекурсивно объединять составные элементы в общую структуру. В данной статье предлагаются альтернативные варианты бинарных операций в качестве модели универсального вывода логических структур институциональных отношений: симметрично-парное и асимметрично-парное слияние атомарных элементов. Изложенный в статье эвристический подход основан

на композиционном сравнении возможных структур, которые могут быть получены посредством простых бинарных операций на конечном наборе элементов. Простые бинарные операции, асимметрии и парности, позволяют выводить логическую структуру социальных отношений универсально, а весь процесс вывода может быть описан небольшим набором процедур. Логика социальных отношений, таким образом, распознается носителем как вывод относительно деонтического характера отношений (прав, обязанностей, требований) исходя из реляционных позиций структурных элементов (социальных категорий, статусов и номенклатур).

*Ключевые слова:* социальный институт, институциональное мышление, когнитивная социология, социальная антропология, социальная структура.

**Ссылка для цитирования:** Гвоздиков Д.С. Логическая структура институциональных отношений // Человек. 2022. Т. 33, № 5. С. 77–91. DOI: 10.31857/S023620070022794-0

## **Институциональная реальность**

Среди других социальных животных наш вид выделяется наличием специфических форм регуляции коллективного поведения, выраженных в способности формировать институциональные отношения. Последние являются компасом для ориентации внутри социального мира, состоящего из опознаваемых социальных объектов и накладываемых ими ограничений и требований. Феномен легко представить себе изнутри, поскольку для нас интуитивно очевидно существование таких институциональных явлений, как «школа», «семья», «армия», «монархия» и т.д. Тем не менее, как предмет научного анализа, объекты социального мира представляют собой эпистемологическую энигму, поскольку никто и никогда не наблюдал институт как таковой [Шмерлина, 2008; Seumas, 2019]. То, что нам доступно как внешнему, непредвзятому наблюдателю, — поведение, по которому мы можем судить о наличии «надындивидуальных» регуляторов, и описание существующих норм самими людьми. Для внешнего наблюдателя регулятивная функция институциональных отношений несомненна, но каким образом она реализуется?

Одновременно примечательным и парадоксальным свойством институциональных отношений является то, что, обладая деонтической силой и воспринимаясь как реально существующие, внешние к индивиду явления, они не являются объектами физического мира, поддерживаясь, по выражению Серля, «верой» в их существование [Searle, 2006]. Для того чтобы некое нормативное

силовое воздействие осуществлялось, необходимы признаваемые институциональные отношения (И.О.): например, полиция–гражданин. С точки зрения Серля, признаваемый социальный порядок определяется наличием статусов и функций как основы социальной реальности, ассоциируемых с опознаваемыми позициями в наблюдаемых регулятивных отношениях [ibid]: короля бы не существовало без статус-функции короля, института полиции — без статус-функции полицейского. Институциональность, таким образом, обеспечивается наличием социальных позиций (статус-функций<sup>1</sup>), картографирующих отношения между субъектами, а «реальность» — общностью таких позиций, единством картографии для всех участников. Такое единство представляется объяснимым универсальностью логики построения социальных отношений (то есть логики отношений социальных позиций друг к другу), обеспечивающей общность логической структуры институциональной реальности<sup>2</sup>. Иными словами, отвечая на вопрос о том, как выстраивается логика социальных отношений, мы, по сути дела, объясняем, как работают институты.

## Логическая структура социальных отношений

Примечательно, что какими бы сложными и комплексными ни были социальные отношения, их логика интуитивно опознается носителем культуры: любое социальное явление существует в ментальной репрезентации человека как композиция неких социальных объектов и логики поведения в отношении этих объектов. При этом возможно как отображение ментальной репрезентации на уровне языка и поведения, так и наоборот. Ментальная репрезентация социальных объектов работает как *modus ponens* — вывод в отношении необходимого поведения. Так, за поверхностью социальной реальности, по замечанию Серля, обнаруживается достаточно простая логическая структура в ее основе [Searle, 2006]. Социальная антропология, которая исследовала социальные структуры более чем сотню лет, во многом изучала свойства

Д.С. Гвоздиков  
Логическая  
структура институциональных  
отношений

<sup>1</sup> Заметим, что реляционная позиция (статус-функция) является скорее идеальным объектом [Collin, 1997: 208, 222], чем явлением реального мира: у таких объектов просто нет субстанциального содержания [Chomsky, 2019: 59]. Дуализм институционального поведения объясняется прежде всего наличием для внешнего наблюдателя (кинокамеры, марсианина) самого поведения. Скрытый аспект «поведения» — вычисление логической структуры отношений — не дан непосредственно.

<sup>2</sup> Вопреки Серлю, сводящему универсальность институтов к коллективным декларациям и языковым актам.

логических структур в их культурном воплощении [3; 11]. Другими словами, логическая структура социальных отношений — вот что действительно универсально<sup>3</sup>. Сформулируем данное положение в форме нескольких предпосылок:

1. Логическая структура социальных отношений распознается людьми.
2. Логическая структура социальных отношений позволяет оперировать с правами, обязанностями, требованиями, оценивая деонтический характер социальных отношений.
3. Логическая структура социальных отношений позволяет оперировать социальными категориями (статусами, позициями), оценивая социальные отношения и их нормативные требования (когнитивная операбельность).
4. Результат оперирования зависит не от воли и желания индивида, а от свойств операторов (независимость инстанции)<sup>4</sup>.
5. Логическая структура в основе институциональных отношений представима как набор правил и операторов для ее вывода.

Пункт 5 является эвристическим допущением, оставляющим возможность изучать характер институциональных отношений как систему образующих правил (rules based system)<sup>5</sup>: получая удовлетворительный набор правил вывода логических структур, мы, по сути, отвечаем на вопрос, как работают институты. Представляется тем не менее, что правила, лежащие в основе генерирования структур и операций, не являются произвольными или конвенциональными и, вероятно, даже не всегда являются доступными для интроспекции индивида<sup>6</sup>. Главное возражение по отношению к конвенциональному характеру правил состоит в том, что не ясно, что удерживает систему правил от изменений под каждую из социальных ситуаций (число правил = числу

<sup>3</sup> Для Серля структура институциональной реальности складывается из трех «примитивов»: «коллективные интенции, присваиваемая функция, конституирующие правила и процедуры» [Searle, 2006: 16]. Элементы структуры формируют пропозицию коллективной интенции: «мы признаем/не признаем (S наделен/не наделен положением (S делает/не делает А))» [Searle, 1995: 90, 104, 112]. Соглашаясь с Серлем, мы полагаем, что структурные операции, генерирующие общий вывод о деонтическом содержании отношений, могут быть описаны как набор правил и операторов (см. ниже).

<sup>4</sup> Нечто подобное происходит с математическими вычислениями и грамматикой языка: мы можем оценивать реляционность объектов, но не можем произвольно поменять вывод.

<sup>5</sup> Правило-ориентированный подход [см., напр.: Aydinonat, Ylikoski, 2018].

<sup>6</sup> Сформулированные, конвенциональные правила поведения выводимы на основе «порождающих» правил [см., напр.: Giddens, 1986: 21].



ситуаций)? Последнего не происходит, деонтический характер И.О. часто противоречит «здравому смыслу» ситуации. И наоборот, система, в которой конечное число правил позволяет генерировать логическую структуру широкого числа ситуаций, имеет смысл. В таком случае принятие или непринятие конвенций зависит от логики социальных отношений, интуитивно распознаваемой людьми, а логическая структура является той изначальной «конвенцией», которая принимается по умолчанию.

Заметим, что самое простое предположение, объясняющее универсальное принятие логической структуры (набора объектов и операций) как начальной конвенции, — это допущение, что она изначально задана. Если существует заложенная способность к оперированию логическими структурами социальных отношений каждым представителем нашего вида, проблема контракта (принятие всеми произвольной декларации учреждающих правил) естественным образом снимается<sup>7</sup>. Второе допущение, вытекающее из первого, предполагает, что логическая структура нуждается в минимальном наборе правил для своего вывода. Развитие способности к одной или нескольким врожденным операциям легче объяснить, чем развитие способности к десятку операций. С другой стороны, если мы допускаем конвенциональность в логических структурах, то она легче достижима при минимуме генерирующих правил<sup>8</sup>. Способность к оперированию логическими структурами социальных отношений условно назовем институциональным мышлением (И.М.).

Теория конструирования социальной реальности Дж. Серля на первый взгляд во многом удовлетворяет обозначенным выше критериям своим минимализмом: существует ровно одна производящая операция — присвоение статус-функции социальному объекту. Например, обладание статусом  $X$  наделяет социальный объект функцией  $f(x)$ . Но в таком случае число статус-функций приближается к числу возможных социальных явлений (или превосходит их), что просто дает нам отображение каждого социального явления в его функцию. В итоге мы можем получить систему, где для каждого явления есть минимум одно правило отображения его в социальную функцию, что, конечно, имеет мало смысла.

<sup>7</sup> Предположения о роли когнитивных механизмов в поддержании социальной реальности (когнитивной воплощенности, априорного понимания социальных структур) не раз высказывались в социальных науках [см., напр.: Dequech, 2003].

<sup>8</sup> Ноам Хомский выделил аналогичные критерии для возможности эволюционного развития специфической когнитивной способности и возможности индивидуального освоения этой способности (evolvability and learnability conditions) [Chomsky, 2019: 12].

Как минимум, мы должны добавить еще одно условие для вывода более компактной логической структуры: набор присваиваемых статусов (область значения) должен быть меньше числа охватываемых им ситуаций (области определения)<sup>9</sup>.

Далее Серль предполагает, что именно языковая репрезентация (речевые акты, *standing declaration*, *generic statements*) делает статусы капитана сборной, монарха, учителя и т.д. коллективно признаваемыми, наделяя их соответствующей деонтической силой [Searle, 2010: 13, 85, 86]. Это логично для ситуаций, вроде: «теперь  $x$  — капитан команды». Но что именно декларирует данный речевой акт, что такое капитан? Как и отмечал Серль [*ibid.*, р. 7], статус — не объект физического мира, это абстрактная величина, ментальный объект, по выражению Н. Хомского [Chomsky, 2019: 59]<sup>10</sup>. Речевой акт отображает ментальные конструкции (логическую структуру), но не создает их.

Добавим также, и это будет некоторым расширением изначальной идеи Серля, что статус  $X$  почти всегда предполагает обладание деонтической силой в отношении другого социального объекта —  $Y$ , который также должен быть наделен статус-функцией: статус капитана имеет смысл в отношении к статусу игрока команды. Иначе говоря, отношения  $A$  и  $B$  опознаваемы как класс отношений, где  $A$  обладает деонтической силой над  $B$ , а их статус-функции естественным образом связаны. Иными словами, ментальная репрезентация социальных отношений включает также реляционность статуса относительно другого статуса как «каркаса» институциональных отношений.

## Первоначальная эвристика: простые структуры

Исходя из предпосылок выше, мы можем представить институциональное мышление как репрезентацию структуры социальных отношений на ментальном, вербальном и поведенческом уровнях: I.M. = <Verb, Ment, Beh, Logical Structure>, где логическая структура представима как конечный набор правил на конечном наборе элементов: L.S. = <objects, rules>.

<sup>9</sup> Иначе говоря, набор статусов должен быть конечным и составляет «словарь» для вывода логической структуры [Barth, 1972: 210].

<sup>10</sup> Социальные категории (номенклатуры, позиции) не являются простой репрезентацией неких явлений «физического мира», ставших аналогом для сути присваиваемого статуса, вопреки примеру Серля про «барьер, ставшим границей» [Searle, 1995: 71]. Связь социальных позиций с функциями очевидна, но функция опять-таки является абстрактным объектом.

Аксиоматическими элементами структуры отношений являются такие, которые не могут быть сведены к другим элементам, но, в свою очередь, могут образовывать более сложные объекты. Для институциональных отношений аксиоматическими элементами выступают социальные категории (полицейский, учитель, начальник и т.п.<sup>11</sup>), образующие семантические пары друг с другом в качестве статус-функций. Устойчивые парные композиции опознаются носителем культуры как реляционные отношения одной статус функции к другой [Barth, 1972: 210]: монархия — реляционная модель отношений правителя и подданного, суд — реляционная модель отношений суда и преступника.

Например, выражение «институт монархии» предполагает отношение монарха и подданного и может быть представлено как *Power (king, subject)* и означать существование такого класса реляционных отношений, где все  $k$ , принадлежащие классу *king*, будут находиться в отношении *Power* ко всем  $s$  принадлежащим *subject*. Условно назовем форму реляционных отношений  $R(A, B)$   $r$ -моделью. Гипотетически могут существовать классы реляционных отношений вида:  $R(A, B)$ ,  $R(A, B, C)$ ,  $R(X_i, \dots, X_j)$ . Однако пока не выявлены более сложные классы реляционных отношений, мы будем иметь дело с базовой формой вида  $R(A, B)$ <sup>12</sup>, где  $R$  — опознаваемый класс отношений  $A$  и  $B$ , а  $A, B$  — опознаваемые социальные категории.

Заметим, что  $r$ -модель выявляется для большинства социальных явлений, опознаваемых нами как институты в широком смысле (семья, государство, школа, армия и т.д.), является одной из базовых форм их логической структуры. Резонным предположением, объясняющим структурное единство социальных явлений, будет допустить единство производящих операций на уровне логических структур. Такой изначальной производящей операцией может быть выбор пары объектов из набора объектов. Если для контекста  $K$  у нас есть набор социальных категорий  $\{A, B, C\}$ , то попарный их выбор даст нам структуры  $R(A, B)$ ,  $R(B, C)$ ,  $R(A, C)$ . Данная операция является достаточно простой, чтобы претендовать на универсальность, и соответствуют выделенным ранее базовым предпосылкам. Однако, чтобы получить модель, отражающую деонтический характер институциональных отношений, с определением прав, обязанностей и норм, полученный набор структур должен быть как-то упорядочен. Иными словами, необходимо ввести некое правило, определяющее приоритет в наборе структур  $R(A, B)$ ,  $R(B, C)$ ,  $R(A, C)$ :

<sup>11</sup> Status set, по Ф. Барту [3: p. 210]. [Barth, 1972: 210].

<sup>12</sup> В нотации двухместный предикат  $R(A, B)$  обозначает генерализованные отношения  $A$  к  $B$ .

если мы рассмотрим структуру  $R(A, B)$ , ни приоритет, ни последовательность в ней никак не обозначены:  $R(A, B)=R(B, A)$ . Однако для каждого набора реляционных пар из приведенных выше примеров учитель–ученик, командир–рядовой, президент–министр легко заметить, что отношения  $A$  к  $B$  асимметричны. Для структур, в которых асимметрия очевидна (учитель–ученик, родитель–ребенок, начальник–подчиненный, старший возраст – младший возраст и т.д.), применима нормативная модель, заданная приоритетом позиций: (права, требования, обязанности)  $A \rightarrow$  (права, требования, обязанности)  $B$ . Иными словами, асимметрия является маркером, а возможно, и условием, определяющим деонтический характер отношений как таковой [см., напр.: Bondarenko, 2020: 55].

Способность носителей культуры опознавать асимметрию тех или иных институциональных отношений предполагает, что асимметрия является одним из универсальных операторов вывода их логической структуры [см., напр.: Bondarenko, 2020: 54]<sup>13</sup>. Структурно асимметрия  $A$  и  $B$  является простейшим типом отношений наряду с  $A=B$ . На уровне производящих операций асимметрия  $A$  к  $B$  может быть получена разбивкой социальных категорий  $\{A, B, C\}$  на пары с приоритетной позицией одного элемента над другим при помощи всего лишь одной операции, условно *Асимметрия*  $\{A, B\}$ , на изначальном наборе элементов. Назовем тип отношений  $AR(A, B) \subseteq R(A, B)$  *a*-моделью.

С помощью оператора асимметрии становится возможным получить общую композицию двух структур. Так, объединение структур  $AR(A, B)$  и  $AR(B, C)$  дает, по свойству транзитивности, структуру  $AR(A, C)$ , что мы можем представить как рекурсивное вложение асимметричной пары в качестве конститuenta другой пары:  $\{\{A, B\}, C\} \rightarrow \{A, C\}$ . Например, для носителя культуры, в социальном контексте  $X$ , начальник начальника также окажется и его собственным начальником. Подобным образом становится возможным произвести объединение композиций для двух социальных контекстов  $X$  и  $Y$ : если для контекста  $X$  у нас есть  $R(A, B)=C$ , то для контекста  $Y$  мы рекурсивно принимаем  $C$  одним из элементов в композицию  $R(C, D)$ . Так, структура  $AR$  (*работодатель, работник*) = *предприятие* может быть расширена до  $AR$  (*надзорные органы, предприятие*). Иначе говоря, слияние (merge) контекстов  $\{X, Y\}$  аналогично слиянию структур  $\{R_x, R_y\}$ <sup>14</sup> и может

<sup>13</sup> Сама идея об асимметрии социальных категорий, разумеется, не нова. Асимметрия и комплементарность категорий считаются общим местом структуралистской антропологии.

<sup>14</sup> См. следующий раздел о возможностях и ограничениях такого слияния.

быть произведено посредством простой бинарной операции, соединяющей атомарные объекты в асимметричные пары.

Операция *merge* хорошо известна в лингвистике и является краеугольным камнем минималистской программы Н. Хомского [Chomsky, 2019: vi, vii, 22]. При этом формально *merge* представляет собой бинарную операцию, соединяющую два составных элемента  $A$  и  $B$  в объект  $\{A, B\}$ , который может быть рекурсивно принят в качестве составного элемента для следующего слияния  $\{\{A, B\}, C\}$  [Collins, 2017]. Предлагаемая здесь бинарная операция асимметрии, по сути, является вариантом операции *merge* и позволяет получать композиционные структуры социальных отношений. Осторожно заметим, что, с точки зрения Хомского, простая бинарная рекурсивная операция имеет если не органическую (биологическую) основу, то широкие аналогии в природе: эволюция работает экономными средствами. Если мы находим простую бинарную рекурсивную операцию для синтаксических структур, ожидаема ее применимость для других структурных операций человеческого мышления.

## Регистры, контексты и слияние структур

Специфический «регистр» логической структуры, позволяющий формировать универсальный (нет народов без родственных номенклатур) и особый домен социальных отношений, представляет собой правила построения систем родства. Параллельность и пересечение родственных и институциональных «регистров» привычны для носителей западной культуры: мать, отец, брат, дочь представляют собой домен, независимый от домена отношений учителя, начальника, полицейского, министра. При этом сохраняется возможность вхождения логических структур (учитель моей дочери, брат министра) для калькуляции логики социальных отношений, охватывающей обе сферы (учитель брата министра → подчиненный брата ученика).

Общим свойством терминов родства является их попарная взаимность (реципрокность) [Read, 1984]: отец дочери и дочь отца составляют пару, а родитель моего ребенка = Self. Парность номенклатур позволяет формировать логическую структуру взаимосвязанных позиций (представимую алгебраически как полугруппа [Read, 1984]). Так, для дочери отца и сына отца выводимы взаимные парные отношения брат–сестра, что нехарактерно для чисто социальных номенклатур: один и другой ученик учителя не образуют взаимную пару позиций, тогда как невозможно быть дочерью без родителя или сестрой без брата или другой сестры. Заметим, что

Д.С. Гвоздиков  
Логическая  
структура институциональных  
отношений



ребенок)). Аналогично для контекста «директор нанял учителя» мы получаем композицию *AR* (директор (учитель, ученик)), где позиция *родителя* никак не определена. И здесь мы можем рекурсивно повторить операцию, объединив контексты ситуацией «родители наняли директора», получив *AR* (родитель, (директор, (учитель, ученик)))<sup>18</sup>.

Другой пример, в котором объединение структур логически возможно, но некорректно с точки зрения носителя современной культуры, — это композиция *AR* (начальник, (родитель, ребенок)). Для носителя современной культуры очевидно, что начальник родителя не может быть начальником ребенка. С другой стороны, композиция *AR* (органы опеки, (родитель, ребенок)) уже окажется логически корректной. Примеры такого рода подсказывают, что существуют очевидные ограничения на слияние структур, номенклатуры которых не свободны для соединения друг с другом.

Естественным объяснением возможности и невозможности слияния структур является предположение, что ограничения на слияние структур каким-то образом задает культурный контекст. На уровне логической структуры для каждого социального контекста определена, как минимум, одна пара реляционных отношений между составными элементами, скажем, социальный контекст *X* задается парной композицией *AB*, присвоенной *X*<sup>19</sup>. Обозначим такие конституирующие отношения базовыми, а выполняемую ими социальную функцию — тематической ролью. Предположим, что тематическая роль базовой пары задает возможности для слияния с новым элементом, если тематическая роль нового элемента согласуется с базовой, и запрещает слияние, если нет.

Так, для примеров выше тематическая роль задается базовыми парами учитель–ученик, родитель–ребенок или начальник–подчиненный. Соответственно, слияние с новым структурным элементом тематически согласуется для композиций *AR* (директор, (учитель, ученик)) или *AR* (орган опеки, (родитель, ребенок)) и не согласуется для композиции *AR* (начальник, (родитель, ребенок)). Согласование, иначе говоря, представляет собой назначение тематической роли следующего парного элемента *C* базовой парой  $\{A, B\}$  в структуре  $\{\text{тематическая роль } C \{ \text{тема } A, B \} \}$ . Тематическое согласование, таким образом, хорошо объясняет,

<sup>18</sup> Заметим, что в современной культуре мы не обнаружим институциональных отношений родитель–учитель. Аналогом будут отношения глава семьи – гувернер, привычные для социальной структуры другой эпохи.

<sup>19</sup> Вопреки Ф. Барту [Barth, 1972] социальные ситуации (контексты) лимитированы и определены репертуаром базовых пар реляционных отношений.

почему одни социальные категории могут быть объединены общей структурой, а другие нет. Как следствие, все пространство социальных категорий может быть разбито на те, между которыми можно установить реляционные асимметричные отношения с взаимным распределением ролей, норм и ожиданий, и те, между которыми этого сделать нельзя.

\* \* \*

Таким образом, примененная для поиска и анализа комплексных структур эвристика основана на сопоставлении и сравнении комбинаций возможных структур, композиции которых носитель культуры посчитает корректными или нет. Принципы, объясняющие, каким образом та или иная композиция может быть получена, могут рассматриваться в качестве вероятных правил вывода логической структуры. Представленные принципы построения комплексных структур (бинарность операций, асимметричные и реципрокные позиции, слияние структур, тематическое согласование), на наш взгляд, хорошо объясняют рассмотренный эмпирический материал в качестве теоретических моделей, однако могут быть пересмотрены при дальнейшем анализе других структурных композиций. В итоге искомый набор принципов и правил должен отвечать основному критерию — возможности охватить всю совокупность институциональных отношений на минимуме операций.

Предложенные здесь бинарные операции асимметрии и парности, по сути, представляют собой варианты рекурсивной операции *merge*, соединяющей элементы для последующих вычислений. Таким образом, возможно получить полное отображение структуры социальных отношений ограниченным набором средств: отпадает необходимость в бесконечном числе правил для бесконечного числа социальных ситуаций. Проблема конвенции, коллективного понимания и принятия институциональных правил, таким образом, легко разрешается: общий способ вывода логических структур социальных отношений предполагает интуитивное понимание носителем своей роли, функции и социальной позиции.

Заметим, что хотя предлагаемый здесь подход имеет расхождение с изначальной концепцией Дж. Серля, предложенная им идея осталась прежней: наше интуитивное понимание институциональных отношений заложено в присвоении абстрактного статуса классу социальных ситуаций. Институциональная структура в этом смысле является продуктом чистых когнитивных операций, помогающих индивиду интуитивно ориентироваться в социальном мире. Когнитивная система оперирует абстрактными объектами и их отношениями, компилируя их в структурные объекты, предоставляя перформативной системе возможность отображать



результат в поведении и речевой коммуникации [см., напр.: Read, 2013: 11]. Возможности и ограничения для композиции тех или иных структур, «неправильные» структуры, некорректные с точки зрения носителя культуры, представляются значимыми в качестве тестовых моделей для реконструкции и уточнения правил вывода логической структуры всего спектра социальных отношений.

## Список сокращений

И.М. — институциональное мышление.

И.О. — институциональные отношения.

$R(A, B)$  — реляционные отношения  $A$  к  $B$ .

$AR(A, B)$  — асимметричные реляционные отношения  $A$  к  $B$ .

$[a, b]$  — парные элементы, реципрокная пара  $a$  и  $b$ .

$\{a, b\}$  — набор элементов.

Д.С. Гвоздилов  
Логическая  
структура инсти-  
туциональных  
отношений

## Logical Structure of Institutionalized Relations

**Denis S. Gvozdikov**

PhD in Sociology, Assistant of the Department of Cultural Anthropology and Ethnic Sociology, Faculty of Sociology, Saint Petersburg State University (SPbU).

1/3 Smolnogo Str., 191160 St. Petersburg, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-5967-6772

den-gvozdikov@yandex.ru

*Abstract.* The ability to form institutional relations is universal across our species. A culturally socialized individual could intuitively recognize the logic of the structural relationship between positions and roles, duties and capabilities for every complex social phenomenon. Institutional thinking that lies at the core of human orientation in the social world implies unity of generative operations for calculation of logical structure underlying any social relationship. From this point of view, it makes sense to talk about the system that covers a maximum range of situations with minimum rules: minimum basic generative operations to derive the logical structure of a wide range of institutionalized relationships. One of such basic generative operations is binary operation merge that recursively combines components in one structure. This article offers, as a heuristic model, alternative binary operations that generate the logical structure of institutionalized relationships universally: symmetric-pair and asymmetric-pair compositions of atomic elements. The proposed heuristic approach is based on a compositional comparison of possible structures that can be generated by simple binary operations on a finite set of elements. Simple binary operations, asymmetry and pair, allow deriving the logical structure of social relations universally such that the entire inference process can be described by a small set of procedures. Social relationship logic is intuitively recognized by the culturally socialized individual as a conclusion regarding



- Searle J. *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. Oxford University Press, 2010.
- Searle J. Social Ontology: Some Basic Principles. *Anthropological Theory*. 2006. Vol. 6. Iss. 1. P. 12–29.
- Searle J. *The Construction of Social Reality*. New York, 1995.
- Seumas M. Social Institutions. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. by Zalta E.N. 2019. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/social-institutions/> (accessed: 08.08.2021).

Д.С. Гвоздиков  
Логическая  
структура инсти-  
туциональных  
отношений

---

DOI: 10.31857/S023620070017031-1

©2022 М.А. ПОДЛЕСНАЯ

## ВЫСШАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ ШКОЛА В РОССИИ В КОНТЕКСТЕ МЕНЯЮЩИХСЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЧЕЛОВЕКЕ



**Подлесная Мария Александровна** — кандидат социологических наук, старший научный сотрудник Центра изучения регионов России. Институт социологии Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН. Российская Федерация, 117218 Москва, ул. Кржижановского, д. 24/35, к. 5.  
ORCID: 0000-0002-2159-4958  
yama@yandex.ru

*Аннотация.* Цель статьи — рассмотреть возможности высшей духовной школы Русской православной церкви в контексте меняющихся в мире представлений о человеке. В статье говорится о монетизации системы образования и о теории человеческого капитала как основных принципах общественного развития. Подчеркивается, что это затрагивает и духовные вузы, и систему духовного образования в целом. На примере католических университетов, которые в полной мере столкнулись с вызовами современности, в частности с изменениями представлений о человеке, популяризацией идей философии «нового атеизма», наблюдаемой «новой моральной чувствительностью», оцениваются риски и изменения православного духовного образования, актуализируется предлагаемая тематика. Значение данной работы возрастает в связи с тем, что социологические исследования такой группы, как семинарское сообщество, не проводились в России с 1988 года. Решить поставленную цель автор статьи предлагает двумя способами. Первый — через сравнительный анализ представлений о человеке и его

назначении в православной антропологии и в философии «нового атеизма», с весьма общей привязкой последнего к атеизму в СССР. Предлагается не только теоретическое постулирование, но и оценка ответов учащихся на открытый вопрос о духовности как смысле жизни христианина, так и назначении духовного образования. Кроме того, проводится оценка потенциала высшей православной духовной школы в России — на какую личность она ориентирована и насколько это созвучно современным требованиям. В статье дается социальный портрет семинариста, предлагается анализ намерений учащихся относительно рукоположения и предполагаемого направления служения, степень его ответственности за себя и других. Второй способ — через оценку «священство как призвание» и «священство как профессия» (М. Вебер) устанавливаются ориентиры самих учащихся и духовной академии как ценностно-нормативной системы.

*Ключевые слова:* православная антропология, философия нового атеизма, новая моральная чувствительность, антропология замыкания и ненависти, неолиберализм, глобализация образования, высшие православные духовные школы.

**Ссылка для цитирования:** Подлесная М.А. Высшая православная духовная школа в России в контексте меняющихся представлений о человеке // Человек. 2022. Т. 33, № 5. С. 92–114. DOI: 10.31857/S023620070017031-1

Основу образовательной политики, несмотря на происходящие в мире события, пока еще составляют монетарная экономика и «теория человеческого капитала» [Хед, 2011]. Под влияние подобных тенденций попадает не только руководство образовательных учреждений, но преподаватели и учителя, которые невольно уклоняются в сторону релятивизма, самоавтономии, технической рациональности, управленчества и потребительства [Torevell, 2020]. Наиболее явные признаки происходящих изменений можно заметить в стремлении к подотчетности, конкурировании с другими образовательными организациями, нацеленность на выживание. Не исключение в этом смысле и система христианского высшего образования, ее специфика обучения [Docherty, 2018; Furlong, 2013; Sullivan, 2019]. Например, как отмечают зарубежные авторы, в католическом образовании всегда делался упор не на индивидуализме и личной выгоде, а на общем благе и содействии человеческой солидарности в достижении этой цели [Bryk, Lee, Holland, 1993: 10]. Основными признавались такие качества, как индивидуальная ответственность и ориентация на социальную справедливость. Была выработана и соответствующая образовательная антропология, основу которой составляла мораль, социально связанная со всем человечеством и предполагающая такую

М.А. Подлесная  
Высшая православная духовная школа в России в контексте меняющихся представлений о человеке



человек — неразрывное единство души и тела, и «его цель в этом мире и в истории — не просто ждать Царства Божьего, но стать подобным Богу, обожествиться или, другими словами, активно переживать Царство Божье, что не требует обмена жизни на смерть или этого мира на какой-то другой» [Прозич, 2019: 630]. Таким образом, человек мыслится и как активно действующий, переживающий Царство Божье «здесь и сейчас», и будучи «здесь» уже живущим в вечности, «там». Вечность — тот горизонт, который выводит жизнь человека за рамки исключительно только натурализма и социальной истории. Более того, его активность и переживание Царства Божьего становятся возможными благодаря устанавливаемой связи с Богом, посредством действия Его нетварных энергий (Святого Духа) и воли, желания самого человека. Развитие человека в этом смысле мыслится как приближение к Богу, *обожение*, стяжание Духа Святого, что становится возможным в том числе благодаря подвигу, подвижничеству, соответствующей аскезе, предполагающим изменения, улучшение, процесс непрерывного движения к утопии [там же: 635].

Русский исихазм как основа православного аскетизма, подвижничества, согласно оценке С.С. Хоружия, обладает некоторой особенностью, отличной, например, от анахоретства первых веков, а именно тенденцией «к выходу в мир, к активному соприкосновению и взаимодействию между аскетической традицией и окружающим обществом» [Исихазм в Византии и России, 2000]. То есть в православной антропологии русской традиции это не только активно действующий, но и открытый миру человек, что наиболее полно нашло свое отражение в феномене *русского старчества*.

В работах других авторов православная антропология тесным образом связана с понятием *богоподобия* и приобретением человеком таких черт образа Бога, как «разумность, или духовность» [Чурсанов, 2014: 69]. При этом сам человек мыслится как существо несовершенное, поврежденное, нуждающееся в Боге. Предлагается как психологическое понимание образа Божия, так и социальное, которое в дополнение к первому указывает на проявление богоподобия и на уровне межличностных отношений и связей, основным принципом которых является стремление к усовершенствованию в любви. Важно, что в православной и шире — христианской антропологии есть идеальный образ Личности, Христа, Спасителя и Богочеловека, что дает основания для соответствующих поиска и изменений.

Характеризуя современность, российский философ А.В. Магун говорит о «новой моральной чувствительности» (НМЧ) или, в другом варианте, о «новой моральной аллергии» (НМА), отмечая ее

М.А. Подлесная  
Высшая православная духовная школа в России в контексте меняющихся представлений о человеке





XX века А.А. Богданова, для которого вопрос об истине решался вполне в духе атеистического материализма: «Истина — это живая, организующая форма опыта, она ведет нас куда-нибудь в нашей деятельности, дает точку опоры к жизненной борьбе» [Богданов, 1910].

Возможно, именно по причине того, что воззрения отдельных строителей коммунизма в своих методах и формах были близки к религиозным, сторонники «нового атеизма» не только не видят связь с их взглядами, но и считают идеологии Советского Союза и Северной Кореи нездоровыми. Хотя их самих обвиняют в том же, особенно в той части, где наука возводится «новыми атеистами» в определенный культ. В качестве основной научной теории, объясняющей появление жизни, ее развития на земле, авторы «нового атеизма» провозглашают дарвинизм.

Примечательно, что атеизм раннего СССР и «новый атеизм» современного североамериканского и западноевропейского обществ имеют определенные сходства, правда, с существенными различиями в области деритуализации, которая в СССР в условиях церковной деритуализации приводила к новой религии коммунизма [Стейла, 2019], а в современном обществе (с разными допущениями в зависимости от страны) — к «новой моральной чувствительности», при которой игнорируются не только религиозные, но и культурные, социально значимые ритуалы (пожатия рук, праздники, появляется понятие «социальной дистанции» и пр.). Заявленная христианством антропология открытости и любви все заметнее сменяется антропологией замыкания и ненависти [Хоружий, 2018].

## Опыт социологических исследований в православных семинариях и академиях

Одним из первых опытов социологического исследования в высших духовных школах Русской православной церкви был опрос семинаристов Московской духовной академии (МДА) в 1988 году «по анкете “Перестройка в обществе и мы в перестройке”, разработанной в Академии общественных наук и скорректированной в соответствии с пожеланиями руководства духовных школ» [Зуев, Соловьева, Титов, 2009: 103]. Данное исследование интересно не только тем, что проводилось в СССР и вообще является одним из немногих, интересующихся такой православной группой, как воспитанники духовных школ РПЦ, но и тем, что дает представление о взглядах учащихся МДА на изменения в стране в перестроечный период, на тот широкий социальный контекст, который,

*М.А. Подлесная*  
Высшая православная духовная школа в России в контексте меняющихся представлений о человеке

как и сегодняшний, свидетельствовал о времени больших социальных сдвигов, о наступлении неизбежно новой социальной реальности.

Вторым таким «входом» профессиональных социологов в стены духовных семинарий и академий Русской православной церкви стали исследовательские замеры в 2012 и 2018 годах, проводившиеся сотрудниками Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета под руководством д.э.н., профессора И.П. Рязанцева в рамках проекта «Духовно-нравственная культура российского вуза», то есть спустя 24 года семинарии и академии, сообщество семинаристов снова вызвал интерес социологов. И хотя духовное образование Русской православной церкви, особенно в его интегративных формах, за эти годы уже становилось предметом изучения других исследовательских коллективов [Православный университет и общество в России, 2013], именно опрос семинаристов осуществлялся в современной России впервые.

Исследования 1988, 2012, 2018 годов хотя и мало сопоставимы друг с другом по выборке и используемым методикам<sup>1</sup>, но ценны с точки зрения сравнения тех реалий (где это возможно обнаружить), в которых находились семинаристы тогда и сегодня. Уже тот факт, что опрошенных в МДА в 1988 году в разы было меньше, чем в 2012 году (82 против 456 человек в 2012 году), говорит о том, что высшая духовная школа была малочисленной и в бытовом плане, рассчитанная на гораздо меньшее число постоянно проживающих воспитанников, организована иначе. Сегодня совсем другие наборы и условия проживания учащихся, например, в 2014 году было сдано в эксплуатацию новое здание общежития, рассчитанное на 649 мест.

Но отличались не только условия жизни семинаристов перестроечного периода, но и сама среда, источники информации. Для более половины опрошенных 1988 года в основном это периодические издания, публикации журналов «Огонек», «Новый мир», «Московские новости» и т.д., из-за чего несколько заброшенными, по оценке учащихся, остались произведения классической художественной литературы. Из трети читающих духовную литературу лишь несколько человек выделили ее как единственную для чтения. В контексте замера 2018 года, где помимо книг (74,2%)

---

<sup>1</sup> Выборка исследования 1988 года составила 78 человек, второго исследования замера 2012 года — 456 человек, замера 2018 года — 492 человека. В том и в другом случае использовалась анкета, но в первом случае это преимущественно открытые вопросы, во втором, напротив, закрытые.

в качестве основного источника информации, коммуникации и досуга уже указывался интернет (54,2%), ответы семинаристов 1988 года выглядят немного архаичными, и тем острее заметна разница между двумя периодами. Первый — глобальная сеть только зарождается, атеистический Советский Союз еще существует, процессы американизации и глобализации не актуализированы, а общество потребления и рынка еще впереди.

## **Портрет современного семинариста: кто он, откуда и каковы его устремления?**

Как уже отмечалось, одной из тенденций современного образования является его самоокупаемость и востребованность специалистов на рынке. Поэтому основная часть вузов нацелена на приобретение на «старте» обучения не только лучших по способностям и знаниям абитуриентов, но и учащихся из семей с соответствующими доходами, способными финансово обеспечивать различного рода затраты в течение всего периода обучения. Понятно, что во многом это идеальная ситуация, которая чаще всего компенсируется либо платной формой предлагаемого образования, либо талантом и способностями учащегося, либо наличием соответствующих связей. Конкуренция и различного рода капиталы играют здесь более чем важную роль.

Будучи включенной в процессы современного образования, предполагается, что Русская православная церковь также заинтересована искать заведомо сильных, обладающих соответствующими капиталами учащихся, чтобы на выходе иметь конкурентоспособный и высокооплачиваемый «продукт». Но такова ли цель духовного образования в принципе? И стоит ли перед Церковью задача конкурировать с другими вузами? Если на первый вопрос возникают возражения, то на последний — ответ безусловно «да», причем эта конкуренция тем более становится заметной, чем меньше молодежи в обществе имеет стремление к получению духовного образования и в последствии к принятию священнического сана.

Что же происходит в действительности при поступлении учащихся в семинарию и кого набирает Церковь в свои ряды? Проанализируем данные, полученные в Московской духовной академии в 2012 и 2018 годах. Для чистоты сравнения возьмем только МДА (хотя в исследовании 2018 года принимали участие и другие семинарии, в том числе Санкт-Петербургская, Воронежская, Тобольская и Донская).

*М.А. Подлесная*  
Высшая православная духовная школа в России в контексте меняющихся представлений о человеке

## СОЦИ- АЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ

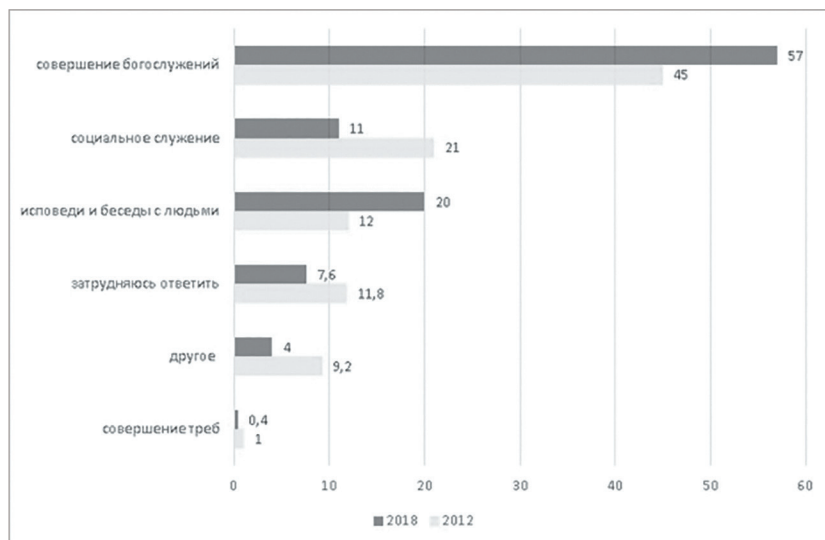


Рис. 1. Соотношение числа опрошенных студентов, обучающихся в МДА, относительно приоритетных направлений служения, в 2012 и 2018 гг., %

Средний возраст опрошенных семинаристов в 2012 году составил 23,6 года, в 2018 году — 22,5 года. Если говорить о семейном положении респондентов, то большинство из них не состояли в браке, таковых в 2012 году было 86%, в 2018 году — 95,6% опрошенных.

В 2018 году в опросе приняли участие 62,2% учащихся МДА, которые еще не были рукоположены, в 2012 году таковых было заметно больше, 89,4%. При этом из числа нерукоположенных желание принять священнический сан в 2018 году выразили 83,5% опрошенных МДА и 88% в 2012 году.

Из иереев и собирающихся рукополагаться в качестве наиболее предпочтительного для себя направления служения называли прежде всего совершение богослужений, причем в 2018 году таковых стало заметно больше, чем в 2012 году (рис. 1). Приоритетными также стали исповеди и беседы с людьми, тогда как в 2012 году более привлекательным было социальное приходское служение. Очевидно, что со временем приоритеты меняются в зависимости от реальных нужд и потребностей церковной жизни.

Обращает внимание, что требоисполнительство совсем не интересно учащимся МДА как вид деятельности священнического служения. Данный факт представляется нам важным в контексте последних представлений о роли религий в обществе, которые воспринимаются как одна из сфер общества потребления, где требы и их исполнение являются частью удовлетворения имеющихся

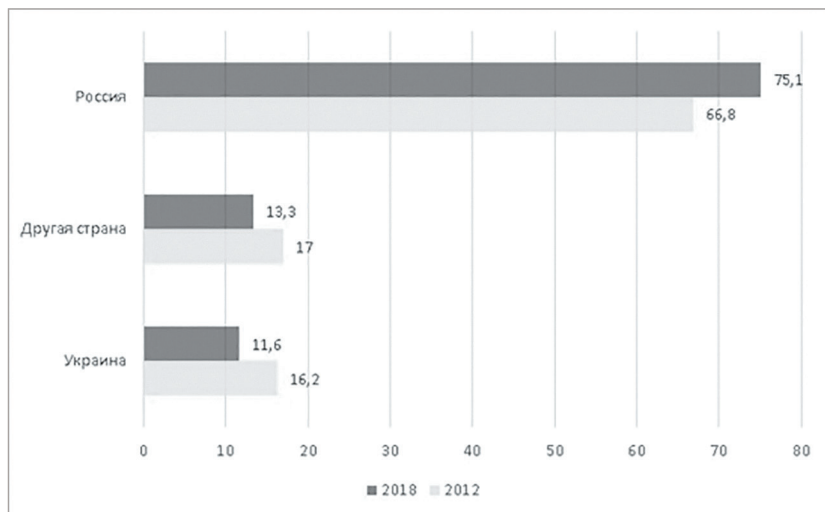


Рис. 2. Соотношение числа опрошенных студентов, обучающихся в МДА, из России и других стран в 2012 и 2018 гг., %

потребностей, а церкви понимаются как «фирмы» [Руткевич, 2017: 134–135]. Священник в этом смысле рассматривается как требоисполнитель, а не как душепопечитель. Согласно полученным данным, сами семинаристы смотрят на свое служение иначе и ждут от него больше, чем исполнение треб.

Согласно полученным данным (рис. 2), среди опрошенных преимущественно граждане России. Учащихся из Украины оказалось меньше, чем можно было ожидать (11,6% в 2018 и 16,2% в 2012 году). За последние шесть лет наблюдается увеличение числа обучающихся россиян и небольшое сокращение студентов из других стран, прежде всего СНГ.

Почти треть опрошенных это выходцы из средних и малых городов, являющихся районными центрами, еще 19% — из крупных городов, областных, краевых, республиканских центров. Третью строку занимают жители Москвы, причем в 2012 году таковых было больше, почти 20%, в 2018-м, — 11% (рис. 3).

Из Санкт-Петербурга обучающихся в МДА практически нет, ни в 2012 (0,9%), ни в 2018 году (0%), что прежде всего указывает на то, что жители города на Неве поступают в свои семинарию и академию.

Доход семей опрошенных учащихся МДА за последние шесть лет незначительно, но улучшился, о чем свидетельствуют данные о небольшом росте числа группы «достаточно обеспечены материально, но для покупки автомобиля пришлось бы залезть в долги» и сокращении числа тех, кто составляет группу «на еду денег

М.А. Подлесная  
Высшая православная духовная школа в России в контексте меняющихся представлений о человеке

**СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ**

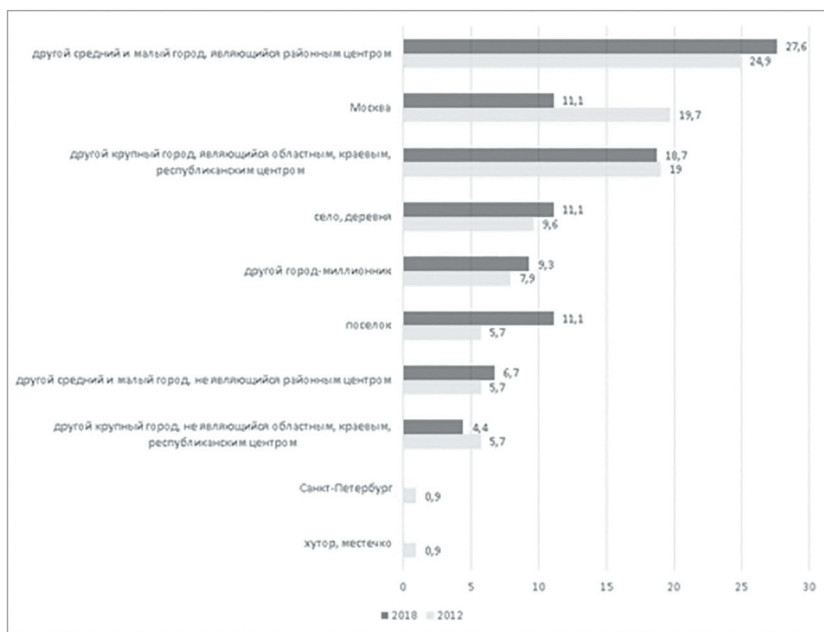


Рис. 3. Соотношение числа опрошенных студентов в 2012 и 2018 годах, обучающихся в МДА, на предмет их территориального статуса, %



Рис. 4. Соотношение числа опрошенных студентов в 2012 и 2018 годах, обучающихся в МДА, на предмет их материального статуса и дохода, %

хватает, но в других ежедневных расходах приходится себя ограничивать» (рис. 4).

Учащихся, которых можно было бы отнести к материально обеспеченным, стабильно не более 10%, как в 2012, так и в 2018 году. Чтобы иметь возможность оценить, большой это

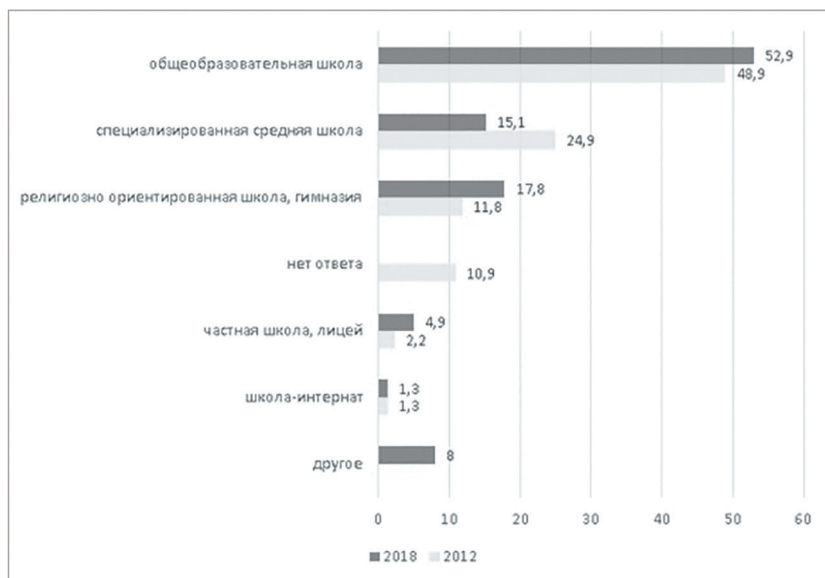


Рис. 5. Соотношение числа опрошенных студентов в 2012 и 2018 годах, обучающихся в МДА, на предмет их досеминарского образования, %

или маленький процент, предлагаю сравнить с данными по этому показателю («материально обеспечены, можем позволить себе дорогостоящий отпуск/автомобиль»), полученными в светских вузах, в этом же исследовании в 2018 году. Итак, в «столичных» университетах МГУ и СПбГУ таковых 25,6% в каждом вузе, в региональных университетах — Тюменском государственном университете 14%, Самарском техническом госуниверситете 12%, в Севастопольском 8,7%. Очевидно, что процент материально обеспеченных учащихся в МДА не столь высок, как, например, в МГУ или СПбГУ, и с региональными вузами, особенно теми, которые располагаются в промышленно развитых регионах, есть разница.

Поступающие в московскую духовную семинарию — преимущественно выпускники общеобразовательных школ (чуть больше половины в 2018 году и 49% в 2012 году). При этом обращает внимание, что в 2012 году второй по значимости была группа тех, кто уже получил среднее специальное образование, то есть закончил техникум, колледж, имеет специальность, а в 2018 году, напротив, возросло число абитуриентов, пришедших из религиозно ориентированных школ, православных гимназий (рис. 5).

В 2018 году довольно высокий процент тех, кто дал свой собственный ответ в графе «Другое» (8%). В нем учащиеся отметили позицию вуз, тем самым обозначая, что часть опрошенных

М.А. Подлесная  
Высшая православная духовная школа в России в контексте меняющихся представлений о человеке

до поступления в семинарию уже имеют не только школьное, но и получили высшее образование. Таким образом, есть тенденция, что поступающие в МДА — это закончившие школу, православную гимназию, отучившиеся в светском вузе.

## Образовательная антропология православных духовных школ

Согласно христианскому богословию, цель христианской церкви и, в частности, православной — передача и приобщение к опыту духовности, то есть к тому, «что устремляет человека за горизонты собственного человеческого бытия» [Кураев, 2008]. В Новом Завете духовность обозначает то, что в человеке есть сверхчеловеческого — Дух («то, что во мне, но не мое»), который в равной степени является тем, что стремится человека к Богу, та энергия, которой Бог притягивает человека к Себе [там же].

Митрополит Антоний Сурожский в докладе «Духовность и духовничество» отмечает: «...духовность заключается в том, что в нас совершает действие Святого Духа, и духовность не есть то, что мы ею обозначаем обычно, а эти проявления таинственного действия Духа Святого» [Сурожский, 1994], поэтому цель духовничества — следить за тем, «что над человеком и в человеке совершает Святой Дух», воззреть Его действие, защищать против соблазнов или падений, против колебаний неверия [там же]. Дополнить эти слова можно размышлениями митрополита Вениамина Федченкова, данными в предисловии к небольшой книге святого праведного Иоанна (Кронштадского) «Священнику», где митрополит говорит о священстве как о даре «полномочий», отмечая следующее: «“Полномочия”, какие “дал вечный Первосвященник Христос архиереям и священникам”, следующие: “во-первых, ходатайствовать за людей пред Богом”; “во-вторых, совершать таинства спасительные”; “в-третьих, проповедовать” и “в-четвертых, руководствовать людей”» [Кронштадтский, 2005: 7]. Третий и четвертый типы «полномочий» митрополит Вениамин объединяет в одно служение, называя его «руководством», в итоге приходя к пониманию трех основных «полномочий» — ходатайство, таинство, руководство. Первое из них, согласно св. прав. Иоанну, главное, а все три призваны «к единой цели — спасению пасомых» [Кронштадтский, 2005].

В приведенных отрывках дано представление православных отцов о сути священнического служения, отчасти в этом кроется ответ на вопрос, кого и чего ради готовят в православных семинариях. Вместе с тем есть и другой, более формальный ответ. Он



сформулирован в общих положениях типового устава духовной семинарии от 25 декабря 2014 года, где о цели духовной школы говорится следующее: «Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования <...>, именуемая в дальнейшем “Семинария”, является религиозной и образовательной организацией, деятельность которой направлена на подготовку служителей и религиозного персонала Русской Православной Церкви посредством реализации соответствующих образовательных программ, а также образовательных программ высшего образования по направлениям подготовки (специальностям) в соответствии с федеральными государственными образовательными стандартами»<sup>2</sup>.

Как видим из определения, в уставе 2014 года есть обозначение и увязка образовательных программ семинарий с федеральными государственными образовательными стандартами. Тем самым обозначается, что цель духовного образования шире, чем воспитание пастыря, это еще и профессия, позволяющая быть частью современного общества. Но все же язык официальных документов совсем не означает, что цель духовного образования, сформулированная столь возвышенно отцами Церкви, в реальности сводится к канцеляризму. В этом, как нам кажется, стоит разобрататься подробнее и посмотреть, как понимают духовность сами семинаристы.

Отвечая на открытый вопрос «Духовность — это...», учащиеся МДА в 2018 году дали 144 ответа, которые составили несколько групп.

*Духовность как процесс богообщения, жизнь и единение с Богом (60 суждений).* В этой группе были представлены такие суждения, как: «Духовность — это единение с Богом через исполнение Его воли», «общение души с Богом», «Тесные отношения человека с Богом» и т.д. Семинаристы, давшие такие ответы, понимают духовность прежде всего как процесс богообщения, жизни в Боге, соработничества Бога и человека. Отсюда понятия «общение», «связь», подчеркивающие обоюдные, двусторонние отношения.

*Духовность как морально-нравственные ценности (22 суждения).* Эта группа ответов характеризуется тем, что духовность связывается прежде всего с морально-нравственными качествами человека. Поэтому такие суждения: «Духовность — высокое, чувственное и нравственное состояние человека»,

М.А. Подлесная  
Высшая православная духовная школа в России в контексте меняющихся представлений о человеке

<sup>2</sup> См. сайт Московской патриархии: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3968965.html> (дата обращения: 20.06.2022).

«Духовность — это наличие у человека морально-нравственных императивов, соответствующих религиозной доктрине своей религии», «Совокупность нравственных норм, которые используются бытием в качестве этапа социальных отношений».

*Духовность как жизнь по правилам и законам (22 суждения).* Духовность в данном случае понималась как жизнь по религиозным предписаниям и правилам, как исполнение заповедей. Ответы были следующими: «Жизнь в соответствии с духовными нормами и законами», «Духовность — это жизнь, подчиненная заповедям Христовым», «Жизнь согласно с евангельскими принципами» и т.д.

*Духовность как обладание добродетелями (18 суждений).* В эту группу были отнесены те суждения учащихся МДА, где указывались конкретные качества верующего и плод его усилий: «Духовность — вера в Бога», «Труд», «Смиренная любовь к Богу и людям», «Молитва».

*Духовность как состояние (12 суждений).* Следующая группа суждений в отличие от предыдущей, напротив, довольна абстрактна и характеризует духовность как состояние души: «Это такое состояние души человека» или «Состояние сознания».

Семинаристы также определяли духовность через противопоставление, чаще всего внешнему (10 суждений), духовность как нечто внутреннее, скрытое от любопытных глаз, отмечая: «Духовность — это не внешнее, а внутреннее качество человека», «Преобладание внутренних качеств над телесными» и т.д. Таким образом подчеркивая не внешнюю активность, а скорее внутреннюю работу человека над собой.

Несмотря на различие в понимании и объяснении духовности, можно отметить, что большинство семинаристов МДА объединяет то, что они так или иначе мыслят человека и его духовность в представлениях православной антропологии, связывая духовность с религиозным аспектом жизни человека, хотя это и не подчеркивается отдельно, например, обозначением роли таинств и, соответственно, священника, их исполняющего. О духовности как о состояниях, личных переживаниях также говорили, хотя и в меньшей степени.

Вместе с тем мало кто акцентировал внимание на духовности как смысле жизни христианина, скорее всего, косвенно указывая на это, говоря, например, о духовности как о богообщении и т.д. Обращает в связи с этим внимание и то, что будущие священники Русской православной церкви, размышляя о духовности, практически не актуализируют роль пастыря в руководстве пасомых и совместном поиске духовности. Возможно, что это издержки анкетного опроса, когда о сложном нельзя написать коротко и

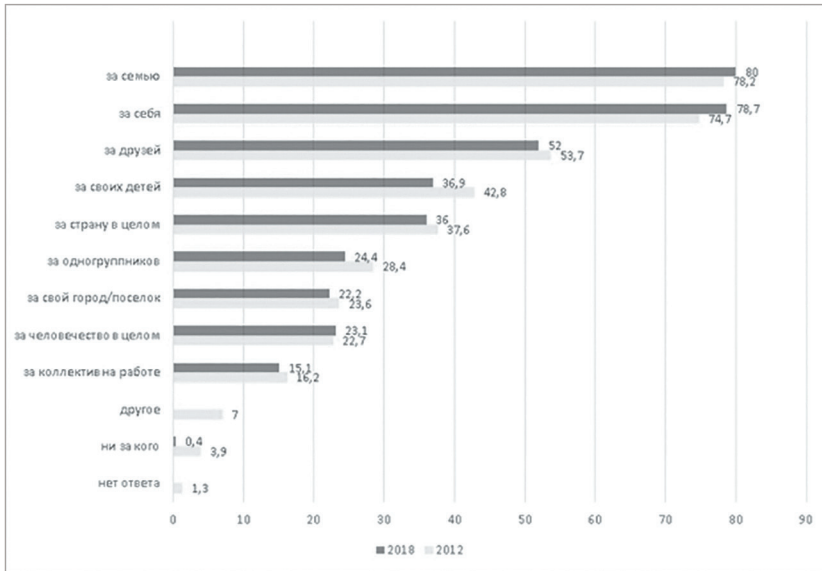


Рис. 6. Соотношение числа опрошенных студентов в 2012 и 2018 годах, обучающихся в МДА, на предмет их ответственности, %

в нескольких строках, а может быть и некоторое снижение пафоса в оценке священнического служения, отход от понимания священства как дара «полномочий»? Безусловно, вопрос «остается ли священническое служение для семинаристов призванием или в условиях современности все более приобретает черты профессии», требует дополнительного и более тщательного изучения. Отдельные работы уже проводятся в этом направлении, например, К.В. Алексиним.

Весьма интересным представляется тот факт, что ответственность как качество является значимым и для воспитанников духовной школы, и для семинарии как ценностно-нормативной системы в целом.

Согласно полученным данным, на вопрос «За кого чувствуете свою ответственность?» одинаково стабильно (и в 2012, и в 2018 годах) воспитанники МДА высказывали мнение, что за семью, себя, своих друзей, за своих детей, за страну в целом (рис. 6). Причем доля «ответственных» среди учащихся духовного вуза в разы выше, чем, например, в светском<sup>3</sup>. Более того, воспитанники семинарий чувствуют свою ответственность за большее

<sup>3</sup> См. подробнее: Подлесная М.А., Богдан И.В. Православная идентичность и патриотизм российских студентов светских и духовных вузов // Проблемы национальной стратегии. 2021. № 4(67). С. 181–200. DOI: 10.52311/2079-3359\_2021\_4\_181

количество субъектов, чем студенты светского университета, и это не только люди из ближайшего окружения, но и страна, человечество в целом и т.д.

Важно при этом отметить, что с 2012 по 2018 год в этом плане не произошло заметных изменений, семинаристы выражают почти одинаковую готовность нести ответственность. И в этом безусловное влияние в том числе самого вуза, его среды. Об этом свидетельствуют данные еще одного вопроса анкеты: «Какие человеческие качества, на ваш взгляд, стараются привить вам в первую очередь преподаватели вашего вуза?».

Несмотря на то что данные вопросы подчеркивают значение такого качества, как ответственность, в процессе обучения и воспитания семинаристов за шесть лет (с 2012 по 2018 год) произошли некоторые изменения. Возможно, они связаны как с субъективной оценкой учащихся, так и с изменившимися установками самих преподавателей, которые произошли в результате общих системных изменений и того, что в МДА пришли новые люди, с новыми устремлениями. По крайней мере, ясно одно, что постепенно ценностно-нормативные установки семинарии и академии меняются и хорошо было бы разобраться, в какую сторону.

В разы заметно снижение (наряду с ответственностью) таких показателей, как терпеливость, скромность, воспитанность, то есть тех качеств, которые в 2012 году назывались как наиболее значимые с точки зрения трансляции их воспитанникам семинарии преподавателями. Вместе с тем такое качество, как способность критически мыслить, которое в 2012 году отметило меньше четверти опрошенных, в 2018 году выбрало уже более трети респондентов (37,8%). Заметно снизились в 2018 году проценты по таким позициям, как целеустремленность, умение доводить дело до конца, активность. Это мало актуализировалось в 2012 году, еще меньше в 2018, что скорее всего говорит о том, что эти качества по какой-то причине уходят на второй план. Возможно, мы наблюдаем ценностно-нормативную трансформацию вуза и его попытку стать современным, поэтому становятся менее важными такие сугубо личные качества, как терпеливость, скромность, воспитанность.

\* \* \*

Философия «нового атеизма», широко распространяемая в США и на Западе, являющаяся тем контекстом, в котором сегодня вынуждены действовать теологические образовательные учреждения за рубежом, и которая, казалось бы, должна была иметь отклик в России, где атеизм принимал самые разные формы в советский период, в действительности оказывает не повсеместное влияние,

а для отдельных групп и вовсе имеет второстепенное значение. Учитывая влияние американизации на общество, где идеи философии «нового атеизма» особенно развиты, рано говорить о серьезных изменениях, происходящих, в частности, в вопросах антропологии, в высших православных духовных школах. В этом смысле сохраняется определенная приверженность традиции.

Безусловно, в условиях неолиберализма и глобализации образования высшая духовная школа вынуждена меняться, но стоит тщательнее обозначить границы того, где и как происходят эти изменения.

Поступающие в духовные православные семинарию и академию — молодые люди, значительная часть которых — выходцы не из столицы, преимущественно из средних и малых городов, из семей с весьма скромным достатком, закончившие до поступления в семинарию общеобразовательную школу, православную гимназию, меньшая часть — светский вуз. То есть с точки зрения имеющихся капиталов, столь важных в условиях монетизации системы образования и конкурентоспособности вузов, учащиеся высшей духовной школы находятся не в равном положении со своими же сверстниками из светских университетов, особенно столичных. В этом смысле и сами духовные вузы вынуждены работать с теми, кто социально менее защищен. Таким образом, уже на «старте» обучения речь не об «элитной» группе учащихся, готовых к конкурентной борьбе, а о ребятах со своим уровнем возможностей, и семинария/академия выполняют в этом смысле роль социального буфера.

Но все же речь идет не о простых студентах, а о воспитанниках высшей духовной школы, которые (в своей массе) выбирали данный вуз не с точки зрения дальнейшей карьеры, а по призванию, искреннему стремлению служить Богу и людям. Это просматривается в ответах на заданные вопросы, в частности в том, что у значительного большинства опрошенных есть желание дальнейшего рукоположения, быть прежде всего душепопечителями, а не требоисполнителями, служителями церковных «фирм». Уровень заявляемой индивидуальной ответственности, стабильно высокий в замерах и 2012, и 2018 годов, характеризующий такую позицию, когда важным является общее благо, также свидетельствует об особой этике и устремлениях опрошенных. Кроме того, понимание духовности (к воспитанию чего и призваны православные духовные вузы) среди семинаристов тесно связано с христианским богословием и антропологией, с видением человека как образа и подобия Бога. Что не только чуждо философии «нового атеизма», но и противостоит ее основному тезису о человеке как о сугубо биологическом виде.

Вместе с тем, наряду с искренними устремлениями служения учащихся, наблюдаются и другие процессы, требующие более

*М.А. Подлесная*  
Высшая православная духовная школа в России в контексте меняющихся представлений о человеке



what kind of personality it is oriented towards and how it is in tune with modern requirements. The article gives a social portrait of the seminarian, offers an analysis of the students' intentions, especially regarding ordination and the intended direction of ministry, the degree of his responsibility for himself and others. The second way — through the assessment of “the priesthood as a vocation” and “the priesthood as a profession” (M. Weber), the guidelines of the students themselves and the theological academy as a value-normative system are established.

**Keywords:** orthodox anthropology, philosophy of new atheism, new moral sensibility, anthropology of closure and hatred, neoliberalism, globalization of education, higher orthodox theological schools.

**For citation:** Podlesnaia M.A. The Higher Orthodox Theological School in Russia in the Context of Changing Ideas About a Person // *Chelovek*. 2022. Vol. 33, N 5. P. 92–114. DOI: 10.31857/S023620070017031-1

## Литература /References

Богданов А.А. Падение великого фетишизма (Современный кризис идеологии). Вера и наука (о книге В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм»). М.: Издание С. Дороватовского и А. Чарушникова, 1910.

Bogdanov A.A. *Padenie velikogo fetishizma (Sovremennyi krizis ideologii). Vera i nauka (o knige V.II'ina "Materializm i ehmpiriokrititsizm")* [The Fall of Great Fetishism (Modern Crisis of Ideology). Faith and Science (about the book by V. Ilyin Materialism and Empirio-Criticism)]. Moscow: Izdanie S. Dorovatovskogo i A. Charushnikova Publ., 1910.

Докинз Р. Бог как иллюзия. М.: КоЛибри, 2008.

Dawkins R. *Bog kak illyuziya* [The God Delusion]. Moscow: KoLibri Publ., 2008.

Зуев Ю.П., Соловьева Г.А., Титов Н.Ю. На вопросы социологов отвечают учащиеся Московских духовных школ Русской Православной Церкви // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: Антология отечественного религиоведения. Ч. 2: Институт научного атеизма — Институт религиоведения АОН при ЦК КПСС. М.: МедиаПром, 2009. С. 103–112.

Zuev Yu.P., Solov'yova G.A., Titov N.Yu. Na voprosy' sociologov otvechayut uchashiesya Moskovskix dukhovny'x shkol Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi [Students of the Moscow Theological Schools of the Russian Orthodox Church Answer Sociologists' Questions]. *Voprosy' religii i religiovedeniya. iss. 1: Antologiya otechestvennogo religiovedeniya. Ch. 2: Institut nauchnogo ateizma — Institut religiovedeniya AON pri CzK KPSS*. Moscow: MediaProm Publ., 2009. P.103–112.

Хоружий С.С. Исихазм в Византии и России: исторические связи, антропологические проблемы // С.С. Хоружий. О старом и новом. Разд. 4. СПб.: Алетейя, 2000. С. 207–254.

Khoruzhii S.S. *Isikhazm v Vizantii i Rossii: istoricheskie svyazi, antropologicheskie problem'* [Hesychasm in Byzantium and Russia: historical connections, anthropological problems]. S.S. Khoruzhii. O starom i novom. Ch. 4. St.-Petersburg: Aleteiya Publ., 2000. P. 207–254.

М.А. Подлесная  
Высшая православная школа в России в контексте меняющихся представлений о человеке





- 1917]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*. 2019. N 1–2. P. 622–642.
- Рорти Р. *Философия и зеркало природы* / пер. с англ.; науч. ред. В.В. Целищев. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997.
- Rorti R. *Filosofiya i zerkalo prirody* [Philosophy and the mirror of nature], transl. from Engl. by V.V. Celishhev. Novosibirsk: Izd-vo Novosib. un-ta Publ., 1997.
- Руткевич Е. Д. Религия в глобальном пространстве: подходы, определения, проблемы западной социологии // Вестник Института социологии. 2017. № 20. С. 131–161. DOI: 10.19181/2017201447
- Rutkevich E.D. *Religiya v global'nom prostranstve: podhody, opredeleniya, problemy' zapadnoj sociologii* [Religion in the Global Space: Approaches, Definitions and Issues in Western Sociology of Religion]. *Vestnik Instituta sociologii*. 2017. N 20. P. 131–161. DOI: 10.19181/vis.2017.20.1.447
- Стейла Д. Богостроительство и авторитаризм: проблема соотношения большевизма и религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 1–2. С. 541–566.
- Steila D. *Bogostroitel'stvo i avtoritarizm: problema sootnosheniya bolshevizma i religii* [Godbuilding and Authoritarianism: A Discussion of Bolshevism and Religion]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*. 2019. N 1–2. P. 541–566.
- Сурожский А. (митрополит). *Духовность и духовничество* // Консультативная психология и психотерапия. 1994. Т. 3, № 1 [Электронный ресурс]. URL: [https://psyjournals.ru/files/25628/mpj\\_1994\\_n1\\_Mitropolit\\_Surozhsky.pdf](https://psyjournals.ru/files/25628/mpj_1994_n1_Mitropolit_Surozhsky.pdf) (дата обращения: 29.09.2021).
- Surozhskij A. *Dухovnost' i duchovnichestvo* [Spirituality and clergy]. *Konsul'tativnaya psixologiya i psixoterapiya*. 1994. Vol. 3. N 1. [Electronic resource]. URL: [https://psyjournals.ru/files/25628/mpj\\_1994\\_n1\\_Mitropolit\\_Surozhsky.pdf](https://psyjournals.ru/files/25628/mpj_1994_n1_Mitropolit_Surozhsky.pdf) (date of access: 29.09.2021).
- Тейлор Ч. *Секулярный век* / пер. с англ. М.: ББИ, 2017.
- Taylor Ch. *Sekulyarnyj vek* [The Secular age], transl. from Engl. Moscow: BBI Publ., 2017.
- Харрис С. *Конец веры: Религия, террор и будущее разума*. М.: Эксмо, 2011.
- Harris S. *Konecz very: Religiya, terror i budushhee razuma* [The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason]. Moscow: Eksmo Publ., 2011.
- Хед С. *Что угрожает британским университетам* // Вопросы образования. 2011. № 2. С. 282–295.
- Hed S. *Chto ugrozhaet britanskim universitetam* [What threatens British universities]. *Voprosy obrazovaniya*. 2011. N 2. P. 282–295.
- Хитченс К. *Бог не любовь: Как религия все отравляет*. М.: Альпина нон-фикшн, 2011.
- Hitchens K. *Bog ne lyubov': Kak religiya vsyo otravlyayet* [God Is Not Great: How Religion Poisons Everything]. Moscow: Al'pina non-fikshn Publ., 2011.
- Хоружий С.С. *Другой – Чужой – Враг: антропология замыкания и ненависти* // Фонарь Диогена: человек в многообразии практик. 2018. № 3–4. С. 11–39.

М.А. Подлесная  
Высшая право-  
славная духов-  
ная школа в Рос-  
сии в контексте  
меняющихся  
представлений  
о человеке

- Xoruzhij S.S. Drugoj – Chuzhoj – Vrag: antropologiya zamy’kaniya i nenavisti [Other – Alien – Enemy: an anthropology of closure and hatred]. *Fonar’ Diogena: chelovek v mnogoobrazii praktik.* 2018. N 3–4. P. 11–39.
- Хоружий С.С. Темпоральность религиозного опыта // Стиль мышления: проблема исторического единства научного знания. К 80-летию Владимира Петровича Зинченко / Сост. Т.Г. Щедрина, Б. Мещеряков; науч. ред. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2011. С. 90–108.
- Xoruzhij S.S. *Temporal’nost’ religioznogo opy’ta* [The Temporality of Religious Experience]. *Stil’ my’shleniya: problema istoricheskogo edinstva nauchnogo znaniya. K 80-letiyu Vladimira Petrovicha Zinchenko / comp., scientific editor T.G. Shhedrina, B. Meshheryakov; ed. by T.G. Shhedrina.* Moscow: ROSSPEN Publ, 2011. P. 90–108.
- Чурсанов С.А. Богословские основания социальных наук. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014.
- Chursanov S.A. *Bogoslovskie osnovaniya social’ny’x nauk* [Theological foundations of the social sciences]. Moscow: Izd-vo PSTGU Publ., 2014.
- Beattie T. *The New Atheists: The Twilight of Reason and the War on Religion.* London, UK: Darton, Longman and Todd, 2007.
- Bryk A., Lee V., Holland P. *Catholic Schools and the Common Good.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
- Christianity in the Modern World: Changes and Controversies.* Ed. by Giselle Vincett, Elijah Obinna. UK: Routledge, 2008.
- Docherty T. *The New Treason of the Intellectuals: Will Universities Survive?* Manchester, UK: Manchester University Press, 2018.
- Furlong J. *Education – An Anatomy of the Discipline: Rescuing the University Project?* London, UK: Routledge, 2013.
- Maritain J. *Education at the Crossroads.* New Haven, CT: Yale University Press, 1943.
- Maritain J. *The Person and the Common Good.* London, UK: Geoffrey Bles, 1946.
- Maritain J. *The Education of Man.* New York: Doubleday, 1962.
- Milbank J., Pickstock C., Ward G. *Introduction. Suspending the material: the turn of radical orthodoxy. Radical orthodoxy. A new theology.* Ed. by John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward. London: Routledge, 1999.
- Sullivan J. Catholic universities as counter-cultural to universities PLC. *International Journal of Catholic Education.* 2019. N 11(2). P. 190–203.
- Torevell D. Teaching theological anthropology through English literature set texts in Catholic secondary schools and colleges. *International Journal of Christianity & Education.* 2020. P. 1–19. DOI:10.1177/2056997120944942

# ВРЕМЕНА. НРАВЫ. ХАРАКТЕРЫ

DOI: 10.31857/S023620070022795-1

©2022 Е.В. ВВЕДЕНСКАЯ, О.Н. ГУРОВ

## ОСВЕНЦИМ И ГУЛАГ: ПОМНИТЬ НЕЛЬЗЯ ЗАБЫТЬ



**Введенская Елена Валерьевна** — кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник ИНИОН РАН, Центр научно-информационных исследований по науке, образованию и технологиям. Российская Федерация, 17418 Москва, Нахимовский пр-т, д. 51/21.  
ORCID: 0000-0003-1100-0033  
vvedenskaya.elena@gmail.com



**Гуров Олег Николаевич** — MBA, преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин Института отраслевого менеджмента РАНХиГС. Российская Федерация, 119571 Москва, пр-т Вернадского, д. 82, стр. 4, корп. 3.  
ORCID: 0000-0002-8425-1338  
gurov-on@ranepa.ru

*Аннотация.* В статье исследуется проблема памяти и забвения на примере трагических событий XX века, связанных с Освенцимом и ГУЛАГом. Выбор для анализа именно этой проблематики обусловлен ее актуальностью, поскольку в современной общественной жизни дискуссии о сталинских репрессиях и о политике нацизма не теряют своей остроты. Критический анализ и непредвзятая оценка этих событий сталкиваются сегодня с феноменом «постправды», порождающим соответствующий нарратив, в котором конкретные факты и аналитические выводы

■■■■■■■■■■■  
**ВРЕМЕНА.  
НРАВЫ.  
ХАРАКТЕРЫ**  
■■■■■■■■■■■

обладают меньшей убеждающей силой, чем готовые интерпретации. В статье рассматривается вопрос, насколько данная проблематика вписывается в целом в общемировую повестку и не является ли она особенно актуальной именно для России в силу ее исторических и культурных особенностей. На основе работ современных философов, в частности В.А. Подороги «Время после. Освенцим и ГУЛАГ: мыслить абсолютное зло», делается попытка определить главные разломы человеческой субъективности и точки расщепления индивида. Разрушительная трансформация человека, прошедшего испытание концлагерем, проявляется через психологическое состояние субъекта, рефлекторную работу организма и в результате телесных манипуляций. Однако не выживание в античеловеческих условиях, а продолжение жизни после лагерного опыта В.А. Подорога считает главной проблемой. Если выживание — это преодоление физиологическое; то жизнь после выживания — экзистенциальная борьба с пережитым прошлым, которое преследует и пытается постоянно напоминать о себе. Зло минувших дней не растворилось в прошлом, не было полностью осмыслено. Причины его происхождения не были преодолены и сохраняются в настоящем. Пока трагические ошибки прошлого не будут проработаны, общество не обретет стимул нравственного развития. Проведенное исследование позволяет сделать вывод, что необходимо стремиться к распознаванию Абсолютного зла в различных обличьях и не допустить новых гуманитарных катастроф, восстанавливая память и историческую справедливость путем осознания и переживания вины в собственной истории, поскольку память является одной из главных основ культуры.

*Ключевые слова:* аналитическая антропология, отрицательная антропология, забвенье, память, ГУЛАГ, Освенцим, экзистенциализм, концлагерь, вина, выживание.

**Ссылка для цитирования:** Введенская Е.В., Гуров О.Н. Освенцим и ГУЛАГ: помнить нельзя забыть // Человек. 2022. Т. 33, № 5. С. 115–131. DOI: 10.31857/S023620070022795-1

«Не спрятать время, не стереть забвенье,  
Отдай мне память истины мои.  
Мое последнее стремление,  
Быть человеком чистоты».

В. Шаламов

Тема памяти и забвения на примере чудовищных гуманитарных катастроф XX века — Освенцима и ГУЛАГа представляется сегодня особенно актуальной, поскольку в современной общественной жизни мы наблюдаем стремление к оправданию и даже реабилитации политики сталинизма и нацизма. Параллельно с этим мы видим попытки замолчать злодеяния прошлого, что

грозит проявлением в настоящем и будущем их новых форм. Так, Ж. Бодрийяр утверждает, что «...анаморфоз всех современных форм Зла бесконечен... в обществе, где больше нет возможности говорить о Зле, — в таком обществе Зло трансформируется в различные вирусные и террористические формы, преследующие нас» [Бодрийяр, 2000: 121]. В более поздней работе «Интеллект зла или пакт ясности» он уточняет, что в современной парадигме «идеальная оппозиция между добром и злом была сведена к идеологической оппозиции между счастьем и несчастьем» [Бодрийяр, 2005]. Зло продолжает окружать нас повсюду, и, не преодолев самые невообразимые проявления зла в прошлом, невозможно обеспечить основание для осмысленного выживания в современном мире.

В данной статье для анализа темы памяти и забвения в посткатастрофическое время авторы исследуют в основном работы мыслителей XX века и современности, мемуары и художественную рефлексию узников и жертв описываемых событий и в большой мере опираются на работу В.А. Подороги «Время после. Освенцим и ГУЛАГ: мыслить абсолютное зло», в которой он, идеологически сталкивая два лагеря зла, пытается обнаружить корневые разломы человеческой субъективности и опыт расчеловечивания.

Так же, как и итальянский философ Дж. Агамбен [Агамбен, 2012], В.А. Подорога стремится к глобальному осмыслению этического и политического значения злонамеренного уничтожения людей, рассматривая субъекта в процессе его десубъективации. Через рефлекторную работу организма, психологическое состояние и телесные манипуляции нам явлен расщепленный субъект с «вывороченной» сущностью, действующий в логике утверждения и обличения зла. Зло встроено в мир, однако Абсолютное зло пытается встроить в себя мир. Здесь проявляется отрицательная антропология, которая, по словам Подороги, прослеживает, насколько человеческое в человеке уничтожается, стирается, насколько быстро он превращается в пассивное, равнодушное, рабское, гибнущее существо, а также как человек становится зверем, палачом и садистом [Подорога, 2019: 191–192].

В.А. Подорога, соглашаясь с немецким философом Т. Адорно, что Освенцим является фактом тотальной культурной катастрофы Запада, стремится ответить на вопрос: что это за время — после Освенцима, в которое главной проблемой становится отнюдь не выживание человека в нечеловеческих условиях, а жизнь после такого «опыта», как Освенцим и ГУЛАГ. Так что же следует делать после: забыть или помнить?

Е.В. Введенская,  
О.Н. Гуров  
Освенцим и  
ГУЛАГ: помнить  
нельзя забыть

## Забывать

Освенцим и ГУЛАГ явили собой чудовищные, немыслимые преступления против человечности. В обоих случаях мы имеем дело с террором, санкционированным государством. До нашего времени сохранился архив Освенцима, свидетельствующий о невероятных зверствах нацистов (груда мертвых тел измученных узников, крематорий, тонны женских волос для производства промышленных тканей и канатов, сумочки из человеческой кожи...). «Архив “Освенцима” (редкие фотографии и кадры документальной съемки) и многие другие свидетельства Непредставимого — все это неотвратно движется на тебя, и ты видишь то, что нельзя видеть (“человек не должен видеть это никогда”), — следы нацистской машины уничтожения», — пишет философ [Подорога, 2019: 25].

В.А. Подорога задает вопрос, почему эти невозможные свидетельства не уничтожены, может быть, лучше забыть то, что не должно произойти? Однако, если мы отказываемся помнить явления Абсолютного зла, радикального Зла в терминологии американской исследовательницы Х. Арендт, как характеристики тоталитарного государства, то мы способствуем его забвению. Радикальное зло отражает отношение к человеку как к чему-то ненужному и даже не имеющему право на существование. Эта ненужность, как подчеркивает вслед за Арендт норвежский философ Л. Свендсен, формируется в три этапа. «Сначала человек уничтожается как юридическое лицо, т.е. выделенные личности или группы лишаются своих гражданских прав. Затем человек уничтожается как нравственная личность — совесть теряет свою неоспоримость и людская солидарность рушится. И наконец, всякая индивидуальность вообще стирается как таковая» [Свендсен, 2008: 31].

В концлагерях происходит, по словам Подороги, полное отчуждение и «отбрасывание» человеческого, которое задается посредством учреждения в лагерях нового статуса смерти [Подорога, 2019: 87–88]. В концлагерях с «фабричным производством трупов» (по выражению Арендт) смерть стала анонимной и перестала означать конец прожитой жизни, индивид лишался не только жизни, но и смерти.

Многие выжившие узники Освенцима и ГУЛАГа старались забыть или хотя бы вытеснить в бессознательное невозможные травмирующие воспоминания о концлагере. Так, один из узников ГУЛАГа, Л.В. Шерешевский, констатирует:

«От всех моих бесчисленных желаний  
 Осталось два: наестся и поспать.  
 Прах пережеванных переживаний  
 Не нужно растревоживать опять» [Поэты – узники ГУЛАГа, 2011].

Шерешевскому вторит узница Освенцима Е. Сэпеш: «Я смогла жить дальше после войны, потому что все в себе подавила. Я старалась не думать, что происходило со мной в прошлом, построить новую жизнь. И я все подавила, закинула вглубь души. Но это нельзя навечно спрятать» [Ивашина, 2020].

Незабываемое, по словам французского философа Ж.-Ф. Лиотара, не забывается, а именно вытесняется (забывается только пережитое) [Лиотар, 2001: 26–27]. Феномен Освенцима, по мысли Подороги, состоит в том, что, будучи воспринятым, он остается непережитым, так как его переживание разрушительно и его невозможно пережить. Это как раз и будет являться препятствием для полного забвения.

Забвение является защитным механизмом психики не только для жертв Освенцима или ГУЛАГа, но и для их палачей. Многие ухищрения нацистов для защиты совести субъектов, выполнявших отвратительную работу головорезов, базировались на том, что легче не допустить вторжения воспоминания, чем потом от него освободиться. П. Леви пишет: «В конечном счете, всю недолговечную историю “Тысячелетнего рейха” можно назвать войной против памяти, оруэлловской фальсификацией памяти, подменой и даже отрицанием действительности, вплоть до окончательного бегства от нее» [Леви, 2010].

Говоря о времени после ГУЛАГа и Освенцима, В.А. Подорога обращает внимание, что это не только время осознания вины, страданий и неутраченной боли, но и время забвения. «Многое должно быть вытеснено и забыто: не вспоминать, а выживать — вот что главное. Глубокая разрывная травма лишает жертву защиты от прошлого, делает неспособной к полноценному существованию, теряет особо ценная человеческая способность — уметь забывать. Так, срабатывает механизм темпоральной перестановки: после уходит назад в прошлое, а до захватывает будущее, меняясь с прошлым местами, механизм забвения», — пишет философ [Подорога, 2019: 31–32]. Выживший узник Дахау и Бухенвальда психиатр Б. Беттельхайм полагает, что лагерь не дает никаких шансов для последующего существования, поэтому всякое воспоминание о нем ведет к дезинтеграции личности, новым страданиям, обновлению и активизации прежней травмы.

Забвение ведет к отрицанию действительности жизненного опыта в лагере, которое приводит к дальнейшим отрицаниям и подавлению памяти. «Таким образом, каждое отрицание требует дальнейших отрицаний, чтобы поддерживать первоначальное отрицание. И подавление, чтобы оно сохранялось, требует дальнейшего подавления. <...> Выжившие, отрицающие то, что опыт лагеря разрушил их интеграцию, подавляющую чувство вины и

Е.В. Введенская,  
О.Н. Гуров  
Освенцим и  
ГУЛАГ: помнить  
нельзя забыть

■■■■■■■■■■  
**ВРЕМЕНА.  
 НРАВЫ.  
 ХАРАКТЕРЫ**  
 ■■■■■■■■■■

ощущение особых обстоятельств, в соответствии с которыми они должны жить, часто кажутся внешне вполне благополучными. Но эмоционально они истощены, так как значительная часть их жизненной энергии идет на поддержание отрицания и подавления», — пишет Б. Беттельхайм [цит. по: Подорога, 2019: 201–202].

Многие из выживших узников нацистских концлагерей пытались реконструировать собственную жизнь, восстанавливая в памяти время до, вытесняя и тем самым стирая воспоминания пережитого в концлагере. В этом проявляется «парадокс выжившего», который, как пишет В.А. Подорога, состоит в том, что он испытывает чувство освобождения лишь тогда, когда вытесняет травматическое переживание и способен больше не помнить. Чтобы бывшему узнику концлагеря воскресить в себе человека, нужно время. Однако далеко не каждому это оказывалось по силам. Многие не выдерживали и даже спустя годы совершали самоубийство (как Ж. Амери и П. Леви).

Не случайно Подорога обращается к образам выживших бывших узников, созданным в литературных произведениях С. Беккета. Выживший вечно занят собой, у него нет времени для других людей, каждое мгновение его жизни приводит ко все большему распаду его личности. Можно сказать, что забвение помогает бывшему узнику концлагеря выжить и продолжать как-то существовать, однако существованию в жертву приносится сущность. Мы здесь имеем дело, в терминологии немецкого философа М. Хайдеггера, с забвением бытия, что означает жизнь в мире вещей, попытки избавиться от груза ответственности за существование путем ухода в повседневность, тем самым все больше делая себя чуждым самому себе. Забвение бытия — это «неподлинный» способ существования в мире, так как в нем мы не сознаем себя творцами собственной жизни и мира, мы «спасаемся бегством», «попадаем в ловушку» и обретаем покой путем отказа от выбора. «Неистинное существование» Хайдеггер определяет термином «Das man» (некто), которому свойственны изолированность, усредненность и взаимозаменяемость. «Усредненность, — пишет Хайдеггер, — представляет собой одно из экзистенциальных определений “некто”; “некто” сущностно озабочено усредненностью... Эта отшлифованная усредненность повседневного истолкования вот-бытия... Это общий мир “некто”, т.е. мир, в котором растворяется вот-бытие, поскольку оно еще не пришло к самому себе, мир, в котором оно может пребывать, не придя к самому себе, сколь угодно долго» [Хайдеггер, 1998: 259].

Подлинное же бытие «Dasein» («вот-бытие») подразумевает осознание бытия и ответственность за него. Мы осознаем свои возможности и ограничения перед абсолютной свободой и небытием,



испытывая тревогу. Упомянутый выше узник Освенцима П. Леви старается практиковать именно этот подлинный способ существования, которому не свойственно забвение.

П. Леви считает, что человеческая память — инструмент ненадежный. «Наши воспоминания не выбиты на камне; с годами они стираются, а часто и вовсе меняются, дополняются фрагментами постороннего опыта», — констатирует он [Леви, 2010]. Для того чтобы сохранить живость и свежесть воспоминаний, надо их «тренировать». Однако такая тренировка памяти часто приносит невыносимые тревогу, боль и отчаяние, что и произошло с выжившим узником Освенцима австрийским философом Ж. Амери. Его пытали нацисты, и он не мог забыть это до самой смерти, потеряв окончательно веру в человечность. «Кто подвергался пытке, уже не способен чувствовать себя в мире как дома. Стыд уничтожения неистребим. Поруганного доверия к миру, которое отчасти утрачивается с первым же ударом и окончательно — в пытке, не восстановить», — писал Амери [Амери, 2015: 77]. Воспоминания о перенесенных пытках стали для Амери началом смерти, и, как мы уже отметили, в 1978 году он совершил суицид, как его потом совершит и сам П. Леви в 1987 году. По словам П. Леви, именно неудержимое желание посмотреть назад, заглянуть в «опасную пучину» становилось причиной многих самоубийств после освобождения из концлагеря.

П. Леви обращает внимание на то, что когда бывший узник снова начинает превращаться в человека после лагеря, то он ощущает себя ответственным, у него нередко возникает феномен «стыда выжившего». «То, что многие (и я в том числе) испытывали в заключении и после “стыд”, а также чувство вины — неопровержимый факт, подтверждаемый многочисленными свидетельствами», — утверждает он [Леви, 2010].

Бывший заключенный ГУЛАГа В.Т. Шаламов так же, как бывшие заключенные фашистских концлагерей П. Леви и В. Франкл, констатировал, что выживали по большей части худшие по своей природе люди, и даже подспудно себя обвинял, что выжил вопреки, так как не изменял себе. В «Инженере Киселеве» Шаламов с горечью отмечает: «Лагерь был великой пробой нравственных сил человека, обыкновенной человеческой морали, и девяносто девять процентов людей этой пробы не выдержали. Те, кто выдерживал, — умирали вместе с теми, кто не выдерживал, стараясь быть лучше всех, тверже всех — только для самих себя» [Шаламов, 2013: 470].

Усиление исторической памяти направлено против забвения Абсолютного зла, что дает возможность заложить фундамент новой этики. «Ведь Освенцим и ГУЛАГ — это те пределы

Е.В. Введенская,  
О.Н. Гуров  
Освенцим и  
ГУЛАГ: помнить  
нельзя забыть

человеческого, которые нельзя вытеснить из памяти, не перестав быть человеком, цивилизованным существом, живущим по общим правилам морали и под Законом», — отмечает В.А. Подорога [Подорога, 2019: 30–31]. Торжество же постправды сегодня требует забвения прошлого травмирующего исторического опыта вплоть до полной амнезии, в то время как память является единственным средством сохранения культуры и нравственных основ цивилизации в условиях неопределенности и наслаивающихся друг на друга масштабных кризисов.

## Помнить

Говоря о памяти как о противоположности забвению, следует задать вопрос, почему книга В.А. Подороги родилась в наши дни и почему она так сильно отзывается в сознании современника. Представляет ли описываемая проблематика актуальное поле для всей мировой цивилизации или является чем-то «кровным» именно для отечественной культуры? Возможно, тема памяти и забвения является особенной для российского восприятия, отличного от рационального западного взгляда и рефлексии?

Категории памяти и забвения представляют собой в первую очередь нечто персональное, глубинное, подсознательное, то, что в связи с исторической памятью имеет особое значение для советского народа, пережившего ужасы ГУЛАГа и фашистских концлагерей, и то, что вошло в отечественный культурный генотип в виде «стыда выжившего» и необходимости этот стыд так или иначе преодолевать. В этом отношении историческая память имеет не просто большое значение как элемент национальной культуры, но является и инструментом самоидентификации современного человека. При формировании коллективной самоидентификации, по мнению немецкого историка А. Ассман, решающее значение имеет не онтологический статус, а потенциал социального воздействия исторического опыта, который передается и обогащается новыми толкованиями. Наряду с вопросами «что было?» и «как это произошло?» все большую роль играет вопрос «как мы узнаем об историческом событии и как мы вспоминаем о нем?» [Ассман, 2014: 39].

Для России память и забвение — темы проблемные и болезненные. Еще мыслитель XIX века П.Я. Чаадаев обратил внимание на природную склонность русских к забвению и на отсутствие национальной традиции памяти: «Мы же, явившись на свет, как незаконнорожденные дети, без наследства, без связи с людьми, предшественниками нашими на земле... Наши воспоминания не идут

далее вчерашнего дня, мы как бы чужие для себя самих. Мы так удивительно шествуем во времени, что, по мере движения вперед, пережитое пропадает для нас безвозвратно» [Чаадаев, 1991: 326].

За последнее столетие страна пережила не одну кардинальную и болезненную ломку идеологических парадигм. Эти тектонические переломы сопровождались разрушением, перестройкой и новостроем, воссозданием и реставрацией в разной последовательности и сочетаниях практически всех категорий культуры. Среди них мы должны особенно отметить память и забвение как оказывающие наиболее сильный эффект на самые масштабные системы государственного устройства и на повседневную жизнь людей. Стоит ли говорить, что это по большей части носило травмирующий и зачастую разрушительный характер и оказывало всеобъемлющее влияние на жизнь отдельного человека, семьи, народа, религиозных объединений, научных школ и т.д., выламывало их и встраивало в новые формации, зачастую производя, по словам В.А. Подороги, «совершенно новые масштабы монструозности».

М.К. Мамардашвили отмечает, что в России никто никогда не учился на опыте истории и не извлекал из него уроков, поскольку здесь главенствовала «алхимическая мысль» в противовес мысли исторической и социальной. «Посмотрите на молекулярные и прочие скрытые движения и шевеления русской культурной массы, и вы увидите странную вещь: все возвращается на круги своя, как будто не прошло шестьдесят-восемьдесят лет, ничего не происходило, всё те же самые связки, сцепления. Почему такая потрясающая иммунность по отношению к тому, что можно и нужно извлечь из исторического опыта? Да просто потому, что это алхимическая мысль, а не историческая или социальная мысль, там нет опровержений», — пишет философ [Мамардашвили, 2009]. Главная задача русской «алхимической мысли» состояла не в том, чтобы описать, установить, что есть на самом деле, а в том, чтобы изжить свои состояния.

Также необходимо отметить, что в нашей стране по отношению к памяти реализуется скорее «историческая политика», подразумевающая директивный, диктуемый «сверху» гомогенный характер памяти, нежели «мемориальная культура», предполагающая идущий снизу, независимый, гражданский характер обращения с памятью. Так, русист Ю. Шерер замечает, что «в России мы имеем дело с государственной директивной исторической политикой, которая ориентирована на внутреннюю консолидацию и на “представление России в качестве великой державы”; ей противостоит независимая и подвергающаяся все большему давлению общественная организация “Мемориал”, которая занимается

Е.В. Введенская,  
О.Н. Гуров

Освенцим и  
ГУЛАГ: помнить  
нельзя забыть

■■■■■■■■■■  
**ВРЕМЕНА.  
ПРАВЫ.  
ХАРАКТЕРЫ**  
■■■■■■■■■■

проблемными воспоминаниями, изучая сталинский террор» [цит. по: Ассман, 2014: 301].

Безусловно, тема забвения и памяти важна не только для России. Та же дилемма стояла перед германским народом при необходимости осмыслить и оценить невообразимые ужасы (войны и концлагерей), «пережить» вину и восстановить память. Шоковая болезненность этого процесса подтверждается тем, что опубликованная в 1946 году работа К. Ясперса «Вопрос о вине» изначально вызвала враждебное отношение в обществе. В письме Х. Арендт К. Ясперс говорит о той негативной обстановке, которая его окружала в эти годы: «За моей спиной люди клеветают на меня: коммунисты называют меня ярым сторонником национал-социализма; сердитые неудачники — предателем своей страны» [цит. по: Obidin, 2016]. К. Ясперс принял участие в огромной работе по восстановлению памяти, чтобы «достучаться» до соотечественников, прорваться через их сопротивление с тем, чтобы заставить людей осмыслить прошлое через призму собственной совести и принять покаяние, необходимое для очищения и оздоровления как отдельного человека, так и всей нации. Восстановление памяти вместе с осознанием и переживанием вины являются очень важным комплексом, который может предотвратить попытки в будущем повторить чудовищный опыт расчеловечивания.

Исследуя связь между памятью и забвением, П. Рикёр отмечает, что необходимо «уметь не забывать, но и не становиться заложником собственной памяти» [Рикер, 2002: 57]. Мыслитель вводит понятие «соразмерной памяти», предполагающей забвение в форме не только «стирания следов», но и создания «резерва памяти». При таком подходе «соразмерная память» становится памятью «умиротворенной» и во главе угла оказывается признание «вины, прощения и покаяния» [там же]. Это может стать возможным при развитии этических оснований культуры, при установлении критериев социальной справедливости в качестве главных цивилизационных оснований — целей столь же прекрасных, сколь и далеких. Поэтому особенно актуальными звучат слова В.А. Подороги о том, что «память — тяжкое бремя, ведь именно она приговаривает, разрушает изнутри, убивает. Память — это помнить о том стыде, который ты испытал и который действительно способен уничтожить в тебе всё человеческое, изгнать всякий смысл из жизни. Что это за стыд? То, что здесь имеется в виду, — это всё та же невытесненная травма, то, что оказывает сопротивление забвению... Человек, не способный забывать, обречен на гибель» [Подорога, 2019: 92]. С одной стороны, стирание памяти — один из шагов расчеловечивания, с другой — память является невыносимой ношей и раковой опухолью,

разлагающей человека изнутри. В то же время память представляет собой связь с настоящим, и, как считает французский историк П. Нор, «память изначально представляет собой субъективную операцию, даже если речь идет о так называемой “коллективной памяти” — выражение, смысл которого с трудом поддается определению. Память — это эмоциональное переживание, связанное с реальным или воображаемым воспоминанием и допускающее всевозможные манипуляции, изменения, вытеснения, забвения. Она связана с прямым или опосредованным личным переживанием событий прошлого» [Филиппова, 2011: 75]. Более того, П. Нор отмечает, что, хотя наше время можно назвать эпохой памяти, эта память манипуляторная и искусственная, ее «модифицируют» и ей управляют различные силы, пользующиеся возможностями информационно-коммуникативных технологий. Таким образом, идеи П. Рикёра о понимании, прощении и целительном забвении представляются утопичными в рамках текущей парадигмы, и какое-либо примирение как на субъективном уровне, так и в общественном масштабе едва ли достижимо.

Большую роль в сохранении памяти играют деятели культуры. В частности, американский писатель К. Воннегут отмечал, что «в широком смысле художник (artist) должен цениться как система охранной сигнализации» [Vonnegut, 1976: 237]. Согласен с ним и В.А. Подорога, который пишет: «Поэт у Данте предстает в своем исконном и самом древнем предназначении: тот, кто помнит все, что нужно помнить, чтобы род человеческий смог выжить и не потерять разум» [Подорога, 2019: 175]. То, что является мучительным и невыносимым грузом, в то же время служит и терапевтическим средством, выполняет целебную функцию. Так, Подорога отмечает, что В.Т. Шаламов преодолевает травму, вспоминая, и обращает внимание: «Таков выбор В.Ш.: он преодолевает травму тем, что собирает свою “новую” личность в авторскую ипостась, т.е. реинтегрирует себя в другого полноценного субъекта опыта (теперь этот опыт исключительно литературный). Литературу свидетельств он использует в качестве важнейшего инструмента реинтеграции» [там же: 203].

Подорога при этом отмечает, что, по мнению Б. Беттельхайма, остается открытым вопрос, что «эффективнее устраняет травматическое — все забыть или все вспомнить...», поскольку физическое выживание не гарантирует психическое, то есть полноценного рецепта для сохранения или восстановления личности быть не может [там же: 201]. При этом негативный физический опыт сохраняется в глубинной памяти, формируя многоуровневую разрушительную силу, подобно бодлеровской химере, которая лишает людей воли и ведет к смерти: «Каждый из них нес на спине

Е.В. Введенская,  
О.Н. Гуров  
Освенцим и  
ГУЛАГ: помнить  
нельзя забыть



идентичности. Нахождение баланса между счастливым забвением и памятью, примирившей с прошлым, позволяет поставить на одну прямую линию память и забвение, которые при этом перестают между собой конфликтовать. Как справедливо отмечает А. Ассман, структура культурной памяти определяется напряженным взаимоотношением между функциональной и накопительной памятью, между припоминанием и забвением, между сознательным и бессознательным, между явным и латентным» [Ассман, 2014: 299]. При этом предназначение как коллективной, национальной, так и культурной памяти заключается в передаче опыта и знаний из поколения в поколение.

Для распознавания Абсолютного зла в разных обликах недостаточно только восстановления памяти и исторической справедливости. Более того, недостаточно осознать вину в собственной истории — ее необходимо пережить, то есть проработать. «Прошлое будет проработано лишь тогда, когда удастся преодолеть сами причины событий прошлого. Лишь потому, что эти причины продолжают действовать, чары прошлого до сих пор не рассеяны», — пишет Т. Адорно [Адорно, 2005: 45].

По словам Подороги, «...вина и ответственность — это те наши возможности, которые дадут нам возможность открыть сознательный путь к прощению и одновременно, к забвению. То есть мы должны относиться к своей истории не с точки зрения того, что она кипит и нас обжигает, но в том смысле, в каком мы можем ее забывать, чтобы делать другие дела. Это не полное забвение, а то, которое, мы полагаем, идет рядом с историей постоянно» [Подорога, 2020]. Однако следует отметить, что со времени событий в Освенциме и ГУЛАГе прошло достаточно времени — никто из нас персонально не пережил этот опыт и поэтому нам остается только довольствоваться современной интерпретацией истории. Поменялись не только поколения людей, но изменилась и сама социальная парадигма, в которой релятивизм и интерпретация заняли главное место. При этом кадр, момент, секунда в восприятии современного человека имеют гораздо больше значения, чем фундаментальные вызовы вчерашнего дня. Мы живем, по меткому выражению М. Мамардашвили, с перепутанной памятью, с переписанной историей, не зная порой, что действительно происходило и происходит вокруг нас и в самих нас.

У памятника жертвам Освенцима начертано, что это место, где было уничтожено полтора миллиона человек, служит человечеству «криком отчаяния и предостережением». Эта надпись устанавливает связь с Освенцимом как с прошлым, требующим понимания в настоящем. Но это верно и относительно ГУЛАГа. Чтобы предотвратить повторение подобных гуманитарных катастроф,

необходимо восстановить память и историческую справедливость, осознав вину в собственной истории и пережив ее. Опыт забвения, по словам В.А. Подороги, возможен только после обнаружения этого условия вины.

## **Auschwitz and the Gulag: Remember Cannot be Forgotten**

**Elena V. Vvedenskaya**

PhD in Philosophy. Leading Researcher, INION RAS, Center for Scientific and Information Research on Science, Education and Technology.  
 51/21 Nakhimovsky Ave., Moscow 117418, Russian Federation.  
 ORCID: 0000-0003-1100-0033  
 vvedenskaya.elena@gmail.com

**Oleg N. Gurov**

MBA, Lecturer at the Department of Humanitarian Disciplines.  
 Institute of Industrial Management, RANEPА.  
 82, bldg. 4, bldg. 3 Vernadsky Ave., 11957 Moscow, Russian Federation.  
 ORCID: 0000-0002-8425-1338  
 gurov-on@ranepa.ru

*Abstract.* The article explores the problem of memory and oblivion on the example of the tragic events of the 20th century associated with Auschwitz and the Gulag. The choice of this problem for analysis is due to its relevance by today, since in modern public life discussions about Stalin's repressions and the policy of Nazism haven't lost their sharpness. Critical analysis and an unbiased assessment of these events today are faced with the phenomenon of "post-truth", which generates a corresponding narrative, in which specific facts and analytical conclusions have less persuasive power than ready-made interpretations. The article discusses the question of how this issue fits into the global agenda as a whole, and whether it is particularly relevant for Russia due to its historical and cultural characteristics. Based on the works of modern philosophers, in particular, Valery Podoroga's "Time after. Auschwitz and the Gulag: to think absolute evil", an attempt is made to identify the main fractures of human subjectivity and the points of splitting of the individual. The destructive transformation of the human who has passed the test of a concentration camp manifests itself through the psychological state of the subject, the reflex work of the body, and as a result of bodily manipulations. However, Podoroga considers not exactly the survival in inhuman conditions, but continuation of life after the camp experience, as the main problem. If survival is a physiological overcoming; then life after survival is an existential struggle with the past so painfully experienced, which haunts and tries to constantly remind of itself. The evil of the past days has not been dissolved in the past, has not been fully comprehended either. The reasons for its origin have not been overcome and persist in the present. Until the tragic mistakes of the past are worked out, society will not



find an incentive for moral development. The conducted research allows us to conclude that it is necessary to strive to recognize the Absolute Evil in various guises and prevent new humanitarian disasters, restoring memory and historical justice by realizing and experiencing guilt in one's own history, since memory is one of the main foundations of culture.

**Keywords:** analytical anthropology, negative anthropology, oblivion, memory, GULAG, Auschwitz, existentialism, concentration camp, guilt, survival.

**For citation:** Vvedernskaya E.V, Gurov O.N. Auschwitz and the Gulag: Remember Cannot be Forgotten // *Chelovek*. 2022. Vol. 33, N 5. P. 115–131. DOI: 10.31857/S023620070022795-1

Е.В. Введенская,  
О.Н. Гуров  
Освенцим и  
ГУЛАГ: помнить  
нельзя забыть

## Литература/References

Агамбен Дж. Homo sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М.: Европа, 2012.

Agamben G. *Homo sacer. Chto ostaetsya posle Osvencima: arhiv i svidetel'*. [Homo Sacer. What Remains After Auschwitz: Archive and Witness]. Moscow: Evropa Publ., 2012.

Адорно Т. Что значит «проработка прошлого» // *Неприкосновенный запас*. 2005. № 2–3(40–41). С. 58–65.

Adorno T. *Chto znachit «prorabotka proshlogo»* [What Does “Working Through the Past” Mean]. *Neprikosnovenny zapas*. 2005. № 2–3(40–41). P. 58–65.

Амери Ж. По ту сторону преступления и наказания: Попытки одоленного одолеть / пер. с нем. И. Эбаноидзе. М.: Новое издательство, 2015.

Améry J. *Po tu storonu prestupleniya i nakazaniya: Popytki odolennogo odolet'* [Jenseits von Schuld und Sühne Bewältigungsversuche eines Überwältigten], transl. from Germ. by I. Ebanoidze. Moscow: Novoe izdatel'stvo Publ., 2015.

Ассман А. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика / пер. с нем. Б. Хлебникова. М.: Новое литературное обозрение, 2014.

Assman A. *Dlinnaya ten' proshlogo: Memorial'naya kul'tura i istoricheskaya politika* [The Long Shadow of the Past: Memorial Culture and Historical Politics], transl. from Germ. by B. Khlebnikov. Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye, 2014.

Бодлер Ш. Цветы Зла. Стихотворения в прозе. Дневники. Жан Поль Сартр. Бодлер / сост., вступит. статья и коммент. Г.К. Косикова. М.: Высшая школа, 1993.

Baudelaire C. *Cvety Zla. Stihotvoreniya v proze. Dnevniki. Jean-Paul Sartre. Baudelaire* [Flowers of Evil. Poems in Prose. Diaries. Jean-Paul Sartre. Baudelaire], compil., intr. and comment. by: G.K. Kossikov. Moscow: Vysshaya Shkola Publ., 1993.

Бодрийяр Ж. Интеллект зла или пакт ясности. 2005. URL: <https://oleg-maltsev.com/wp-content/uploads/2020/11/intellekt-zla-ili-pakt-yasnosti.-zhan-bodriyjar.pdf> (дата обращения: 20.05.2022).

■■■■■■■■■■  
**ВРЕМЕНА.  
 ПРАВЫ.  
 ХАРАКТЕРЫ**  
 ■■■■■■■■■■

- Baudrillard J. *Intellekt zla ili pakt yasnosti* [The Intelligence of Evil or the Pact of Clarity]. 2005. URL: <https://oleg-maltsev.com/wp-content/uploads/2020/11/intellekt-zla-ili-pakt-yasnosti.-zhan-bodriyjar.pdf> (date of access: 20.05.2022).
- Бодрийяр Ж. Прозрачность Зла. М.: Добросвет, 2000.
- Baudrillard J. *Prozrachnost' Zla* [Transparency of Evil]. Moscow: Dobrosvet Publ., 2000.
- Ивашина О. «Я лежала на горе трупов, но не сдалась». Как выжили и как живут последние свидетели Холокоста / Русская служба Би-би-си, 27.01.2020.
- Ivashina. O. "Yu lezhala na gore trupov, no ne sdalas". Kak vyzhili i kak zhivut poslednie svideteli Holokosta ["I Was Lying on a Mountain of Corpses, but I Didn't Give Up". How the Last Holocaust Witnesses Survived and How They Live]. BBC Russia, 27.01.2020.
- Леви П. Канувшие и спасенные. М.: Новое издательство, 2010.
- Levi P. *Kanuvshie i spasennye* [Gone and Saved]. Moscow: Novee izdatel'stvo Publ., 2010.
- Лиотар Ж.-Ф. Хайдеггер и «евреи». СПб.: Аxiома, 2001.
- Lyotard J.-F. *Heidegger i «evrei»* [Heidegger and the "Jews"]. Saint Petersburg: Axioma Publ., 2001.
- Мамардашвили М.К. Опыт физической метафизики. Вильнюсские лекции по социальной философии. Июль 1981 года. 2009. URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/5529/5542> (дата обращения: 20.05.2022).
- Mamardashvili M.K. *Opyt fizicheskoy metafiziki. Vil'nyusskie lektsii po social'noj filosofii. Iyul' 1981 goda* [The experience of Physical Metaphysics. Vilnius Lectures on Social Philosophy. July 1981]. 2009. URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/5529/5542> (date of access: 20.05.2022).
- Никулин Н.Н. Воспоминания о войне. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2008.
- Nikulin N. N. *Vospominaniya o vojne* [Memories of the War]. Saint Petersburg: Ermitazh Publ., 2008.
- Подорога В.А. Вина и ответственность — те наши возможности, которые открывают сознательный путь к прощению и одновременно, к забвению. 2020. URL: [https://www.gorby.ru/activity/conference/show\\_685/view\\_27421/](https://www.gorby.ru/activity/conference/show_685/view_27421/) (дата обращения: 20.05.2022).
- Podoroga V.A. *Vina i otvetstvennost' — te nashi vozmozhnosti, kotorye ot-kryvayut soznatel'nyj put' k proshcheniyu i odnovremenno, k zabvению* [Guilt and Responsibility are Our Opportunities that Open a Conscious Path to Forgiveness and, at the Same Time, to Oblivion.]. 2020. URL: [https://www.gorby.ru/activity/conference/show\\_685/view\\_27421/](https://www.gorby.ru/activity/conference/show_685/view_27421/) (date of access: 20.05.2022).
- Подорога В.А. Время после. М.: РИПОЛ Классик, 2019.
- Podoroga V.A. *Vremya posle* [Time after]. Moscow: RIPOL Klassik Publ., 2019.
- Поэты — узники ГУЛАГа / сост. Веселая З.А. М.: Возвращение, 2011.
- Poety — uzniki GULAGa [Poets — Prisoners of the GULAG], compil. by Veselaya Z.A. Moscow: Vozvrashchenie Publ., 2011.
- Рикёр П. Диалектика памяти и забвения // Культурология: Дайджест. 2002. № 1(20). С. 57–62.

Ricœur P. *Dialektika pamyati i zabveniya* [Dialectics of memory and oblivion]. *Kul'turologiya: Dajdzhest*. 2002. N 1(20). P. 57–62.

Свендсен Л. *Философия Зла*. М.: Прогресс-Традиция, 2008.

Svendsen L. *Filosofiya Zla* [The Philosophy of Evil]. Moscow: Progress-Tradiciya Publ., 2008.

Тимофеева Л. *Исповедь узников Освенцима: Чтобы выжить, мы ели траву и газеты*. 2016. URL: <https://myslo.ru/city/tula/tulyaki/ispoved-uznikov-lagerya-osventsim-chtobi-vizhit-mi-eli-travu-i-gazeti> (дата обращения: 20.05.2022).

Timofeeva L. *Ispoved' uznikov Osvencima: Chtoby vyzhit', my eli travu i gazety* [Confessions of Auschwitz prisoners: To survive, we ate grass and newspapers]. 2016. URL: <https://myslo.ru/city/tula/tulyaki/ispoved-uznikov-lagerya-osventsim-chtobi-vizhit-mi-eli-travu-i-gazeti> (date of access: 20.05.2022).

Филиппова Е.И. *История и память в эпоху господства идентичностей (беседа с действительным членом Французской Академии историком П. Нором) // Этнографическое обозрение*. 2011. № 4. С. 75–84.

Filippova E.I. *Istoriya i pamyat' v epohu gosподstva identichnostej (beseda s dejstvitel'nyum chlenom Francuzskoj Akademii istorikom P. Norom)* [History and Memory in the Era of the Domination of Identities (Conversation with a Full Member of the French Academy, Historian P. Nor)]]. *Etnograficheskoe obozrenie*. 2011. N 4. P. 75–84.

Хайдеггер М. *Пролегомены к истории понятия времени*. Томск: Водолей, 1998.

Heidegger M. *Prolegomeny k istorii ponyatiya vremeni* [Prolegomena zur geschichte des zeitbegrifes]. Tomsk: Vodoley Publ., 1998.

Чаадаев П.Я. *Философические письма // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма: в 2 т. М.: Наука, 1991.*

Chaadayev P.Ya. *Filosoficheskiyepis'ma* [Philosophical letters]. Chaadayev P.Ya. *Polnoye sobraniye sochineniy i izbrannyye pis'ma: v 2 t.* [Works and Selected Letters: in 2 Vol.]. Moscow: Nauka Publ., 1991. T. 1.

Шаламов В.Т. *Собрание сочинений: В 6 т. + т. 7, доп. Т. 1: Рассказы 30-х годов; Колымские рассказы; Левый берег; Артист лопаты / сост., вступ. ст., прим. И. Сиротинской. М.: Книжный Клуб Книговек, 2013.*

Shalamov V.T. *Sobranie sochinenij: V 6 t. + t. 7, dop. T. 1: Rasskazy 30-h godov; Kolymskie rasskazy; Levyy bereg; Artist lopaty* [Works: in 6 Vol. + Vol. 7. Vol. 1. Stories of the 30s; Kolyma Stories; Left Bank; Artist of Shovels], compil., intr., comment. by: I. Sirovinskaya. Moscow: Knizhnyj Klub Knigovek Publ., 2013.

Obidin De Y. *Карл Ясперс: «Проблема вины» в немецком самосознании после Второй мировой войны*. URL: <https://razboiulpentrutrecut.wordpress.com/2016/05/10/карл-ясперс-проблема-вины-в-немецко/> (дата обращения: 20.05.2022).

Obidin De Y. *Karl Jaspers: «Problema viny» v nemeckom samosoznanii posle Vtoroj Mirovoj vojny* [The “problem of guilt” in German Self-consciousness after the Second World War]. URL: <https://razboiulpentrutrecut.wordpress.com/2016/05/10/karl-yaspers-problema-viny-v-nemecko> (date of access: 20.05.2022).

Vonnegut K.Jr. *Wampeters, Foma and Grandfalloon: Opinions*. New York, 1976.

Е.В. Введенская,  
О.Н. Гуров

Освенцим и  
ГУЛАГ: помнить  
нельзя забыть

---

DOI: 10.31857/S023620070022796-2

©2022 М.Ф. АЛЬБЕДИЛЬ

## «ЕСЛИ ОДИН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ УМ ЧТО-ТО ПРИДУМАЛ, ТО ДРУГОЙ МОЖЕТ ЭТО РАЗГАДАТЬ»

### К 100-летию со дня рождения Ю.В. Кнорозова



**Альбедиль Маргарита Федоровна** — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнографии стран Южной и Юго-Западной Азии.

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.

Российская Федерация, 199034 Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 3.

ORCID: 0000-0002-8805-2184

albedil@inbox.ru

*Аннотация.* Статья посвящена научному наследию великого русского ученого Юрия Валентиновича Кнорозова (1922–1999). Он известен прежде всего как дешифровщик письменности древних индейцев майя, создавших одну из самых ярких цивилизаций доколумбовой Америки. Это эпохальное открытие принесло ученому заслуженную славу и известность. Отныне его имя навсегда вписано в анналы отечественной и мировой науки. Но круг научных интересов и исследований Ю.В. Кнорозова не исчерпывался только этим направлением. Ученый смело брался за трудные задачи и верил, что не существует неразрешимых проблем, нужно лишь выбрать правильный путь исследования. И такие пути он находил, опираясь на свои энциклопедические знания, интуицию ученого и титаническую работоспособность. Кнорозов исследовал разные исторические

---

1 июля 2022 года Президент Российской Федерации В.В. Путин подписал Указ «Об увековечении памяти Ю.В. Кнорозова и праздновании в нынешнем году 100-летия со дня его рождения». Публикацией статьи М.Ф. Альбедиль, посвященной Ю.В. Кнорозову, редакция журнала также отдает дань памяти великого русского ученого, расшифровавшего письменность майя. — *Примеч. ред.*

системы письма как сложные семиотические структуры, рассматривая их в качестве вторичного кода по отношению к языку. В числе таких исторических систем письма — протоиндийская письменность, письмо острова Пасхи кохау ронго-ронго, киданьская письменность, древнее андское письмо, айнская пиктография. При этом ученый опирался на теоретическую и методологическую базу, созданную им в процессе дешифровки письменности майя. Фактически Кнорозов построил общую теорию дешифровки, которая важна при исследовании любой исторической системы письма. Поскольку изучение письменностей являлось одной из частных задач в общей проблеме изучения знаковых систем, в круг интересов ученого входили и теоретические проблемы. В статье описаны четыре направления работы Ю.В. Кнорозова: дешифровка письменности майя, исследование протоиндийских текстов, рапануйского письма кохау ронго-ронго и айнской пиктографии. Цель статьи — воссоздать некоторые черты многогранного облика гениального ученого.

**Ключевые слова:** Юрий Валентинович Кнорозов, письменность, грамматология, дешифровка, этническая семиотика, майя, протоиндийские тексты, рапануйское письмо, пиктография айнов, теория коллектива.

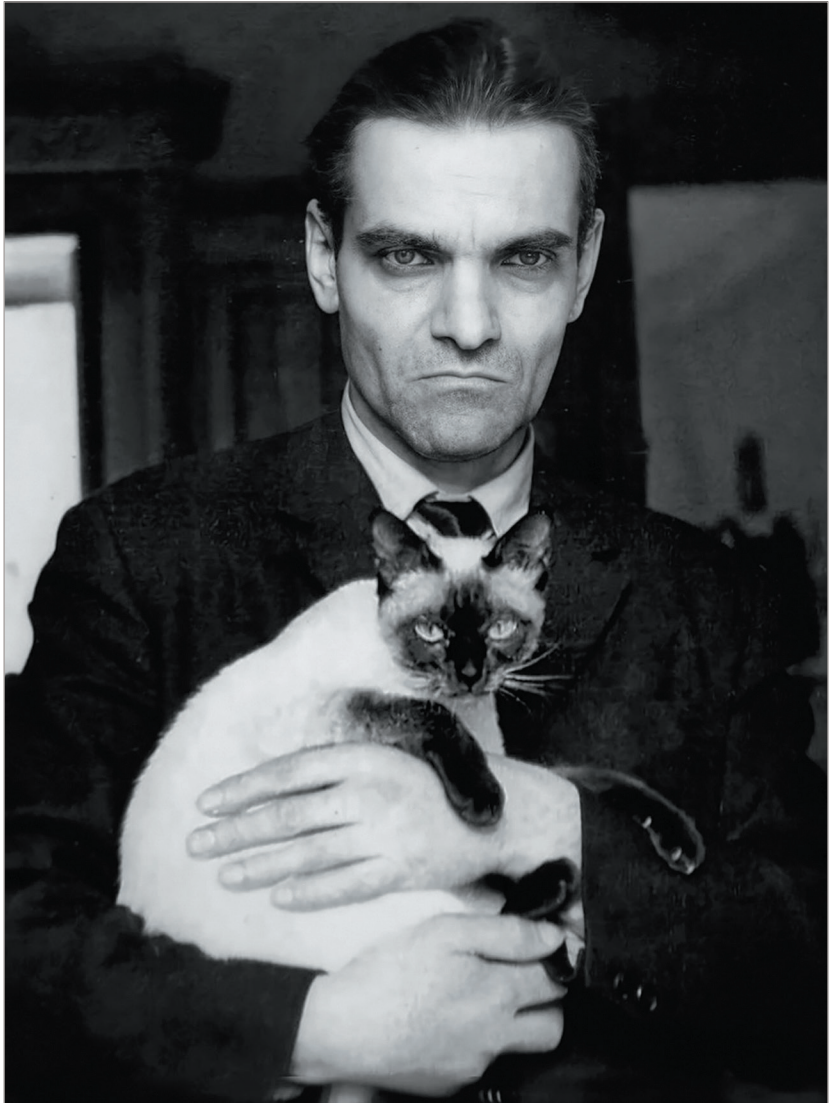
**Ссылка для цитирования:** Альбедиль М.Ф. «Если один человеческий ум что-то придумал, то другой может это разгадать». К 100-летию со дня рождения Ю.В. Кнорозова // Человек. 2022. Т. 33, № 5. С. 132–157. DOI: 10.31857/S023620070022796-2

Гениальный русский ученый Юрий Валентинович Кнорозов (1922–1999) принадлежал к той ныне редко встречающейся породе людей, что полностью и самозабвенно преданы науке. Ю.В. Кнорозов известен прежде всего как дешифровщик письменности древних индейцев майя, создавших одну из самых ярких цивилизаций доколумбовой Америки. Его иногда сравнивают с хрестоматийно известным Ж.Ф. Шампольоном, расшифровавшим древнеегипетские иероглифы. В методах обоих ученых действительно было много общего, хотя задача, стоявшая перед Кнорозовым, была намного сложнее.

Дешифровка письменности древних индейцев майя принесла ученому заслуженную славу и известность. Отныне его имя навсегда вписано в анналы отечественной и мировой науки. Но круг научных интересов и исследований Ю.В. Кнорозова не исчерпывался только этим направлением. Он изучал и другие древние системы письма как сложные семиотические структуры, рассматривая их в качестве вторичного кода по отношению к языку. В их числе — протоиндийская письменность, письмо острова Пасхи кохау ронго-ронго, киданьская письменность, древнее андское письмо, айнская пиктография. Таким образом, география исследовательских объектов ученого охватывала большую территорию и типологически разные культуры, относящиеся к временному периоду в несколько веков. Решая конкретные задачи, Кнорозов опирался на теоретическую и методологическую базу, созданную им в процессе работы по дешифровке письменности майя. Исследования ученого имеют непреходящее фундаментальное значение и составляют неопределимый вклад в грамматологию, науку о письме, которая, к сожалению, не относится

М.Ф. Альбедиль  
«Если один человеческий ум что-то придумал, то другой может это разгадать». К 100-летию со дня рождения Ю.В. Кнорозова

■■■■■■■■■■  
ВРЕМЕНА.  
НРАВЫ.  
ХАРАКТЕРЫ  
■■■■■■■■■■



Ю.В. Кнорозов с кошкой Асей (Аспид), которую считал своим «соавтором». 1970-е годы. Фотография из семейного архива Ю.В. Кнорозова. Данная фотография, а также другие использованные в статье фотографии из семейного архива Ю.В. Кнорозова любезно предоставлены внучкой ученого — А. Масловой

к числу развивающихся и перспективных направлений в отечественном гуманитарном знании.

Поскольку исследование древних систем письма являлось одной из частных задач в общей проблеме изучения знаковых систем, в круг интересов ученого входили и теоретические проблемы. Среди них — вопросы коммуникации в социуме, традиции сохранения и передачи информации, теория коллектива, теория сигнализации и др. [Кнорозов, 2018: 24–80]. В настоящей статье описаны четыре направления работы

Ю.В. Кнорозова: дешифровка письменности майя, исследование протоиндийских текстов, рапануйского письма кохау ронго-ронго и айнской пиктографии. Цель статьи — воссоздать некоторые черты многогранного облика гениального ученого.

## Код древних майя

За дешифровку письменности древних индейцев майя Ю.В. Кнорозов в 1977 году был удостоен Государственной премии СССР. В Мексике, на родине потомков легендарных майя, ученого чтут как национального героя, там ему поставили два памятника — в столице мексиканского штата Юкатан городе Мерида и в Канкуне. В 1990 году президент Гватемалы наградил Ю.В. Кнорозова Большой Золотой медалью, а в 1995 году ему присвоен серебряный орден Ацтекского Орла, которым мексиканское правительство награждает иностранных граждан за исключительные заслуги перед своей страной.

Современники сравнивали научный подвиг русского ученого с полетом в космос Юрия Гагарина и разгадкой кода ДНК. Профессор Йельского университета М.Д. Ко назвал интеллектуальное достижение Ю.В. Кнорозова триумфом человеческого духа: «...упорный и целеустремленный одиночка-ученый смог исключительно силой своего ума проникнуть во внутренний мир чужого народа, который жил тысячу лет назад, да еще в джунглях на другой стороне земного шара» [Ко, 2021: 15]. По мнению американского майяниста, место, Советский Союз, и время, 1952 год, — самые неудачные «для великого прорыва в дешифровке майя»: в стране, семь лет тому назад вышедшей из кровопролитной войны, с диктатурой Сталина и удушающей ждановской атмосферой, царившей в исследовательских институтах, интеллектуальные открытия, казалось, были невозможны [там же: 182]. В этих условиях научный подвиг Кнорозова кажется невероятным: «Русский, подданный обширных владений Сталина, напрочь изолированный от остального интеллектуального мира, он достиг того, чего не смогли сделать поколения майянистов мирового сообщества» [там же: 183].

К сказанному стоит добавить, что Ю.В. Кнорозов сделал свое открытие совсем молодым, в 30 лет. В это время он по окончании Московского государственного университета работал научным сотрудником в Государственном музее этнографии народов СССР (ныне Российский этнографический музей) в восстанавливавшемся после войны и блокады Ленинграде (ныне Санкт-Петербург) [Долгова, 2019: 93–100]. Загруженный повседневной музейной рутинной, в свободное от основной работы время Кнорозов усердно штудировал все, что имело отношение к письменности майя и что было тогда доступно в библиотеках (он начал эту работу еще в студенческие годы в Москве). Не будем забывать, что тогда не было не только компьютеров, но и приличных пишущих машинок. Кнорозов все переписывал от руки, и это был поистине титанический труд. В это тяжелое послевоенное время Кнорозов жил в тесной комнатке-пенале при музее, где и занимался дешифровкой письменности майя.

М.Ф. Альбедиль  
«Если один человеческий ум что-то придумал, то другой может это разгадать».  
К 100-летию со дня рождения Ю.В. Кнорозова



*El Presidente*  
*de los Estados Unidos Mexicanos*  
 a propuesta del Consejo de la Orden Mexicana del  
 Aguila Azteca y en uso de la facultad que le confiere  
 el artículo 40 del Decreto de 31 de diciembre de 1975

*Otorga*

*La Condecoración del Aguila Azteca*  
 En el grado de *Encomienda*  
 Al Dr. *Yuri V. Knorozov*

*Dado en la ciudad de México a los diecisiete días*  
*del mes de octubre de mil novecientos noventa y*  
*cuatro.*

EL PRESIDENTE  
 DE LA REPUBLICA.

EL SECRETARIO DE  
 RELACIONES EXTERIORES.

*[Signature]*  
 EL SECRETARIO DE LA ORDEN.

*[Signature]*



Указ о награждении Ю.В. Кнорозова орденом Ацтекского Орла. 1995. Из семейного архива Ю.В. Кнорозова

В начале 1950-х годов Ю.В. Кнорозов познакомился со статьей немецкого ученого П. Шелльхаса, опубликованной в 1945 году. Полагая, что иероглифы майя не являются подлинным письмом и не способны отразить язык, а потому ситуация безысходна, Шелльхас назвал свою статью «Дешифровка иероглифов майя: неразрешимая проблема?» [см.: Schellhas, 1945: 44–50]. Молодой Кнорозов воспринял подобный вердикт как вызов, на который должен ответить. Он был убежден: «Если один человеческий ум что-то придумал, то другой ум способен это разгадать».



Фразу эту в течение жизни Кнорозов произносил не раз (о чем может свидетельствовать и сам автор данной статьи). Ученого не смутило, что Шелльхас подвел неутешительный итог вековой истории изучения письма древних индейцев майя. И в самом деле, все предшествующие попытки разгадать код письменности майя, которые предпринимали ученые Англии, Германии, Франции, США, Мексики, Гватемалы и других стран, оказались безуспешными. Среди исследователей лидировал английский эпиграфист и археолог Э. Томпсон, но его вклад в дешифровку иероглифики майя был ограничен в основном календарем данной культуры [Thompson, 1950; 1962].

Помимо материала, накопленного предшественниками, в распоряжении молодого ученого была книга «Сообщение о делах в Юкатане» Д. де Ланды, которую Кнорозов к этому времени перевел со староиспанского [см.: Ланда, 1955]. Ее автор, францисканский монах XVI века, посланный миссионером на Юкатан и учредивший там инквизицию, с фанатичной жестокостью уничтожал «языческие святилища», в том числе рукописи, так что от богатой литературы майя сохранились лишь жалкие остатки. Но сочинение Ланды парадоксальным образом оказалось ценным историко-этнографическим источником: стремясь подчинить местное население своему влиянию, он, как и другие миссионеры, усердно изучал язык, историю и обычаи страны, где выполнял свою миссию.

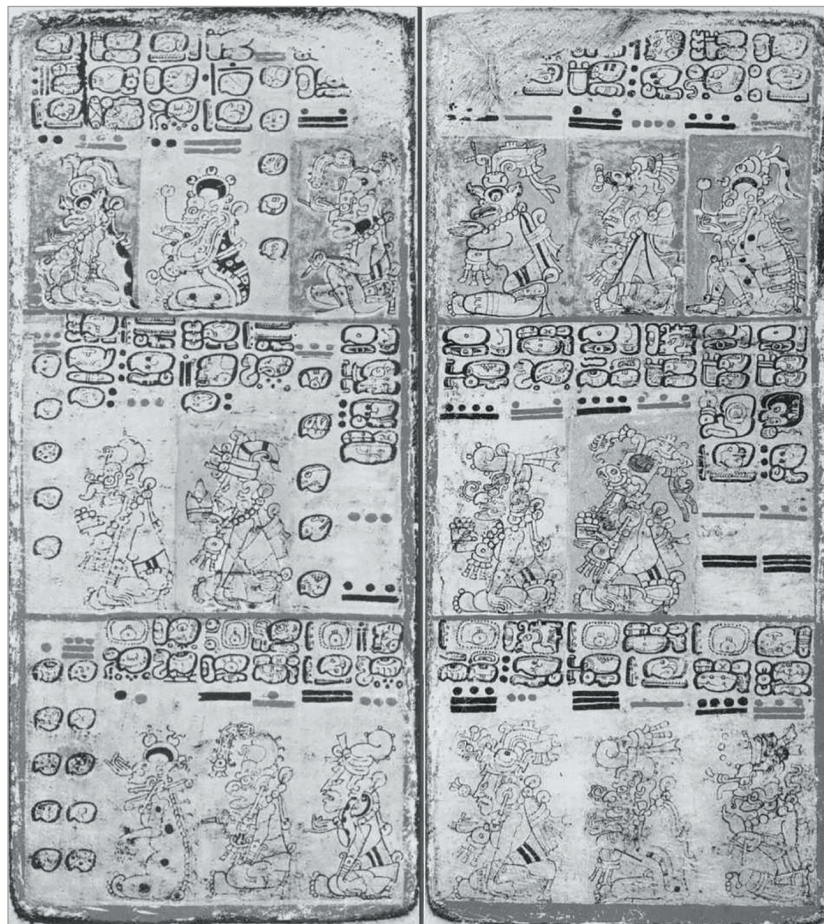
Работая, как мы бы сейчас сказали, с информаторами, Д. де Ланда искал соответствия знаков письма майя буквам испанского алфавита, ошибочно полагая, что письмо майя тоже было фонетическим. В результате францисканец составил так называемый «алфавит» — список из 27 знаков (еще три знака майя встречаются в его примерах написания слов). По его мнению, все эти знаки соответствовали буквам испанского алфавита (в порядке которого они и приведены). Отсутствие некоторых букв Ланда объяснял тем, что их не было в языке майя [там же: 77–81]. «Алфавит» Ланды иногда сравнивают с Розеттским камнем, который помог Ж.-Ф. Шампольону расшифровать древнеегипетские иероглифы. Данный «алфавит» и в самом деле послужил для Кнорозова надежной подсказкой [Кузьмищев, 1975: 218–230].

Молодому ученому также были доступны для изучения три кодекса майя — рукописи XII–XV веков, уцелевшие от костров испанской инквизиции и вывезенные в Европу завоевателями. Упомянутые кодексы названы по именам городов, ставших местом их хранения: Дрезденский, Парижский и Мадридский. Каждая рукопись представляет собой сложенную гармошкой полосу изготовленной из луба фикуса (*лат. Ficus insipida*) бумаги, на которой писцы записывали тексты волосняной кисточкой.

Кроме того, археологические экспедиции XX века обнаружили большое количество надписей на стенах зданий, алтарях, стелах, керамике и других археологических объектах. Самые древние надписи восходили к началу III века н.э. Охватывая период времени более тысячелетия, памятники письменности имелись в достаточно большом количестве и

М.Ф. Альбедиль  
«Если один человек что-то придумал, то другой может это разгадать».  
К 100-летию со дня рождения Ю.В. Кнорозова

■■■■■■■■■■  
**ВРЕМЕНА.  
 НРАВЫ.  
 ХАРАКТЕРЫ**  
 ■■■■■■■■■■



Страницы рукописи майя. Иллюстрация из открытых источников

относились к обширной территории, что в совокупности создавало обнадеживающие перспективы для их изучения и дешифровки.

Ю.В. Кнорозов всегда уточнял, что дешифровку исторических систем письма не следует отождествлять с дешифровкой секретных шифров, потому что они «не имеют почти ничего общего. В древних текстах знаки стоят в обычном порядке, но чтение их забыто; в шифрованных записях известные знаки заменены другими и порядок их смешан. В первом случае язык либо неизвестен, либо сильно изменился, во втором — известен» [Кнорозов, 1982: 5]. Соответственно, и решение задач должно быть методически различным.

Ученый четко и скрупулезно определил принципы дешифровки, в основе которой лежал разработанный им метод позиционной статистики, когда определялась позиция знака в тексте и учитывалась его абсолютная и относительная частота в данной позиции. Кнорозов детально разработал и последовательность необходимых шагов, позднее подробно их описав [Кнорозов, 1963: 222–238].



Образец иероглифического письма майя. Иллюстрация из открытых источников

Первый шаг, который сделал Кнорозов, — определение системы письма майя. Для этого потребовалось подсчитать количество знаков — основных единиц письма. Под знаком ученый понимал графему или группу графем, имеющих один и тот же референт. Графемы имели стандартную форму, но были неизбежны отклонения от нее, связанные с индивидуальным почерком того или иного жреца-писца, орудий письма и различными искажениями.

После долгих, кропотливых исследований и подсчетов, проверок и перепроверок Кнорозов установил, что в письме майя использовалось ок. 350 неповторяющихся знаков. Исходя из этого количества, а также частоты появления новых знаков в новых текстах, можно было теоретически определить возможные варианты типа письма (пиктографическое, сллабическое, морфемное, алфавитное). Скажем, если бы письмо было пиктографическим, где знаки передают не звуковую речь, а ситуации, то

М.Ф. Альбедиль  
«Если один человек что-то придумал, то другой может это разгадать». К 100-летию со дня рождения Ю.В. Кнорозова

■■■■■■■■■■  
**ВРЕМЕНА.  
 НРАВЫ.  
 ХАРАКТЕРЫ**  
 ■■■■■■■■■■

количество знаков исчислялось бы несколькими тысячами. А если бы знаки майя передавали только звуки, то есть письмо было фонетическим, то число знаков не превышало бы 40. Следовательно, письмо майя может быть иероглифическим, или морфемно-силлабическим, то есть один знак передает слог или морфему, минимальную единицу слова, далее не делимую без потери смысла. По мнению Кнорозова, рукописи майя демонстрировали все признаки иероглифической системы — сочетание знаков и рисунков, сложные сочетания знаков, направление строк и другие особенности.

Иероглифическое письмо устроено особым образом. В нем используются три вида знаков: идеограммы — знаки, имеющие чтение и смысл; детерминативы, имеющие только смысл; фонетические компоненты, имеющие только чтение. Одни и те же знаки могут попеременно употребляться и как идеограммы, и как фонетические, и как ключевые знаки. Кнорозов определил направление письма (строки читаются слева направо и сверху вниз) и разбил иероглифы на несколько групп в зависимости от занимаемой ими позиции и способности образовывать устойчивые сочетания.

Следующий сделанный Кнорозовым шаг в дешифровке — определение грамматических референтов. Сличая сходные иероглифы, ученый выделил в их составе устойчивые и переменные знаки и по месту появления этих знаков сопоставил их с корневыми морфемами и аффиксами (префиксами и суффиксами), а также установил разряды иероглифов, передающих имена существительные и другие части речи.

Затем Кнорозов попытался определить, какой из известных языков семьи майя ближе к изучаемому. Ученый предположил: поскольку рукописи происходили с полуострова Юкатан, то и дешифровка должна основываться именно на юкатекском языке (Ланда также фиксировал данный язык). Он сопоставил древний язык иероглифических текстов майя (традиционный жреческий язык) со старым языком майя и выявил значительное сходство между ними. Теперь можно было устанавливать условное чтение знаков, а вслед за этим переходить к чтению текстов, проверяя правильность последнего путем перекрестных сопоставлений, когда один и тот же знак читается одинаково в разных словах. Так состоялась дешифровка Кнорозовым письменности майя, которая завершила почти вековую историю безуспешных попыток на этом поприще.

Итоги проделанному огромному труду Ю.В. Кнорозов подвел в своей эпохальной статье, вышедшей в 1952 году в журнале «Советская этнография» [см.: Кнорозов, 1952: 100–118]. За данной публикацией последовала еще одна с изложением принципов дешифровки и кратким описанием работы по исследованию письма древних майя, где автор привел наиболее употребительные знаки этого письма, чтобы исследователи могли приступить к чтению до сей поры недоступных памятников письменности древней цивилизации в Центральной Америке [Кнорозов, 1955: 94–115]. В том же году вышел в свет уже упомянутый перевод сочинения Д. де Ланды с подробной вступительной статьей и обстоятельным справочным аппаратом. Этот труд стал диссертацией Ю.В. Кнорозова; на ее



Почтовая марка, выпущенная в честь дешифровки Ю.В. Кнорозовым письма майя

защите ученому присудили сразу докторскую степень, минуя кандидатскую [Ланда, 1955: 3–96].

Помимо целого ряда статей, посвященных дешифрованным текстам майя, Ю.В. Кнорозов опубликовал две фундаментальные монографии. Одна из них, «Письменность индейцев майя», вышла в 1963 году. В ней описана грамматика языка майя, даны переводы текстов, приведены каталог и словарь знаков этой древней письменности, проанализированы изображения, сопровождающие тексты, специальное внимание уделено календарно-цифровому коду [Кнорозов, 1963]. В другой монографии, «Иероглифические рукописи майя», ученый дал перевод уцелевших рукописей майя, основанный на дешифровке письма. Они оказались первоклассным этноисторическим источником, поскольку касались практически всех сторон жизни древних майя [Кнорозов, 1975].

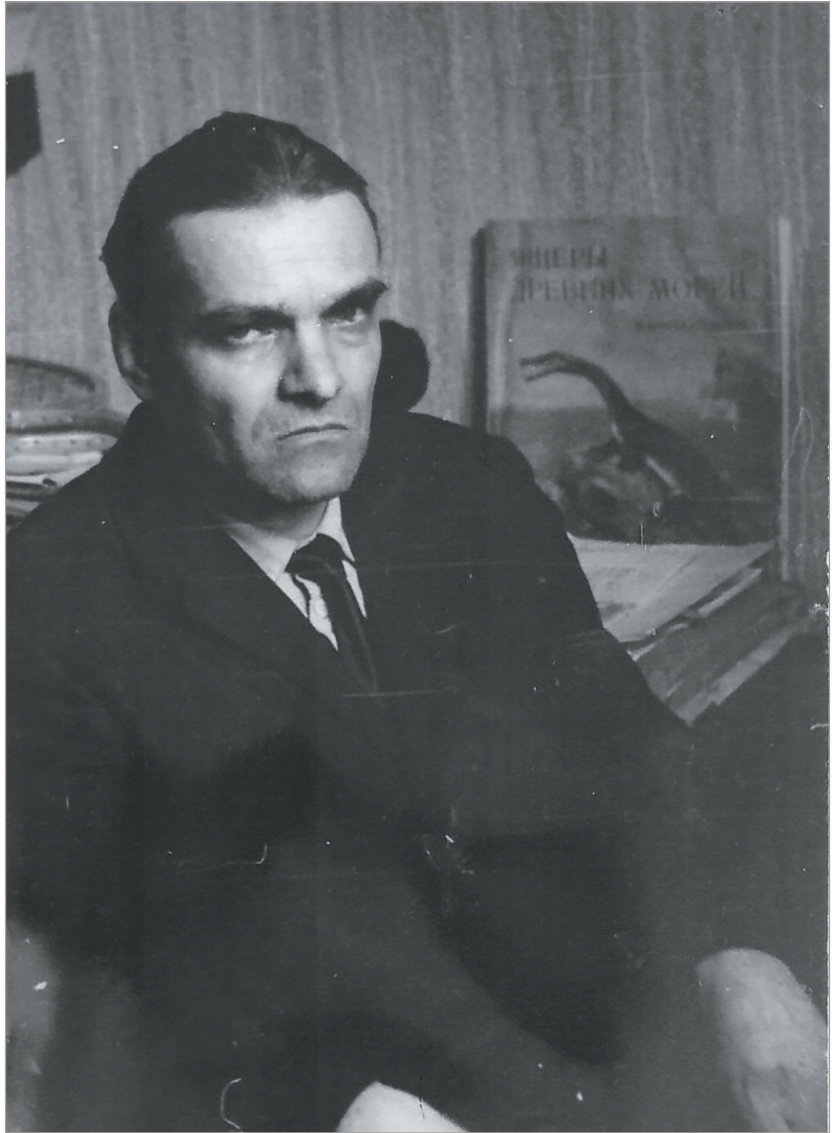
Благодаря дешифровке письма майя, одного из величайших интеллектуальных достижений нашего времени, эпиграфика майя прочно заняла свое место как основная историческая дисциплина в майянистике наряду с археологией и этнографией, а чтение иероглифических текстов внесло серьезные коррективы в существовавшие прежде представления о классической культуре майя.

## Протоиндийские тексты

Одним из важных направлений в общем исследовательском поле Ю.В. Кнорозова было изучение протоиндийских текстов. Указанные тексты принадлежали одной из величайших цивилизаций древности,

М.Ф. Альбедиль  
«Если один человеческий ум что-то придумал, то другой может это разгадать». К 100-летию со дня рождения Ю.В. Кнорозова

■■■■■■■■■■  
ВРЕМЕНА.  
НРАВЫ.  
ХАРАКТЕРЫ  
■■■■■■■■■■



Ю.В. Кнорозов в своем кабинете. 1970-е годы. Фотография из семейного архива Ю.В. Кнорозова

известной под названием «протоиндийская», «индская» (по названию реки Инд — главной водной артерии Южной Азии) или «хараппская» (по названию одного из главных мест раскопок, Хараппе, в Пакистане). Эта цивилизация существовала в 3–2-м тысячелетиях до н.э. в одно время с Древним Египтом и Месопотамией, но в отличие от них была предана полному забвению. Ее открыли позже других древних цивилизаций, только в 1920-х годах, и вписать ее в общий ход исторического развития оказалось непросто, поскольку не сохранилось никаких достоверных сведений об ее становлении и развитии [Альбедиль, 1991: 12–15].



Протоиндийская печать с изображением верховного божества. Иллюстрация из открытых источников

Протоиндийская письменность сосредоточила в себе все загадки и сложности, которые возможны в подобной исследовательской ситуации. Если в случае с майя была неизвестна система письма, но известен язык, то в случае с протоиндийскими текстами были неизвестны ни язык, ни письмо. В подобных ситуациях обычно помогает билингва — двуязычная надпись, в которой надпись на неизвестном языке дублируется известным письмом. Но билингвы не было. Оставалось надеяться на обилие текстов. Однако и здесь дело оказалось безнадежным. Когда началась работа с текстами, было известно лишь около трех тысяч надписей на каменных печатях и их оттисках на сосудах и глиняных пластинках и других археологических артефактах. Все они краткие (в среднем четыре-шесть знаков, самая длинная надпись содержит около двух десятков знаков) и при этом удручающе однообразны по содержанию, что было очевидно уже при первом визуальном знакомстве с ними. Не было и никакой дополнительной информации, которую можно было бы использовать при исследовании текстов. Такой вариант письменности обычно признается безнадежным для дешифровки.

Однако Ю.В. Кнорозов остался верен своему девизу, приведенному выше: «Если один человеческий ум что-то придумал, то другой может это разгадать». Ученый решил ответить и на этот вызов. К тому же он хотел проверить правильность своей методики исследования неизвестных систем письма, выработанной при дешифровке письменности майя. К исследованию протоиндийских текстов Кнорозов приступил в 1964 году. Работа проводилась по программе Комиссии по дешифровке исторических систем письма при Секции семиотики Научного совета

М.Ф. Альбедиль  
«Если один человеческий ум что-то придумал, то другой может это разгадать». К 100-летию со дня рождения Ю.В. Кнорозова

■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■  
**ВРЕМЕНА.  
 ПРАВЫ.  
 ХАРАКТЕРЫ**  
 ■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■



Образцы протоиндийских печатей с надписями. Иллюстрация из открытых источников

по комплексной проблеме «кибернетика» при Президиуме АН СССР. Позже исследования под руководством Кнорозова продолжила созданная им Группа этнической семиотики. Она сложилась в 1970-х годах и 4 февраля 1980 года была официально утверждена как самостоятельная структурная единица при Ленинградской части Института этнографии. Кнорозов не только сам исследовал тексты, но и разрабатывал стратегию научного поиска, а также выстраивал логику исследовательского процесса для всей группы.

Ввиду отсутствия каких-либо внешних опорных данных о письме и языке протоиндийских надписей все силы были сосредоточены на их внутреннем, методически скрупулезном анализе. На этот раз исследование велось с привлечением вычислительной техники; в нем принимали участие сотрудники Всесоюзного института научной и технической информации (ВИНИТИ) АН СССР. Рассматривая изучение исторических систем письма прежде всего как задачу извлечения из неизвестного текста информации о структуре самого текста, они использовали машинные методы обработки протоиндийских текстов [Пробст, 1965: 11–30]. С помощью данных методов были последовательно выполнены все этапы исследования забытой системы письма, установленные при дешифровке письменности майя (определение системы письма, выявление предположительных референтов знаков). Все известные и доступные тексты были разбиты на блоки (группы знаков), соответствующие словоформам и устойчивым словосочетаниям; определены переменные и полупеременные знаки, а также различные классы корневых знаков [см.: Кнорозов, 1970: 3–14].

Проведенные исследования позволили установить, что в протоиндийский алфавит (в семиотическом смысле термина, когда имеется



в виду совокупность не букв, а знаков) входит более 300 знаков (не считая аллографов). По этим и другим критериям протоиндийское письмо оказалось иероглифическим, или морфемно-силлабическим. Сделанный вывод подтверждался и другими данными, прежде всего длиной блока: чем больше знаков в письме, тем короче цепочка знаков, передающих слово, и наоборот.

Наряду с определением типа письма («как написано») важной задачей было распознавание языка протоиндийских текстов («что написано»), условно названного «харапским». Предыдущие исследователи чаще всего решали проблему лингвистической принадлежности протоиндийских текстов априорно, исходя из косвенных (археологических, антропологических, исторических) данных, без привлечения собственно текстов. Ю.В. Кнорозов подошел к этому вопросу иначе. После проведения ряда формальных операций с помощью электронно-вычислительной техники были установлены основные параметры языка, то есть определена формальная структура его грамматической системы. Полученные данные последовательно сопоставлялись со структурами тех языков, существование которых можно было гипотетически предположить в ареале протоиндийской цивилизации — хеттского языка, санскрита, шумерского, эламского, а также языков мунда, бурушаски и дравидских. Названные языки последовательно соотносились со структурой языка протоиндийских текстов. В результате отпали все из перечисленных языков, кроме дравидских; главный акцент был сделан на общности грамматических систем последних [Кнорозов, 1965: 46–51].

Таким образом была доказана близость протоиндийского языка языкам дравидским. Конечно, это не означало, что создатели протоиндийской цивилизации являлись прямыми предками современных дравидов, населяющих ныне Южную Индию, поскольку вопрос о соотношении лингвистической, этнической и антропологической категорий применительно к протоиндийской культуре очень сложен и до конца еще не решен. Не стоит забывать и о том, что протоиндийская цивилизация занимала обширную территорию и существовала не одно тысячелетие и в языке неизбежно имели место территориальные и социальные различия. А это значит, что для протоиндийских знаков можно установить лишь условные фонетические чтения. Это скорее фонетические реконструкции, претендующие на статус некоего метаязыка, то есть языка научного описания. По данной причине протоиндийские знаки были отождествлены с тамильскими коррелятами дравидских морфем как наиболее архаичными и генетически максимально близкими к общедравидскому состоянию [Дубянский, 2013: 47–50].

Параллельно с лингвистическими изысканиями шло изучение и изображений, сопровождающих надписи (иконографические и символические тексты), а также пантеона, религиозно-мифологических представлений, календарно-хронологической системы, разработанной создателями протоиндийской цивилизации [Волчок, 1965: 56–68; Кнорозов, 1972: 178–245; Волчок, 1975: 16–51].

М.Ф. Альбедиль  
«Если один человек  
что-то придумал,  
то другой может  
это разгадать».  
К 100-летию  
со дня рождения  
Ю.В. Кнорозова

По мнению Ю.В. Кнорозова, протоиндийское письмо было дешифровано, если под дешифровкой понимать чтение знаков забытого письма. Именно на таком понимании термина «дешифровка» и настаивал ученый [см.: Кногорозов, 1981; Кнорозов, 1981: 47–71]. Были выделены и проанализированы основные типы протоиндийских надписей и дан их перевод [Альбедиль, 1994: 133–188]. Далее предполагалась филологическая, герменевтическая работа по переводу и интерпретации тестов — задача, отличная от дешифровки, но ошибочно ей приписываемая. Однако этот этап работы не был завершен, поскольку в 1997 году Группа была закрыта.

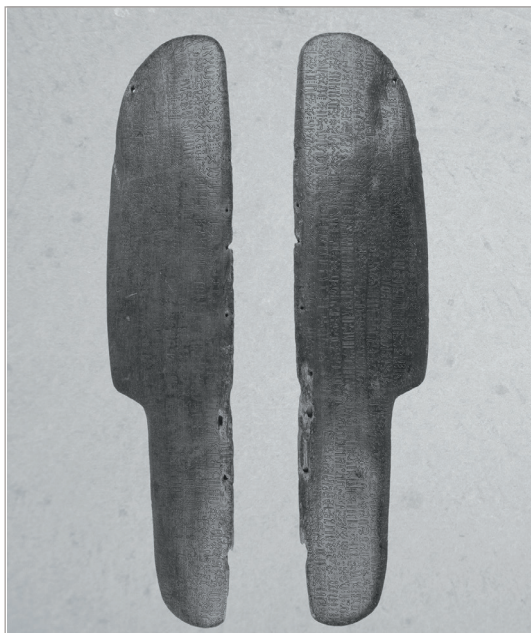
### Письменность острова Пасхи

К работе над рапануйскими текстами Ю.В. Кнорозов приступил в середине 1950-х годов, вскоре после возвращения из Копенгагена, где он участвовал в XXXII Конгрессе американистов. Выступавший на конгрессе немецкий ученый Т.С. Бартель доложил о результатах изучения им письма кохау ронго-ронго и заявил, что готовит большую монографию, посвященную его дешифровке. Для Кнорозова это был очередной вызов, на который он не мог не ответить.

Письмо кохау ронго-ронго было обнаружено на острове Пасхи (Рапануи), одном из самых загадочных островов Полинезии, составляющей часть Океании. Этот крохотный клочок суши — самое удаленное от других земель место на планете. Голландский мореплаватель Я. Роггевен открыл остров 6 апреля 1722 года в день Пасхи и потому остров так назвали. Европейцев поразили гигантские каменные статуи-моаи с цилиндрами на голове. Не менее удивительным было и открытие на острове собственной письменности, которая отсутствовала на других островах Полинезии. Ее обнаружили в 1864 году, когда французский миссионер Э. Эйро увидел в руках у местных жителей темные дощечки, покрытые ровными рядами искусно вырезанных значков. Это и было рапануйское письмо кохау ронго-ронго — так называемые «говорящие дощечки», которые были восприняты как интригующая загадка. Жители острова процарапывали такие надписи на деревянных дощечках с помощью зуба кашалота [Кнорозов, 1957: 38–43].

Сотни дощечек погибли при пожарах и в междоусобных войнах местных вождей. Известные дощечки — их более 20 — хранятся в музеях мира. Отдельные знаки и короткие надписи имеются также на черепках и некоторых предметах с острова Пасхи. Две таблички, Большая и Малая, есть в Музее этнографии и антропологии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; их привез знаменитый путешественник, этнограф Н.Н. Миклухо-Маклай из своего путешествия по Тихому океану. Он же предположил, что это идеографическое, или рисуночное, письмо, то есть начальная ступень развития письма [Федорова, 1995].

По возвращении из Дании Ю.В. Кнорозов принялся за изучение рапануйского письма совместно с Н.А. Бутиновым, в то время заведующим Ленинградской частью сектора Австралии, Океании и Америки



Большая табличка с текстом ронго-ронго. Из коллекций Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН



Малая табличка с текстом ронго-ронго. Из коллекций Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

М.Ф. Альбедиль  
«Если один че-  
ловеческий ум  
что-то придумал,  
то другой может  
это разгадать».  
К 100-летию  
со дня рождения  
Ю.В. Кнорозова

■■■■■■■■■■  
**ВРЕМЕНА.  
 НРАВЫ.  
 ХАРАКТЕРЫ**  
 ■■■■■■■■■■



Прорисовка знаков письма кохау ронго-ронго. Иллюстрация из открытых источников

в Институте этнографии АН СССР. Под руководством Кнорозова и Бутинова была создана рабочая группа, в которую вошли сотрудники сектора Австралии, Океании и Америки. Как рассказывала одна из сотрудниц группы — И.К. Федорова, они намеревались до выхода заявленной Т. Бартелем монографии подготовить коллективный труд со всеми известными материалами по рапануйскому письму. Совместными трудами удалось собрать все основные данные, необходимые для изучения этого письма, обработать все доступные тексты ронго-ронго, в том числе хранящиеся в других музеях мира, и прорисовать все знаки на табличках. Кнорозов и Бутинов провели формальный анализ доступных текстов, выявили устойчивые сочетания знаков (блоки) и определили их ряды. В итоге был подготовлен большой коллективный труд по текстам ронго-ронго, названный «Корпус иероглифических текстов острова Пасхи».

Опираясь на работы своих предшественников, как отечественных, так и зарубежных, Ю.В. Кнорозов и Н.А. Бутинов обобщили первые результаты своего труда и поделились предварительными выводами. По их мнению, письменность острова Пасхи не являлась примитивной системой записи, как ранее предполагал Н.Н. Миклухо-Маклай. Она была основана на тех же принципах, что и древние иероглифические системы письма, такие, например, как древнеегипетская, но представляла собой раннюю ступень развития. Согласно результатам наблюдений исследователей, в текстах на рапануйских дощечках не всегда передаются служебные слова, поскольку эти тексты написаны на архаическом рапануйском языке, который сильно отличался от современного [Бутинов, Кнорозов, 1956: 77–91; 1957: 38–42]. Кнорозов совместно с программистами составил также программу для обработки рапануйских текстов с помощью вычислительной техники.

К сожалению, советским ученым не удалось опередить Т. Бартеля, так как его книга вышла в свет раньше, чем издательство АН СССР занялось подготовкой к печати «Корпуса иероглифических текстов острова Пасхи», — труд этот так и остался неопубликованным.



Группа айнов острова Сахалин. Фото А.П. Динесс. Начало XX века. Из коллекций Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

В середине 1960-х годов Ю.В. Кнорозов отошел от изучения письменности кохау ронго-ронго и только намечал, по его выражению, «стратегические удары на рапануйском фронте», руководя работой И.К. Федоровой. В конечном итоге исследовательница предложила свой вариант дешифровки рапануйских текстов [Федорова, 2001].

## Айнская пиктография

В конце 1970-х годов Ю.В. Кнорозов поставил перед собой очередную трудную задачу — изучение пиктографии айнов. Древнейшие и загадочные аборигены японских островов издавна привлекали к себе внимание исследователей. Айны выделялись среди других народов Дальнего Востока прежде всего необычным физическим обликом, культурой, языком, бытом. До середины XX века они занимали южную оконечность Камчатки, Курилы и юг острова Сахалин. Это была вторая по численности ветвь айнского этноса, чья культура лишь незначительно отличалась от японской. Русские и зарубежные ученые XIX–XX веков внесли большой вклад в изучение культуры айнов; собранные ими уникальные коллекции хранятся в МАЭ РАН, Российском этнографическом музее и Южно-Сахалинском областном краеведческом музее.

Однако пиктография айнов оказалась в стороне от внимания исследователей, Ю.В. Кнорозов же занялся именно ею и выступил в этом направлении как первопроходец. Кабинетный ученый, не отличающийся богатырским здоровьем, он в 1979–1990 годах совершил девять

М.Ф. Альбедиль  
«Если один человек что-то придумал, то другой может это разгадать». К 100-летию со дня рождения Ю.В. Кнорозова

■■■■■■■■■■  
**ВРЕМЕНА.  
 НРАВЫ.  
 ХАРАКТЕРЫ**  
 ■■■■■■■■■■



Ю.В. Кнорозов во время экспедиции на острове Итуруп. 1980-е годы. Фотография из семейного архива Ю.В. Кнорозова

поездок на Курильские острова (Итуруп, Кунашир, Шикотан) в составе Тихоокеанского отряда Северной экспедиции и Курильской экспедиции Института этнографии АН СССР. Ученый тщательно готовился к поездкам, досконально изучая все доступные источники по истории, этнографии и языку айнов.

Пиктографические надписи айнов были обнаружены Ю.В. Кнорозовым и его коллегами уже во время первой экспедиции на остров Итуруп. Они сохранились во всех обследованных селениях, в частности в кальдере вулкана Богдана Хмельницкого и на каменных плитах, находящихся в местах, которые айны посещали во время охоты на морских зверей и птиц, а также сбора ягод и съедобных растений [Кнорозов, Спесивовский, Таксами, 1984: 226–233]. Плиты с надписями, процарапанными на разную глубину, обычно находились на левом берегу ручьев, там же, где располагались и селения айнов [Кнорозов, 1992: 175–178].

По наблюдениям Ю.В. Кнорозова, надписи на плитах представляли собой группы знаков; они были сходны по построению и набору знаков и друг с другом, и с другими пиктографическими текстами айнов. В частности, надписи на плитах перекликались с надписями на так называемых питьевых палках, которые ученый именовал в своих публикациях «усодержателями». На Хоккайдо их называют «икуниси», а на Сахалине и на Курилах — «икупасуй». В современном айноведении принято двойное обозначение — икуниси/икупасуй.

Таковыми палочками айнам, которые считались самым волосатым народом в мире, приходилось приподнимать свои пышные усы, когда они пили хмельные напитки в торжественных случаях, например во время Медвежьего праздника. Икуниси/икупасуй имели сакральное значение и



Икуниси/икупасуй с пиктографическими знаками. Из коллекций Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

расценивались как одушевленные существа. Каждая из них представляла собой тонкую, сделанную из твердой ценной древесины дощечку длиной до 35 и шириной 1,5–4 см.

По мнению Ю.В. Кнорозова, на этих предметах, как и на плитах, были запечатлены магические формулы, призванные способствовать удачному морскому промыслу, который, как верили айны, зависел от духов-хозяев. Как основную единицу айнской пиктографии ученый выделил сцену, которая передавала ту или иную ситуацию, сохранявшуюся неопределенное время. Изображения объектов, входивших в сцену, чаще всего давались в упрощенном схематизированном виде; они как бы находились на грани перехода в знаки-символы. Каждая изображенная ситуация могла передаваться неопределенным количеством фраз.

Ю.В. Кнорозов установил, что и на каменных плитах, и на питьевых палках в начале пиктографических надписей стояли схематические упрощенные знаки или изображения, передававшие имена почитаемых айнами главных духов-хозяев. Затем следовало изложение того, что желательнее было получить в будущем [Кнорозов, Соболева, Таксами, 1986: 268–295].

Ученый также изучил пиктографические надписи на надмогильных столбах айнов-асьни, прежде выпадавших из поля зрения исследователей. Надмогильные столбы по традиции ставили в ногах умерших. Четыре таких столба хранятся в фондах Сахалинского областного краеведческого музея. Тексты на надмогильных столбах оказались одним из самых ярких образцов айнской пиктографии; в них приводились «сведения» о загробной жизни души умершего и ее последующем возрождении в новом воплощении [Кнорозов, Прокофьев, 1995: 208–221].

Важным вопросом, интересовавшим не только участников экспедиций, но и местных жителей, было определение хронологии айнских поселений — таких данных почти не имелось. Предпринятые радиоуглеродные исследования имели следствием сенсационное открытие: возраст находок превышал пять-семь тысяч лет. Между тем раньше считалось, что Курильские острова были заселены не ранее 1–2-го тысячелетий до н.э. [Кнорозов, Зайцева, 1989: 23–24].

Ю.В. Кнорозов установил, что пиктография айнов, связанная с более ранней пиктографией времен охотской культуры, очень близка к эскимосской, но резко отличается от пиктографии континентальных племен. Ученый пытался отыскать следы доайнской культуры, носители которой могли иметь отношение к древней миграции в Америку, и тем самым решить проблему контактов между Старым и Новым Светом в доколумбову эпоху. Он полагал, что через Курильские острова шел восточный путь

М.Ф. Альбедиль  
«Если один человеческий ум что-то придумал, то другой может это разгадать».  
К 100-летию со дня рождения Ю.В. Кнорозова

■■■■■■■■■■  
**ВРЕМЕНА.  
 НРАВЫ.  
 ХАРАКТЕРЫ**  
 ■■■■■■■■■■

в Берингию, соединяющую Азию с Америкой в ледниковые периоды. Видимо, именно этим путем шли предки эскимосов, алеутов и индейских племен тихоокеанского берега Северной Америки. В дальнейшем на Курильских островах появилось племя айнов, пришедшее с юга через Японские острова [Кнорозов, 1999: 193].



Икуниси/икупасуй с изображениями двух змей. Из коллекций Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

В архиве МАЭ РАН хранятся отчеты, записи, варианты статей и другие материалы, связанные с курильскими экспедициями Ю.В. Кнорозова. Среди них — рукопись его незаконченной статьи «Айнская пиктография». В этой статье ученый писал: «Пиктография не только передает сообщение (информация), но действует на зрителя также эмоционально, используя приемы живописи и орнаментики (фасцинация). Пиктографические надписи айнов обычно характеризуются равновесием информации и фасцинации. Многие декоративные надписи на праздничной посуде, включая усодержатели, сделаны с нарочитым преобладанием фасцинации (использование раскраски, рельефа и даже движущихся фигурок), что дало основание относить их к искусству, а пиктографический текст рассматривать как орнамент» [Кнорозов, б.г.]. Кнорозов не сомневался, что «у айнов определился устойчивый корпус знаков, сохраняющих свое значение в любом контексте и не меняющих его при повороте и перевертывании. За некоторыми знаками было закреплено определенное чтение по одному из синонимов (фиксированные пиктограммы)» [там же].

К сожалению, Ю.В. Кнорозов не успел завершить свои блестящие исследования по айнской пиктографии...

\* \* \*

Вяч.Вс. Иванов, вспоминая о Юрии Валентиновиче Кнорозове, писал: «В научном отношении характерной чертой Кнорозова было бесстрашие. Он смело брался за темы сверхтрудные и даже запретные» [Иванов, 2016: 89]. Полагаю, настоящая статья в полной мере подтверждает это наблюдение. Научное наследие великого ученого неопровержимо свидетельствует о том, что он не верил в существование неразрешимых проблем и считал, что нужно лишь выбрать правильный путь исследования.

Дешифровав письменность древних индейцев майя, Ю.В. Кнорозов фактически построил общую теорию дешифровки, которая представляет интерес для любой системы письма. Правильность ее исходных



положений ученый проверил при исследовании других древних систем письма. Эта теория в свою очередь составляла часть общей теории науки о коммуникации, которой исследователь занимался и которая только начинала складываться в нашей стране в середине XX века. В частности, Кнорозов разрабатывал понятие фасцинации, или завораживающего воздействия (от *лат. fascinatío* — «завораживание»).

Вяч.Вс. Иванов был убежден, что наука в основном занимается дешифровкой, изучая способы открытия основных отношений, запрятанных под тайными кодами. В этом смысле можно считать, что исследования Ю.В. Кнорозова по дешифровке очень важны для развития гуманитарного знания в целом.

М.Ф. Альбедиль  
«Если один человеческий ум что-то придумал, то другой может это разгадать».  
К 100-летию со дня рождения Ю.В. Кнорозова

## **“If One Human Mind Has Come up with Something, Then Another Can Unravel It”. On the Centenary of the Birth of Yu.V. Knorozov**

**Margarita F. Albedil**

DSc in History, Leading Researcher of the Department of Ethnography of South and South-West Asia.

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography, Russian Academy of Sciences.

3 Universitetskaya Emb., St. Petersburg 199034, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-8805-2184

albedil@inbox.ru

*Abstract.* The article deals with the scientific heritage of the great Russian scientist Yuri Valentinovich Knorozov (1922–1999). He is best known as the decipherer of the script of the ancient Maya Indians, who created one of the most distinctive civilizations of pre-Columbian America. This landmark discovery brought the scientist well-deserved glory and fame. Now his name is forever inscribed in the annals of domestic and world science. But the range of Yu.V. Knorozov’s scientific interests and research was not limited to this topic. The scientist fearlessly took on difficult tasks, he believed that there were no unsolvable problems, it was only necessary to choose the right path of research. And he found such ways, relying on his encyclopedic knowledge, the intuition of a scientist and titanic efficiency. Knorozov studied different historical writing systems, which he considered as complex semiotic systems, perceiving them as a secondary code in relation to the language. Among them are the Proto-Indian script, the Easter Island script Kohau Rongo-Rongo, the Khitan script, the ancient Andean script, and the Ainu pictography. In his research, the scientist relied on the theoretical and methodological base he created in the process of deciphering the Mayan script. In fact, Knorozov built a general theory of decipherment, which is important for the study of any writing system. The scientist’s interests also included theoretical problems, because the study of historical scripts was one of the particular tasks in the general problem of studying sign systems. This article discusses four areas of Yu.V. Knorozov’s work: the decipherment of the Mayan script, the study of Proto-Indian texts, the Rapa Nui script Kohau Rongo-Rongo, and the Ainu pictography. The purpose of the article is to recreate some features of the multifaceted image of a ingenious scientist.

*Keywords:* Yuri Valentinovich Knorozov, writing, grammatology, decoding, ethnic semiotics, Maya, Proto-Indian texts, Rapanui writing, Ainu pictography, collective theory.

**For citation:** Albedil M.F. "If One Human Mind Has Come up with Something, Then Another Can Unravel It". On the Centenary of the Birth of Yu.V. Knorozov // *Chelovek*. 2022. Vol. 33, N 5. P. 132–157. DOI: 10.31857/S023620070022796-2

### Литература/Reference

Альбедиль М.Ф. Забытая цивилизация в долине Инда. СПб.: Наука, 1991.

Albedil M.F. *Zabitaya tsivilizatsiya v doline Inda* [Forgotten Civilization in the Indus Valley]. St. Petersburg: Nauka Publ., 1991.

Альбедиль М.Ф. Протоиндийская цивилизация: Очерки культуры. М.: Восточ. лит., 1994.

Albedil M.F. *Protoindijskaya tsivilizatsiya: Ocherki kul'tury* [Proto-Indian Civilization: Cultural Essays]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 1994.

Бутинов Н.А., Кнорозов Ю.В. Новые материалы об острове Пасхи // Сов. этнография. 1957. № 6. С. 38–42.

Butinov N.A., Knorozov Yu.V. *Noviye materiali ob ostrove Paskhi* [New Materials About Easter Island]. *Sovetskaya ehtnografiya*. 1957. N 6. P. 38–42.

Бутинов Н.А., Кнорозов Ю.В. Предварительное сообщение об изучении письменности острова Пасхи // Сов. этнография. 1956. № 4. С. 77–91.

Butinov N.A., Knorozov Yu.V. *Predvaritelnoye soobcheniye ob izuchenii pis'mennosti ostrova Paskhi* [Preliminary Report on the Study Easter Island Writing]. *Sovetskaya ehtnografiya*. 1956. N 4. P. 77–91.

Волчок Б.Я. Изображения на объектах с протоиндийскими надписями // Предварительное сообщение об исследовании протоиндийских текстов. М.: Наука, 1965. С. 56–68.

Volchok B.Ya. *Izobrazheniya na ob'yektakh s protoindiiskimi nadpisyami* [Images on Objects with Proto-Indian Inscriptions]. *Predvaritel'noe soobcheniye ob issledovanii protoindiiskikh tekstov* [Preliminary Report on the Study of Proto-Indian Texts]. Moscow: Nauka Publ., 1965. P. 56–68.

Волчок Б.Я. Традиции протоиндийского календаря и хронологии в индийской культуре // Сообщение об исследовании протоиндийских текстов: *Proto Indica*: 1973. М.: Наука, 1975. С. 16–51.

Volchok B.Ya. *Traditsii protoindiiskogo kalendarya i khronologii v indiiskoi kul'ture* [Traditions of the Proto-Indian Calendar and Chronology in Indian Culture]. *Soobcheniye ob issledovanii protoindiiskikh tekstov: Proto Indica: 1973* [Report on the Study of Proto-Indian Texts: *Proto Indica*: 1973]. Moscow: Nauka Publ., 1975. P. 16–51.

Долгова К.А. Научный сотрудник Ю.В. Кнорозов в Государственном музее этнографии народов СССР // IX Кнорозовские чтения: Древние цивилизации Старого и Нового Света: Сб. тр. Междунар. науч. конф. М.: РГГУ, 2019. С. 93–102.

Dolgoва K.A. *Nauchnyi sotrudnik Yu.V. Knorozov v Gosudarstvennom muzee ehtnografii narodov SSSR* [Researcher Yu.V. Knorozov at the State Museum Ethnography of the Peoples of the USSR]. *IX Knorozovskie chteniya: Drevnie tsivilizatsii Starogo i Novogo Sveta: Sbornik trudov nauchnoi konferentsii* [IX Knorozov Readings: Ancient Civilizations of the Old and New World: Proceedings of the International Scientific Conference]. Moscow: Russian State University for the Humanities Publ., 2019. P. 93–102.

Дубянский А.М. Тамильский язык // Языки мира. Дравидийские языки. М.: Academia, 2013. С. 47–150.

Dubyanskiy A.M. *Tamil'skii yazyk* [Tamil]. *Yaziki mira. Dravidiiskie yazyki* [Languages of the World. Dravidian Languages]. Moscow: Academia Publ., 2013. P. 47–150.

- Иванов Вяч.Вс. От буквы и слова к иероглифу: Системы письма в пространстве и времени. М.: ЯСК: Языки славянской культуры, 2016.
- Ivanov Vyach.Vs. *От буквы и слова к иероглифу: системы пис'ма в пространстве и времени* [From Letter and Word to Hieroglyph: Writing Systems in Space and Time]. Moscow: YASK: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2016.
- Кнорозов Ю.В. Говорящее дерево // Культура и жизнь. 1957. № 3. С. 38–43.
- Knorozov Yu.V. *Govoryashchee derevo* [Talking Tree]. *Cultura i zhizn'*. 1957. N 3. P. 38–43.
- Кнорозов Ю.В. Древняя письменность Центральной Америки // Сов. этнография. 1952. № 3. С. 100–118.
- Knorozov Yu.V. *Drevnyaya pis'mennost' Tsentral'noi Ameriki* [Ancient Script of Central America]. *Sovetskaya ethnographiya*. 1952. N 3. P. 100–118.
- Кнорозов Ю.В. Иероглифические рукописи майя. Л.: Наука, 1975.
- Knorozov Yu.V. *Ieroglificheskie rukopisi maiya* [Mayan Hieroglyphic Manuscripts]. Leningrad: Nauka Publ., 1975.
- Кнорозов Ю.В. Избранные труды. СПб.: МАЭ РАН, 2018.
- Knorozov Yu.V. *Izbrannye trudy* [Selected Works]. St. Petersburg: MAE RAS Publ., 2018.
- Кнорозов Ю.В. Классификация протоиндийских блоков // Сообщение об исследовании протоиндийских текстов: Proto Indica: 1970. М.: Наука, 1970. С. 3–14.
- Knorozov Yu.V. *Klassifikatsiya protoindiiskikh blokov* [Classification of Proto-Indian Blocks]. *Soobshchenie ob issledovanii protoindiiskikh tekstov: Proto Indica: 1970* [Report on the Study of Proto-Indian Texts: Proto Indica: 1970]. Moscow: Nauka Publ., 1970. P. 3–14.
- Кнорозов Ю.В. Неизвестные тексты // Забытые системы письма: Остров Пасхи, Великое Ляо, Индия: Материалы по дешифровке. М.: Наука, 1982. С. 3–10.
- Knorozov Yu.V. *Neizvestnye teksty* [Unknown Texts]. *Zabytye sistemy pis'ma: Ostrov Paskhi, Velikoe Lyao, Indiya: Materialy po deshifrovke* [Forgotten Writing Systems: Island Easter, Great Liao, India: Deciphering Materials]. Moscow: Nauka Publ., 1982. P. 3–10.
- Кнорозов Ю.В. Пиктография айнов // Архив МАЭ РАН. Опись в НТО. Б.г.
- Knorozov Yu.V. *Piktografiya ainov* [Ainu Pictography]. *Archive of the MAE RAS. Inventory in NTO*. N.d.
- Кнорозов Ю.В. Письменность древних майя (опыт расшифровки) // Сов. этнография. 1955. № 1. С. 94–115.
- Knorozov Yu.V. *Pis'mennost' drevnikh maiya (opyt rasshifrovki)* [The Writing of the Ancient Maya (Decoding Experience)]. *Sovetskaya ethnographiya*. 1955. N 1. P. 94–115.
- Кнорозов Ю.В. Письменность индейцев майя. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1963.
- Knorozov Yu.V. *Pis'mennost' indeitsev maiya* [The Writing of the Mayan Indians]. Moscow; Leningrad: Publishing house of the Academy of Sciences of the USSR, 1963.
- Кнорозов Ю.В. Протоиндийские надписи (к проблемам дешифровки) // Сов. этнография. 1981. № 5. С. 47–71.
- Knorozov Yu.V. *Protoindiiskie nadpisi (k problemam deshifrovki)* [Proto-Indian Inscriptions (On the Problems of Deciphering)]. *Sovetskaya ethnographiya*. 1981. N 5. P. 47–71.
- Кнорозов Ю.В. Селения айнов на о-ве Итуруп (по материалам экспедиции 1989 г.) // Материалы полевых этнографических исследований, 1988–1989 гг. СПб.: МАЭ РАН, 1992. С. 175–178.
- Knorozov Yu.V. *Seleniya ainov na o-ve Iturup (po materialam ehspeditsii 1989 g.)* [Ainu Settlements on Iturup Island (According to the Materials of the Expedition

М.Ф. Альбедиль  
«Если один человек  
что-то придумал,  
то другой может  
это разгадать».  
К 100-летию  
со дня рождения  
Ю.В. Кнорозова

■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■  
**ВРЕМЕНА.  
ПРАВЫ.  
ХАРАКТЕРЫ**  
■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■

- 1989)]. *Materialy poleyvykh issledovaniy, 1988–1989* [Materials of Field Ethnographic Researches, 1988–1989]. St. Petersburg: MAE RAS Publ., 1992. P. 175–178.
- Кнорозов Ю.В. Формальное описание протоиндийских изображений // Сообщение об исследовании протоиндийских текстов: *Proto Indica*: 1972. М.: Наука, 1972. С. 178–245.
- Knorozov Yu.V. Formal'noe opisanie protoindiiskikh izobrazhenii [Formal Description of Proto-Indian Images]. *Soobchenie ob issledovanii protoindiiskikh tekstov: Proto Indica: 1972* [Report on the Study of Proto-Indian Texts: Proto Indica: 1972]. Moscow: Nauka Publ., 1972. P. 178–245.
- Кнорозов Ю.В. Характеристика языка протоиндийских надписей // Предварительное сообщение об исследовании протоиндийских текстов. М.: Наука, 1965. С. 46–51.
- Knorozov Yu.V. Kharakteristika yazyka protoindiiskikh nadpisei [Characteristics of the Language of Proto-Indian Inscriptions]. *Predvaritel'noe soobchenie ob issledovanii protoindiiskikh tekstov* [Preliminary Report on the Study of Proto-Indian Texts]. Moscow: Nauka Publ., 1965. P. 46–51.
- Кнорозов Ю.В. Этногенетические процессы в древней Америке. К постановке вопроса // Вопросы этнической семиотики. СПб.: Наука, 1999. С. 193–205.
- Knorozov Yu.V. Ehtnogeneticheskie protsessy v drevney Amerike. K postanovke voprosa [Ethnogenetic Processes in Ancient America. To Question]. *Voprosy etnicheskoi semiotiki* [Questions of Ethnic Semiotics]. St. Petersburg: Nauka Publ., 1999. P. 193–205.
- Кнорозов Ю.В., Зайцева Г.И. Абсолютная хронология селений на островах Итуруп и Кунашир // Проблемы краеведения: (Арсеньевские чтения). Уссурийск: б.и., 1989. С. 23–24.
- Knorozov Yu.V., Zaitseva G.I. Absolyutnaya khronologiya selenii na ostrovakh Iturup i Kunashir [Absolute Chronology of Settlements on the Islands Iturup and Kunashir]. *Problemy kraevedeniya: (Arsen'evskie chteniya)* [Problems of Local History: (Arseniev Readings)]. Ussuriisk: s.n., 1989. P. 23–24.
- Кнорозов Ю.В., Прокофьев М.М. Формула возрождения у айнов (опыт расшифровки знаков-пиктограмм на надмогильных столбах-асни из фондов Сахалинского областного краеведческого музея) // Вестник Сахалинского музея: Ежегодник Сахалинского областного краеведческого музея. 1995. № 2. С. 208–221.
- Knorozov Yu.V., Prokof'ev M.M. Formula vrozozhdeniya u ainov (opyt rasshifrovki znakov-piktogramm na nadmogil'nykh stolbakh-as'ni iz fondov Sakhalinskogo oblastnogo kraevedcheskogo muzeya) [The Ainu Revival Formula (Experience in Deciphering Signs-pictograms on Asni Grave Pillars from the Collections of the Sakhalin Regional Museum of Local Lore)]. *Vestnik Sakhalinskogo museya: Ezhegodnik Sakhalinskogo oblastnogo kraevedcheskogo muzeya*. 1995. N 2. P. 208–221.
- Кнорозов Ю.В., Соболева Е.С., Таксами Ч.М. Пиктографические надписи айнов // Древние системы письма: Этническая семиотика. М.: Наука, 1986. С. 268–295.
- Knorozov Yu.V., Soboleva E.S., Taksami Ch.M. Piktograficheskie nadpisi ainov [Pictographic Inscriptions of the Ainu]. *Drevnie sistemy pis'ma: Etnicheskaya semiotika* [Ancient Writing Systems: Ethnic Semiotics]. Moscow: Nauka Publ., 1986. P. 268–295.
- Кнорозов Ю.В., Спеваковский А.Б., Таксами Ч.М. Пиктографические надписи айнов // Полевые исследования Института этнографии, 1980–1981. М.: Наука, 1984. С. 226–233.
- Knorozov Yu.V., Spevakovskii A.B., Taksami Ch.M. Piktograficheskie nadpisi ainov [Pictographic Inscriptions of the Ainu]. *Poleyvye issledovaniya Instituta etnografii, 1980–1981* [Field Research of the Institute of Ethnography, 1980–1981]. Moscow: Nauka Publ., 1984. P. 226–233.

- Ко М. Разгадка кода майя: как ученые расшифровали письменность древней цивилизации / пер. с англ. Д.Д. Беляева. М.: Эксмо, 2021.
- Coe M. *Razgadka koda maiya: kak uchenye rasshifrovali pis'mennost' drevnei tsivilizatsii* [Breaking the Maiya Code: How Scientists Deciphered Ancient Writing Civilizations], transl. from Engl. by D.D. Belyaev. Moscow: Eksmo Publ., 2021.
- Кузьмищев В.А. Тайна жрецов майя. 2-е изд. М.: Молодая гвардия, 1975.
- Kuz'mishchev V.A. *Taina zhretsov maiya* [The Secret of the Maiyan Priests]. 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 1975.
- Ланда Д. де. Сообщение о делах в Юкатане / пер. со староиспанского Ю.В. Кнорозова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955.
- Landa D. de. *Soobshchenie o delakh v Yukatane* [Report on Affairs in the Yucatan], transl. from Old Spanish by Yu.V. Knorozov. Moscow; Leningrad: Publishing house of the Academy of Sciences of the USSR Publ., 1955.
- Пробст М.А. Машинные методы исследования протоиндийских текстов // Предварительное сообщение об исследовании протоиндийских текстов. М.: Наука, 1965. С. 11–30.
- Probst M.A. Mashinnye metody issledovaniya protoindiiskikh tekstov [Machine Methods for the Study of Proto-Indian Texts]. *Predvaritel'noe soobshchenie ob issledovanii protoindiiskikh tekstov* [Preliminary Report on the Study of Proto-Indian Texts]. Moscow: Nauka Publ., 1965. P. 11–30.
- Федорова И.К. «Говорящие дощечки» с острова Пасхи: Дешифровка, чтение, перевод. СПб.: МАЭ РАН, 2001.
- Fedorova I.K. "Govoryashchie doshchekhi" s ostrova Paskhi: *Deshifrovka, chtenie, perevod* [ "Talking Tablets" from Easter Island: Decoding, Reading, Translation]. St. Petersburg: MAE RAS Publ., 2001.
- Федорова И.К. Дощечки кохау ронгоронго из Кунсткамеры. СПб.: МАЭ РАН, 1995.
- Fedorova I.K. *Doshchekhi kohau rongorongo iz Kunstkamery* [Kohau Rongorongo Boards from the Kunstkamera]. St. Petersburg: MAE RAS Publ., 1995.
- Knorozov Y.V., Albedil M.F., Volchok B.I. *Proto-Indica: 1979. Report in the Investigation of the Proto-Indian Texts*. Moscow: Nauka, 1981.
- Schellhas P. Die Entzifferung der Mayahieroglyphen tqn unlosbares Problem? *Ethnos*. 1945. N 10. P. 44–53.
- Thompson J.E.S. *A Catalogue of Maya Hieroglyphs*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1962.
- Thompson J.E.S. *Maya Hieroglyphic Writing: An Introduction*. Washington: Carnegie Institution of Washington, 1950.

М.Ф. Альбедиль  
«Если один человекский ум что-то придумал, то другой может это разгадать». К 100-летию со дня рождения Ю.В. Кнорозова

## ПОВЕЛИТЕЛЬ ВРЕМЕНИ: ТЕМПОРАЛЬНЫЕ ДИСКУРСЫ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ В РОССИИ



**Артемьева Татьяна Владимировна** — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры теории и истории культуры института философии человека.

Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена.

Российская Федерация, 191186 Санкт-Петербург, наб. реки Мойки, д. 48.

ORCID: 0000-0002-6029-2645

tatart@mail.ru

*Аннотация.* Рассматриваются восприятие темпоральных процессов в России эпохи Просвещения и их регуляция со стороны властных структур. Исследуются несколько уровней и форм этого восприятия — от индивидуального переживания до рефлексии по поводу размерностей исторического процесса, от философского осмысления до способов измерения и символического представления временных констант. Особое внимание уделяется системе конвенций в восприятии времени и способов выражения последовательности и логики исторических процессов. На примере календарных и часовых реформ и экспериментов в истории культуры показано, что временные ритмы задавались властными структурами и воспринимались обществом не только как природные, но и как социальные реалии. Бурные события в России в начале XVIII века сделали проблему времени актуальной. Ощущение изменяющегося и качественно

---

Статья подготовлена в рамках исследования, выполненного при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований; проект № 20-011-00175.

определенного времени было связано с петровскими реформами, в том числе с календарной реформой и реформой «часомерия». Календарная реформа перенесла начальную точку через 5508 лет от начала мира на Рождество Христово. Введенный Новый год 1 января вместо 1 сентября закрепил годовые циклы и связал страну с европейским календарем. Часовая реформа изменила не только количество делений на циферблате (12 вместо 17), но и качество времени, уравнив в правах «дневное» и «ночное» время. Эти реформы создавали ощущение перемен, перехода от одного времени к другому, «новизны» времени и зависимости его от государевой воли. Правящим кругам принадлежало не только изменение способов измерения времени, но и само время подданных. В статье это рассмотрено на примере барщины как отчуждения времени крепостных, рекрутской службы и обязательного дворянского служения.

*Ключевые слова:* эпоха Просвещения, Россия, время, историческая периодизация, часы, календарная реформа, историзм, Петр I, правящая элита, дворянство.

**Ссылка для цитирования:** Артемьева Т.В. Повелитель времени: темпоральные дискурсы эпохи Просвещения в России // Человек. 2022. Т. 33, № 5. С. 158–177. DOI: 10.31857/S023620070022797-3

Т.В. Артемьева  
Повелитель  
времени: тем-  
поральные дис-  
курсы эпохи  
Просвещения  
в России

## Время как философское понятие

Понятие «время» в российской культуре эпохи Просвещения имело множество уровней восприятия. Словарь Академии Российской зафиксировал несколько значений. Это философский уровень, когда время понимается как «последование бытия вещей» [Словарь Академии Российской, ч. 1: стб. 921]. Мы можем увидеть такую точку зрения в сочинении Я.П. Козельского «Философические предложения» (1768). Он пишет: «Время называется продолжение в последовании одних вещей за другими» [Общественная мысль, 2010: 177]. Времени также присущи движение и необратимость, что в Словаре Академии Российской демонстрируют примеры: «Время течет. Время все поглощает. Прошедшего времени возратить не можно» [Словарь Академии Российской, ч. 1: стб. 921]. Понятие «время» используется не только для фиксации протяженностей, но и для их измерения. Кроме того, оно может иметь значения какой-либо возможности (например, для произведения каких-либо действий) и определенного состояния: «Пора. Удобный случай, благоприятное обстоятельство, досуг, свободный час» [там же]. Словарь также зафиксировал использование понятия «время» для обозначения сезонов («времена года»), климатических характеристик («сухое, дождливое, ненастливое время»), грамматических форм и пр. [там же: стб. 922].

В XVIII веке на метауровне происходила философская констатация неких качеств, которыми было наделено время, — неуловимости, непостижимости, нематериальности и вневходимости: «Время не есть такая вещь, которая вне нас подлинно находится, и тако оное нашею мыслию понять невозможно; но токмо в нашей душе чрез рассуждение познавается» [Словарь русского языка, 1988: 133].

В своем философско-теологическом сочинении «О душах умерших людей» (1823) А.Т. Болотов отмечал, что представления о времени меняются, когда душа отделяется от тела и перемещается в мир иной. Это касается представления о времени и как некоей системы протяженностей, и как привычной системы измерений времени: «...дней и ночей тогда никаких уже не будет, поелику и самые светила небесные тогда разрушатся и кругообращение нашего земного шара перервется и не почему будет различать дней и ночей между собой» [Болотов, 2006: 120]. Время, как и другие ипостаси бытия, создано Богом, поэтому в его власти менять их свойства по своей воле. В главе «О времени и пространстве» трактата «Начертание естественных законов происхождения Вселенной» (1798) И.Д. Ертов стремился понять божественную волю в соотношении времени и вечности. Он писал: «Время есть начало противоположное вечности. Пространство суть частица, ничего не значащая во всеместности: в последнем родилась Вселенная, а первое показало счисление» [Общественная мысль, 2010: 646].

В начале XIX века, прежде всего под влиянием философии И. Канта, а точнее, как реакция на нее, проблема пространства и времени онтологизируется. В «Письмах о критической философии» (1805) А.С. Лубкин подверг критическому анализу кантовское учение о пространстве и времени. Он отмечал, что пространство и время — «паче необходимые принадлежности бытия вещей, нежели свойство или образ наших о вещах представлений» [Лубкин, 1966: 12], и даются они нам в опыте, а не в умозрении. Даже если Кант и прав, все равно «учение критической философии о времени и пространстве прямыми доводами отнюдь не оказано, косвенными не оправдало и пользы в нем никакой не видно» [там же: 23]. По мнению Лубкина, единственный вывод, который можно сделать из учения Канта, заключается в том, что «мы о Боге, о своей душе и прочих вышечувственных предметах ничего по разуму знать не можем» [там же: 24]. Пространством и временем повелевает не человек, а Создатель — именно он и определяет меру нашего знания и понимания.

Аналогично рассуждал и Т.Ф. Осиповский в речи «О пространстве и времени» (1807). По мнению ученого, следствие об априорном характере пространства и времени невыводимо из кантовских



предпосылок. Если пространство существует «внутри нас», тогда лишено смысла разделение на мир внешний и внутренний. «Где же теперь будут вещи, как чувства наши представляют нам в пространстве вне нас. Самое слово, где не будет тогда иметь никакого вещественного значения, ибо сие слово относится к месту, как и части видимого нами пространства, но с несуществованием пространства исчезает вместе и вещественность, понятия о местоположении вещей» [Общественная мысль, 2010: 689].

Представление о времени не только выражалось в понятиях или метафорах, но и визуализировалось в виде эмблем и символов. Это могло быть изображение опрокинутого кувшина, из которого бежит вода, или же Хроноса — божественного воплощения времени. Яркой визуальной метафорой времени является схематическое изображение движения истории «Река времен, или Эмблематическое изображение всемирной истории...» («Der Strom der Zeiten oder bildliche Darstellung der Weltgeschichte von den ältesten Zeiten bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts Von Friedrich Strass», 1803) И.Г.Ф. Страсса, где государства и цивилизации представлены в виде рек, берущих свое начало из небесных пространств и впадающих в океан вечности. Этот образ времени так понравился, что текст был переведен на русский язык, а сама визуальная концепция несколько видоизменена [см.: Страсс, 1805: 31]. Рисунок из русского переводного издания отличается от оригинала и снабжен эмблемой, изображающей Клио (в другом варианте этого же издания — Хроноса и ангела). Опрокинутая урна с текущей из нее водой символизирует время, а песочные часы и коса — конечность времени и жизни [Фоменко, 2015]. В обоих вариантах данную группу освещает яркий свет, исходящий от монограммы российского императора Александра I, которая поддерживается двуглавым орлом — символом России, что свидетельствует о ее значимости для всемирной истории.

После выхода книги И.Г.Ф. Страсса в русском переводе (1805) «Журнал российской словесности» отмечал: «Никакая История не может так поразить внимания человека, как сия карта. Никакая история не возродит в душе чувственного человека того неизъяснимого чувства скорби, при виде быстрого полета всеразрушающего времени, которое рождается при воззрении вдруг на все перемены Мира. История народов и жребий царств поражает всякого» [цит. по: Смолярова, 2011: 330]. Г.Р. Державина эта карта в 1816 году вдохновила на знаменитые строки о необратимости и скоротечности времени:

Река времен в своем стремленьи  
Уносит все дела людей

Т.В. Артемьева  
Повелитель  
времени: тем-  
поральные дис-  
курсы эпохи  
Просвещения  
в России

И топит в пропасти забвенья  
 Народы, царства и царей.  
 А если что и остается  
 Чрез звуки лиры и трубы,  
 То вечности жерлом пожрется  
 И общей не уйдет судьбы [Державин, 1985: 304].

Метафора «река времен» отражает суть представления о том, что время поступательно движется в одном направлении, а именно вперед. Данный образ сменил представление о времени как о циклическом, или «коловратном», движении, характерном для первой половины XVIII века, когда разрабатывалась концепция «мировых часов», «мирового коловорота», «мирового маятника» и т.д.

## Время и эпоха

Осмысление неуловимого времени предполагало не только изучение истории, а также включение в число исторических дисциплин специальной науки о времени — хронологии, которая, как отмечал профессор Московского университета Ф.Г. Дильтей, «обучает нас полагать время каждому приключению, когда оно происходило» [Дильтей, 1762: 7]. Для обозначения времени он использует «особливые слова»: «век»; «лустр», или «пятилетие» (употребляется только в стихах); «олимпиада»; «эгира» («хиджра»); «солнечный круг» (28 лет); «лунный круг» (19 лет); «индикт» (15 лет, мера времени, употреблявшаяся в Древнем Риме); «анахронизм»; «период Юлианский». Более крупные категории — это «эра» и «эпоха». «Эра» означает «основание времени, определенное каким-нибудь особливим народом, от которого начинают считать годы» [там же: 11]; «эпоха» «есть утвержденная точка, или определенное и примечанию достойное в истории время, которое, будучи обыкновенно установлено в некотором особливом приключении, употребляется хронологистами, начинающими считать годы» [там же: 23].

В XVIII веке историческое время еще не полностью отделилось от мифологического, тогда как библейская мифология предстала в причудливом соединении с античной. Тот же Дильтей приводит различные виды исторической классификации. Так, исторический процесс можно разделить на «семь веков»: I век — от Сотворения мира до Потопа (1657 лет); II век — от окончания Потопа до смерти Авраама в 2083 году (426 лет); III век — от смерти Авраама до освобождения израильского народа от египетского рабства в 2513 году (430 лет); IV век — от Исхода до момента полного

завершения храма Соломона в 3000 году (487 лет); V век — от сотворения храма Соломона до окончательного плена израильского народа в 3468 году (468 лет); VI век — от вольности, данной израильтянам Киром, до Рождения Иисуса Христа в 4000 году (532 года); VII век — от Рождения Иисуса Христа до 1762 года. Можно и на «две части»: до Рождества Христова (время Ветхого Завета, или древняя история) и после Рождества Христова (время Нового Завета, или новая история).

Возможны и другие исторические классификации. Так, например, следуя мнению М.Т. Варрона, историческое время можно разделить следующим образом: «темное и неподлинное» (от Сотворения человека до Потопа); «баснословное» (от Потопа до Олимпийских игр); «историческое» (от Олимпийских игр до нашего времени). Можно использовать и периодизацию «древних стихотворцев» (Гесиода, Овидия, Вергилия и др.), которые рассматривают исторический процесс как смену «золотого», «серебряного», «медного», «железного» веков.

В «Новом словотолкователе» Н.М. Яновского говорится об исторической систематизации как о «политической хронологии». «Что касается до *политической хронологии*, — отмечает автор, — то она занимается приведением в известный порядок времени, разделяя оное на эпохи и столетия. Сие разделение, основываемое на великом знании истории, не имеет никакого отношения к математике. И сколько *политические хронологии* ни старались о приведении в методический порядок важнейших происшествий священной и светской всемирной истории, однако они доселе не показали никакого успеха в сем отношении» [Яновский, 1806: стб. 1131]. Очевидно, что деление времени на периоды носит конвенциональный характер и предполагает рассмотрение развития некоторых процессов от их зарождения до возможного завершения. При этом конвенция связана с определенным пониманием логики исторического процесса. Именно такое, характерное для историков эпохи Просвещения понимание периодизации лежит в основе описания исторических процессов «по царям». Сочинения российских историков — В.И. Татищева, М.М. Щербатова, Н.М. Карамзина — выстроены в логике чередования правителей. Это создает ощущение того, что время поступает в распоряжение монархов на период их царствования. Прошлое принадлежит правящему сословию, оно же владеет и будущим, планируя систему реформ и общественных изменений. События прошлого представлялись как история славы знатных семей. Будущее же представлялось как утопическое видение идеального общества, которым управляют просвещенные нобили.

Т.В. Артемьева  
Повелитель  
времени: тем-  
поральные дис-  
курсы эпохи  
Просвещения  
в России

Вера в прогресс и его постоянную реализацию породила новый тип утопизма — «путешествия в неведомые времена». Утопия была превращена в машину времени и использовалась в поисках лучшего места на пути, соединяющем прошлое с будущим. Одной из первых российских «утопий времени» было сочинение М.М. Щербатова «Путешествие в землю Офирскую» (1783–1784), где он описывает Россию в 3474 году. Примечательно, что народный утопизм никогда не изображал будущее. Существовали легенды о «счастливых странах», но никогда не было легенд о «счастливых временах», которые наступят в неопределенном будущем.

В своем фундаментальном труде «Представление о всеобщей истории» А.Л. Шлёцер формирует историософскую концепцию, которая впоследствии транслировалась в учебных заведениях России. Он пишет о том, что бессмысленно описывать историю всех государств и народов, следует выделить только те из них, которые оказали существеннейшее влияние на «великие перемены мира». По мнению Шлёцера, выделив народы, «первенствующие» в «великом обществе мира», историк избавится от излишнего материала, мешающего ему понять целое [Шлёцер, 1791: 32]. Позже в капитальном сочинении о Древней Руси «Нестор: Русские летописи на древлесловенском языке, сличенные, переведенные и объясненные Августом Лудовиком Шлецером» [Шлёцер, 1809–1819] он окончательно выделяет из всех народов римлян, германцев и россиян. И, исходя из этого, намечает периодизацию всемирной истории.

До А.Л. Шлёцера в периодизации была принята «теория четырех монархий», рассматривающая наиболее крупные государственные системы — ассиро-вавилонскую, персидскую, греко-македонскую и римскую — как своеобразную структурную основу всемирной истории. У Шлёцера Древний Восток и Древняя Греция относились к предыстории. С его точки зрения, периоды от Сотворения мира до Потопа и от Потопа до римской истории бедны источниками и не предполагают возможность систематического научного изучения. Собственно, об истории можно говорить начиная с римлян. Это была «первая волна цивилизации». «Вторая» связана с появлением германцев. Вне «цивилизации» осталась огромная территория, которую должны освоить славяне. Однако последние находились в состоянии своеобразной «спячки», пока их не «разбудили» норманны, сыгравшие в «третьей волне цивилизации» роль катализатора. Норманны сами не имели высокой культуры, культурный импульс шел из Царьграда через Древнюю Русь [см.: Алпатов, 1985].

В книге «Tableau de l'histoire de Russie» (1769), позже переведенной на русский язык под названием «Изображение Российской

истории, сочиненное г. Шлецером», дается следующая концептуальная периодизация истории России:

- «Россия возрастающая» — период от «призвания варягов» до смерти князя Владимира (862–1015);
- «Россия разделенная» — от смерти князя Владимира до установления ордынского ига (1015–1216);
- «Россия утесненная» — от установления ордынского ига до Ивана III (1216–1462);
- «Россия победоносная» — от Ивана III до Петра I (1462–1725);
- «Россия, в цветущем состоянии находящаяся» — с 1725 года [Шлёцер, 177?: 10–11].

Эта периодизация с небольшими вариациями использовалась следующими поколениями российских историков; например, она приводится во «Вступлении в настоящую историю России» (1780-е годы) Х.А. Чеботарева. М.Н. Карамзин находил ее «более остроумною, нежели основательною», предпочитая традиционную периодизацию. «Гораздо лучше, истиннее, скромнее, — писал он, — История наша делится на Древнейшую от Рюрика до Иоанна III, на Среднюю от Иоанна до Петра, и Новую от Петра до Александра» [Карамзин, 1989: 21]. По сути, М.Н. Карамзин воспроизводил популярную в XVII веке схему К. Келлера (Целлариуса) и Ж. Бодена, предлагающих трехчленное деление истории на древнюю, среднюю и новую. Последний сформулировал ее в своем знаменитом труде «Метод легкого изучения истории» (1566). Однако российский историк передвинул веху начала «новой» истории почти на два столетия вперед, то есть на начало правления Петра I, тем самым невольно фиксируя некоторую историческую отсталость России.

## «Неволею службу продолжать не будет...»

А. Ассман писала о том, что мировоззрение общества эпохи модерна связано с изменением отношения к истории и историческому времени [Ассман, 2017]. Представление о времени изменчиво, как и само время. Кроме того, оно зависит от ряда культурных воздействий и может быть выражено как в логике абстрактных представлений и символов, так и в материальных воплощениях культурных феноменов. Исследователи неоднократно отмечали разные культурные и исторические типы восприятия времени. К примеру, В.М. Живов отмечал, что «время оказывается символическим капиталом, за обладание которым идет борьба между разными историческими агентами» [Живов, 2009: 19].

Человек XVIII века не мог распоряжаться своим временем самостоятельно. Его время принадлежало хозяину, владельцу,

Т.В. Артемьева  
Повелитель  
времени: тем-  
поральные дис-  
курсы эпохи  
Просвещения  
в России

■■■■■■■■■■■  
СИМВОЛЫ.  
ЦЕННОСТИ.  
ИДЕАЛЫ  
■■■■■■■■■■■

государю. Это касалось и правящей элиты, представители которой обязаны были время своей жизни посвятить государственной службе, службе в армии или во флоте. Исключение составляли только дети, больные и старики. Манифест о вольности дворянства от 18 февраля 1762 года освободил дворян от обязательной службы, позволив им самостоятельно решать вопрос о том, будут ли они ее продолжать или же распорядятся временем своей жизни как-то иначе. Манифест гласил: «По сему Нашему Всемилоудейшему установлению никто уже из дворян российских неволею службу продолжать не будет...» [Манифест, 1830: 913].

Как распорядились своим временем молодые дворяне? По-разному: кто-то продолжал службу, а кто-то отправлялся в свое имение, чтобы самостоятельно вести хозяйство. В последней трети XVIII века начинают формироваться «дворянские гнезда», в деревню едет «просвещенный владетель», он устанавливает в гостиной бюст Вольтера и часы, по которым и организывает свою жизнь. По этим часам владельца и в соответствии с его распоряжениями течет жизнь обитателей поместья. Для самого же хозяина время, прежде жестко регламентированное службой, сменяется на распорядок, который в гораздо большей степени зависит от него самого. Помещик не только привносит в жизнь окружающих новый способ измерения времени, но и, более того, владеет физическим временем своих крепостных крестьян (барщина как способ внеэкономического принуждения измерялась продолжительностью отработанного времени). Однако помещик не был абсолютным хозяином времени и истинный его хозяин — государство периодически напоминало ему об этом. Манифестом о трехдневной барщине, подписанным императором Павлом I 5 апреля 1797 года, помещикам было запрещено принуждать крестьян к работам по праздникам, а барщинные работы не должны были превышать трех дней в неделю. Время иного рода крестьян — дворцовых, государственных и экономических — принадлежало уже не отдельным владельцам, а определенным ведомствам. Однако продолжительность работы дворовых людей никак не регламентировалась. Это была домашняя прислуга, время которой полностью зависело от хозяев.

Были еще категории подданных Российской империи, служба которых измерялась в категориях времени. Это военные служащие. Первоначально рекрут набирали на бессрочную службу «доколе силы и здоровье позволят», позже срок был ограничен. Всеобщая воинская повинность сменила рекрутский набор только в 1873 году.

## Временные координаты и календарные реформы

Вопреки расхожему мнению, понятие «эпоха Просвещения» не использовалось в России для обозначения временного периода ни в XVIII, ни в XIX веке, хотя система метафор, связанная с понятием «просвещение» как распространением «света знания», «света истины», «света учения» или «божественного света знания», в текстах этого времени встречалась. Словарь Академии Российской приводит два значения понятия «просвещать»: первое связано с физическим смыслом освещения («Осияваю, сообщая свет»), а второе предполагает передачу знания («Наставляю, подаю истинные понятия о чем») [Словарь Академии Российской, 1789, ч. 6: стб. 388]. При этом просвещение в равной степени предполагает распространение как научного, так и вероисповедного знания.

Временная идентичность эпохи Просвещения была связана с XVIII столетием. Бурные события этой эпохи сделали проблему времени особенно актуальной. Ощущение временных изменений, *течения времени*, его изменчивости и возможной качественной определенности было подкреплено календарной реформой, проведенной Петром I. В результате реформы летоисчисление стало вестись не от Сотворения мира, а от Рождества Христова, что передвинуло точку отчета сразу на 5508 лет. Появился новый праздник — Нового года, ритуально фиксирующий цикличность временных процессов, что заставляло ориентироваться на европейский календарь. Календарная реформа усилила восприятие перелома, создала ощущение перехода некоего временного барьера, после которого началось как бы другое время. Особенно ярко сказалось это на том поколении, которому довелось жить на этом переломе и осмысливать его в контексте повседневных событий.

Современники отмечали сильное и неоднозначное впечатление, которое произвели на простой народ перемена летоисчисления и перенос празднования Нового года с 1 сентября на 1 января (Указ Петра I от 20 декабря 1699 года). Так, например, И.И. Голиков отмечал, что многие удивлялись тому, «как мог Государь переменить солнечное течение, и, веруя, что Бог сотворил свет в сентябре месяце, остались при своем старом мнении» [Голиков, 1788: 6]. Петр I, конечно, понимал, что перемены, связанные с привычным укладом жизни, воспринимаются болезненно, поэтому продумал систему мер, способных смягчить недовольство народа. Голиков пишет: «Ведая же умоначертание народа своего, всякую перемену обрядов относившего насчет, так сказать, веры, каковую казалась

Т.В. Артемьева  
Повелитель  
времени: тем-  
поральные дис-  
курсы эпохи  
Просвещения  
в России

■■■■■■■■■■  
**СИМВОЛЫ.  
 ЦЕННОСТИ.  
 ИДЕАЛЫ**  
 ■■■■■■■■■■

им и сия, то, дабы на то время занять народные мысли каким другим предметом, рассудил премудрый Государь установленный им новый 1700 год начать с великим торжеством и представить очам народа такие зрелища, каких он не видывал и которые бы сильны были отвлечь его от всяких других развратных толкований» [там же: 3–4]. Вместе с тем среди раскольников, называвших Петра I антихристом, распространялось мнение о том, что он «украл» у Бога семь лет из-за несовпадения отсчета столетия с 1700 года и отсчета от Сотворения мира [Агеева, 1999: 239]. Интересно, что Россия была далеко не последней страной, ставшей начинать Новый год с 1 января. Тоскана присоединилась к этой традиции только в 1721, а Британия — в 1752 году [Хренов, 1989: 103].

Время и его размерность контролировались государством, поэтому указом Петра I монопольное право на выпуск календарей было дано государственному институту — Петербургской академии наук, что подтверждалось позднейшими указами. Е.В. Пчелов отмечает, что введение Петром I гражданских праздников десакрализовало время, выведя его за пределы церковной традиции [Пчелов, 2006: 73]. Однако можно обратить внимание и на то, что празднование тезоименитств и рождений представителей императорской фамилии, викториальных дней в честь военных побед, напротив, сакрализовало время, но наделило функцией хранителя этой сакральности не церковь, а государство, государственную власть, монарха, его достижения и его окружение. Сближение церковных и светских праздников вплоть до полного их слияния фиксирует Е.М. Болтунова: «Абсолютно уникальным примером усиления знакового контекста конкретного праздника за счет соположения семантических полей нескольких значимых дат стало изменение дня святого Александра Невского. Этот праздник был перенесен с 23 ноября на 30 августа, то есть совмещен с празднованием Ништадтского мира» [Болтунова, 2006: 84].

На социальном микроуровне переход от «естественного» квантования времени в течение суток (утро, день, вечер, ночь), природных циклов (зима, весна, лето, осень), которыми определялись хозяйственная деятельность, церковные праздники, жизнь повседневная, к более точному определению времени, измеряемому часами и минутами, был связан с организацией в модернизирующемся обществе хозяйственного процесса, привнесшего детализированный распорядок дня.

В 1706 году царь — повелитель времени провел также часовую реформу, заменив циферблаты и часовые механизмы. Допетровская система «часомерия» делила время на «дневное» и «ночное», при этом точками отсчета были не фиксированные полночь и полдень, а изменяющиеся часы восхода и захода солнца,



которые определялись по специальным таблицам. В результате «дневное» и «ночное» время менялось в разное время года [Агеева, 1999: 239]. Если Санкт-Петербург «в течение нескольких лет являлся единственным городом России, где официально в общегородском масштабе время отсчитывалось исключительно на западный “механистический” манер» [там же: 246], то другие российские города постепенно переходили на новую систему измерения времени. Интересно, что Москва некоторое время жила в обеих системах измерения времени, так как не все башенные часы были сразу переведены на новый отсчет. О.Г. Агеева указывает на разницу в восприятии времени простым народом, придерживавшимся древнерусского обычая, и элиты, ориентировавшейся на механическое деление суток на часы и минуты.

В.М. Живов отмечает, что башенные часы в России не были рассчитаны на регламентацию городского времени (как это было в Европе): «Часы по крайней мере до середины XVII в. оставались эстетическим объектом по преимуществу, не столько измерителем времени, сколько архитектурным атрибутом власти» [Живов, 2009: 23]. Впрочем, судя по литературному свидетельству А.С. Пушкина, в начале XIX века обе модели измерения времени — механическая и природная — использовались в равной мере. В повести «Дубровский» читаем: «Раз в начале осени Кирила Петрович собирался в отъездное поле. Накануне был отдан приказ псарям и стремянным быть готовыми к пяти часам утра» [Пушкин, 1960: 150]. И барин, и его работники используют одновременно обе модели определения времени: «Било одиннадцать, и никто не думал о сне. Наконец Кирила Петрович сказал сердито исправнику: — Ну что? ведь не до свету же тебе здесь оставаться, дом мой не харчевня... Отправляйся-ка восвояси да вперед будь расторопнее. Да и вам пора домой, — продолжал он, обратясь к гостям» [там же: 209]. Характерно в этом ряду указание на неопределенное время утра «до свету», а также конкретное, вполне понятное участникам сцены «било одиннадцать».

Таким образом, люди начала XVIII столетия оказались в новой темпоральной реальности, созданной царем-реформатором. Радикальные социальные преобразования и позже приводили к символической смене онтологических координат и реформам привычных измерений пространства и времени. Так, фундаментальные календарные реформы произошли после Великой французской революции (1789). Во Франции Декретом Национального конвента от 5 октября 1793 года (позже, в январе 1806 года, отменен Наполеоном) прекращалось ведение летоисчисления от Рождества Христова. Новая эпоха начиналась с 22 сентября 1792 года, первого дня республики. Вместо недели была введена декада. Отдых

Т.В. Артемьева  
Повелитель  
времени: тем-  
поральные дис-  
курсы эпохи  
Просвещения  
в России

■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■  
**СИМВОЛЫ.  
 ЦЕННОСТИ.  
 ИДЕАЛЫ**  
 ■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■

приходился не на седьмой, а на десятый день. Каждый месяц составляли 30 дней, а недостающие до 365 дней (полного года) пять дней объявлялись праздничными. Изменились названия месяцев и дней недели. Была установлена десятичная метрическая система, и даже прямой угол равнялся 100°. Кроме мер длины, объема и веса, были приняты десятичные единицы времени. Каждый день длился 10 часов, час был равен 100 минутам, а минута — 100 секундам. Граждане республики в повседневной практике могли убедиться, что революционные лидеры перенесли их в другое пространство и время. В этой связи Л. Хант отмечает: «Хотя реформа календаря не смогла прижиться настолько, насколько в конечном счете прижилась метрическая система, эксперимент с календарем самым драматическим образом отражает революционную одержимость временем. Она принимала различные формы, от самых общих до очень своеобразных, и подпитывалась уверенностью, что революционеры смогут порвать с прошлым и в ходе этого процесса перестроить политическое сознание граждан» [Хант, 2013: 41].

Подобную «одержимость временем» можно наблюдать и на уровне, далеком от фундаментальных преобразований Великой французской революции. Университетские реформы, предпринятые в первой четверти XIX века М.Л. Магницким, чиновником Главного правления училищ и попечителем Казанского университета, казались ему настолько значимыми, что он ввел в университете новый тип летоисчисления. А.И. Введенский пишет: «...при нем [Магницком] университетский совет свои важнейшие бумаги помечал двумя датами: от Рождества Христова и от Обновления университета» [Введенский, 1991: 65]. Таким образом, «календарная символика» воспринималась как необходимый атрибут власти. Используя ее, Магницкий не только подчеркивал значимость проведенных им реформ, но и собственную роль «университетского Демиурга».

Если революционные реформы выделяли Францию из числа других европейских стран, то календарные реформы Петра I, напротив, «включали» в России европейское время и подчеркивали единство происходящих в России процессов с европейскими. Примечательно, что российские исторические сочинения того времени дополнялись хронологическими таблицами, иллюстрирующими события европейской истории, происходящие параллельно с российскими.

В России впервые стали говорить о своем времени как о некоем столетии после Петровских реформ. В определенном смысле новое летоисчисление началось именно с XVIII века, ведь XVII века в субъективном восприятии россиян не было вовсе. Поэтому самоназвание эпохи связано именно с «номером» столетия, хотя

система метафор, называющая это время «золотым», «просвещенным», «философским», также использовалась в текстах. Мыслители говорили об «осмнадцатом веке» как особом времени, пробудившем ощущение движения, перемен и ощущения себя в потоке. В своем стихотворении «Осмнадцатое столетие» (1801) А.Н. Радищев обращается к метафоре реки времени, текущей в океан вечности:

Урна времян часы изливает каплям подобно:  
Капли в ручьи собрались; в реки ручьи возрасли,  
И на дальнейшем берегу изливают пенистые волны  
Вечности в море; а там нет ни предел, ни берегов;  
Не возвышался там остров, ни дна там лот не находит;  
Веки в него протекли, в нем исчезает их след.  
Но знаменито во веки своею кровавой струею  
С звуками грома течет наше столетье туда;  
И сокрушил наконец корабль, надежды несущей,  
Пристани близок уже, в водоворот поглощен,  
Счастье и добродетель, и вольность пожрал омут ярой,  
Зри, всплывают еще страшны обломки в струе.  
Нет, ты не будешь забвенно, столетье безумно и мудро  
[Радищев, 1938: 127].

Стихотворение А.Н. Радищева было написано на три года раньше, чем была опубликована «Река времени» Ф. Страсса, но кажется, что перед его глазами (так же, как и перед глазами Г.Р. Державина) находилось картографическое изображение времени в виде разветвляющегося потока, где XVIII век был представлен одним из отрезков мощного течения.

Подводя итоги XVIII века в статье «Всеобщее обозрение», опубликованной в первом номере «Вестника Европы» за 1802 год, Н.М. Карамзин писал о водоразделе эпох и ожиданиях, связанных со сменой столетия: «По крайней мере истинная философия ожидает хотя сего единственного счастливого действия ужасной революции, которая останется пятном осьмого-надесять века, слишком рано названного *философским*. Но девятый-надесять век должен быть счастливее, уверив народы в необходимости законного повиновения, а государей — в необходимости благодетельного, твердого, но отеческого правления. Сия мысль утешительна для сердца, которое в самых бедствиях человеческого рода находит, таким образом, залог добра для будущих времен» [Карамзин, 1964: 267]. М.Н. Муравьев полагал, что именно XVIII век выявил величие России. «Осмойнадесят век показал Россию во всей ее славе», — пишет он в статье «Присвоение европейских нравов» [Муравьев, 1796: 140].

Т.В. Артемьева  
Повелитель  
времени: тем-  
поральные дис-  
курсы эпохи  
Просвещения  
в России

■■■■■■■■■■  
**СИМВОЛЫ.  
 ЦЕННОСТИ.  
 ИДЕАЛЫ**  
 ■■■■■■■■■■

Петровская календарная реформа изменила начальные точки отсчета, но не осуществила переход на Григорианский календарь, к которому в XVIII веке присоединились почти все европейские страны. Декрет о введении в Российской республике западноевропейского календаря принят только после Октябрьской революции, 26 января (8 февраля) 1918 года. Это был отчасти символический акт, покончивший не только с летоисчислением «по старому стилю», но и со всем прежним укладом жизни. Были отменены выходные в дни церковных праздников и установлены светские праздники. После Октябрьской революции, в 1929 году, проводилась еще одна календарная реформа, заменявшая семидневную неделю на шестидневную с выходным днем в шестой день по скользящему графику. Она была отменена только в 1940 году [Хренов, 1989: 103].

Социальные изменения часто сопровождаются темпоральными реформами, маркирующими вхождение в новое жизненное пространство, наступление «новых времен» и демонстрирующими мнимую способность власти управлять онтологическими субстанциями. Не случайно герои повести В.В. Ерофеева «Москва — Петушки», затеявая «революцию» в Петушинском районе, обсуждают возможность календарной реформы: «Надо вначале декрет написать, хоть один, хоть самый какой-нибудь гнусный... Бумага, чернила есть? Садись, пиши... Летоисчисление — как думаешь? — сменим или оставим как есть?» [Ерофеев, 1990: 94].

## The Lord of Time: Temporal Discourses of the Enlightenment in Russia

**Tatiana V. Artemyeva**

DSc in Philosophy, Professor of the Department of Theory and History of Culture, Institute of Human Philosophy.

Herzen State Pedagogical University of Russia.

48 Moyka Emb., St. Petersburg 191186, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-6029-2645

tatart@mail.ru

*Abstract.* The article deals with the perception of temporal processes in Russia during the Enlightenment and their regulation by the power structures. Several levels and forms of this perception are investigated, from individual experience to reflect on the dimensions of the historical process, from philosophical comprehension to ways of measuring and symbolic representation of time constants. Particular attention is paid to the system of conventions in the perception of time and ways of expressing the sequence and logic of historical processes. Examples of calendar and clock reforms and experiments in cultural history show that temporal rhythms were set

by power structures and were perceived by society not only as natural but also as social realities. Turbulent events in Russia at the beginning of the 18<sup>th</sup> century made the problem of time urgent. The perception of changing and qualitatively defined time was associated with the reforms of Peter the Great, including the calendar reform and the reform of “timekeeping”. The calendar reform moved the starting point 5,508 years from the beginning of the world to the Nativity of Christ. The introduction of New Year’s Day on January 1 instead of September 1 fixed the annual cycles and linked the country to the European calendar. The time reform changed not only the number of divisions on the dial (12 instead of 17) but also the quality of time, giving equal rights to “day” and “night” time. These reforms created a feeling of change, of transition from one time to another, of the “novelty” of time and its dependence on the sovereign’s will. The ruling circles commanded not only the change in the way time was measured, but also the time of their subjects. This is analyzed in the article with examples of *corvée* as the alienation of the time of serfs, recruitment military service, and compulsory nobility service.

**Keywords:** Enlightenment, Russia, time, historical periodization, calendar reform, historicism, Peter the Great, ruling elite, nobility.

**For citation:** Artemyeva T.V. The Lord of Time: Temporal Discourses of the Enlightenment in Russia // *Chelovek*. 2022. Vol. 33, N 5. P. 158–177. DOI: 10.31857/S023620070022797-3

## Литература/References

Агеева О.Г. «Величайший и славнейший более всех градов в свете» — град святого Петра. СПб.: БЛИЦ, 1999.

Ageeva O.G. “*Velichaishii i slavneishii bolee vsekhn gradov v svete*” — *grad svyatogo Petra* [“The Greatest and Most Glorious of All the Cities in the World” — the City of St. Peter]. St. Petersburg: BLITS Publ., 1999.

Алпатов М.А. Русская историческая мысль и Западная Европа (XVIII — первая половина XIX в.). М.: Наука, 1985.

Alpatov M.A. *Russkaya istoricheskaya mysl' i Zapadnaya Evropa (XVIII — pervaya polovina XIX v.)* [Russian Historical Thought and Western Europe (the 18<sup>th</sup> — First Half of the 19<sup>th</sup> Century)]. Moscow: Nauka Publ., 1985.

Ассман А. Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима Модерна. М.: Новое лит. обозрение, 2017.

Assmann A. *Raspalas' svyaz' vremen? Vzlet i padenie temporal'nogo rezhima Moderna* [Has the Connection of Times Broken Up? The Rise and Fall of the Temporal Regime of the Modern]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2017.

Болотов А.Т. О душах умерших людей. СПб.: Алетейя, 2006.

Bolotov A.T. *O dushakh umershikh lyudei* [On the Souls of Dead People]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2006.

Болтунова Е.М. «Новое время»: реформа летоисчисления и категория времени в период царствования Петра I // Календарно-хронологическая культура

Т.В. Артемьева  
Повелитель  
времени: тем-  
поральные дис-  
курсы эпохи  
Просвещения  
в России



- Карамзин Н.М. Избранные сочинения: в 2 т. Т. 2. М.; Л.: Худож. лит., 1964.  
Karamzin N.M. *Izbrannye sochineniya*: v 2 t. [Selected Works: in 2 vol.]. Vol. 2. Moscow; Leningrad: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1964.
- Карамзин Н.М. История государства Российского: в 12 т. Т. 1. М.: Наука, 1989.  
Karamzin N.M. *Istoriya gosudarstva Rossiyskogo*: v 12 t. [History of the Russian State: in 12 vol.]. Vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1989.
- Лубкин А.С. Письма о критической философии // Русские просветители (от Радищева до декабристов): Собрание произведений: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1966.  
Lubkin A.S. Pis'ma o kriticheskoi filosofii [Letters on Critical Philosophy] // *Russkie prosvetiteli (ot Radishcheva do dekabristov): Sbranie proizvedenii*: v 2 t. [Russian Enlighteners (From Radishchev to Decembrists): Collected Works: in 2 vol.]. Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1966.
- Манифест «О даровании вольности и свободы всему российскому дворянству». № 11444. Февраля 18 // Полное собрание законов Российской империи, с 1649 года. Т. 15 (с 1758 по 28 июня 1762 г.). СПб.: Тип. 2-го Отд-ния Собств. Е.И.В. канцелярии, 1830.  
Manifest "O darovanii vol'nosti i svobody vsemu rossiiskomu dvoryanstvu". N 11444. Fevralya 18 [Manifesto "On the Granting of Liberty and Freedom to the Entire Russian Nobility". N 11444. February 18]. *Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii, s 1649 goda. T. 15 (s 1758 po 28 iyunya 1762 g.)* [Complete Collection of Laws of the Russian Empire, Since 1649. Vol. 15 (from 1758 to 28 June 1762)]. St. Petersburg: 2<sup>nd</sup> Department of His Imperial Majesty's Own Chancellery Publ., 1830.
- Муравьев М.Н. Присвоение европейских нравов // Муравьев М.Н. Опыт истории, письмен и нравоучения. СПб.: Печатано в Императ. тип., 1796.  
Murav'ev M.N. Prisvoenie evropeiskikh nravov [The Appropriation of European Customs]. Murav'ev M.N. *Opyt istorii, pis'men i nravoucheniya* [Experience of History, Writing and Moralizing]. St. Petersburg: At the Imperial Printing House Publ., 1796.
- Общественная мысль России XVIII века: в 2 т. Т. 1: Philosophia rationalis. М.: РОССПЭН, 2010.  
*Obshchestvennaya mysl' Rossii XVIII veka*: v 2 t. [The Social Thought of Russia of the 18<sup>th</sup> Century: in 2 vol.]. Vol. 1: Philosophia Rationalis. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010.
- Пушкин А.С. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 5. М.: ГИХЛ, 1960.  
Pushkin A.S. *Sobranye sochinenii*: v 10 t. [Collected Works: in 10 vol.]. Vol. 5. Moscow: State Publishing House of Fiction, 1960.
- Пчелов Е.В. Время в пространстве русской культуры // Календарно-хронологическая культура и проблемы ее изучения: к 870-летию «Учения» Кирика Новгородца: материалы науч. конф. Москва, 11–12 дек. 2006 г. / сост. Ю.Э. Шустова; редкол.: Р.А. Симонов (отв. ред.) и др. М.: РГГУ, 2006. С. 71–76.  
Pchelov E.V. Vremya v prostranstve russkoi kul'tury [Time in the Space of Russian Culture]. *Kalendarno-khronologicheskaya kul'tura i problemy ee izucheniya: k 870-letiyu "Ucheniya" Kirika Novgorodtsa: materialy nauch. konf. Moskva, 11–12 dek. 2006* [Calendar-chronological Culture and Problems of Its Study: To the 870<sup>th</sup> Anniversary of the "Teachings" of Kirik Novgorodets:

Т.В. Артемьева  
Повелитель  
времени: тем-  
поральные дис-  
курсы эпохи  
Просвещения  
в России





*Шлёцер А.Л.* Изображение российской истории, сочиненное г. Шлецером с. петербургским, геттингским и стокгольмским академиком; перевел с французского языка лейб-гвардии Измайловского полку сержант Николай Назимов. СПб.: Тип. Мор. кадет. корпуса, 177?.

Schlözer A.L. *Izobrazhenie rossiiskiiya istorii, sochinennoe g. Shletserom s. peterburgskim, gettingskim i stokgolmskim akademikom; perevel s frantsuzskago yazyka leib-gvardii Izmailovskago polku serzhant Nikolai Nazimov* [The Depiction of Russian History, Composed by Mr. Schlözer, St. Petersburg, Gotting and Stockholm Academician; Translated from French by Sergeant of the Izmailovsky Guards Regiment Nikolai Nazimov]. St. Petersburg: Naval Cadet Corps Publ., 177?.

*Шлёцер А.Л.* Нестор: Руския летописи на древле-славенском языке, сличенныя, переведенныя и объясненныя Августом Лудовиком Шлецером, надворным советником, доктором и профессором Геттингскаго университета и кавалером ордена св. равноапостольнаго князя Владимира 4 степени; перевел с немецкаго Дмитрий Языков, член С. Петербургскаго общества любителей наук, словесности и художеств: в 3 т. СПб.: Печатано в Императорской типографии, 1809–1819.

Schlözer A.L. *Nestor: Ruskiya letopisi na drevle-slavenskom yazyke, lichennyya, perevedennyya i ob'yasnennyya Avgustom Ludovikom Shletserom, nadvornym sovetnikom, doktorom i professorom Gettingskago universiteta i kavalerom ordena sv. ravnoapostol'nago knyazya Vladimira 4 stepeni; perevel s nemetskago Dmitrii Yazykov, chlen S. Peterburgskago obshchestva lyubitelei nauk, slovesnosti i khudozhestv: v 3 t.* [Nestor: Russian Chronicles in the Ancient Slavonic Language, Compiled, Translated and Explained by August Ludovik Schlözer, Court Counselor, Doctor and Professor at the University of Göttingen and Knight of the Order of St. Equal to the Apostles Prince Vladimir 4<sup>th</sup> Degree; Translated from German by Dmitry Yazykov, a Member of the St. Petersburg Society of Science, Literature and Art Lovers: in 3 vol.]. St. Petersburg: Imperial Printing House Publ., 1809–1819.

*Шлёцер А.Л.* Представление всеобщей истории, сочиненное Августом Лудвигом Шлецером, профессором в Геттингге, перевод с немецкого. СПб.: Унив. тип., у В. Огорокова, 1791.

Schlözer A.L. *Predstavlenie vseobshchei istorii, sochinennoe Avgustom Ludvigom Shletserom, professorom v Gettinge, perevod s nemetskogo* [Presentation of World History by August Ludwig Schlözer, Professor at Göttingen, Translated from German]. St. Petersburg: University Publ., by V. Okorokov, 1791.

*Яновский Н.М.* Новый словотолкователь, расположенный по алфавиту: содержащий разные в российском языке встречающиеся иностранные речения и технические термины ... Т. 3. СПб.: Тип. Акад. наук, 1806.

Yanovskii N.M. *Novyi slovotolkovatel', raspolozhennyi po alfavitu: sodержashchii raznye v rossiiskom yazyke vstrechayushchiesya inostrannye recheniya i tekhnicheskie terminy ... T. 3* [A New Word-interpreter, Arranged Alphabetically: Containing Various Foreign Expressions and Technical Terms Encountered in the Russian Language ... Vol. 3]. St. Petersburg: Academy of Sciences Publ., 1806.

*Т.В. Артемьева*  
Повелитель  
времени: тем-  
поральные дис-  
курсы эпохи  
Просвещения  
в России

---

DOI: 10.31857/S023620070022798-4

©2022 В.М. НАЙДЫШ

## ЦЕННОСТНО-СМЫСЛОВЫЕ ОСНОВАНИЯ МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА



**Найдыш Вячеслав Михайлович** — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры онтологии и теории познания. Российский университет дружбы народов. Российская Федерация, 117198 Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6.  
ORCID: 0000-0001-2345-6789  
v.naidysh@bk.ru

*Аннотация.* С позиций теории деятельности анализируются ценностно-смысловые основания мистического опыта. Показано, что такие основания в конечном счете определяются потребностно-мотивационной сферой сознания, которая, с одной стороны, несет активность, энергетику субъекта, а с другой — придает смысл деятельности субъекта, выполняет регулирующую функцию. Эта двойственность отражается в двух группах ценностно-смысловых установок, которые призывают духовный мир субъекта, определяют основания форм сознания, в том числе мистического опыта. В первой группе выражена зависимость субъекта от внешних элементов (природных и социальных) его жизненного мира, во второй — волевое стремление субъекта превратить такие элементы во внутренние условия своего существования, «обрести» их, гармонизировать свои отношения с миром, преодолеть зависимость от него. Мистический опыт реализует потребность в снятии отчуждения человека от мира, в немедленной, «здесь и сейчас», гармонизации его отношений с природной и социальной средой, придании базовых смыслов существованию собственного Я. Такая персонализированная потребность порождается сложным взаимодействием социально-культурных, личностно-психологических, психиатрических, экологических, гендерных факторов, воздействием нейростимуляторов и т.д. Мистический опыт выполняет функцию

мотивации деятельности по «присвоению» потусторонней реальности. Мотивационная основа объясняет такие его существенные черты, как обобщенная наглядная образность, невозможность ее однозначных интерпретаций, волевая интенциональность, импровизационность, творческий, обновленческий потенциал (в границах чувственно-эмоционального переживания мира субъектом) и др. Основные из них присущи и фольклорному творчеству, что позволяет рассматривать мистический опыт как «превращенную» форму фольклорного творчества, которое принципиально ограничено обыденным сознанием с его догматизмом, претензиями на самоочевидность в областях, где требуется развитое научно-теоретическое мышление. В истории культуры ценностно-смысловые основания мистического опыта формируются в эпоху трансформации первобытной мифологии в фольклор, в ходе жанровой дифференциации последнего на границах с религиозным сознанием.

*Ключевые слова:* мистика, знание, смыслы, ценности, опыт, эмоции, экстаз, мотивация, фольклор, потребности.

**Ссылка для цитирования:** Найдыш В.М. Ценностно-смысловые основания мистического опыта // Человек. 2022. Т. 33, № 5. С. 178–191. DOI: 10.31857/S023620070022798-4

**К**онец XX – начало XXI века — время глубинных трансформаций мировой духовной культуры. Одна из определяющих тенденций в системе таких преобразований — мистеризация и мифологизация сознания, возрождение его архаических пластов. Казалось бы, давно исчезнувшие с горизонта культуры языческие суеверия, мистические практики, магия, спиритизм, колдовство и пр. вновь вошли в нашу повседневность, стали ее неотъемлемым элементом. Взамен убежденности новоевропейской культуры в способности человеческого сознания раскрыть любые загадки и тайны природы возвращается средневековая вера в то, что сущность природных и социальных процессов не подвластна разуму и может быть постигнута только иррациональными мистическими средствами.

Новейшая волна мистицизма — не исключительное явление такого рода в новоевропейской истории. Эпоха модерна пережила несколько волн мистеризации культуры. Так, во второй половине XVIII века возродились и обрели второе дыхание традиции ренессансного эзотеризма, подготовившие рождение романтизма с его пантеистическим мистицизмом<sup>1</sup>. Следующая волна мистеризации сознания возникла на рубеже XIX–XX веков. Она оказалась столь мощной, что затронула широкий круг парадигм философского познания. Это объясняется тем, что мистицизму удалось обобщить опыт своего противостояния рационализму

<sup>1</sup> В это время общеевропейские масштабы приобрели не только учения мистической теософии [см., напр.: Swedenborg, 2005; Pasqualy, 1899; Saint-Martin, 1775], масонство [см., напр.: Pordage, 1715; Kirchweger, 1723; Haugwitz, 1785], но и шарлатанство от мистики (граф Сен-Жермен, Ж. Бальзамо, он же граф Калиостро, и много других мистификаторов и фокусников, имена которых до наших дней не дошли).



импульсы для своего периодического обновления? Попробуем прояснить эти вопросы, исходя из того, что ядром мистицизма, той элементарной «клеточкой», которая содержит в себе фундаментальные отношения мистицизма к реальности, выступает мистический опыт.

История культуры полна «откровений» «избранных» («посвященных») личностей о пережитом мистическом опыте, который трактуется как особое состояние сознания, возникающее в тот момент, когда они вступили в непосредственное взаимодействие с «потусторонней реальностью». В «откровениях» мистический опыт проявляется как концентрация и актуализация сущностных сил человека; сопровождаемый богатейшей гаммой эмоциональных переживаний, он порождает токи высокой духовной напряженности, задевает глубинные чувственные струны, наполняет внутренний мир личности тревогой, страхом и в то же время увлекает и завораживает. Подобный опыт персонализирован, уникален, трудно поддается обобщению в категориях мышления и выражению средствами языка. Особый интерес всегда вызывали его кульминационные моменты — просветленное сознание, внутреннее озарение, транс, экстаз и т.д., насыщенные особым энергетизмом, волевой мощью, самозабвением, перерастающим в исступление, восторг и пр. Такие моменты сопровождаются психофизическими проявлениями — учащенным или угнетенным дыханием и кровообращением, иногда анестезией, истерией и т.д., что сближает их с психопатологиями. В «откровениях» кульминации чаще всего интерпретируются как свидетельства результативности («внезапный свет») взаимодействия субъекта с потусторонней реальностью (существующей вне пространства, времени и причинно-следственных связей). Достижение кульминации мистического опыта — ведущий мотив жизни мистика, главная цель мистического эзотеризма.

«Откровения», как правило, содержат и авторские интерпретации мистического опыта, в которых он чаще всего трактуется как «выход» сознания в надындивидуальную, трансперсональную духовность, как момент преодоления антагонизма субъекта и объекта, «растворения» человеческого в божественном и т.д. В таких интерпретациях имагинарное не только переплетается с действительным опытом, но и подчиняет его себе и, более того, может даже выступать мотивом деятельности субъекта. Мистический опыт, как правило, сопровождается обрядово-ритуальными действиями. Это магические, аскетические, очистительные практики, инициации, медитация, ритмические танцы, музыка, пение и т.д., которые могут стимулироваться нейроактивными препаратами (наркотиками, галлюциногенами, алкоголем и др.).

Мистический опыт всегда вызывал повышенный познавательный интерес. Его сущность становилась предметом осмысления с позиций различных парадигм — теологических, философских, художественно-эстетических (литературные, изобразительные, драматические, например, в форме античных и средневековых мистерий), конкретно-научных и др. Вместе с тем на этом проблемном поле все еще остается немало белых пятен. В частности, отсутствует понимание онтологических оснований мистического опыта [Стобер, 2017]. Здесь сложились несколько



«покидает сугубо интеллектуальную сферу и принимает устойчивую форму личной страсти» [там же: 33]. В гносисе сплавлены когнитивный и волевой компоненты сознания. Обогащенный страстью и волей гносис способен не просто постигать сакральное, но и оказывать на него воздействие (пракис), транслировать ему волю субъекта, что придает мистическому опыту прогностические, провидческие возможности. Гносис есть особое знание, «любимое, обретаемое, живое», порождающее «игру смыслов» [там же: 35], такое знание, в котором смысл образа доминирует над его содержанием, а когнитивная составляющая подчинена ценностно-смысловой. Таким образом, в «сверхъестественных» концепциях мистического опыта гносис трактуется как средство не столько *познания*, сколько ценностно-смыслового *переживания* мира.

Существует также группа концепций эссенциализма, в которых онтологические основания мистического опыта усматриваются в структурно-функциональных особенностях биологических и психических процессов. Подобные концепции апеллируют к эмпирическим данным о зависимости переживаний мистического опыта от генетической (наследственной) конституции организма, нормы или патологии нервной системы, разного рода стимуляторов (медицинских, фармакологических, психоделических и др.) [см., напр.: Страссман, 2011; Хаксли, 2016; Смит, 2006], а также к моделям многоуровневой сферы бессознательного [см., напр.: Джеймс, 1993: 321–322; Гроф, 1994]. Такого рода эссенциалистские концепции, как правило, являются концептуальной основой современных форм внеконфессиональной, невероисповедной мистики. В них еще более усилена трактовка мистического опыта как момента ценностно-смыслового *переживания* субъектом своего отношения к миру.

Противоположность конструктивизма и эссенциализма порождена в том числе и различным пониманием корней мистического опыта в структурах, формирующих жизненный мир субъекта, индивидуальный опыт личности. Конструктивизм отождествляет мистический опыт с внешним опытом, то есть с прямым, непосредственным взаимодействием субъекта с объектом посредством органов чувств, благодаря которому субъект получает знание чувственной реальности. А эссенциализм усматривает в мистическом опыте разновидность внутреннего опыта, трактуя его как средство непосредственного (интуитивного) постижения глубин бытия через психический мир (сознание, бессознательное и т.д.) человека. Эссенциализму важно подчеркнуть, что внутренний опыт действительно существует — это не иллюзия «нездорового» воображения мистиков, а неотъемлемая часть психической реальности. Внутренний опыт, как и внешний, формирует сознание субъекта, его духовный мир. Вместе с тем в гносеологии и психологии пока не сложилось общепризнанного понимания сущности внутреннего опыта, все еще «непонятно, какие органы чувств может использовать субъект, испытывающий свой “внутренний опыт”. И кто в этом случае выступает как субъект?» [Лекторский, 2001: 134]. Неопределенность понятия внутреннего опыта выступает одной из предпосылок эссенциалистских трактовок мистического опыта.





социально-культурные, властно-идеологические, личностно-психологические, медицинские, психиатрические (в том числе нормы или патологии психики), гендерные факторы, воздействие нейростимуляторов и пр. А способом реализации данной потребности выступает мистический опыт. Он нацелен на немедленное, ситуационное удовлетворение потребности субъекта в гармонизации своих отношений с миром, снятии отчуждения от мира, придании базовых смыслов существованию своего Я. В отличие от опыта религиозного, мистический опыт реализует потребность в *немедленном* снятии отчуждения от Абсолюта, «потусторонней трансцендентной сверхъестественной реальности». Таким образом, мистический опыт может быть определен как форма внутреннего опыта, с помощью которой субъект стремится немедленно, «здесь и сейчас», преодолеть противоречие между социальным временем и его личностными «измерениями», осознаваемое субъектом как разрыв, пропасть между сакральным и профанным мирами. Отсюда — глубокая и яркая характеристика мистики как воплощения «великого безрассудства надежды» [Малиновский, 1998б: 90].

Проблема сущности мистического опыта имеет не только синхроническое, но и историческое, диахроническое измерение. Определение ценностно-смысловых оснований мистического опыта позволяет детальнее охарактеризовать его историческое становление. В последнем могут быть выделены два основных этапа. Первый — формирование в сознании первобытной родовой общины чувства *зависимости* от сакрального мира, власти сакрального над человеком [Кайуа, 2003]. В первобытном сознании мир предстал ужасным и не привлекал возможностью своего «освоения», не «затягивал» человека в себя. Поэтому древнейшей мифологии присущи хтоничность, зооморфность, тератоморфизм, оборотничество, дисгармоничность, несоразмерность, миксантропизм, наличие образов, наделенных отрицательными эмоциональными чертами. В ней выражен страх перед сакральным, но нет мистики как формы иллюзорного «освоения» сакрального. На этом этапе господствует не мистика, а мантика [Приходько, 1999].

По наблюдениям этнографов, хозяйственная жизнь первобытного человека опиралась на эмпирические знания, хотя они «несомненно ограничены, но в определенных пределах... тверды и противостоят мистицизму» [Малиновский, 1998б: 30]. Потребность в магических действиях возникает лишь в тех видах хозяйственной деятельности, которые «связаны с выраженными элементами случайности, риска или опасности» [Малиновский, 1998а: 182], то есть в переломные периоды, во время жизненных кризисов, неурожаев и пр., когда нужна вера в удачу. Поэтому первобытная магия «направлена не столько на природу, сколько на отношение человека к природе и на его занятия, воздействующие на природу» [Малиновский, 1998б: 76]. Как отмечал К. Леви-Строс, сущность первобытной магии состоит не в очеловечивании природных явлений, а «в натурализации человеческих действий, то есть в таком отношении к определенным человеческим действиям, как если бы они были интегральной частью физического детерминизма» [Леви-Строс, 1994: 287].



эмоционального исступления. Все «сущностные силы» мифа нашли свое продолжение в фольклорно-эпическом творчестве, в котором субъект уже противопоставляет объект и его образ в своем сознании, сакральный мир осознается как сверхъестественная реальность (хотя еще допускаются переходы между сакральным и профанным мирами), смысл образа доминирует над его содержанием (поэтому фольклорное творчество пронизано морализаторством)<sup>3</sup>. Вместе с тем в фольклоре еще сильны следы мифологии. Как и в мифе, в фольклорном творчестве продуцирование обобщенной наглядной образности вплетено в структуры повседневности, насыщено экспрессивно-эмоциональной составляющей, носит коллективный, игровой и бессознательный характер. Как и миф, фольклор импровизиационен, то есть его образы творятся субъектом в актах их воспроизведения и потому в принципе не могут иметь однозначной интерпретации. Все эти черты присущи и мистическому опыту.

Почти у всех народов мира отмечено наличие фольклорных игр и празднеств, сюжетной основой которых выступали драматические мифы о смерти и воскресении, страстях богов, ежегодном возрождении природы и пр. Эмоциональная насыщенность мировосприятия, художественность коллективных обрядово-ритуальных действий — культурная почва для возникновения различных видов искусства (театра, хореографии, музыки, циркового искусства и пр.) и форм религиозно-мистического миропонимания. Импровизационные карнавалы, шествия, танцы, маски добрых и злых духов, даже оргии и ритуальные инсценировки демонстрировали господство сакрального над профанным, организованных сил Космоса над силами Хаоса, воссоздавали переходы из профанного в сакральное, и наоборот. (Наиболее известный пример — орфические, элевсинские, дионисийские и другие мистерии в древнегреческой культуре, первые сведения о которых относятся к VIII–VII векам до н.э.) Причем переходы эти осознавались не только как *познание* или *переживание* сакрального, но и как *присутствие* в сакральном мире, его «обретение», «освоение». Именно в обрядовых переходах, нацеленных на присвоение сакрального, формировался собственно мистический опыт, а вместе с ним — и духовная традиция мистицизма.

Таким образом, есть серьезные основания рассматривать мистический опыт как «превращенную» форму фольклорного творчества, которая возникла в процессе жанровой дифференциации фольклора на его границах с религиозным сознанием. Как и фольклор, мистический опыт принципиально ограничен рамками обыденного сознания. А обыденное сознание нередко злоупотребляет претензиями на самоочевидность, «сползает» в догматизм и рутину в областях, выходящих за границы непосредственного чувственного опыта («четыре стены домашнего обихода»), понимание которых требует развитого научно-теоретического мышления.

<sup>3</sup> Трансформация мифа в фольклорное сознание в истории древнегреческой культуры, по-видимому, произошла еще в эпоху микенской цивилизации, в середине 2-го тысячелетия до н.э.



- Андерхилл Э. Мистицизм: Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека / пер. с англ. Д. Веденова, В. Грачова, М. Добровольского, В. Локая, А. Мищенко. Киев: София, 2000.
- Underhill E. *Mistitsizm: Opyt issledovaniya prirody i zakonov razvitiya dukhovnogo soznaniya cheloveka* [Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness], transl. from Engl. by D. Vedenov, V. Grachov, M. Dobrovolskii, V. Lokai, A. Mishchenko. Kiev: Sofiya Publ., 2000.
- Гурджиев Г.И. Взгляды из реального мира: Записи бесед и лекций Гурджиева. М.: Энигма, 2012.
- Gurdzhiev G.I. *Vzglyady iz real'nogo mira: Zapisi besed i leksii Gurdzhieva* [Views from the Real World: Recordings of Gurdzhiev's Talks and Lectures]. Moscow: Ehnigma Publ., 2012.
- Гроф С. Области человеческого бессознательного: Опыт исследований с помощью ЛСД / пер. с англ. А. Пушко. М.: МТМ, 1994.
- Grof S. *Oblasti chelovecheskogo bessoznatel'nogo: Opyt issledovaniy s pomoshch'yu LSD* [Realms of the Human Unconscious], transl. from Engl. by A. Pushko. Moscow: MTM Publ., 1994.
- Джеймс У. Многообразие религиозного опыта / пер. с англ. В.Г. Малахеевой-Мирович, М.В. Шик. М.: Наука, 1993.
- James W. *Mnogoobrazie religioznogo opyta* [The Varieties of Religious Experience], transl. from Engl. by V.G. Malahieva-Mirovich, M.V. Shik. Moscow: Nauka Publ., 1993.
- Кайя Р. Миф и человек: Человек и сакральное / пер. с фр. и вступ. ст. С.Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2003.
- Caillois R. *Mif i chelovek: Chelovek i sakral'noe* [Myth and Man: Man and the Sacred], transl. from French and introd. art. by S.N. Zenkin. Moscow: OGI Publ., 2003.
- Кастанеда К. Учение Дона Хуана: Путь знания индейцев яки. Отдельная реальность / пер. с исп. М. Добровольского, А. Сидерского // Кастанеда К. Сочинения: в 5 т. Т. 1, кн. 1–2. М.: София, 2021.
- Castaneda C. *Uchenie Dona Huana: Put' znaniya indeitsev yaki. Otdel'naya real'nost'* [The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge. A Separate Reality], transl. from Span. by M. Dobrovolskii, A. Siderskii. Castaneda C. *Sochineniya: v 5 t.* [Essays: in 5 vol.]. Vol. 1, bk 1–2. Moscow: Sofiya Publ., 2021.
- Леви-Стросс К. Неприрученная мысль // Леви-Стросс К. Первобытное мышление / пер. с фр., вступ. ст. и примеч. А.Б. Островского. М.: Республика, 1994. С. 111–336.
- Levi-Strauss C. *Nepriuruchennaya mysl'* [Untamed Thought]. Levi-Strauss C. *Pervobytnoe myshlenie* [Primitive Thinking], transl. from French, introd. art. and notes by A.B. Ostrovskii. Moscow: Respublika Publ., 1994. P. 111–336.
- Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал УРСС, 2001.
- Lektorsky V.A. *Ehpistemologiya klassicheskaya i neklassicheskaya* [Epistemology Classical and Non-classical]. Moscow: Ehditorial URSS Publ., 2001.
- Малиновский Б. Баломы: духи мертвых на Тробрианских островах // Малиновский Б. Магия, наука и религия / пер. с англ. А.П. Хомик под ред. О.Ю. Артемовой. М.: Рефл-Бук, 1998а. С. 145–254.
- Malinovskii B. *Baloma: dukhi mertvykh na Trobrianskikh ostrovakh* [Baloma: Spirits of the Dead on the Trobriand Islands]. Malinovskii B. *Magya, nauka i religiya* [Magic, Science and Religion], transl. from Engl. by A.P. Homik, ed. by O.Yu. Artemova. Moscow: Refl-Buk Publ., 1998a. P. 145–254.
- Малиновский Б. Магия, наука и религия // Малиновский Б. Магия, наука и религия / пер. с англ. А.П. Хомик под ред. О.Ю. Артемовой. М.: Рефл-Бук, 1998б. С. 19–91.

В.М. Найдыш  
Ценностно-  
смысловые ос-  
нования мисти-  
ческого опыта



- Huxley A. *Dveri vospriyatiya. Rai i Ad* [The Doors of Perception. Heaven and Hell], transl. from Engl. by M. Nemtsov. Moscow: AST Publ., 2016.
- Blavatsky H.P. *The Secret Doctrine, the Synthesis of Science, Religion and Philosophy*. Vol. 1–2. 1888, prep. by J.P. Van Mater. London: The Theosophical Publ. Company; New York: The Manager of the Theosophist, 1895.
- Bucke R.M. *Cosmic Consciousness: A Study in the Evolution of the Human Mind*. 1901. New Hyde Park, New York: University Books, 1961.
- Heindel M. *The Rosicrucian Cosmo-Conception or Mystic Christianity*. London, 1909 (First publ.).
- Haugwitz C.H.K. von. *Hirten-brief*. Leipzig, 1785.
- Katz S.T. Language, Epistemology, and Mysticism. *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. by S.T. Katz. New York: Oxford University Press, 1978. P. 22–74.
- Kirchweger A.J. *Aurea Catena Homeri*. Frankfurt; Leipzig, 1723.
- Pasqually M. de. *Traité de la reintegration des etres*. Paris, 1899.
- Penner H.H. The Mystical Illusion. *Mysticism and Religious Traditions*, ed. by S.T. Katz. New York: Oxford University Press, 1983. P. 89–116.
- Pordage J. *Gottiche und wahre Metaphysica oder Wunderbare*. Bd. 1–3. Frankfurt; Leipzig, 1715.
- Saint-Martin L.-C. de. *Des erreurs er de la vérité*. Edimbourg, 1775.
- Stace W.T. *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan & Co Ltd., 1961.
- Steiner R. *Die Philosophie, Kosmologie und Religion in der Anthroposophie*. Zehn Vorträge, gehalten in Dornach vom 6 bis 15 September 1922. Dornach, Schweiz: Rudolf Steiner Verlag, 1980.
- Swedenborg E. *The Interaction of Soul and Body: De Commercio animale et corporis*. 1769, revised by J. Chadwick. London: The Swedenborg Society, 2005.

В.М. Найдъш  
Ценностно-  
смысловые ос-  
нования мисти-  
ческого опыта

Научный журнал

**Человек**

**2022. Том 33, номер 5**

**Учредители:** Российская академия наук, Институт философии РАН

**Издатель:** Российская академия наук

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС 77-76826 от 01.10.2019

Главный редактор *Р.Г. Апресян*

Ответственный секретарь *З.В. Островская*

Редакторы: *С.М. Марабанец, З.В. Островская, Н.Ф. Колганова, В.Л. Шарова*

Верстка и корректура: ООО «Интеграция: Образование и Наука»

Сдано в набор 02.10.2022. Подписано к печати 21.10.2022

Дата выхода в свет: 31.10.22

Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура: Liberaton Serif, Carlito

Уч.-изд. л. 20,2. Тираж 130 экз. Заказ № 20/5а

20 экз. распространяется бесплатно

Исполнитель по контракту № 4У-ЭА-134-21

ООО «Интеграция: Образование и Наука»

105082 Москва, Рубцовская наб., д. 3, стр. 1, пом. 314

Отпечатано в ООО «Институт информационных технологий».

Адрес типографии: 170021, Тверская область, г. Тверь, Дачная улица, дом 33, офис 1

Подписной индекс — 71076

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Номер телефона: +7 (495) 695-52-82

Электронная почта: [chelovek@iph.ras.ru](mailto:chelovek@iph.ras.ru)

Сайт: <https://chelovek-journal.ru>, <https://chelovek.iphras.ru>

Свободная цена

**На первой странице обложки:** Сандро Боттичелли. Брошенная. 1495. Собрание Роспиглиози, Рим

**На четвертой странице обложки:** Финган Маги. Послание. 2014. Москва, ул. Рождественка

16+



# ГАУГН-ПРЕСС

«ГАУГН-ПРЕСС» осуществляет свою деятельность на базе Государственного академического университета гуманитарных наук (ГАУГН) и научно-исследовательских институтов Российской академии наук социогуманитарного профиля в рамках их сетевого взаимодействия.



## КЛЮЧЕВЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ

- формирование учебно-методических комплексов
- развитие научной периодики
- внедрение новых стандартов научной коммуникации



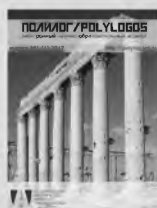
## ПРИНЦИПЫ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

- интеграция науки и образования
- модульный характер актуализации гуманитарного знания
  - сетевое взаимодействие научных и методических центров

## НАУЧНАЯ И УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА



## СЕТЕВАЯ ПЕРИОДИКА



По вопросам приобретения научной и учебной литературы, печатных изданий журналов Российской академии наук, а также оформления подписки на сетевую периодику обращаться по адресу [press@gaugn.ru](mailto:press@gaugn.ru)



# ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ



## БАКАЛАВРИАТ Философия



## МАГИСТРАТУРА Философия и современные научно-технологические вызовы



## АСПИРАНТУРА Философия

Философское образование дает самое важное для успешного в современном мире специалиста — умение системно и стратегически мыслить, благодаря широкому кругозору и серьезным аналитическим способностям.

Философский факультет ГАУГН — один из сильнейших философских факультетов России. Здесь уверены, что личность раскрывается в равноправном диалоге. Образовательные программы факультета формируют навыки серьезной аналитической работы, практической деятельности в сферах управления и прогнозирования социокультурных процессов.

## 5 ПРИЧИН ПОСТУПИТЬ НА ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ ГАУГН



### ВЫДАЮЩИЕСЯ ПРЕПОДАВАТЕЛИ

Профессора с мировым именем, академики РАН, действующие ученые, заслуженные деятели науки РФ, перспективные молодые преподаватели-исследователи.



### ФОРМАТ «ШКОЛА-СТУДИЯ»

Небольшие группы. Уникальные авторские курсы. Регулярные консультации с лучшими исследователями и практиками.



### НАУЧНАЯ КАРЬЕРА

Все заинтересованные в академической деятельности студенты могут стать участниками научно-учебных групп, стажерами-исследователями или лаборантами в исследовательских лабораториях.



### ЯЗЫКОВАЯ ПОДГОТОВКА

Изучение европейских и иностранных языков с учетом уровня подготовки. Обязательное изучение латыни. Факультативно — санскрит и древнегреческий язык.



### ЯРКАЯ СТУДЕНЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ

Участие в многочисленных клубах. Гарантированная поддержка собственных оригинальных инициатив и проектов.