

ISSN 3034-4409
ISSN 3034-4417 (Online)



ЖУРНАЛ О ЦЕННОСТЯХ

ТОМ 2 # 4 2025 ЖУРНАЛ О ЦЕННОСТЯХ

JOURNAL ON VALUES



Издается с 2024 года, выходит 4 раза в год

Учредитель — Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

Выпускается при поддержке факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ

Главный редактор А.В. ПАВЛОВ

Ответственный секретарь О.А. ГЛЕБОВ

Редакционная коллегия

И.Ш. АСЛАНОВА (Кыргызско-Российский
Славянский университет им. Б.Н. Ельцина,
Бишкек, Кыргызстан)

Н.Б. АФАНАСОВ (ИФ РАН, Москва)

ПЕТАР БОЯНИЧ (Институт демократиче-
ского участия Юго-Восточной Европы,
Белград, Сербия)

Т.А. ВАРХОТОВ (МГУ им. М.В. Ломоносова,
Москва)

В.В. ЗОЛОТУХИН (НИУ ВШЭ, Москва)

В.С. МАРТЬЯНОВ (Институт философии
и права Уральского отделения РАН,
Екатеринбург)

А.В. ПАВЛОВ (НИУ ВШЭ, Москва)

В.С. САЙГАНОВА (Белорусский государст-
венный университет, Минск, Белоруссия)

ШОГО ТАНАКА (Университет Токай, Токио,
Япония)

САИД САДЕХ ХАГИГАТ (Университет
Мофид, Кум, Иран)

ЧЖОУ ЛАЙШУНЬ (Хэйлунцзянский универси-
тет, Харбин, Китай)

ГО ЛИШУАНЬ (Университет Фудань,
Шанхай, Китай)

Редакция

И.И. ПАВЛОВ (ответственный редактор)

Т.Г. ШЕЙНОВ (редактор сайта)

Адрес: 105066, Москва,
ул. Старая Басманная, 21/4

Е-mail редакции: patria@hse.ru

Сайт: <https://patria.hse.ru/>

Редакционный совет

Н.Ю. АНИСИМОВ, председатель совета
(НИУ ВШЭ, Москва)

Ф.Е. АЖИМОВ (НИУ ВШЭ, Москва)

Л.В. БАЕВА (Астраханский государственный
университет им. В.Н. Татищева,
Астрахань)

Ю.А. БУБНОВ (Воронежский государственный
университет, Воронеж)

А.А. ГУСЕЙНОВ (ИФ РАН, Москва)

М.Е. КОЗЛОВ (Общecerковная аспирантура
и докторантура им. святых равноапостоль-
ных Кирилла и Мефодия, Москва)

А.П. КОЗЫРЕВ (МГУ им. М.В. Ломоносова,
Москва)

Н.В. КУЗНЕЦОВ (СПбГУ, Санкт-Петербург)

К.И. МОГИЛЕВСКИЙ (Министерство науки
и высшего образования России, Москва)

М.О. ОРЛОВ (Саратовский национальный
исследовательский университет
им. Н.Г. Чернышевского, Саратов)

А.В. ТРЕТЬЯКОВ (Администрация Президента
России, Москва)

Издание зарегистрировано Федеральной служ-
бой по надзору в сфере связи, информационных
технологий и массовых коммуникаций, регистра-
ционный номер: серия ПИ
№ ФС77-88655 от 05.11.2024.

Публикуемые материалы прошли процедуру
рецензирования и экспертного отбора.

Перепечатка материалов без разрешения
правообладателей запрещена.



Published since 2024, Frequency — four issues per year

Founder — HSE University

Published with the support of the HSE Faculty of Humanities

Chief Editor ALEXANDER V. PAVLOV

Executive Secretary OLEG A. GLEBOV

Editorial Board

INDIRA S. ASLANOVA (*Kyrgyz Russian Slavic University, Bishkek, Kyrgyzstan*)

NIKOLAY B. AFANASOV (*Institute of Philosophy, RAS, Moscow*)

PETAR BOJANIĆ (*Institute for Democratic Engagement Southeast Europe, Belgrade, Serbia*)

TARAS A. VARKHOTOV (*MSU, Moscow*)

VSEVOLOD V. ZOLOTUKHIN (*HSE, Moscow*)

VIKTOR S. MARTIANOV (*Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the RAS, Ekaterinburg*)

ALEXANDER V. PAVLOV (*HSE, Moscow*)

VERONIKA S. SAIGANOVA (*Belarusian State University, Minsk, Belarus*)

SHOGO TANAKA (*Tokai University, Tokyo, Japan*)

SEYED SADEH HAGHIGHAT (*Mofid University, Qom, Iran*)

ZHOU LAISHUN (*Heilongjiang University, Harbin, China*)

GUO LISHUANG (*Fudan University, Shanghai, China*)

Editorial Team

ILIA I. PAVLOV (*Executive Editor*)

TIKHON G. SHEYNOV (*Website Editor*)

Editorial Office Address:
Staraya Basmannaya Str. 21/4, 105066
Moscow, Russia

E-mail: patria@hse.ru

Website: <https://patria.hse.ru/>

International Advisory Board

NIKITA YU. ANISIMOV, Council Chair (*HSE, Moscow*)

FELIX E. AZHIMOV (*HSE, Moscow*)

LYUDMILA V. BAEVA (*Astrakhan State University, Astrakhan*)

YURIY A. BUBNOV (*Voronezh State University, Voronezh*)

ABDUSALAM A. GUSEINOV (*Institute of Philosophy, RAS, Moscow*)

MAXIM E. KOZLOV (*Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies, Moscow*)

ALEXEY P. KOZYREV (*MSU, Moscow*)

NIKITA V. KUZNETSOV (*St. Petersburg State University, Saint Petersburg*)

KONSTANTIN I. MOGILEVSKIY (*Ministry of Education and Science of Russia, Moscow*)

MIKHAIL O. ORLOV (*SSU, Saratov*)

ANDREY V. TRETYAKOV (*Administration of the President of Russia, Moscow*)

The journal is registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Communications, Information Technologies and Mass Media, registration number: series PI No. FS77-88655 dated Nov. 05, 2024.

Published materials have undergone the procedure of peer review and expert selection.

Reprinting of materials without the permission of copyright holders is prohibited.

СОДЕРЖАНИЕ

Слово главного редактора <i>Александр Павлов</i>	8
Исследования цивилизации	
Размышление о западной цивилизации <i>Чэнь Айжу, Чэнь Юйчэнь</i>	12
Молчаливая цезура времени: техника как дело мысли <i>Михаил Богатов</i>	30
The Creative Will: Kant and Nietzsche on Moral World-Making <i>Thomas Steinbuch</i>	47
Религия и традиционные ценности	
Меньшинства, эпистемология, гуманитарное знание: кто виноват и что делать <i>Всеволод Золотухин, Мария Камынина</i>	69
К вопросу о периодизации истории ислама в Японии <i>Айдар Фаряхутдинов</i>	85
Из архивов отечественной мысли	
Поэтическая мысль И. Г. Павлова в позднесоветской интеллектуальной истории (предисловие к публикации) <i>Илья Павлов-мл.</i>	108
Горы и воды Тютчева (миф и символ в лирике Тютчева) <i>Илья Георгиевич Павлов</i>	124
Практикум	
Классификация истории человечества в контексте теории культурной эволюции человека <i>Юрий Носов</i>	151
О государстве-цивилизации: между философией и политикой <i>Николай Афанасов</i>	168

Приглашение к дискуссии

Разговор с Джеффри Саксом:

«Я предвидел эпоху мира и окончание холодной войны»

Руслан Гагкуев

176

Критика и рецензии

Quo vadis?: рецензия на коллективную монографию

«От прошлого к будущему: права человека в современном мире»

Тарас Вархотов

182

CONTENTS

Editor's introduction <i>Alexander Pavlov</i>	8
Studies of Civilization	
Reflection on Western Civilization <i>Chen Aieru, Chen Yuchen</i>	12
The Time's Silent Caesura: Technology As a Matter of Thought <i>Mikhail Bogatov</i>	30
The Creative Will: Kant and Nietzsche on Moral World-Making <i>Thomas Steinbuch</i>	47
Religion and Traditional Values	
Minorities, Epistemology, Humanities: Who Is to Blame and What Is to Be Done <i>Vsevolod Zolotukhin, Maria Kamynina</i>	69
On the Question of Periodization of the History of Islam in Japan <i>Aidar Faryakhutdinov</i>	85
From the Archives of National Thought	
I. G. Pavlov's Poetic Thought in the Late Soviet Intellectual History (Preface to the Publication) <i>Ilia Pavlov, Jr.</i>	108
Tyutchev's Mountains and Waters (Myth and Symbol in Tyutchev's Lyrics) <i>Ilia Georgievich Pavlov</i>	124
Practicum	
Humanity History Classification in the Context of the Theory of Human Cultural Evolution <i>Yury Nosov</i>	151
Speaking about Civilization-State: Between Philosophy and Politics <i>Nikolay Afanasov</i>	168

Invitation for Discussion

Conversation with Jeffrey Sachs:

“I Anticipated an Era of Peace and an End to the Cold War”

Ruslan Gagkuev

176

Criticism and Reviews

Quo vadis?: Review of the Collective Monograph “From Past to Future: Human Rights in the Modern World”

Taras Varkhotov

182

Слово главного редактора

Александр Павлов

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва)

E-mail: apavlov@hse.ru

Дорогие читатели!

Мы рады представить вам последний за текущий год выпуск журнала «Patria». Четвертый номер второго тома посвящен темам цивилизаций и религии. Вне сомнения, религиозная жизнь оказала — и продолжает оказывать — значимое влияние на специфику различных цивилизаций, а потому логично рассмотрение этих тем в связке. Очевидна и важность обозначенной проблематики для исследования традиционных ценностей, а также тех вызовов, с которыми эти ценности сталкиваются сегодня.

Номер в целом и непосредственно раздел «Исследования цивилизации» открывает статья **Чэнь Айжу и Чэнь Юйчэня** (Институт марксизма АОН КНР, Китай) «Размышление о западной цивилизации», посвященная критическому анализу западной цивилизации. Авторы признают, что западная цивилизация как одна из многих цивилизаций, созданных человечеством, сыграла прогрессивную роль в истории человеческого развития, но при этом подчеркивают, что сегодня Запад столкнулся с кризисом. Этот кризис анализируется с марксистских позиций: проблемы западного мира трактуются как результат того, что в капиталистических странах с течением времени негативные факторы, присущие капиталистической системе, начали доминировать. Авторы констатируют, что современные западные страны должны ответить на вопросы «прогресс или деградация?» и «быть или не быть?» на уровне человеческой цивилизации, «конкуренция или сотрудничество?» и «война или мир?» на уровне национальных государств, «освобождение или зависимость?» и «свобода или рабство?» на индивидуальном уровне. Разрешению названных вопросов может помочь проект формирования сообщества единой судьбы человечества.

Поскольку современные наука и техника представляют собой одно из важнейших измерений цивилизации, философия техники оказывается перспективным направлением рефлексии о специфике цивилизации. Эта тема раскрывается в статье **Михаила Богатова** (Саратовский национальный исследовательский университет им. Н. Г. Чернышевского) «Молчаливая цезура времени: техника как дело мысли», написанной в форме размышлений над книгой Александра Михайловского «Маятник модерна: дискуссии о технике в Германии». Автор полагает, что книга Михайловского ставит ряд вопросов. Как соотносятся между собой рассуждения о технике и собственно технический прогресс? Что мы делаем, когда критикуем технические достижения современности или безоговорочно им доверяем? Чем отличается техника начала XX века от современной цифровой? Какие интеллектуальные ресурсы имеются у нас в современном мире, когда человечество препоручает свое настоящее, будущее и прошлое технике? В статье также затрагивается вопрос национального и политического контекстов философии техники.

Другая важная часть исследований цивилизации — изучение истории философии, в частности концепций тех мыслителей, которые оказали влияние на становление западного типа мировосприятия. В данном поле находится англоязычная статья **Томаса Штайнбаха** (Чжэцзянский университет науки и технологий, Китай) «Творческая воля: Кант и Ницше о моральном мирозидании», представляющая собой компаративное исследование, в котором предпринята попытка выявить преемственность в мышлении о воле от Канта до Ницше и представить оригинальную интерпретацию позиций каждого из них относительно роли воли в создании мира. У Канта, как утверждается в статье, практические законы, которые воля устанавливает для себя как произвол, сами становятся законами синтеза, создающего феноменальный мир, так что моральное агентство произвола, действуя автономно, создает мир как мир-для-нас в том смысле, что реализуются наши рациональные этические устремления к царству целей. Автор указывает, что Ницше представляет волю к власти как мирозидание и опять-таки по той же схеме — как мир-для-нас, хотя и в отличном от Канта смысле. В статье также рассматривается критика нигилизма и одухотворения мести, предложенная Ницше.

Следующие два исследования объединены в раздел «Религия и традиционные ценности». Первое из них — статья «Меньшинства, эпистемология, гуманитарное знание: кто виноват и что делать» за авторством **Всеволода Золотухина** (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва) и **Марии Камыниной** (Российский государственный гуманитарный университет, Москва) — посвящено критическому анализу тех направлений современной западной религии и теологии, которые отходят от традиционного христианства. В статье прослеживается предыстория возникновения вокизма в гуманитарном знании; авторы выделяют такие этапы, как либеральный протестантизм, эпистемологический кризис первой половины XX века, следующий за ним эпистемологический релятивизм и анархизм, сексуализация гуманитарной тематики после 1968 года, особо останавливаясь на фигурах Поппера, Фейерабенда, Фуко. При этом, как указывают авторы, религиозные организации и сообщества Запада усваивали набирающую силу повестку защиты меньшинств, поскольку были озабочены сохранением и без того невысокого числа прихожан. Эта повестка также успешно сыграла роль вакцины против социалистических идей: перенос борьбы за равенство из сферы материального в сферу символического минимизировал опасность социального протеста. В статье утверждается, что вокизм представляет собой один из закономерных продуктов развития западной культуры на фоне высокого уровня ее материально-технического прогресса и эпистемологического кризиса неклассической науки, и подчеркивается: для российских интеллектуалов особо важен тот факт, что описанная повестка непереносима в незападный контекст без существенного искажения, поскольку она инструментализирует травмы именно западной истории. Авторы приходят к выводу, что идейное противодействие вокизму должно предполагать знакомство с западной историей идей XX века (поскольку вокизм может быть объяснен только исходя из нее), и утверждают, что во-

кизму должна противопоставляться альтернативная отечественная про-активная повестка.

Религиоведческую тему, рассмотренную в разрезе истории цивилизаций, продолжает статья **Айдара Фаряхутдинова** (Казанский (Приволжский) федеральный университет) «К вопросу о периодизации истории ислама в Японии», завершающая раздел исследований. Автор ставит перед собой цель предложить обзор поэтапного становления ислама на территории Японии, для чего обращается как к оригинальным японским источникам изучаемых периодов, так и к результатам исследований японских исламоведов. В статье выделяется четыре периода, начиная с которых можно говорить о начале истории ислама в Японии. Причиной того, что точек отсчета более одной, является, по мнению автора, тот факт, что история ислама в Японии имеет прерывистую преемственность: на каждом новом этапе (национальная изоляция, открытие Японии, Вторая мировая война и финансовый пузырь 1980-х годов) исламу приходилось заново выстраивать свои отношения с Японией. Автор указывает, что первые контакты Японии и Ближнего Востока произошли в VIII веке, и примерно в это время мусульмане посещали страну для торговли; в дальнейшем же японцы встречались с ними в Китае, а в период изоляции в Нагасаки проживала временная группа малайцев-мусульман. Во второй половине XIX века в Японии появились первые японцы-мусульмане, а также начались исследования ислама; в 1920-е годы в стране образовались общины из числа бежавших татар. После войны татары покинули Японию, и вторая волна мигрантов случилась во время финансового пузыря, что повлекло стремительный рост в стране числа мусульман и культовых сооружений.

В этом номере впервые в нашем журнале появляется раздел «Из архивов отечественной мысли». На наш взгляд, архивная работа, особенно в области российской интеллектуальной истории, имеет особое значение для изучения традиционных ценностей. При этом и сам публикуемый нами текст по содержанию также непосредственно связан как с общей проблематикой журнала, так и с темой номера: это статья северодвинского поэта, филолога и журналиста **Ильи Георгиевича Павлова** (1954–1992) «Горы и воды Тютчева (миф и символ в лирике Тютчева)», написанная в 1984 году. Творческое наследие И. Г. Павлова не столь известно исследователям позднесоветской интеллектуальной истории, как наследие знаковых фигур вроде А. Ф. Лосева, С. С. Аверинцева или В. В. Библихина, что во многом связано с тем, что Павлов проживал в закрытом военном городе, а также с ранней смертью исследователя. Публикация статьи «Горы и воды Тютчева...» подготовлена по машинописи из архива покойной матери поэта. Предлагаемый вниманию читателей вариант текста И. Г. Павлов отправлял в журнал «Вопросы литературы», где, однако, в советское время статья не была принята из-за религиозного содержания. То, что теперь мы можем опубликовать данную статью, особенно ценно и является исторически справедливым. Во вступительном тексте «Поэтическая мысль И. Г. Павлова в позднесоветской интеллектуальной истории» **Ильи Павлова-мл.** (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва), подготовившего публикацию машинописи, творческое наследие И. Г. Павлова рассматривается в контексте позднесовет-

ской интеллектуальной истории, а также анализируется значение «Гор и вод Тютчева...» для реконструкции религиозно-философского мирозерцания И. Г. Павлова, представленного в его стихах.

В разделе «Практикум» мы рады представить текст **Юрия Носова** (Президентская библиотека им. Б. Н. Ельцина, Москва) «Классификация истории человечества в контексте теории культурной эволюции человека». Для нас особенно значимо, что в статье содержится рефлексия практика библиотечного дела — директора российской национальной цифровой библиотеки. Предлагая версию классификации истории, автор основывает свою мысль на различении трех этапов культурной эволюции человека и подчеркивает, что сейчас мы живем на двоично-аппаратном этапе, в котором особую роль играют цифровые помощники, а потому в рамках этого этапа для сохранения культурной памяти особое значение имеют электронные библиотеки, интерактивные выставки и тому подобное.

Кроме того, в разделе представлен обзор **Николая Афанасова** (Институт философии РАН) Всероссийской научно-практической конференции «Между философией и политикой» (г. Махачкала, 18–19 сентября 2025 г.), приуроченной к 85-летию первого Президента Республики Дагестан, главного научного сотрудника Института философии РАН Муху Гимбатовича Алиева. Автор отмечает, что на конференции было артикулировано этническое и религиозное многообразие российского государства-цивилизации, сочетающего в себе традиционные ценности, уважение к уникальной в своем богатстве и разнообразии истории с особой политической культурой.

В разделе «Приглашение к дискуссии» мы публикуем разговор с американским экономистом, профессором Колумбийского университета **Джефффри Саксом**, фамилия которого, смеем полагать, хорошо известна читателям. Беседовал с Саксом **Руслан Гагкуев** (Институт российской истории РАН, Российское историческое общество, Институт российской истории РАН, Москва). В интервью Сакс делится воспоминаниями и размышлениями о роли Горбачева в крахе СССР и об экономических реформах в ельцинской России, а также рефлексией о современном состоянии международных отношений.

Раздел критики и рецензий представлен откликом **Тараса Вархотова** (Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова) на коллективную монографию «От прошлого к будущему: права человека в современном мире», вышедшую в 2025 году под редакцией Валерия Фадеева и Аслана Абашидзе. В рецензии отмечается актуальность (вспомним, что права человека — наша традиционная ценность) и значение монографии, рассматривается ее структура, а также ключевые наблюдения и выводы каждой главы.

Четвертым выпуском мы завершаем второй год работы журнала. Смеем надеяться, что и этот, и другие номера второго тома внесут свой вклад в исследование как непосредственно традиционных ценностей, так и более широкого научного поля социогуманитарных дисциплин, и будут интересны читателям. Спасибо, что вы с нами!

Размышление о западной цивилизации

Чэнь Айжу, Чэнь Юйчэнь

Институт марксизма АОН КНР (Пекин, Китай)

E-mail: chenar@cass.org.cn

Аннотация. С тех пор как человеческое общество вступило в XXI век, произошло немало тревожных событий, которые отражаются на многих уровнях. Во-первых, на цивилизационном уровне западная цивилизация как одна из многих цивилизаций, созданных человечеством, сыграла очень прогрессивную роль в истории человеческого развития — в этом нет никаких сомнений. Однако с момента вступления в XXI век, особенно после мирового финансово-экономического кризиса 2008 года, западная цивилизация, представленная в первую очередь Соединенными Штатами, очевидно, впала в кризис развития, и негативные факторы, присущие капиталистической системе, начали доминировать. Современные развитые западные страны должны ответить на вопросы «прогресс или деградация?» и «быть или не быть?» на уровне человеческой цивилизации. Во-вторых, на уровне национальных государств существует вопрос о том, какие отношения следует строить между странами; этот вопрос является неизбежным для всех стран. Следовательно, каждое национальное государство должно ответить на вопросы «конкуренция или сотрудничество?» и «война или мир?». В-третьих, на индивидуальном уровне отчуждение людей стало важной проблемой, которой невозможно избежать. С дальнейшим развитием интернета и искусственного интеллекта проблема отчуждения людей становится все более актуальной. Станут ли люди дополнением к компьютерам? На индивидуальном уровне человечеству необходимо ответить на вопросы «освобождение или зависимость?» и «свобода или рабство?». Как спасти человеческую цивилизацию в XXI веке? «Формирование сообщества единой судьбы человечества» задает направление мышления с целью дальнейшего развития цивилизации.

Ключевые слова: цивилизация, западная цивилизация, формирование сообщества единой судьбы.

Для цитирования: Чэнь Айжу, Чэнь Юйчэнь (2025). Размышление о западной цивилизации // Patria. Т. 2. № 4. С. 12–29.

doi:10.17323/patria.2025.28505

Reflection on Western Civilization

Chen Aieru, Chen Yuchen

Academy of Marxism CASS (Beijing, China)

E-mail: chenar@cass.org.cn

Abstract. Since human society has entered the 21st century, there have been many disturbing developments that are reflected on many levels. Firstly, at the civilization level, Western civilization, as one of the many civilizations created by mankind, has played a very progressive role in the history of human development, there is no doubt about it. However, since entering the 21st century, especially after the global financial and economic crisis of 2008, Western civilization, represented by the United States, has obviously fallen into a crisis of development, and the negative factors inherent in the capitalist system have begun to dominate. Modern Western developed countries must answer the questions of “progress or degradation” and “to be or not to be” at the level of human civilization. Secondly, at the level of nation-states, there is the question of what kind of relations should be built between countries, this question is inevitable for all countries. Consequently, each nation-state must answer the questions “competition or cooperation” and “peace or war”. Third, at the individual level, people’s alienation has become an important problem that cannot be avoided. With the further development of the Internet and artificial intelligence, the problem of people’s alienation has become more and more urgent. Will humans become an extension of computers? At the individual level, humanity needs to answer the questions “liberation or dependence” and “freedom or slavery”. How to save human

civilization in the 21st century? “Formation of a community of unified destiny of humanity” sets the direction of thinking for further development of civilization.

Keywords: civilization, Western civilization, formation of a community of common destiny.

For citation: Chen Aieru, Chen Yuchen (2025) “Reflection on Western Civilization”, *Patria*, vol. 2, no. 4, pp. 12–29.

doi:10.17323/patria.2025.28505

С тех пор, как человеческое общество вступило в XXI век, произошло немало тревожных событий, которые отражаются на многих уровнях. Можно сказать, что человечество стоит перед лицом «великих перемен, невиданных за столетие». В условиях таких перемен формулировка ответа на вопрос о том, как мы можем взять инициативу в свои руки и найти путь будущего развития, который соответствовал бы интересам человеческой цивилизации, национальных государств и каждого человека, является неизбежной обязанностью научных кругов во всем мире.

Цивилизация и западная цивилизация: перспектива понимания

Если мы подойдем к этому вопросу с точки зрения понятия цивилизации, то человеческая цивилизация давно уже есть. Она появилась еще 6 тыс. лет назад. Вместе с древнеегипетской, древневавилонской, древнеиндийской и древнегреческой цивилизацией китайская цивилизация является местом зарождения человеческой цивилизации. Можно сказать, что все нации на Земле совместными усилиями создали блестящий цветочек человеческой цивилизации (江泽民, 2006: 490).

Все достижения цивилизации в мире являются кристаллизацией общей мудрости человечества. В общем понимании людей цивилизация не эквивалентна абсолютной свободе. У цивилизации есть ограничения. Жизнь, которую цивилизация приносит человечеству, должна быть более честной и совершенной. Так, размышляя о знаке вхождения человечества в цивилизованное общество, один из представителей движения Просвещения во Франции в XVIII веке Жан-Жак Руссо считал, что договор — это переход от натуральной свободы к свободе цивилизованной: именно она является условием человеческого суверенитета, что знаменует вступление человечества в цивилизованное общество (外国哲学大辞典, 2000: 305). Американский этнограф Льюис Генри Морган в работе «Древнее общество: Исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации» употребляет термин «эпоха цивилизации». Это период цивилизации как третьего этапа общественного развития после дикости и варварства (马克思·恩格斯, 2012: 29). Взяв за отправную точку изобретение и использование слов, Энгельс применил этот термин и дополнил его значение в «Происхождении семьи, частной собственности и государства», имея в виду период, когда с расширением разделения труда и сферы производства появились ремесленная промышленность и искусство. Человечество вступило в эпоху цивилизации, которая, как правило, предполагает вхождение в классовое общество (马克思·恩格斯, 2012: 35).

Толкование слова «цивилизация» в основных словарях и справочниках ориентировано на позитивную интерпретацию и положительную энергию. В «Словаре аксиологии» определение социальной цивилизации дается следующим образом: «...сумма результатов материального производства и результатов духовного производства, созданных человеческим обществом в процессе преобразования мира. Это признак социального прогресса и возвышения» (价值学大词典, 1995: 625). В словаре «Море слов» одно из толкований слова «культура» звучит так: «...относится к состоянию или вещи, проявляющейся в развитии общества на более высокий уровень. Такие, как: культура; цивилизация; памятники» (辞海, 2020: 4574). В «Море слов» предлагается три толкования слова «цивилизация». Во-первых, это свет и литературный стиль; это своего рода прекрасное желание, ожидание лучшего будущего. Во-вторых, это искусство управлять страной на основе нравственных норм — воспитанием и моральным воздействием. В-третьих, это состояние социального прогресса и общества культур (辞海, 2020: 4582). Толкования понятия «цивилизация» в «Современном китайском словаре» следующие: во-первых, это культура, материальная цивилизация; во-вторых, в старые времена это обычаи, привычки, а сейчас — дела современного колорита Запада (现代汉语词典, 2021: 1372). В словаре «Источник слов» под редакцией Хэ Цзюина, Ван Нина и Дон Куна даются три толкования термина «цивилизация»: во-первых, это яркий литературный стиль и блеск литературных достоинств; во-вторых, это проницательность; в-третьих, это состояние культуры против «варварства» (辞源, 2018: 1784). В «Большом русско-китайском словаре новой эры» толкование термина «цивилизация» состоит в том, что, во-первых, современная цивилизация конкретно относится к культурным и технологическим достижениям современного мира, таким как цивилизованное общество; во-вторых, относится к современной цивилизации и стандартизации; в-третьих, к цивилизованным мирам (во Вселенной, за пределами Земли) (新时代大俄汉词典, 2019: 2408). Западная цивилизация сформировалась в начале XVI века и доминировала на протяжении более чем 400 лет (萨缪尔·亨廷顿著, 2017: 5). «До 15 века восточная цивилизация, представленная китайской цивилизацией, в то время намного опережала западную цивилизацию» (江泽民, 2006: 490).

Что касается западной цивилизации, то ученые начали проводить ее исследования очень рано. Одни говорят о ее влиянии, другие — о ее источнике, третьи — о причине возникновения и так далее. Если мы возьмем в качестве примера конец XIX века, то в 1880 году Микава Исиокава из Японии написал: «Ученые современного мира глубоко поклоняются западному праву, говорят о Европе и Америке и хвалятся их страной, заявляя, что они являются цивилизованными державами» (цит. по: 近现代汉语辞源, 2020: 1572). В 1883 году Дин Илян написал в «Обзоре западных исследований» (т. 1): «Хотя западная культура основана на трех первоисточниках, включая Рим, Грецию и Иудею, но все они считали, что Египет — это их источник» (近现代汉语辞源, 2020: 1570–1571). В 1898 году в «О будущем китайской расы» Лян Цичао сказал: «Таким образом, в Европе есть сегодняшние цивилизованные люди, потому что в период после

крестоносцев за пределами египетских, индийских и дальневосточных наук в то время внутри продолжались науки Греции...» (近现代汉语辞源, 2020: 1570–1571). Чэнь Дусю, один из первых лидеров Коммунистической партии Китая (КПК), однажды сказал: «Характеристики современной цивилизации наиболее достаточны для того, чтобы изменить образ жизни, разум и дух людей, что делает общество совершенно новым, и главную роль тут играют, во-первых, теория прав человека и, во-вторых, теория биологической эволюции» (цит. по: (社会主义思想宝库, 1991: 1039)).

Учитывая то, что западная цивилизация принесла с собой развитие и прогресс, следует признать, что человеческое понимание западной цивилизации всегда было рациональным и объективным. Прежде всего, должно быть ясно, что «западные страны» — это политическое понятие, а не географическое. Оно обычно относится к развитым капиталистическим странам — например, США, Великобритании, Франции, Японии, Австралии и др. Из-за того, что в истории капиталистические страны впервые появились на Западе, их называют западными (辞海, 2020: 4696). Западная цивилизация относится к политической системе и модели социального управления западных стран в форме конституционной демократии, разделения властей и приватизации. Таким образом, западная цивилизация, о которой говорят научные круги, в целом относится к цивилизации развитых капиталистических стран Запада (辞海, 2020: 4696).

Западная цивилизация принесла человечеству развитие и прогресс — но в западной цивилизации есть и неотъемлемая, непрогрессивная «обратная сторона». Ли Да, один из первых лидеров КПК, сказал о западной цивилизации:

Западные капиталистические страны, которые называют себя «цивилизованными» — такие как Испания, Нидерланды, Англия и другие, — в эпоху первоначального накопления капитала использовали варварские методы для завоевания вновь открытых земель, грабили земли и имущество остальных наций и уничтожали коренных жителей. Они такими методами накапливали свою собственность и свой капитал. Какой же это страшный грех! (李达, 2016: 110).

Можно сказать, что с появлением капиталистических методов производства мыслители, стремящиеся к «рациональности» и «вечной справедливости» в человеческом обществе, начали обращать внимание на недостатки этих методов и задумываться об альтернативах им. Выступая за ликвидацию частной собственности и наемного труда, они выдвигали идею построения более справедливого социалистического общества. Это стремление к идеалу сопровождало историю человечества и продолжается по сей день — от «Утопии» Мора, написанной в начале XVI века, до формирования идей утопического социализма у Сен-Симона, Фурье и Оуэна в начале XIX века; от основания теоретической системы научного социализма Марксом и Энгельсом до победы Октябрьской революции во главе с Лениным и практической реализации социалистической системы; от установления советской социалистической системы до распространения социализма из одной страны на многие страны после Второй мировой войны; от изучения и применения социализма на практике КПК после основания Нового Китая до исторического выбора реформы, сделанного КПК, которая со-

ждала и развивала социализм с китайской спецификой, а затем вступила в новую эру строительства такого социализма. Можно видеть, что с момента возникновения западной цивилизации были мыслители, которые начали задумываться о том, как устранить ее недостатки, а политики, обладающие дальновидностью, продвигали эти идеи для реализации на практике — и тем самым написали великолепную главу о 500 годах мирового социализма.

Признавая, что западная цивилизация сыграла прогрессивную роль в истории человечества, классики марксизма всегда придерживались диалектического подхода к пониманию и анализу западной цивилизации. Маркс и Энгельс отмечали в «Манифесте коммунистической партии»: «Буржуазия сыграла чрезвычайно революционную роль в истории» (马克思·恩格斯, 1997: 29). В то же время они также указывали:

Современное буржуазное общество, с его буржуазными отношениями производства и обмена, буржуазными отношениями собственности, создавшее как бы по волшебству столь могущественные средства производства и обмена, походит на волшебника, который не в состоянии более справиться с подземными силами, вызванными его заклинаниями. Вот уже несколько десятилетий история промышленности и торговли представляет собой лишь историю возмущения современных производительных сил против современных производственных отношений, против тех отношений собственности, которые являются условием существования буржуазии и ее господства. Достаточно указать на торговые кризисы, которые, возвращаясь периодически, все более и более грозно ставят под вопрос существование всего буржуазного общества (马克思·恩格斯, 1997: 33).

Что касается вопроса о том, как относиться к западной цивилизации, В. И. Ленин, основатель первой социалистической страны в истории человечества — СССР, отмечал: «Без наследия капиталистической культуры нам социализма не построить. Не из чего строить коммунизм, кроме как из того, что нам оставил капитализм» (列宁, 2017: 129). Когда мы говорим о пролетарской культуре, мы должны обращать на это внимание. «Без ясного понимания того, что только точным знанием культуры, созданной всем развитием человечества, только переработкой ее можно строить пролетарскую культуру, — без такого понимания нам этой задачи не разрешить» (列宁, 2017: 129). Однако Ленин также критически относился к западной цивилизации и осознавал недостатки капитализма. Еще в 1913 году он писал: «Куда ни кинь — на каждом шагу встречаешь задачи, которые человечество вполне в состоянии разрешить немедленно. Мешает капитализм. Он накопил груды богатства — и сделал людей рабами этого богатства. Он разрешил сложнейшие вопросы техники — и застопорил проведение в жизнь технических улучшений из-за нищеты и темноты миллионов населения, из-за тупой скаредности горстки миллионеров» (列宁, 1995: 285).

Лидеры всех созывов Китайской Народной Республики, от Мао Цзэдуна, Дэн Сяопина, Цзян Цзэминя, Ху Цзиньтао до Си Цзиньпина, также объективно и диалектически рассматривали и понимали западную цивилизацию. Например, Мао Цзэдун выступал за то, чтобы учиться у превосходных и прогрессивных достижений Запада, подчеркивая при этом необходимость использования передовых достижений Запада для разви-

тия Китая. Он отметил: «На Земле проживает 2,7 миллиарда человек, и невозможно спеть какую-то одну песню. Независимо от Востока или Запада у всех наций должны быть свои особенности. Развитие капитализма в западных странах сыграло определенную роль в истории. Но сейчас внимание всего мира постепенно переключается на Восток. Нормально ли, что восточные страны не развивают свои собственные вещи?» (建国以来重要文献选编, 1994: 3). Он также писал:

Мы должны решительно противостоять всем коррумпированным системам и идеологическим стилям иностранной буржуазии и критиковать их. Однако это не мешает нам изучать передовую науку и технику капиталистических стран и научные аспекты методов управления бизнесом. Предприятия в промышленно развитых странах имеют небольшое количество сотрудников, высокую эффективность и умеют вести бизнес. В принципе, этому следует научиться, чтобы улучшить нашу работу (建国以来重要文献选编, 1994: 264).

Неправильно с точки зрения культуры исключать или усваивать все чужеродное. Она должна быть все более и более китаизированной, а не все более и более вестернизированной. Таким образом, дискуссия может быть объединена. Если говорить о противостоянии догматизму и консерватизму, то обе эти вещи наносят ущерб Китаю. Учиться у другой страны — это не значит копировать все. Учиться у древних — это для тех, кто живет сейчас, а учиться у иностранцев — это для сегодняшних китайцев. Как китайским, так и иностранным достижениям — всем мы должны хорошо учиться (建国以来重要文献选编, 1994: 8).

Генеральный секретарь КПК Си Цзиньпин всегда выступал за необходимость укрепления обменов и взаимного обучения между различными странами, национальностями и культурами в мире. Он сказал:

Взаимное уважение, гармония и симбиоз — это правильный путь развития человеческой цивилизации. Китай готов сотрудничать с международным сообществом, чтобы придерживаться концепции цивилизационного равенства, взаимного обучения, диалога и терпимости, преодолевать цивилизационные барьеры с помощью цивилизованных обменов, преодолевать конфликты цивилизаций с помощью взаимного обучения цивилизаций, преодолевать превосходство цивилизаций с помощью сосуществования цивилизаций и содействовать построению сообщества человеческих судеб (人民日报, 2022: 1).

Он также отмечал: «Между различными цивилизациями нет конфликта. Должны быть глаза, которые ценят красоту всех цивилизаций» (人民日报, 2019: 1); «Китайская нация обладает давней и выдающейся традиционной культурой. С древних времен она отличалась открытым, терпимым и инклюзивным культурным мышлением. Китайская цивилизация всегда ценила взаимопонимание и уважение между различными цивилизациями» (人民日报, 2023: 1).

Многие зарубежные политики также критически относятся к западной цивилизации. Кеннет Дэвид Каунда, отец-основатель Замбии, писал в своей биографии:

Влияние западного образа жизни настолько сильно, что наша собственная социальная, культурная и политическая структура была присвоена цепкой и жадной западной цивилизацией. Что еще более серьезно, так это то, что экономика настолько разбалансирована, что наш народ утратил свою социальную и культурную основу и теперь находится на одном уровне с якобы превосходящим западным социальным и культурным уровнем. Это требует определенного уровня экономической мощи, но у нас нет этого сейчас. В результате они хотят получить то, чего не могут получить,

или то, чего их лишили иностранные правители, так что с того? Нет сомнения: это упадок общественной нравственности (цит. по: (社会主义思想宝库, 1991: 1037)).

Президент Греции Прокопис Павлопулос считает:

Было бы абсурдно и очень вредно для страны использовать «теорию конфликта цивилизаций» для формулирования национальной политики. Будь то исторические и культурные традиции Китая или тот факт, что Китай сегодня становится все более открытым, прогрессивным и развивающимся, Китай решительно выступает против «теории конфликта цивилизаций» и теории о том, что сильная страна должна быть мировым гегемоном (цит. по: (人民日报, 2019)).

Здесь нам нужно поговорить о теории конфликта цивилизаций американского ученого Сэмюэла Ф. Хантингтона, изложенной в «Столкновении цивилизаций» и «Столкновении цивилизаций и преобразовании мирового порядка», потому что сегодня внутренние дела и дипломатия Соединенных Штатов доводят теорию столкновения цивилизаций до крайности. Хантингтон отметил: «В мире после окончания холодной войны глобальная политика впервые в истории стала многополярной и мультицивилизационной» (萨缪尔·亨廷顿著, 2017: 5). Он считает, что международные конфликты после окончания холодной войны больше не будут определяться идеологией и межгосударственными конфликтами, а станут возникать между различными цивилизациями, и утверждает, что после окончания холодной войны в мировой структуре впервые проявилась тенденция к многополярности и множественности цивилизаций. Конфликты и сотрудничество между различными цивилизациями в современном мире сформировали глобальный политический ландшафт после окончания холодной войны. Баланс сил между цивилизациями меняется, и перед западной цивилизацией стоит вызов других цивилизаций. Конфликт цивилизаций станет доминирующей формой конфликта в будущем мире, и перестройка будущего мирового порядка должна основываться на изменении цивилизации (辞海, 2020: 5).

Причина, по которой теория столкновения цивилизаций завоевала множество поклонников в Соединенных Штатах, на самом деле кроется в глубоко укоренившихся проблемах самих Штатов. Французский политический мыслитель Алексис де Токвиль в своей книге «Демократия в Америке» раскрыл две Америки: первая Америка — это испытательный полигон для так называемой демократии (равного статуса); в то же время есть другая Америка, в которой сдерживаются колониальная экспансия и расовое угнетение. В его глазах обе эти Америки есть настоящие Соединенные Штаты. Если мы на время отложим тему «демократии» Токвиля и сосредоточимся на его рассуждениях о самих «Соединенных Штатах», мы обнаружим, что у него также есть очень глубокий и новаторский анализ Штатов, который по-прежнему поучителен для нас и сегодня: страна, построенная на колониальной экспансии и расизме, с самого начала имела много внутренних противоречий, которые трудно разрешить (段德敏、张开, 2023).

Таким образом, Токвиль указал на первопричину затруднительного положения Америки. Сегодняшняя реальность также показывает, что научно-технический прогресс и информационная революция привели к зна-

чительному росту производительности и повышению степени обобществления производства, но в случае глобальной экономической системы, находящейся под властью капитализма, именно собственники владеют подавляющим большинством средств производства, ценой прогресса является большое число безработных и циклическое возникновение экономических кризисов. Это связано с эксплуатацией капиталом прибавочной стоимости и стремлением к максимизации прибыли — и это непреодолимый недостаток самой капиталистической системы.

Дилемма современной западной цивилизации

Нынешняя международная ситуация подчеркивает дилемму западной цивилизации, представленной Соединенными Штатами. Мы можем здесь назвать возникновение региональных конфликтов, произвольные санкции Соединенных Штатов против других стран, торговые войны между странами, финансовые войны, экономические войны, научно-технические войны, информационные войны, которые наполняют интернет-пространство огромным количеством ложной информации, а также тот факт, что западные политические элиты постоянно подвергаются скандалам, которые подрывают их основную линию, и так далее. Тема «Что не так с миром и что нам делать?» стоит перед всем миром. Все эти войны, а также сложные двусторонние отношения, их глубинные причины — все это внешние проявления затруднительного положения западной цивилизации. Рассматривая три уровня человеческой цивилизации, национального государства и индивида, можно обнаружить, что современная западная цивилизация находится в глубоком затруднении.

Во-первых, на уровне человеческой цивилизации развитые западные страны должны ответить на вопросы «прогресс или деградация?» и «выживание или разрушение?».

Любая цивилизация в истории, когда ее прогрессивная роль в человеческом обществе исчерпывается, вступает в стадию упадка. На уровне человеческой цивилизации западная цивилизация в современную эпоху демонстрирует признаки упадка, главным образом в том, что касается рисков, которые она представляет для выживания человеческой цивилизации в целом. Эта тема вызвала глубокие размышления интеллектуалов из многих стран мира — в частности, привела к созданию книги «Логическая критика системного кризиса современного капитализма, основанная на взглядах <Капитала>», написанной китайскими учеными Лу Цзяном и Хуан Сюем (卢江、黄旭, 2023); к критике современного капитализма и его новой стратегии, проведенной американским ученым Эриком Олином Райтом; к размышлениям британского ученого Мазьяра Гьяби и других авторов о распространении наркотиков в капиталистическом обществе. Кроме того, японские интеллектуалы левого толка и другие также придерживаются сходных взглядов.

Несправедливость капиталистического способа производства, глубоко раскрытая Карлом Марксом, становится все более заметной. Несмотря на то что «буржуазия играла очень революционную роль в истории» (马

克思·恩格斯, 2009a: 33), несправедливость капиталистического способа производства и его разрушительный характер для человеческой цивилизации становятся все более очевидными. С одной стороны, нарастающее внутреннее противоречие капиталистического способа производства, порождаемое бесконечным движением капитала к самостоятельной добавленной стоимости, для выживания требует непрерывного глобального расширения этого способа производства (郭宝宏著, 2012: 83). Растущее противоречие сегодня проявляется в бесконечной экспансии капитала и ограниченности человеческого дома — Земли. Столкнувшись с этой дилеммой, основные капиталистические страны мира расширяют пространство, необходимое капиталу, разрушительными способами, такими как война, которая приносит огромные страдания людям в некоторых странах и создает огромную угрозу выживанию и развитию всей человеческой цивилизации.

С другой стороны, «богатство обществ, в которых господствует капиталистический способ производства, выступает как “огромное скопление товаров”, а отдельный товар — как элементарная форма этого богатства» (马克思·恩格斯, 2009b: 47). Это, в свою очередь, отражает глубинные проблемы, существующие при капиталистическом способе производства, где ресурсы Земли ограничены, а «общество потребления», управляемое и поощряемое капиталистическим способом производства, основано на жажде владения, которая вызывает бесконечную жадность у всех. В ответ некоторые российские ученые отмечают:

Так как в основу существования Западной цивилизации, в основу так называемого «капитализма», положен принцип безудержного расширения рынков сбыта, то довольно скоро наступает момент, когда расширяться больше некуда — мест, которые можно ограбить, на Земле практически не осталось, все уже освоено, «планета закончилась». Запад ограбил не только другие народы, он ограбил и свою Планету, растратив невосполнимые ресурсы, копившиеся Природой миллиарды лет (Богатырёв, Краснов, 2009).

Ученые подчеркивают: капитализм и созданное им общество потребления истощают невозобновляемые ресурсы. Капитализм как господствующая в мире социально-экономическая система представляет прямую угрозу не только прогрессу человечества, но и выживанию людей. Сегодня, в XXI веке, это особенно очевидно (Богатырёв, Краснов, 2009).

Таким образом, несправедливость капиталистического способа производства непосредственно угрожает человеческой цивилизации, и для того, чтобы спасти ее, ученым левого толка необходимо глубоко задумать-ся о замене капиталистической системы более рациональной социалистической.

При анализе данной проблемы с точки зрения экологии и использования ядерной энергии и ядерного оружия мы получим такой же вывод: капитализм как господствующая в мире социально-экономическая система представляет прямую угрозу не только прогрессу человечества, но и его выживанию.

Во-вторых, на уровне национальных государств западный развитый капитализм должен ответить на вопросы «конкуренция или сотрудничество?» и «мир или война?».

Капитализм должен развиваться до нынешней стадии постиндустриального общества и глобализма и в конечном счете создать центральную и периферийную мировую систему. Как человечество должно противостоять разрушению этой мировой системы и эксплуатации периферии центром? Еще в XIX веке мыслители-социалисты задумывались об этой тенденции развития капитализма. И Карл Маркс, и Прудон были основателями этого направления мысли. Чтобы решить дилемму развития капитализма, они и их последователи (например Михаил Бакунин) заложили основу сетчатой структуры социальной организации. Вместе с тем Николай Михайловский и Петр Кропоткин задавались вопросом о том, как победить индустриальное общество, а исследователи империализма Отто Бауэр, Роза Люксембург и Владимир Ленин рассматривали вопрос о том, как победить глобальный капитализм (Шубин, 2007). В.М. Чернов не использовал популярный ныне термин «периферийный капитализм», но указал, что капитализм на «земле обетованной» (Чернов, 1992: 113) принципиально отличается от капитализма в других странах: на пути развития капитализма последние не могут «догнать» центр мировой экономической системы (Шубин, 2009).

Современные левые интеллектуалы продолжают углублять свои исследования природы эксплуатации капиталистической системы. Что касается сцены основной эксплуатации и маргинализации в современной капиталистической системе мира, то ученые постсоветской школы критического марксизма описывали систему отношений, установленную поздним капитализмом, указывая на то, что в ее рамках центр эксплуатирует периферию и присваивает империалистическую ренту, финансовый капитал эксплуатирует остальную экономику и присваивает внутреннюю ренту, глобальный капитал эксплуатирует мировую культуру и присваивает интеллектуальную ренту и человеческие природные ресурсы, а также захватывает природные ресурсы. Можно видеть, что в результатах исследований ученых постсоветской школы критического марксизма прослеживается не только эксплуатация «периферийных» развивающихся стран «центром» развитых капиталистических стран в глобальном масштабе, но и эксплуатация реальной экономики финансовым капиталом внутри страны. Развитые капиталистические страны используют высокую заработную плату, высокое благосостояние и «высокое» отношение к себе, чтобы использовать выдающиеся научные и технологические таланты со всего мира и бесконтрольно и безрезультатно потреблять ограниченные земные ресурсы, разрушая реальность экологической среды Земли. Это делает современный глобальный капитал все более паразитическим, препятствуя росту производительности и в то же время созданию предпосылок для глубоких изменений в области социально-экономической и политической идеологии (陈爱茹, 2019).

После распада Советского Союза статус и роль России в современной международной системе стали для нас предупреждением. Российский

ученый С. И. Иванников отметил: «Вопреки заявлениям либеральных реформаторов Россия не добилась какой-либо лидирующей роли в этой мировой системе» (Иванников, 2019: 9). И объективная причина такова:

Западный мир приветствует процесс декоммунизации, начавшийся с реформы (имеется в виду перестройка Горбачева), но не хочет, чтобы на международной арене появлялись новые мощные политические и экономические силы. Для Запада Россия очень ценна как сырьевая база и огромный рынок сбыта. Все, что выходит за рамки этих двух функций, считается ненужным и избыточным и часто рассматривается как очень опасная вещь, угрожающая гегемонии западной цивилизации. Следовательно, это должно быть устранено (Иванников, 2019: 9–10).

Неравенство в международном статусе стран в современном мире создает скрытые угрозы войны, и вопрос «мир или война?» становится все более актуальным. С одной стороны, речь идет о непрерывном ведении войн западными странами. Рассматривая историю развития капитализма, следует отметить:

Западные страны в целях получения максимальной прибыли вели колониальные войны с невиданной доселе жестокостью. Войны были всегда, но никогда раньше они не велись с такой нечеловеческой жесткостью и цинизмом. Когда вся планета оказалась разделена между государствами-колонизаторами, Запад устроил две самых чудовищных в человеческой истории мировых войны за передел мира между державами Запада. Одновременно капиталистические страны целенаправленно уничтожают народы и цивилизации, в перспективе способные им противостоять. Целью Второй мировой войны был не только передел мировых ресурсов, но и попытка уничтожения цивилизации-конкурента — СССР (Богатырёв, Краснов, 2009: 41).

С другой стороны, в мире происходит борьба эксплуатируемых и угнетенных периферийных капиталистических стран за равные международные права и статус. Что касается текущего российско-украинского конфликта, то Россия считает свои действия примером именно такой борьбы. Ключевая проблема в настоящее время состоит в том, что конфликт продолжает обостряться, и ни одна из сторон не желает уступать. Риск ядерной войны окутывает человечество, подчеркивая дилемму «мир или война?», с которой оно сталкивается из-за функционирования капиталистической системы.

Когда у Иммануила Валлерстайна, автора книги «Анализ мировых систем и ситуация в современном мире», спросили, с оптимизмом или с пессимизмом он смотрит в будущее, писатель дал «стандартный ответ»: «50/50, все зависит от нас» (цит. по: (Грегорий·Вильямс, 2014: 103)). Таким образом, если развивающиеся страны хотят получить равный международный статус, им приходится бороться за новый мир.

В-третьих, на индивидуальном уровне развитие западные страны должны ответить на вопросы «освобождение или зависимость?» и «свобода или рабство?».

В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» и последующих размышлениях Карл Маркс задавался вопросом: «Как люди отчуждают свой собственный труд?» В двух словах, частная собственность и вызванное ею «разделение» между частными и общественными интересами являются основной причиной отчуждения людей (Марксистская философия в современном мире)

构建, 2011: 636). Таким образом, конкретная первопричина кроется в капиталистической системе.

В каком состоянии отчуждения находятся люди при сегодняшней капиталистической системе? Как мы все знаем, современные развитые капиталистические общества демонстрируют характерные черты, с одной стороны, общества потребления, а с другой — всеобъемлющего контроля над финансовым капиталом. С точки зрения общества потребления, такого рода капиталистическая производственная система, которая следует принципу утилитарных ценностей, рассматривает природу только как ресурс, который люди могут потреблять и использовать, и бесконтрольно разрабатывает природные ресурсы. Проблема в том, что природные ресурсы не являются неисчерпаемыми. Конечная природа природных ресурсов стала неразрешимым противоречием по отношению к растущей системе материального производства и спроса человечества. Следовательно,

для того, чтобы разрешить противоречие между бесконечным спросом человечества и ограниченным предложением ресурсов и окружающей среды, необходимо критиковать принципы утилитарных ценностей, которые возникли в капиталистическом обществе, особенно в позднекапиталистическом обществе... С точки зрения общего контроля финансового капитала, чрезмерная концентрация капитала и чрезмерная экспансия виртуального финансового капитала сделали неизбежным конфронтационное противоречие между капиталом и наемным трудом. Государственный аппарат превратился в представителя монополистического капитала, а отчуждение людей и глубокое разделение общества продолжают усиливаться (陈杨, 2016: 83).

Как устранить и преодолеть отчуждение? Карл Маркс писал в «Экономическо-философских рукописях 1844 года»: «Снятие самоотчуждения проходит тот же путь, что и самоотчуждение» (цит. по: (马克思, 2018: 75)). И снятие отчуждения возможно только путем построения коммунизма, поскольку «для уничтожения же частной собственности в реальной *действительности* требуется действительное коммунистическое действие. История принесет с собой это коммунистическое действие, и то движение, которое мы в мыслях уже познали как само себя снимающее, будет протекать в действительности весьма трудный и длительный процесс» (马克思, 2018: 127).

Западная цивилизация — единственная цивилизация на Земле, основанная на таких человеческих пороках, как алчность и воинственный эгоизм. Даже западные теоретики признают, что элиты капиталистического общества используют все недостатки человеческой природы для сохранения власти и получения максимальной прибыли. Таким образом, капиталистический мир есть мир духовного рабства. Если человек физически поработен, у него еще есть шанс стать свободным человеком, но если его мысли поработены, то избавиться от этого рабства гораздо труднее. Западная элита осуществляет тотальное манипулирование общественным сознанием через средства массовой информации и систему образования. Манипуляция сознанием — это способ заставить человека добровольно совершать действия, противоречащие его жизненным интересам. За это расплачивается все общество: высокий уровень преступности, психических заболеваний и самоубийств стал отличительной чертой стран «золотого

миллиарда» — и все для того, чтобы элита этих стран сохранила власть и получила максимальную прибыль (Богатырёв, Краснов, 2009: 42).

Рассматривая западную цивилизацию на трех уровнях, мы видим, что на уровне человеческой цивилизации историческая прогрессивная роль западной цивилизации иссякла, и сама цивилизация движется к противоположной стороне исторического прогресса. Модель развития, возглавляемая капиталистической системой, исчерпана и ставит человечество на грань экологического вымирания. На уровне национальных стран развитые страны намеренно закрепляют существующий международный порядок, подавляют страны, которые развиваются после сдерживания и теряют возможности для развития и прогресса. На уровне личности человек при капитализме рискует потерять свои человеческие свойства и стать неотъемлемой частью промышленной машины. Из этого следует, что при капиталистической системе человеческая цивилизация, национальные страны, люди как личности оказались в затруднительном положении. При этом от Парижской коммуны до Советского Союза и до строительства социализма с китайской спецификой в новую эпоху сегодня человеческое общество предприняло много попыток на пути к цивилизованному и культурному развитию, равенству идентичности национальных стран и освобождению отдельных лиц — и постоянно обобщает опыт и уроки. Можно сказать, что переход от капитализма к социализму отвечает требованиям современной эпохи.

**Путь к спасению человечества в XXI веке:
формирование сообщества единой судьбы человечества
и достижение мира и процветания во всем мире**

Что же нам делать? Вариант решения поставленных проблем, предложенный Китаем, заключается в том, чтобы формировать сообщество единой судьбы человечества и добиться взаимовыгодного распределения благ. Формирование такого сообщества — это историческая миссия, и человечеству предстоит пройти долгий путь к ее достижению.

Формирование сообщества единой судьбы человечества отражает глубокое мышление и внимание китайских политиков к общим интересам и общей судьбе человечества. Концепция формирования такого сообщества основана на рассуждениях Карла Маркса об освобождении человека и следует логическому подходу Маркса к теории всемирной истории. В частности, КПК изложила свои ценности и смыслы с высокой степенью теоретической рефлексивности и ответственного отношения к миру. Только осознав ценность эпохи общности человеческих судеб и осмыслив всемирно-историческое значение формирования сообщества единой судьбы человечества, мы сможем найти наилучший путь к реализации цели самоосвобождения человека. Кто является субъектом формирования сообщества единой судьбы человечества? Мы должны ответить на этот вопрос.

Во-первых, великие державы должны нести ответственность. Миллиарды и стремящиеся к развитию страны мира должны помогать

друг другу, чтобы формировать сообщество единой судьбы человечества и поддерживать мир и процветание во всем мире.

Миролюбивые и стремящиеся к развитию страны должны всегда придерживаться общих ценностей человечества, включая ценности мира, развития, честности, справедливости, демократии и свободы для всего человечества, и твердо следовать по пути мирного развития. На международной арене необходимо вести себя в качестве ответственной державы.

Миролюбивые и стремящиеся к развитию страны должны считать своей миссией внесение нового и более значимого вклада в развитие человечества, стремиться поддерживать международный мир и процветание и строить лучшее будущее для всех стран мира. Для достижения этой цели миролюбивые и стремящиеся к развитию страны должны работать сообща, содействуя формированию сообщества единой судьбы человечества и демонстрируя ответственность великих держав.

Во-вторых, левые политические партии и ученые должны понимать свою миссию: формирование сообщества единой судьбы человечества — это новое развитие марксизма в XXI веке. Левые политические партии и ученые должны работать сообща, чтобы продвигать формирование такого сообщества.

Теоретическая и практическая значимость формирования сообщества единой судьбы человечества заключается в том, что оно не только открывает новые горизонты марксизма в XXI веке, но и помогает изменить моральные правила глобализации, чтобы обеспечить прочный мир, всеобщую безопасность, всеобщее процветание, открытость, терпимость, чистый и прекрасный мир.

Мир и развитие — две главные проблемы, стоящие перед современным миром. Стремление к миру и развитию, содействие сотрудничеству и прогрессу являются общими устремлениями народов мира и общими потребностями всех стран. Опыт человеческой истории неоднократно доказывал, что развитие невозможно без мира, а мир является предпосылкой и гарантией прогресса и развития человечества. Мир, в котором мы сейчас живем, полон надежд и вызовов. Мы не можем отказаться от своих мечтаний из-за сложности реальности — и мы не можем отказаться от своих стремлений из-за отдаленности наших идеалов.

Карл Маркс был способен бороться за идеалы и убеждения коммунизма в XIX веке. Сегодня, в XXI веке, все марксисты должны придерживаться своих идеалов и убеждений, работать на мирное развитие человечества и прилагать неустанные усилия для достижения освобождения всего человечества.

В-третьих, каждый, кто любит мир и уделяет внимание будущему и судьбам человечества, должен активно участвовать в формировании сообщества единой судьбы человечества и защищать убеждение, согласно которому каждый человек на Земле достоин жизни и развития.

Формирование сообщества единой судьбы человечества и построение планеты с прочным миром, всеобщей безопасностью, общим процветанием, открытостью и терпимостью, чистой и красивой средой требует совместных усилий всех людей на планете, которые любят мир и заботятся

о будущем и судьбе человечества. Нам нужен такой мир, в котором люди уважают друг друга, могут равноправно консультировать друг друга по проблемам и решительно отказываются от идей холодной войны и гегемонии. В международных делах все должны придерживаться принципа урегулирования споров путем диалога, разрешать разногласия путем консультаций, комплексно реагировать на традиционные и нетрадиционные угрозы безопасности и противостоять всем формам терроризма. Все люди должны сообща преодолевать опасности, чтобы способствовать либерализации и упрощению процедур торговли и инвестиций, а также экономической глобализации, чтобы она развивалась в более открытом, всеохватывающем, сбалансированном и взаимовыгодном направлении. Мы должны уважать разнообразие мировых цивилизаций, преодолевать барьеры цивилизаций посредством цивилизованных обменов; взаимное признание цивилизаций должно быть выше конфликтов между ними, а сосуществование цивилизаций — выше их превосходства. Мы должны придерживаться принципов бережного отношения к окружающей среде, сотрудничать в борьбе с изменением климата и защищать Землю, от которой зависит выживание человечества.

Формирование сообщества единой судьбы человечества соответствует исторической тенденции. Установление справедливого и разумного международного порядка — это цель, к которой стремится человечество. Общим стремлением всего человечества является мир и развитие. Однако пока эта задача далека от завершения. Только путем построения нового типа международных отношений, основанных на взаимном уважении, честности и справедливости, взаимовыгодном сотрудничестве и содействии формированию сообщества единой судьбы человечества, можно по-настоящему реализовать общие идеалы человечества. Мир находится на новом перепутье, и более чем когда-либо прежде международному сообществу необходимо объединить усилия для решения сложных задач и достижения общего развития.

ЛИТЕРАТУРА

Богатырёв А., Краснов П. (2009). Новый социалистический манифест. URL: <https://samlib.ru/k/krysolow/nsm.shtml> (дата доступа: 18.06.2025).

Иванников С. И. (2019). Россия и социализм XXI века. М.: Кн. мир.

Чернов В. М. (1992). Конструктивный социализм. М.: РОССПЭН.

Шубин А. В. (2007). Социализм. Золотой век теории. М.: Новое лит. обозрение.

Шубин А. В. (2009). Социализм XXI века // Неприкосновенный запас. № 5. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2009/5/soczializm-xxi-veka.html> (дата доступа: 18.06.2025).

人民日报 (2019). 照亮历史的文明对话 · 也在一次次照鉴未来. 2019年11月14日 01 版. [Народная газета (2019). Диалог цивилизаций, который освещает историю, также снова и снова заглядывает в будущее. 2019. 14 нояб. С. 1.]

人民日报 (2022). 《习近平同意大利总统马塔雷拉分别向“意大利之源——古罗马文明展”开幕式致贺信》. 2022年07月11日01版. [Народная газета (2022). Си Цзиньпин и президент Италии Маттарелла направили поздравительные письма на церемонию открытия выставки «Источник Италии — древнеримская цивилизация». 2022. 11 июля. С. 1.]

人民日报 (2023). 《习近平向2023北京文化论坛致贺信》. 年09月15日 01 版. [Народная газета (2023). Си Цзиньпин направил поздравительное письмо Пекинскому культурному форуму 2023 года. 2023. 15 сент. С. 1.]

价值学大词典 (1995). 李德顺主编. 北京: 中国人民大学出版. [Словарь аксиологии (1995) / под ред. Ли Дешуня. Пекин: Изд-во ун-та Жэньминь.]

列宁 (1995). 列宁选集. 第4卷. 北京: 人民出版社. [Ленин В. И. (1995). Избранные произведения. Т. 4. Пекин: Народ. изд-во.]

列宁 (2017). 列宁全集. 第36卷. 北京: 人民出版社. [Ленин В. И. (2017). Полное собрание сочинений. Т. 36. Пекин: Народ. изд-во.]

卢江、黄旭 (2023). 对当代资本主义系统性危机的逻辑批判——基于<资本论>的视角 // 经济纵横. 第10期. [Лу Цзянь, Хуан Сюй (2023). Логическая критика системного кризиса современного капитализма, основанная на перспективе «Капитала» // Экономическая вертикаль и горизонталь. № 10. С. 98–113.]

外国哲学大辞典 (2000). 冯契、徐孝通主编. 上海: 上海辞书出版社. [Словарь иностранной философии (2000) / под ред. Фэн Ци и Сюй Сяотуна. Шанхай. словарь. изд-во.]

建国以来重要文献选编 (1994). 中共中央文献研究室编. 第九册. 北京: 中央文献出版社. [Избранные важные документы со времени основания Китайской Народной Республики (1994) / Бюро исследований лит. Центр. ком. Коммунист. партии Китая. Т. 9. Пекин: Центр. лит. изд-во.]

新时代大俄汉词典 (2019). 黑龙江大学俄罗斯语言文学与文化研究中心辞书研究所编. 北京: 商务印书馆. [Большой русско-китайский словарь новой эры (2019) / под ред. Ин-та словарей Исслед. центра рус. яз., лит. и культуры Хэйлунцзян. ун-та. Пекин: Коммерч. изд-во.]

李达 (2016). 李达全集. 第16卷. / 汪信砚主编. 北京: 人民出版社. [Ли Да (2016). Полное собрание сочинений. Т. 16 / под ред. Ван Синьянь. Пекин: Народ. изд-во.]

格雷戈瑞·威廉姆斯 (2014). 世界体系研究之缘起: 对话伊曼纽尔·沃勒斯坦 / 杨智译. // 国外理论动态. № 4. [Уильямс Г. (2014). Происхождение исследований мировой системы: диалог с Иммануилом Валлерстайном / пер. Ян Чжи // Зарубежные теоретические тенденции. № 4. С. 76–84.]

段德敏、张开 (2023). 殖民扩张、种族主义与民主——托克维尔的“另一个美国” // 政治学研究. 年第6期. [Дуань Дэминь, Чжан Кай (2023). Колониальная экспансия, расизм и демократия — «Другая Америка» Токвиля // Исследования политологии. № 6. С. 161–174.]

江泽民 (2006). 江泽民文选. 第二卷. 北京: 人民出版社2006年版. [Цзянь Цзэ-минь (2006). Избранные сочинения. Т. 2. Пекин: Народ. изд-во.]

现代汉语词典 (2021). 中国社会科学院语言研究所词典编辑室编. 北京: 商务印书馆. [Современный китайский словарь (2021) / под ред. Ин-та лингвистики Китай. акад. обществ. наук. Пекин: Коммерч. изд-во.]

社会主义思想宝库 (1991). 社会主义思想宝库编委会编. 北京: 中国广播电视出版社. [Сокровищница социалистической мысли (1991) / сост. ред. ком. Сокровищницы социалист. мысли. Пекин: Изд. дом радио и телевидения Китая.]

萨缪尔·亨廷顿著 (2017). 文明的冲突. 北京: 新华出版. [Хантингтон С. (2017). Столкновение цивилизаций. Пекин: Изд-во Синьхуа.]

辞海 (2020). 上海: 上海辞书出版社. [Море слов (Чихэй) (2020): словарь. Шанхай. словарь. изд-во.]

辞源 (2018). 何九盈、王宁、董琨主编 (第三版). 北京: 商务印书馆. [Источник слов (Циюань) (2018): словарь / под гл. ред. Хэ Цзюина, Ван Нина и Дон Куна. Пекин: Коммерч. изд-во.]

近现代汉语辞源 (2020). 黄河清编著. 上海: 上海辞书出版社. [Источники нового и новейшего китайского языка (2020): словарь. Шанхай. словарь. изд-во.]

郭宝宏著 (2012). 马克思主义国家理论的当代魅力. 北京: 人民出版社. [Го Бао-хун (2012). Современное очарование марксистской теории государства. Пекин: Народ. изд-во, 2012.]

陈杨 (2016). 布兹加林及其批判的马克思主义学派 // 理论探讨. 第2期. [Чэнь Ян (2016). Бугзалин и его критическая марксистская школа // Теоретическая дискуссия. № 2. С. 1–17.]

陈爱茹 (2019). 当今世界为什么需要马克思主义——访俄罗斯莫斯科罗蒙诺索夫国立大学教授布兹加林 // 马克思主义研究. № 9. [Чэнь Айжу (2019). Почему миру сегодня нужен марксизм: интервью с проф. Бугзалиным из МГУ им. М. В. Ломоносова, Россия // Марксистские исследования. № 9. С. 12–19.]

马克思 (2018). 1844年经济学哲学手稿. 北京: 人民出版社. [Маркс К. (2018). Экономическо-философские рукописи 1844 года. Пекин: Народ. изд-во.]

马克思·恩格斯 (1997). 共产党宣言. 北京: 人民出版社. [Маркс К., Энгельс Ф. (1997). Манифест Коммунистической партии. Пекин: Народ. изд-во.]

马克思·恩格斯 (2009a). 马克思恩格斯文集. 第2卷. 北京: 人民出版社. [Маркс К., Энгельс Ф. (2009a). Собрание сочинений. Т. 2. Пекин: Народ. изд-во.]

马克思·恩格斯 (2009b). 马克思恩格斯文集. 第5卷. 北京: 人民出版社. [Маркс К., Энгельс Ф. (2009b). Собрание сочинений. Т. 5. Пекин: Народ. изд-во.]

马克思·恩格斯 (2012). 马克思恩格斯选集. 第四卷. 北京: 人民出版社. [Маркс К., Энгельс Ф. (2012). Избранные сочинения. Т. 4. Пекин: Народ. изд-во.]

马克思主义哲学体系的当代构建 (2011). 黄枏森主编. 下册. 北京: 人民出版社. [Современное построение марксистской философской системы (2011) / под ред. Хуан Цзяньсэнь. Т. 2. Пекин: Народ. изд-во.]

REFERENCES

- Axiology Dictionary* (1995) Li Deshun (ed.), Beijing: China Renmin Univ. Press.
- Bogatyrev A., Krasnov P. (2009) *New Socialist Manifesto*, Moscow (<https://samlib.ru/k/krysolow/nsm.shtml>, accessed on 18.06.2025).
- Chen Aieru (2019) “Why Does the World Need Marxism Today? Interview with Professor Buzgarin of Lomonosov Moscow State University, Russia”, *Marxism Studies*, no. 9, pp. 12–19.
- Chen Yang (2016) “Buzgalin and His Critical Marxist School”, *Theoretical Discussion*, no. 2, pp. 1–17.
- Chernov V. M. (1992) *Constructive Socialism*, Moscow: ROSSPEN.
- Cihai (2020), Shanghai: Shanghai Dictionary Publ. House.
- Ciyuan (2018), He Jiuying, Wang Ning, a. Dong Kun (eds), Beijing: The Commercial Press.
- Dictionary of Foreign Philosophy* (2000), Feng Qi a. Xu Xiaotong (eds), Shanghai: Shanghai Dictionary Publ. House.
- Duan Demin, Zhang Kai (2023) “Colonial Expansion, Racism and Democracy: Tocqueville’s “Another America””, *Political Science Research*, no. 6, pp. 161–174.
- Guo Baohong (2012) *The Contemporary Charm of Marxist State Theory*, Beijing: People’s Publ. House.
- Huntington S. (2017) *The Clash of Civilizations*, Beijing: Xinhua Publ. House.
- Ivannikov S. I. (2019) *Russia and Socialism in the 21st Century*, Moscow: Knizhnyi mir.
- Jiang Zemin (2006) *Selected Works*, vol. 2, Beijing: People’s Publ. House.
- Lenin V. I. (1995) *Selected Works*, vol. 4, Beijing: People’s Publ. House.
- Lenin V. I. (2017) *The Complete Works*, vol. 36, Beijing: People’s Publ. House.
- Li Da (2016) *The Complete Works*, vol. 16, Wang Xinyan (ed.), Beijing: People’s Publ. House.

Lu Jiang, Huang Xu (2023) “Logical Critique of the Systemic Crisis of Contemporary Capitalism: From the Perspective of *Capital*”, *Economic Perspectives*, no. 10, pp. 98–113.

Marx K. (2018) *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, Beijing: People’s Publ. House.

Marx K., Engels F. (1997) *Manifest der Kommunistischen Partei*, Beijing: People’s Publ. House.

Marx K., Engels F. (2009a) *Collected Works*, vol. 2, Beijing: People’s Publ. House.

Marx K., Engels F. (2009b) *Collected Works*, vol. 5, Beijing: People’s Publ. House.

Marx K., Engels F. (2012) *Selected Works*, vol. 4, Beijing: People’s Publ. House

Modern Chinese Dictionary (2020), Huang Heqing (ed.), Shanghai: Shanghai Dictionary Publ. House.

Modern Chinese Dictionary (2021) The Dictionary Editorial Office of the Institute of Linguistics, Chinese Academy of Social Sciences (compl.), Beijing: The Commercial Press.

New Era Russian-Chinese Dictionary (2019) The Dictionary Research Institute of Russian Language, Literature and Culture Research Center, Heilongjiang University (compl.), Beijing: Commercial Press.

Selected Important Documents since the Founding of the People’s Republic of China (1994), The Central Literature Research Office of the CPC Central Committee (compl.), vol. 9, Beijing: Central Lit. Publ. House.

Shubin A. V. (2007) *Socialism: The Golden Age of Theory*, Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

Shubin A. V. (2009) Socialism of the 21st Century, *Neprikosnovennyj zapas*, no. 5 (<https://magazines.gorky.media/nz/2009/5/soczializm-xxi-veka.html>, accessed on 18.06.2025).

The Contemporary Construction of Marxist Philosophical System (2011), Huang Jiansen (ed.), vol. 2, Beijing: People’s Publ. House.

“The Dialogue of Civilizations, Which Illuminates History, Also Looks Again and Again into the Future” (2019) *People’s Daily*, Nov. 14, 2019, p. 1.

The Treasure House of Socialist Thought (1991) The Editorial Committee of the Treasure House of Socialist Thought (ed.), Beijing: China Radio a. Television Publ. House.

Williams G. (2014) “The Origin of World-System Studies: A Dialogue with Immanuel Wallerstein”, transl. by Yang Zhi, *Foreign Theoretical Trends*, no. 4, pp. 76–84.

“Xi Jinping Sends Congratulatory Letter to 2023 Beijing Cultural Forum” (2022) *People’s Daily*, Sept. 15, 2023, p. 1.

“Xi Jinping, Italian President Mattarella Send Congratulatory Letters to the Opening Ceremony of the Exhibition “The Source of Italy — Ancient Roman Civilization”” (2022) *People’s Daily*, July 11, 2022, p. 1.

Молчаливая цезура времени: техника как дело мысли

Михаил Богатов

Саратовский национальный исследовательский университет
им. Н. Г. Чернышевского (Саратов)

E-mail: m_bogatov@mail.ru

Аннотация. Статья представляет собой размышление над книгой Александра Михайловского «Маятник модерна: дискуссии о технике в Германии». Будучи первым изданием на русском языке, дающим такое подробное и развернутое изложение предложенной темы, книга позволяет поставить ряд вопросов. Первый вопрос носит чисто формальный, жанровый характер: не является ли предложенная книга учебником и почему? Затем встает ряд более существенных вопросов: как соотносятся между собой рассуждения о технике и собственно технический прогресс? Что мы делаем, когда критикуем технические достижения современности или безоговорочно им доверяем? Чем отличается «техника» начала XX века от современной «цифровой»? Какие интеллектуальные ресурсы имеются у нас в современном мире, когда человечество добровольно и зачастую без должной рефлексии препоручает свое настоящее и будущее (равно как и прошлое) на попечение техники (в первую очередь — «цифровым технологиям», искусственному интеллекту и так далее)? Помимо прочего, сама концепция Михайловского, берущая за основу метафору маятниковых колебаний, фиксируемых осциллографом, обладает прогностическим ресурсом: несмотря на принципиальное отличие между «механической» и «цифровой» техникой, волны подъема надежд и спада ожиданий в отношении техники продолжают. В статье затрагивается также вопрос национального и политического контекстов: речь идет о немецкой мысли, охватывающей, среди прочего, период господства Третьего рейха. Как показывает современная политическая ситуация, упования и провалы того времени не сгнули в прошлое; напротив, получив второе дыхание, они вновь актуализировались в текущей политической и международной повестке — не только на европейском, но и уже на общемировом уровне. Обращаясь к рассуждениям о технике в XX веке, мы в каком-то смысле заняты не только нашим настоящим, но и нашим будущим.

Ключевые слова: Александр Михайловский, технологический суверенитет, традиционные ценности, вопрос о технике, прогресс, критика цивилизации, Мартин Хайдеггер, Гюнтер Андерс, Эрнст Юнгер, экология.

Для цитирования: Богатов М. (2025). Молчаливая цезура времени: техника как дело мысли // Patria. Т. 2. № 4. С. 30–46.

doi:10.17323/patria.2025.28506

The Time's Silent Caesura: Technology As a Matter of Thought

Mikhail Bogatov

National Research State University named after N. G. Chernyshevsky (Saratov)

E-mail: m_bogatov@mail.ru

Abstract. The article is a reflection on the book by Alexander Mikhailovsky “The Pendulum of Modernity: Discussions about Technology in Germany”. Being the first edition in Russian, giving such a detailed and expanded presentation of the proposed topic, this book allows us to ask a number of questions. The first question is of a purely formal, genre nature: is the proposed book a textbook and why? Then a number of more significant questions arise: how do discussions about technology relate to technical progress itself? What do we do when we criticize

modern technological achievements or trust them unconditionally? How does the “technology” of the early 20th century differ from modern “digital” technology? What intellectual resources do we have in the modern world, when humanity voluntarily and often without due reflection entrusts its present and future (as well as the past) to the care of technology (primarily “digital technologies”, artificial intelligence etc.)? Among other things, Mikhailovsky’s concept itself, based on the metaphor of pendulum oscillations recorded by an oscilloscope, has a predictive resource: despite the fundamental difference between “mechanical” and “digital” technology, the waves of rising hopes and falling expectations regarding technology continue. The article also touches upon the issue of national and political contexts: we are talking about German thought, which covers, among other things, the period of the Third Reich. As the current political situation shows, the hopes and failures of that time have not disappeared into the past; on the contrary, having received a “second wind”, they have once again become relevant in the current political and international agenda — not only at the European, but at the global level. Turning to discussions about technology in the 20th century, we in a sense deal with not only our present, but also our future.

Keywords: Alexander Mikhailovsky, technological sovereignty, traditional values, the question about technology, progress, criticism of civilization, Martin Heidegger, Gunther Anders, Ernst Junger, ecology.

For citation: Bogatov M. (2025) “The Time’s Silent Caesura: Technology as a Matter of Thought”, *Patria*, vol. 2, no. 4, pp. 30–46.

doi:10.17323/patria.2025.28506

Политические и экономические условия существования современной эпохи сегодня уже не могут мыслиться без той или иной отсылки к уровню технического (и технологического) развития, прогресса. В первую очередь, речь идет о наступлении так называемой цифровой эры, в которую за последнее время постепенно перемещаются практики повседневности, прежде с техникой никак не связанные. Более того, в ходе этого процесса формируются новые запросы, смыслы и потребности, о настойчивом и даже навязчивом существовании которых даже четверть века назад никто не догадывался. В таких условиях не только отдельные люди и сообщества, но и целые государства озаботились созданием условий для нормального функционирования и развития, для сохранения в этих новых условиях своих традиционных ценностей (семьи, патриотизма, религиозности и так далее). Парадокс заключается в том, что как раз сегодня для отстаивания и создания возможности преемственности традиционных ценностей необходимо учитывать условия, создаваемые технической, и в первую очередь цифровой, эпохой. В связи с этим, в частности, речь идет о «технологическом суверенитете» отдельных наций, объединений, государств и союзов. При этом технику прошлого, доцифрового поколения принято уже воспринимать как нечто само собой разумеющееся, почти как часть природного ландшафта. Нас уже не удивляет обилие автомобилей, средств связи, скорости перемещения, промышленные способы ведения сельского хозяйства и так далее. Так было, однако, не всегда и, можно предположить, не всегда так будет.

Более того, радикально ли изменился наш способ понимать мир вследствие появления качественно новых, цифровых устройств? Являются ли они прямым продолжением прежнего технического развития — или же, несмотря на очевидную преемственность, следует говорить уже о каче-

ственно новом уровне развития? «Годятся» ли мысли тех, кто задумывался о технике в XX веке, для нас, людей XXI века? При этом принято полагать, что инженеры, люди техники и изобретатели где-то «там» изобретают «для нас» свои новшества, в то время как мы обладаем свободным выбором в отношении их применения. На самом деле все не совсем так. Технический прогресс и вообще инфраструктура технического развития находится не в вакууме, но является неотъемлемой частью общества, культуры и истории, в которых находится и которые, вместе с тем, существенно трансформирует. Данный процесс провоцирует работу человеческой мысли, гуманитарной в целом и в частности — философской (о том, что техническое изобретение провоцирует техническую мысль и естественные науки, лишний раз говорить, думается, не стоит). Но какое влияние, помимо простой реакции, может оказывать мысль на «дело техники»? Является ли «дело техники» чем-то техническим или, напротив, следуя Хайдеггеру, мы должны задуматься и увидеть, что сущность техники — это не нечто техническое? Как соотносятся между собой «дело техники» и «дело мысли»? Над одним и тем же они работают, в одном направлении или в противоположных? Хотелось бы, удерживая эти вопросы, обратиться к работе Александра Михайловского «Маятник модерна: дискуссии о технике в Германии» (Михайловский, 2024).

Книга Александра Михайловского представляет собой образец добротного академического исследования, которое, как известно, умеет «говорить само за себя», а потому не требует каких-то особых размышлений на тему «что хотел сказать автор». В данном случае вдумчивый читатель может с самого начала констатировать: автор сказал именно то, что хотел, и так, как хотел. Во избежание спойлеров мы также не будем подробно пересказывать содержание книги, а потому попробуем, отталкиваясь от авторской концепции, поставить некоторые вопросы, касающиеся не столько самой философии техники, сколько нашего отношения к философии как таковой; при этом, само собой разумеется, мы будем касаться особенностей книги настолько, насколько это необходимо.

При первом приближении — кстати, «ключевое слово метафизики Юнгера» (Михайловский, 2024: 447) — книга, согласуясь с течением времени, последовательно — от 1890-х до 1970-х годов — проводит нас через галерею тех авторов, чье творчество так или иначе можно было бы разместить в рубрике «Философия техники». Хотя сам автор претендует на иное прочтение, все равно найдутся те, кто возьмет эту работу в руки именно для пополнения багажа знаний из уже достаточно устоявшейся рубрики. Скажем сразу: они не будут разочарованы, поскольку наряду с «известными» нам в первую очередь по наличию русских переводов братьями Юнгер (Юнгер Э., 2002; Юнгер Ф.-Г., 2002), Шпенглером (Шпенглер, 1998) и Хайдеггером (Хайдеггер, 1993) в книге «вводятся в оборот» менее известные фигуры, к которым относятся не только представители «проактивного колебания» (о нем — чуть ниже), но и такие «компенсаторные» авторы, как Гюнтер Андерс (Anders, 1956, 1980) и Готхард Гюнтер (Günther, 1957). Следует отметить, что даже специалистам по немецкой мысли XX века эти имена мало известны, а потому для широкой публики

раскрытие позиций этих авторов по «вопросу о технике» станет настоящим открытием (отметим в скобках, что Александру Михайловскому полностью можно доверять в том, как он раскрывает положения исследуемых авторов, но об этом ниже).

Тем не менее несмотря на то, что книга позволит себя прочесть (и даже послужить соответствующим целям) именно как «учебник по философии техники в Германии» за определенный период, она таковым не является по нескольким, на первый взгляд, неочевидным причинам. Итак, представим себе на миг, что наш автор задумал написать именно учебник по такой дисциплине, как «философия техники», — и выдал нам за таковую свою книгу. За что бы мы могли подвергнуть его критике в таком случае? Во-первых, достаточно странным выглядел бы выбор временного промежутка, поскольку мы привыкли мерить все «четвертями», «полувекami» и «веками», а здесь ситуация в эти привычные мерилa с рассматриваемыми 80 годами явно не вписывается. Во-вторых, даже если автор и остановился на Германии (это его право), то почему он тогда не обратился ко «всем» немцам, ведь учебник в любом случае, ограничиваясь даже страной и временем, должен претендовать на полноту изложения в этих самых ограниченных рамках? Почему автор берет только так называемых консервативно настроенных мыслителей? Иначе говоря: где же столь привычные для молодежно настроенных интеллектуалов современности левые, предшественники политических свобод и борьбы за независимость? Где Маркузе, где Фромм, где Хоркхаймер или хотя бы Хабермас? Справедливости ради отметим, что эти авторы, не удостоившись своих параграфов в оглавлении, все равно в книге упоминаться будут, что называется, «на уровне сносок» — но смысл их появления, если так можно сказать, будет заключаться в демонстрации концепции книги, не сводимой к целям учебника. В любом случае, если бы Михайловский написал учебник, мы бы его покритиковали за то, что выбор авторов избирательно ограничен, а если учитывать «кричащее отсутствие» левых в оглавлении — то уже и политически предвзято. А последнее для учебников недопустимо (а точнее, очень даже рекомендуется, но, по современным модным «трендам», уже с другой, либеральной стороны).

Ракурс, избранный автором для описания рассматриваемого им периода, чрезвычайно удачен как альтернативный способ обращения к истории: здесь удастся в равной мере избежать как традиционного изложения «с позиций власти и войны» или более модной «истории повседневности», так и сугубо отвлеченного подхода «истории идей», привычного для историко-философских учебников. Конечно, все эти составляющие есть, но при этом читатель может быть уверен: такой Германии избранного периода он еще не знает; если речь и идет о власти, то о власти техники или о власти народа посредством техники, но сама власть здесь не становится в центр исследования. Третий рейх, который в массовой культуре подается предельно ангажированно, в книге Михайловского поворачивается своей «деловой» стороной, творческими работами и размышлениями людей инженерных профессий, о которых за громкими процессами в духе

«банальности зла» предпочли просто незаслуженно забыть. Михайловский в своей книге начинает заполнять эту лакуну.

Итак, перед нами если и учебник, то довольно странный. Однако теперь следует выдвинуть самый, пожалуй, главный аргумент против учебничности предлагаемой «Академическим проектом» книги. В учебниках традиционно принята схема, согласно которой предполагается «остановка» по авторам или направлениям. Берем, к примеру, Франкфуртскую школу и взгляды ее представителей на «культуриндіустрию» в целом — и описываем оные. Если нам нужно подробнее, то останавливаемся уже на Беньямине, Адорно, Хоркхаймере и так далее. При этом предполагается, что мы описываем через призму взгляда Беньямина, Адорно и так далее «саму вещь» — культурную индустрию. Подобное подразумевается, конечно, и в случае учебников по «философии техники»: останавливаясь на том или ином авторе, мы обращаемся к «самим вещам» — к технике как таковой. И в данном случае нас даже не должно смущать, скажем, что у Хайдеггера «сущность техники не есть нечто техническое»: просто наш автор таким странным образом смотрит на телевизоры и автомобили — через их сущность, которая заключается не в телевизорности и в автомобильности, а в некоем «поставе», *Gestell*. Так вот, предмет книги Михайловского — не техника как таковая, а именно *дискуссии* о ней.

Чтобы уже вовсе расстаться с темой учебника, отметим следующее: в учебниках при переходе от одной «точки» к другой любят указывать на «влияние» — скрытое или явное — предшественников на последователей. Скажем, Спиноза сам явно говорит о Декарте, доказываемом «геометрическим образом». А вот Кьеркегор «скрыто» якобы влияет на Хайдеггера. Обратим внимание на то, что в такой «точечной» представленности мыслителей, наложенной на линию времени, выявляется не столько существенность, сколько случайность (контингентность, как скажет наш автор) философских исканий: для студента, изучающего философию, внезапно появляются из тьмы то Гоббс, говорящий о войне всех против всех, то Кант со своими априорными структурами, а то и Гегель со своей абсолютной идеей. Кажется, что в философии действительно нет ничего существенного, а потому каждый говорит о чем только пожелает (на что студент может ответить, что он желает не говорить на эти темы вообще — и поэтому он тоже философ, и в таком контексте и при такой подаче он будет, кстати, прав).

Кроме того, в подобной подаче философы, которых поднаторевшая за два века история философии мастерски научилась растворять в текущем историческом, социальном, экономическом, политическом и психологическом контекстах, почти всегда говорят, что называется, «каждый о своем», отчего будто бы сходит на нет не только единство философии, но и какая-либо внеположность ее предметного состава. Тут следует напомнить, что Гераклит занимался вечным Логосом, а Платон — такими же идеями; и речь сейчас не о том, что после Гегеля философия сама себя не мыслит вне исторических обстоятельств (у Платона и Гераклита обстоятельства тоже были, и еще какие!), но о том, что наблюдается тенденция сводить философию исключительно к контексту: не стоит забывать, что

у Гегеля, несмотря на приключения духа в истории, последний всё же абсолютен. Предлагаемая книга разрывает шаблон подобной подачи истории мысли: на протяжении 70–80 рассматриваемых лет *разные авторы говорят об одном и том же*. Косвенным образом здесь начинает высветиваться достоинство философии: она рождается во времени, но дух времени всегда указывает на собственные пределы в сторону самопреодоления.

Для отказа от оптики «влияний» Михайловский прямо высказывается против концепции «влияний» как таковой. Указывая на «сходство» позиций Теодора Лессинга (Lessing, 1981), с одной стороны, и Хоркхаймера и Адорно — с другой, автор отмечает:

Это сходство неслучайно. Конечно, оно может быть объяснено неким «влиянием», но мы предпочитаем брать такое объяснение в кавычки как нестрогое, поскольку оно всегда основывается на контингентных фактах. *Фактор влияния одного автора на другого в интеллектуальной сфере вообще не может не быть случайным; и, наоборот, потребность в рецепции некой мыслительной конструкции, помогающей решить определенную проблему или найти ответ на вызов hic et nunc, является необходимой и неотменимой* (Михайловский, 2024: 117; курсив Михайловского).

Чтобы пояснить подобное неприятие «влияния», попробуем привести метафору. Представим себе, что незнакомые между собой группы людей замерзали ночью в лесу и вдруг увидели недалеко, на поляне, костер. Все они подходят к нему, движимые желанием согреться. Желание тепла — это их дело, «сама вещь», или, как говорил Гегель, *die Sache*. Исследователь же, который пишет об этой ситуации позднее, находясь в уюте своего кабинета, стремится объяснить присоединение людей к костру тем, что одни из них «понравились», «оказали влияние» на других, в то время как на деле симпатия между подошедшими к костру действительно могла иметь место, а могла и не иметь. Вот об этом, кажется, и говорит Михайловский: «влияние» всегда контингентно и несущественно, а костер и связанная с холодом ситуация — нет. Возможно, что некоторые не подошли к костру просто потому, что не видели его или им не было холодно; возможно, что некоторые подошли к костру только потому, что хотели «быть у костра», поскольку это делали авторитетные для них люди и это было «модно», однако наличие подобных (и других) возможностей не отменяет наличие леса и костра, равно как и желания согреться в принципе — не отменяет, но лишь затемняет всякое исследование исходной ситуации. Эту метафору мы здесь оставляем и предлагаем с ней поэкспериментировать читателям; на данном же этапе нам важно зафиксировать эти неучебниковые «странности» книги, особо подчеркивая авторский отказ от концепции «влияния», — эти аспекты далеко не случайны для замысла книги, к анализу которого мы теперь готовы приступить.

Как можно сделать предметом книги дискуссию о технике? Какие посылки стоят за самой возможностью подобного «опредмечивания»? Думается, что в первую очередь — само несомненное наличие и развитие техники, трансформация всех феноменов человеческой повседневности, культуры, политики, искусства, экономики. Здесь важно помнить: с одной стороны, техника существует и развивается независимо от того, говорим мы о ней или нет; с другой — она разворачивается в своем присутствии

так, что не может нас не затрагивать, мы не можем не реагировать на нее, а в исключительных случаях не можем это ее касательство не обсуждать.

На первый взгляд, эти две стороны противоречат друг другу, поскольку в демократически настроенной современности негласно действует установка, что сама наша речь уже является действием («коммуникативным действием»), а потому даже если и был где-то какой-то феномен «сам по себе», то, стоит ему попасть в наше поле зрения, стоит нам начать его обсуждать, как он уже каким-то магическим образом не может себе позволить оставаться прежним — как минимум он уже существует «для нас» и должен, прямо-таки обязан измениться. А если он изменяться не изволит, то мы выйдем на улицы и устроим марши протеста — или, если угодно, выкрикнем с трибуны ООН проклятие существующему порядку феноменов из-за их «само-по-себейности». Исходя из такой негласно (или гласно) принятой установки, философия в действительности оборачивается «творчеством концептов»: не отказываясь от своей стихии — речи, она, тем не менее, более не направляет речь на то, что достойно мысли и обсуждения, на то, что *больше* речи, но целиком и полностью начинает концентрироваться на том, что *меньше* речи, на том, чему достаточно существовать лишь в перформативе высказывания здесь и сейчас.

Хотя Аристотель в самом начале «Политики» обращал внимание на то, что некоторые вещи — такие как благо и справедливость — существуют только в речи, из этого вовсе не делалось вывода, что если их замолчать или выговорить иначе, они перестанут существовать или изменят свою природу: благо и справедливость существуют только в речи, но они больше нее. Но в теориях «творчества концептов» или же «коммуникативного действия» ситуация радикальным образом переворачивается. Техника же, дискуссиям о которой Михайловский посвящает свою книгу, больше речи — и именно поэтому дискуссии о ней имеют хоть какой-то смысл, выходящий за рамки узкого круга интересующихся речевыми экспериментами. Подобно тому, как благо и справедливость касаются всех, кто даже о них не задумывался и никогда о них не говорил (вспомним о застигнутых врасплох многочисленных собеседниках Сократа), так же и техника касается нас всех — и потому только и достойна осмысления. Здесь действует не принцип «я это говорю — и поэтому это важно», но как раз верно обратное: «это важно — и поэтому следует об этом говорить».

Внимательно вчитываясь в книгу Михайловского, невольно задумываешься о самой технике (помимо «дискуссий» о ней) — а не выходит ли так, что «собака лает, а караван идет»? Или, как более «технично» выразился (в другой связи) сам автор, «паровоз едет дальше» (Михайловский, 2024: 414)? Несомненно. Какую бы сторону ни заняли рассматриваемые авторы — «компенсаторную» или «проактивную», техника для них не досужий повод для светской беседы между обсуждением особенностей различных сортов виски или горькости шоколада. *Техника существует так, что о ней нельзя не говорить, нельзя не думать. Техника вызывает мысль* — если угодно, на дуэль (компенсаторно) или на танец (проактивно), но в любом случае ее вызов не принять нельзя.

Само существование техники автор философски фиксирует — и будто бы оставляет в покое, что не может не волновать читателя, проходящего последовательно через предельно критические и такие же хвалебные способы ее понимания у разных мыслителей. Михайловский методично излагает эти подходы, попутно указывая на достоинства и недостатки каждого, но ни разу ни к одному из них не склоняется (Юнгер — исключение, но какое: он сам менялся с эпохой от восхваления в юности до критики в зрелый период). Читателю непременно захочется узнать: а что же «думает сам автор» о рассматриваемом им предмете? На чьей он стороне? Приветствует ли он технику или ее критикует? На этот случай невольно вспоминается реплика, приписываемая Томом Стоппардом в «Береге Утопии» Ивану Тургеневу (в разговоре с Виссарионом Белинским):

Я не чистый дух, но и не наставник обществу. Нет уж, капитан! Люди жалуются, что у меня в рассказах нет моего собственного отношения. Читатель озадачен. С чем автор согласен, а что осуждает? Хочу ли я, чтобы они сочувствовали этому персонажу или тому? Кто виноват, что мужик пьет, — мы или он? Читатель хочет знать, какова моя позиция. Но какое это имеет к нему отношение? Разве я стану писать лучше, если отвечу? Какое это имеет отношение к чему бы то ни было? (Стоппард, 2024: 171).

Но если Тургенев у Стоппарда в итоге признаётся, что он сочувствует всем своим персонажам (что, по мнению читателей, невозможно, ведь персонажи такие разные и зачастую противостоят друг другу), то у Михайловского, как нам кажется, его «нейтральность» носит иной, исключительно *философский, а потому внимательный и любящий характер*. Нравится ли стоикам, что мир возник из огня и в огне сгорит? Нравится ли Гераклиту, что люди живут словно во сне, когда думают, что бодрствуют? Нравится ли Ницше, что всем правит воля к власти? Нравится ли Хайдеггеру господство нигилизма? Нравится ли Аристотелю вечный двигатель? Этот ряд, естественно, можно продолжать и продолжать, но сам он пусть послужит нам напоминанием — возможно, неприятным, — что дело философии состоит не в том, чтобы выбрав себе понятную «картину мира», примкнуть к ней настолько плотно и уютно, чтобы — в идеале — с ней слиться и стать частью натюрморта или пейзажа.

Философия максимально далека от «самовыражения» или отстаивания «своей точки зрения», поскольку она имеет дело не с тем, что «меньше» мыслителя, но с тем, что «больше его». Задействуя словарь Библихина (принявшего участие в философском становлении Михайловского), можно сказать, что философия занята тем, что делает мыслителя собой лишь тогда, когда он собой занят менее всего. Обнаружив существование того, *что* его задевает, философ не стремится это задевающее подчинить (хотя бы в мысли), он начинает внимательное и любящее (филия) охранение задевающего. Библихин говорит:

Вся философия вращается вокруг тайны воплощения. Ведь, в самом деле, голые идеи это чудовищно плоско, и обобщение текучего тоже чудовищно плоско. — В философии только первый скачок еще может быть нейтральным, например введение понятия сущего, которым можно обозначить всё. Иначе говоря, есть дарованная сверху свобода быть другим, говорить другое. Но сразу за этим порогом начинается мир любви и восторга, упоение добром, и никакого права на нейтральность больше нет. Нейтральность первого шага нужна для защиты этого интимного мира, нейтраль-

ность дана Богом для неприступности своего действия, своей экономии. Позитивизм это желание всю жизнь спекулировать на нейтральности, оттягивание решительного шага (Бибихин, 1998: 472).

Михайловский, таким образом, являет в своей книге жест любящего острашения как от тех, кто критикует технику, так и от тех, кто ею восхищается, поскольку, как кажется, его самого захватывает их захваченность — и он приглашает читателя ее разделить с ним и с «его» авторами.

Здесь самое время задаться вопросом: значит ли эта описанная «философская любящая нейтральность», что Михайловский полагает, будто все разговоры (дискуссии) о технике пусты и бессмысленны, поскольку (повторимся) «паровоз едет дальше»? Безусловно, нет: если бы автор придерживался подобного взгляда, то сама книга потеряла бы всякий смысл. В самом деле, если ты искренне уверен, что техника неостановима в своем развитии и так же мало зависит от нас, как устройство Вселенной, то к чему посвящать столько страниц и сил описанию того, что об этой технике говорят? Можно было бы подумать, что техника задает условия существования, последствия которых определяем уже мы.

К этому тезису хотелось бы добавить свои оговорки, сделанные буквально на полях. Во-первых, условия, создаваемые техникой, меняют мир вкупе с нами самими, а потому определяем последствия чаще всего уже несколько «другие» мы — или, если чуть перефразировать известный тезис Маклюэна, техника создает такие условия, что ими негласно (или гласно) задаются и способы определения их последствий. Во-вторых, усугубляя только что сказанное, подчеркнем, что техника зачастую не оставляет нам свободу эти самые последствия *не* определять. И наконец, в-третьих (и эта оговорка далеко выходит за рамки настоящей статьи, а также отчасти вступает в оппозицию двум предыдущим), общество зачастую чрезвычайно льстит своему «развитию», когда измеряет последнее по развитию «своей» техники. Эта интеллектуальная привычка, привитая марксизмом (с его оцепенелым вниманием к тому, как производительные силы хотят завладеть средствами того производства, которое должно в итоге ввести нас в коммунистический — кстати, полностью технизированный — рай), до сих пор витает над основными полномасштабными «трендами», «проектами» и «дорожными картами»: кажется, что если всюду, скажем, внедрить искусственный интеллект, то жизнь станет лучше *сама собой*, в то время как вопрос о корреляции того, что мы называем «общественным развитием», и того, что мы называем «развитием техники», может с высокой долей вероятности выявить — при должном проведенном и тщательном исследовании — смысловую омонимию (гуссерлевскую эквивокацию) двух пониманий «развития» и соответствующих им стратегий общественных ожиданий. На этот счет спонтанно вспоминается трактор из повести Платонова, а также бутылка из-под «Пепси», выброшенная из окна (!) самолета в комедии «Наверное, боги сошли с ума». Впрочем, повторяем, это отдельная большая тема.

Итак, перед нами — некий парадокс: с одной стороны, техника нас задевает своим существованием, меняет нас (либо губит, либо спасает); с другой стороны, мы о ней говорим, стремимся эту погибель или это спасе-

ние в ней высмотреть, описать, обдумать, донести другим — *и между этими сторонами существует разрыв, который в принципе непреодолим*. Михайловский концентрирует внимание на этой, «другой» стороне, на стороне «дискуссий». Но читатель уже догадывается: эта «другая» сторона является стороной *внедискурсивного* и *внедискуссионного* существования техники и полностью повторяет ее, если так можно выразиться, абрис. Меняются технические возможности и условия — и тут же, реагируя, трансформируется дискурс о технике, но никакого иного способа подступиться к технике «самой по себе», кроме как исследовать дискуссии о технике, у нас нет. И вот здесь Михайловский исследует «настроения» дискуссий о технике — или, как предпочитает говорить сам автор, движения «маятника» (беря за основу осцилляторную модель).

К каким выводам приходит автор? Это не будет спойлером, поскольку эти выводы излагаются с самого начала и фактически содержатся уже в аннотации книги. Все начинается с того, что в 1890–1900-е годы технику начинают резко критиковать, говоря о необходимости возврата к «земле» и опасаясь грозящего отчуждения «больших городов». Такой критический вектор именуется автором компенсаторным. Затем вектор меняется в противоположную сторону — и в технике начинают видеть если не спасение, то как минимум то, на что следует решиться (яркие примеры — «Рабочий. Господство и гештальт» Эрнста Юнгера и «Закат Европы» Освальда Шпенглера). Такой вектор отношения к технике Михайловский называет проактивным. Раз в 20 лет вектор «настроения» в дискуссиях о технике меняется на противоположный — книга описывает два полных «оборота» маятника с соответствующей выборкой представителей (преимущественно из консервативного направления): компенсаторный (1900–1910-е годы) — проактивный (1920–1930-е годы) — компенсаторный (1940–1950-е годы) — проактивный (1960–1970-е годы). Таким образом, книга состоит в последовательном описании этих четырех векторных движений (если не считать первой главы, посвященной определению и пониманию модерна как такового¹, а также заключения, посвященного «позднему» Эрнсту Юнгера). Любопытно отметить, что два должожителя — Эрнст Юнгер и Мартин Хайдеггер — полностью подпадают под эти «настроения» на различных этапах своей жизни, чем как бы косвенно подтверждают «маятниковую» гипотезу Михайловского.

Во время чтения книги у читателя может возникнуть (и, скорее всего, непременно возникнет) вопрос: почему именно 20 лет? Что это — смена поколений или какая-то иная, куда более скрытая, социологическая закономерность? Не подчиняет ли автор «историю философии» каким-то банальным внешним социологическим и психологическим, а то и буквально случайным историческим факторам? Эти вопросы нам кажутся чрезвычайно важными для понимания концепции Михайловского в частности и для современного понимания философии в целом, а потому мы остановимся на этом моменте подробнее. Нам хотелось бы увидеть в «маятниковой» теории не уход от философии в социологию, но, напротив, прямое возвращение к первой — пусть и представленное в таком, «двадцатилетнем» чередовании.

Кажется, что Михайловский ставит под сомнение нашу мыслительную привычку подчинять философию этой самой пресловутой социологичности и случайным историческим обстоятельствам. В самом деле, если бы Декарт не родился тогда, когда родился, изменился бы облик философии Нового времени или нет? Мы хорошо помним, что история не терпит со- слагательных наклонений, но, когда мы так говорим, то должны быть го- товы продолжить эту мысль и сказать, что история не терпит и «произво- ла» (читай: свободы) философской мысли: исторически случилось так, что Декарт родился — и поэтому, как следствие, философия обречена теперь иметь с ним дело. Это мы, втискивающие философию в прокрустово ложе истории и случайностей, забыли урок Аристотеля о том, что поэзия фи- лософичнее истории. И, хотя сейчас речь идет не о поэзии, мы забываем и о том, что критерий философичности у Аристотеля значим как вне исто- рии, так и вне поэзии. Для нас, живущих в эпоху победившего историзма и победных последствий оно- го, сложнее всего вновь научиться мыслить философию если и в связи с историей, то уж точно вне иерархии, где исто- рия фактом случайности («случившести») определяет, что достойно осмыс- ления, а что нет. Мышлению в таком случае отводится исключительно рефлексивная, реактивная роль — и, к сожалению, возможность пони- мать значение мысли иначе, хотя бы теоретически, мы надолго упустили из виду.

Предлагая «маятниковую» модель, Михайловский не столько ставит философию в зависимость от исторического или социологического кон- текста, сколько, напротив, высвобождает мысль от этой зависимости. Четко фиксируя и сопоставляя даты выхода тех или иных книг, статей и выступлений, он использует контекст как *начальную* точку высказы- вания — вместо того чтобы, как это принято часто делать, контекстом *завершать*. Казалось бы, эти две формулы — «он думал так, потому что жил в такое время» и «он, живя в такое время, мыслил соответствующим этому времени языком» — почти одинаковое звучат, тем не менее в первом случае мысль объясняется историческими обстоятельствами, а во втором — исторические обстоятельства служат началом мысли, если и объяснимой самими обстоятельствами (например, в отношении исполь- зуемого языка), то лишь отчасти.

Кроме того, если посмотреть внимательнее, то «маятниковая» модель лишает исследователей не только возможности сводить все к «уникаль- ным обстоятельствам» жизни и личности того или иного автора, но даже к объяснению его «взглядов» теми или иными политическими предпочте- ниями. Когда многие авторы, каждый со своими уникальными обстоя- тельствами, личностью и жизнью, политической ангажированностью, вдруг — независимо от этих самых обстоятельств, личности и жизни, а также политических предпочтений — подпадают под то или иное дви- жение «маятника» (или, как мы предпочитаем говорить, «настроение»), то разговор покидает привычную почву историко-философских редук- ций к вышеобозначенному спектру обстоятельств. Речь должна идти — и идет — о чем-то принципиально ином; старые романтические схемы (творческая сила уникальной личности или, как в марксизме, уникаль-

ных обстоятельств) перестают приносить свой обильный урожай. В этой истории, в этих обстоятельствах, в этих личностях, *помимо всех этих вещей*, настойчиво заявляет о себе, подчиняя их основное мыслительное настраивание, *что-то еще*.

Неслучайным фактором, подтверждающим присутствие и воздействие этого «чего-то еще», является полная политическая индифферентность или, если угодно, прозрачность движения «маятника» по отношению к этой самой пресловутой политической позиции. Мы специально делаем на этом акцент, поскольку сегодня все чаще именно указание на политическую позицию как определяющую мыслительное богатство и наследство стало печальным общим местом, самым по себе свидетельствующим об упадке философской культуры. На наглядном примере отношения к творчеству Хайдеггера и периодически вновь и вновь (кстати, приблизительно каждые 20 лет!) возникающих попыток окончательно сбросить его с корабля ликующей демократичной и либеральной современности мы воочию видим утверждение этой не философской и даже не политической, но сугубо политизированной тенденции: получение легкого доступа к вынесению суждения, формированию мнения, вершению суда над философией в обход ее самой. Это, конечно, не новая тенденция, начиная с суда над Сократом (а еще раньше — над Протагором), и как тут не вспомнить знаменитое «польза философии не доказана, а вред от нее возможен»; но отличие нашей ситуации от предыдущих времен заключается в том, что сейчас это все происходит не в *отношении* философии, а *в ней самой*.

В связи с этим Михайловскому удастся выбрать и развить такое видение проблемного поля, при котором политические позиции действительно становятся не важны. Конечно, могут найтись (и непременно найдутся) те, кто обратит внимание на то, что автор книги предвзят в политическом отношении, поскольку он останавливается на фигурах, традиционно относимых к так называемому консервативному лагерю. Но, во-первых, сам автор об этом говорит в самом начале, вполне обосновывая свой выбор не только тем, что «всего не охватишь», но и тем, что эти фигуры ему как исследователю лучше знакомы, а во-вторых — и это самое главное, — добавление левых авторов или даже полное переключение на таковых ситуацию несколько бы не изменило. Как левые, так и правые, как милитаристы, так и пацифисты — все они, сторонники и противники самых разных возможных и невозможных партий и лагерей, подпадают под власть «маятникового» движения; опять же напомним ярчайший пример — Хоркхаймер в «Затмении разума. К критике инструментального разума» фактически склоняется в отношении критики техники к тому же, к чему склоняется в этом же отношении поздний Хайдеггер того же времени. Когда мыслители заняты делом, а не сведением личных и политических счетов, не зарабатыванием себе политических очков на зыбком поле публичности, они находятся максимально близко друг к другу, *поскольку они мыслят*.

Демонстрация политической индифферентности в период 1890–1970-х годов, охватывающий все значимые этапы становления современного немецкого государства, от кайзеровского рейха до ФРГ, период вряд

ли политически апатичный или неинтересный, — один из сильнейших жестов работы Михайловского. Значит ли это, что он игнорирует или даже не замечает столь очевидную политизированную «повестку»? Конечно, нет², однако несомненным достоинством стиля мышления и письма автора остается его предельное по отношению к ней спокойствие (автор использует в духе Вебера выражение «безоценочный подход»). Речь идет не о *над-* или *вне-*, но скорее о *дополитическом* уровне мысли в современном, заузном (в отличие от аристотелевского) смысле «политического». Сам автор говорит по этому поводу так: «...мы стремимся показать параллельность рефлексивных процессов, которые более или менее синхронно начинаются и заканчиваются как у разных по мировоззрению авторов, так и в разных идеологических лагерях» (Михайловский, 2024: 367)³.

В завершение обзора концепции книги хотелось бы обратить внимание читателя на то, что мы часто предпочитали говорить не столько о движении «маятника», сколько о смене «настроения» — и обосновать это наше словоупотребление. Начиная с хайдеггеровского *die Stimmung*, через феноменологическую, герменевтическую и экзистенциальную философию XX века вполне утвердилась господствующая роль дорационального значения *настроения* для мысли. Если мысль более или менее способна удерживать в поле зрения свой предмет, если она более или менее даже способна задавать себе правила подступа (метода) к этому предмету, то она, тем не менее, всегда с опозданием и задним числом способна дать себе отчет не только в том, почему она вообще этим предметом оказалась затронута, но и в том, каким именно образом этот предмет мысль затронул: агрессивно, нежно, грустно, радостно, бодро, смутно, скучно и так далее. В конечном счете все эти «модусы» настроения *всегда уже* (априористический перфект Хайдеггера, опоздание к событию мира Деррида и так далее) развернулись — и мы находим себя, «включаемся» в осмысление того или иного предмета в пределах этих самых модусов. Здесь сове Минервы всегда приходится довольствоваться сумерками. Иначе говоря, то или иное настроение мысли зачастую остается от этой мысли скрытым (как и невозможно сознательно захотеть и стать счастливым от одной только силы своей сознательности, как бы это ни расстраивало клиентов различных бизнес-коучей и посетителей многочисленных «психологических тренингов»).

Если бы мы довольно грубым жестом свели все модусы настроений мысли всего к двум типам — благожелательному и критическому, где в одном случае нас вели бы надежда и спасение, а в другом — опасение (доходящее порой до отчаяния), то мы получили бы проактивное и компенсаторное движения «маятника» соответственно, которые направляют мыслителей независимо от их предпочтений и склада ума. Совсем другое дело, как они, следуя одному или другому настроению, распорядятся им. Здесь все куда более предсказуемо, и можно, несколько утрируя, но не отклоняясь от сути дела, сказать, что левые распорядятся налево, а правые — направо. Отметим, что историко-философские штудии обычно заняты исключительно тем, как именно те или иные персоны или школы распорядились этими фундаментальными модусами настроения

(или движениями «маятника»), какие сделали выводы и какие открыли перспективы, однако чрезвычайно редки, фрагментарны и до сих пор спонтанны попытки исследовать не то, как распоряжаются настроением (это в конечном итоге зависит от многих факторов: эрудиции, сообщества, возможности публикации и так далее), но то, что именно понуждает к мысли и что именно не позволяет этому понуждению не отвечать.

С позволения читателя мы приведем последнюю метафору, которая, смеем надеяться, уточнит нашу мысль. Когда после долгой засухи проходит долгожданный летний дождь, то из земли на свет радостно поднимаются травы, усиливают рост цветы, столь долгожданные для садовода, а также сорняки, которым садовод не так уж и рад. Садоводу (в зависимости от предпочтений) приятнее иметь дело с культурными растениями — и бороться с сорняками. Если, скажем, найдется сторонник дикой природы, то он будет (сугубо эстетически — или экологически) выступать за лозунг «пусть расцветают все цветы» и объявит протест в связи с выпалыванием сорняков. Но редко кто обращает внимание на то простое обстоятельство, что растения — какими бы мы предпочтениями ни обладали — не могут не реагировать на дождь. С этой позиции каждое из них, если выразиться поэтически, представляет свой единственно возможный ответ на дождь (солнце, почву, воздух). Заострим: имея дело с теми или иными цветами и растениями, мы всегда косвенным образом имеем дело с дождем, который их поливал, и с теплом, благодаря которому они согревались. Но чаще всего мы склонны этого не замечать и разделяться на любителей («культурных») роз и любителей («диких») одуванчиков. Работа Михайловского с позиции такой метафоры — это попытка, обращаясь к различным «цветам» (например, к таким как левая и правая мысль), восстановить перепады того глобального эпохального «климата», который способствовал их росту или затуханию постольку, поскольку они на эти перепады не реагировать не могли.

Мы прекрасно отдаем себе отчет в том, что когда имеешь дело с мышлением и его настроениями, то дело значительно усложняется, однако, по нашему глубокому убеждению, усложняется не принципиально. Отсюда же становится понятнее, что нельзя сосредоточиться на одном модусе настроения («дожде») и проигнорировать другой («солнечные дни»): тогда у нас получится ситуация, что растения растут исключительно под солнцем или исключительно под дождем. Это очень неудобная мысль для тех, кто привык относиться к философам с точки зрения их некоей принадлежности каким-либо течениям, по явным «хештегам» («по-настоящему растениям нужен только дождь», «настоящая левая мысль не может не ссылаться на Делёза и Жижека»). Кажется, что именно поэтому Михайловский берет не одно движение «маятника» (например, только компенсаторное, что так по душе достаточно пессимистично настроенным отечественным интеллектуалам), и даже не два (чего было бы достаточно для демонстрации полного «маятникового размаха»), но четыре. На часах ни «тик», ни «так», ни даже «тик-так» еще не дают ощущения размеренного течения времени — последнее ощущается только в ритме, означенном промежутком, молчаливой цезурой между двумя ударами: «тик-так / тик-

так». В этой цезуре никто ничего не говорит, она неэффективна и непродуктивна в смысле каких-то эксплицитных философских выводов, но, тем не менее, она длит само бытие философии и напряжение мысли. В этой цезуре слиты воедино непреходящая новизна и непрменная вечность философского поиска, которому причастны все. Думается, что для внимательного читателя книги Александра Михайловского она тоже «прозвучит». Именно поэтому, на наш взгляд, автор и не встает ни на одну из сторон «маятникового» движения — ему интересно, что именно движет «маятником» и что «маятник» вообще движется. В этом отношении книга приглашает к размышлению, предлагает подступиться к теме настроения мысли с совершенно неожиданной стороны.

И наконец, несмотря на то что автор не занял ни той ни другой позиции (надеюсь, нам удалось показать, что дело не в самих этих позициях в принципе), читатель вправе спросить: что происходит именно сейчас, где мы находимся, продолжает ли «маятник» свое движение? На эти вопросы в книге есть несколько указаний, которые мы сейчас попробуем очень кратко резюмировать. По общему признанию, мы сейчас обитаем в цифровую эпоху. Резонно задаться вопросом: является ли «цифровая техника», поскольку она «техника», той техникой, дискуссии о которой исследует Михайловский? Вряд ли, поскольку под техникой в случае цифровой техники мы имеем в виду не механику, приводимую в движение паром или внутренним сгоранием, но чаще всего лишь «носители» для «цифры», измеряемые вычислительной скоростью тех или иных процессоров-микросхем (включая емкости внутренней памяти и так далее), зависящих от ровного напряжения электричества. Цифровая техника, поскольку она исключительно *цифровая*, таким образом, выпадает из поля внимания автора. Характеризуя «кибернетический поворот» в осмыслении техники у Хельмута Шельски и Готхарда Гюнтера, автор резюмирует: «Цифровизация убивает технику. Поэтому “дискуссией о технократии” и рефлексией о роли кибернетической техники предпочтительно очертить верхнюю временную границу исследования» (Михайловский, 2024: 32).

Не знаю, согласятся ли читатели, привыкшие посещать магазины «цифровой техники», с такой жесткой позицией автора по поводу если не «нетехничности», то уж точно иной «техничности» цифровой техники (радостно согласятся те, кто верит, что «сейчас все иначе, чем прежде» аккуратнее призадумаются другие), однако следует отметить и еще одну важную вещь: «маятник» продолжает свою работу — и не только потому, что продолжается человеческая мысль, которая движется под влиянием тех или иных глубинных «настроений» (что очевидно), но и потому, что мы никуда не вышли из-под нашей технической зависимости, но все более и более усугубляем наше положение. А чтобы такой вывод не показался слишком уж мрачным, посчитаем: мы сейчас находимся на начальном движении «проактивного» движения «маятника», который охватывает 2020–2030-е годы, когда настроение эпохи меняется с пессимистического на оптимистическое: в технике вновь мерцает надежда.

Следует только помнить, что ни с какими военными действиями это не связано. Как походя замечает наш автор в связи с событиями Второй

мировой, «война — неудачное средство для модернизации. Поэтому отчаянный поиск прорыва в вооружениях, поиск Wunderwaffe не могли стать “кульминацией реакционно-модернистской традиции”» (Михайловский, 2024: 304). Впрочем, с этим выводом, наверное, опять же не согласятся те, кто отвык самостоятельно задавать самому себе эпохальный вопрос о путях жизни, выходящих за пределы текущих новостных повесток. Кстати, книга, проводящая нас через эпоху двух мировых войн, призывает помнить о том, что дело жизни, к счастью, мудрее того, что мы о нем можем сказать — и в конечном счете более зависит от состояния нашего духа, чем от тех или иных технических новшеств.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Главу автор резюмирует следующим образом: «В первой главе нашего исследования мы установили, что критика культуры не является консервативной реакцией на процессы модернизации, более того, она не является реакцией вообще» (Михайловский, 2024: 437).

² Тут и там, на уровне сносок или комментария в скобках, автор политизированную «повестку» отмечает. Яркий тому пример — сноска о том, как полевела экологическая повестка в Германии (Михайловский, 2024: 368).

³ Более детально эта мысль излагается далее (Михайловский, 2024: 410–411).

ЛИТЕРАТУРА

- Бибихин В. В. (1998). Узнай себя. СПб.: Наука.
- Михайловский А. В. (2024). Маятник модерна: дискуссии о технике в Германии. М.: Акад. проект.
- Stonnaprd T. (2024). *Берег Утопии: драмат. трилогия*. М.: Изд-во АСТ: CORPUS.
- Хайдеггер М. (1993). *Время и бытие: ст. и выступления*. М.: Республика.
- Шпенглер О. (1998). *Закат Европы*. Т. 2: Всемир.-ист. перспективы. М.: Мысль.
- Юнгер Ф.-Г. (2002). *Совершенство техники*. СПб.: Владимир Даль.
- Юнгер Э. (2002). *Рабочий. Господство и гештальт*. СПб.: Наука.
- Anders G. (1956). *Die Antiquiertheit des Menschen*. Bd. 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. München: C. H. Beck.
- Anders G. (1980). *Die Antiquiertheit des Menschen*. Bd. 2: Über die Zerstörung des Lebend im Zeitalter der dritten industriellen Revolution. München: C. H. Beck.
- Günther G. (1957). *Bewusstsein der Maschinen — Eine Metaphysik der Kybernetik*. 1. Aufl. Baden-Baden: AGIS Verl.
- Lessing T. (1981). *Die verfluchte Kultur. Gedanken über den Gegensatz von Leben und Geist*. München: Matthes & Seitz.

REFERENCES

- Anders G. (1956) *Die Antiquiertheit des Menschen*. Bd. 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, München: C. H. Beck.
- Anders G. (1980) *Die Antiquiertheit des Menschen*. Bd. 2: Über die Zerstörung des Lebend im Zeitalter der dritten industriellen Revolution, München: C. H. Beck.
- Bibikhin V. V. (1998) *Know Yourself*, Saint Petersburg: Nauka.
- Günther G. (1957) *Bewusstsein der Maschinen — Eine Metaphysik der Kybernetik*. 1. Aufl., Baden-Baden: AGIS Verl.
- Heidegger M. (1993) *Zeit und Sein: Articles and Speeches*, Moscow: Respublika.
- Junger E. (2002) *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Saint Petersburg: Nauka.
- Junger F.-G. (2002) *Perfektion der Technik*, Saint Petersburg: Vladimir Dahl.

Lessing T. (1981) *Die verfluchte Kultur. Gedanken über den Gegensatz von Leben und Geist*, München: Matthes & Seitz.

Mikhailovsky A. V. (2024) *The Pendulum of Modernity: Discussions about Technology in Germany*, Moscow: Acad. Project.

Spengler O. (1998) *Der Untergang des Abendlandes. Bd. 2: Welthistorische Perspektiven*, Moscow: Mysl.

Stoppard T. (2024) *The Coast of Utopia: A Dramatic Trilogy*, Moscow: AST Publ. House: CORPUS.

The Creative Will: Kant and Nietzsche on Moral World-Making

Thomas Steinbuch

Zhejiang Kēji Dàxué (Zhejiang University of Science and Technology) (China)

E-mail: thomas_steinbuch@163.com

Abstract. This paper is a study in comparative philosophy that attempts to reveal the continuity in thinking about the will from Kant to Nietzsche by presenting an original interpretation of each regarding the agential role of the will in world making. In Kant, it is argued, the practical laws that the will legislates to itself as *Willkür* becomes themselves laws of synthesis that creates the phenomenal world, so that the moral agency of *Willkür* when acting autonomously creates the world as world for us in the sense that our rational ethical aspirations of the Kingdom of Ends are realized. While disagreeing most sharply with Kant, Nietzsche conceives of the will to power as world making, and again, along the same lines as a world for us but, as against Kant, in creating us into beings of “*eines Mehr an Leben*” as we knowingly think, feel and see ourselves to become. We are not meant to be born into the irrational or incomprehensible as selves of “limbs and fragments” merely that can do nothing, become nothing, and by the knowing agency of will to power “*ein Zuviel des Lebens*” will come to us. This is what he states as being the World of Truth because in it is unmasked the mendacity of the ill-will of the Spiritualization of Revenge that wills its own preservation as nihilism in lying, Nietzsche’s word, about the truth of will to power agency in the evolution of life in our species.

Keywords: Kant, Wille/Willkür, Nietzsche, will to power, epigenetics, neo-liberalism, revaluation of all values, spiritualization of revenge, *Übermenschlichkeit*.

For citation: Steinbuch T. (2025) “The Creative Will: Kant and Nietzsche on Moral World-Making”, *Patria*, vol. 2, no. 4, pp. 47–68.

doi:10.17323/patria.2025.28507

Творческая воля: Кант и Ницше о моральном мирозидании

Томас Штайнбах

Чжэцзянский университет науки и технологий (Китай)

E-mail: thomas_steinbuch@163.com

Аннотация. Данная работа представляет собой исследование в области сравнительной философии, в котором предпринята попытка выявить преемственность в мышлении о воле от Канта до Ницше, представив оригинальную интерпретацию позиций каждого из них относительно агентивной роли воли в создании мира. У Канта, как утверждается, практические законы, которые воля устанавливает для себя как *Willkür*, сами становятся законами синтеза, создающего феноменальный мир, так что моральное агентство *Willkür*, действуя автономно, создает мир как мир-для-нас в том смысле, что реализуются наши рациональные этические устремления к царству целей. Резко расходясь с Кантом, Ницше представляет себе волю к власти как мирозидание, и опять-таки по той же схеме — как мир-для-нас, но, в отличие от Канта, в создании нас как существ «*eines Mehr an Leben*», какими мы сознательно думаем, чувствуем и видим себя. Автор анализирует тезис Ницше о том, что мы не должны рождаться в иррациональном или непостижимом мире как «конечности и фрагменты», которые ничего не могут сделать, ничем не могут стать, и по воле к власти к нам придет «*ein Zuviel des Lebens*». Это то, что он называет «миром истины», потому что в нем разоблачается лживость недоброй воли одухотворения мести, которая желает своего

сохранения как нигилизма, лучшего, по выражению Ницше, об истинности агентности воли к власти в эволюции жизни нашего вида.

Ключевые слова: Кант, Wille/Willkür, Ницше, воля к власти, эпигенетика, неолиберализм, переоценка всех ценностей, одухотворение мести, сверхчеловечество.

Для цитирования: Штайнбах Т. (2025). Творческая воля: Кант и Ницше о моральном мирозидании // Patria. Т. 2. № 4. С. 47–68.

doi:10.17323/patria.2025.28507

Introduction

In 1967 Slovakian author Svätopluk Štúr wrote a book titled *The German Will to Power* in which he set the ills of the modern world as the feet of the idea of will to power as a blind and instinctual force. But, in fact, the overall trajectory of the philosophy of will in German philosophy is not that, and we see as much in the arc from Kant to Nietzsche. Although Schopenhauer represents an exception to that intellectual history, Nietzsche's conception of the will to power developed from Schopenhauer's idea of the "will to live" although it is an evolutionary thought in Nietzsche, and that is the significant change of context. Darwin's *Origin of Species* appeared in 1859, five years before Schopenhauer's death when Nietzsche was only 15. But *pace* Štúr, the development of the philosophy of will from Kant to Nietzsche has quite strong lines, and for both, the will becomes world-making in an ordering, or reordering, from what is merely determinative in the shaping of who we are. For both, it is a creative force that reshapes the world into a transcendent reality, and not an irrational force in the least.

Kant famously attempted to solve the problem of freedom and determinism presented in the Third Antinomy of *The Critique of Pure Reason*. In this paper I am more interested in what Kant thought the world would be like had he succeeded in solving it and not so much whether the solution succeeded technically. Kant distinguished two aspects of the will, conceived it in two employments, the will as *Wille* and the will as *Willkür*, will-choice. *Willkür* is the faculty of initiating a series of events in the sensible world, whereas *Wille* is the will conceived to be the faculty which legislates the moral law to itself as *Willkür*. The will as *Willkür* is free to choose the ground of its own determination, either to be determined by the practical laws legislated by the *Wille*, or to be determined by heteronomous principles, that is, natural laws.

On Kant's analysis, an event, to be an event, is determined by a rule of causality provided by the category of natural causation, but I argue that it is his view that an event's location in the temporal order could be set by a rule provided by the practical law as well, that is, that the rules which determine the temporal position of the effects of an intelligible causality are practical laws themselves, that practical laws are rules of synthesis (Steinbuch, 1975)¹. What Kant was searching for philosophically was an account of the will as agential in moral world-making when the ground of its determination is the moral law. Moral agency for him was not just about making choices, but about participating in the creation of a moral world order. The world is transformed then, into being world for us not just as known scientifically but also as the

world of our highest aspirations, which for Kant are ethical. For Kant, to the extent that it can become a creation of *Willkür*, the world can reach moral perfection. But broadly similar, in Nietzsche too, we read that the will to power creates a World of Truth, a world of reality and as against the world of nihilism. Nietzsche's World of Truth is world for us to the extent that it exposes the Spiritualization of Revenge that fabricates a metaphysical order in which we become denaturalized and, ultimately, dehumanized. The World of Truth is the opposite of the moral order of Kant as based on duty and obedience, but it is still based in the agential will.

Nietzsche's revaluation project is an attempt at unmasking moral history from Plato on as being based in revenge. The Spiritualization of Revenge in morality is a civilizational and cultural construction from an original vengefulness, that may even be ancestral in origin, against will to power as a developmental force to strengthen aliveness. The revaluation is an evolutionary project, although not on the Darwinian model, as Nietzsche was an acute critic of Darwin. Today, we recognize that evolution takes place along several different lines, and what Nietzsche was saying in his time would seem to have anticipated aspects of what today would belong to the Extended Evolutionary Synthesis. The designation of the decadent's "decadence" refers to his always already weakened state of life in rejecting will to power evolution in himself, which then creates the culture of the Spiritualization of Revenge which then further intensifies that inner weakness in a reinforcement loop. This thinking is in line with current ideas about epigenetic evolution and culture.

Understood through the lens of modern epigenetic theory of culture, we can understand how what Nietzsche is saying about "decadence" is not universal in all cultures and all times as environmental variables can be so dramatically different, one place and time to another. So, while Nietzsche was a sharp critic of Christianity in the West in his book *The Antichrist*, he has quite favorable things to say there about Buddhism and about Islam, (Nietzsche, 2001b: § 20–23, 42, § 59–60). But his critique does mean that the "*wertvollen Individuen*" who will lead in his Great Politics are "*wertvollenheit*", so to speak, because the values of the revaluation are already realized in them, and those are specific to overcoming Western nihilism. But then by a second application, they may become universal. Kant and Nietzsche, differences aside, share a fundamental idea of the will as creative in bringing forth a rational world order: in Kant as *per* practical laws synthesizing of the temporal order to include the novel appearance of intelligible agency *per* the *Willkür*; and in Nietzsche in the agency of the creative will to power to bring about the revaluation of all values that is the basis of the World of Truth as the rationality of evolution.

The kleine Menschen

Nietzsche's mature thinking about the will first appears in *Thus Spoke Zarathustra*; one of the most relevant chapters is from Part II, "On Redemption". The discussion there is complicated as it presents the will to

power both as it is affirmatively and creatively but also as it has turned against itself to become the ill-will of renunciation. The antagonism between these contains the seeds of Nietzsche's illiberal turn in political philosophy.

The objective in the argument of my paper is to establish that in Nietzsche's philosophy of will to power, the will is autonomous, individualistic, and agential. In these ways it is like Kant's conception of the will. But in Nietzsche, will to power is also vitalistic and it is the ground of hierarchy, and these aspects are not to be found in Kant. There is continuity, but not repetition, and the explanation of the difference is the influence of Darwin on Nietzsche, even as he was a critic of Darwin. The will to power is world-creating, creating a world that is "thinkable, feelable and seeable" by us, and as thus so, we are not born into the "incomprehensible or the irrational". It makes the first disclosure of reality and opposes the artifacts of nihilism. The artifices of nihilism are compulsively pursued, and are so as a perverse development taking us away from the reality of will to power agency. The will is creative — it creates the World of Truth / World of Reality for us. The will to power does not emerge passively from more basic instinctual and processes, and there could be no Overhuman otherwise. While emergentism offers valuable insights into how complex ideas can arise from simpler foundations, it should not overshadow or simplify the existential themes present in Nietzsche's work, as I think has been done recently in Edgar Landgraf's book (Landgraf, 2023).

The volitional and intentional agency of the will is the centering idea of the discussions in the chapters in *Thus Spoke Zarathustra* on will to power, highlighting the capacity of individuals to make conscious choices and exert control over their actions and environments. The subject matter of Nietzsche's philosophy is the revaluation of values, and the will to power is volitional and intentional in creating human values and directing human actions accordingly, or when not, when the ill-will is turned against itself, dooming us to the continuing history of nihilism. In these two respects, of volitionalism and intentionality, Nietzsche's philosophy of will bears comparison to Kant's conception of the autonomy of the will. *Willkür* as "will choice" is volitional and intentional in choosing to follow the moral law as it legislates it to itself as *Wille*. The will legislates the moral to itself and the *Willkür* chooses to follow it or not, instead being motivated by heteronomous principles of interest opposite to autonomous action. While their specific conceptions of the will and its role differ, both Kant and Nietzsche present views that about the will prioritize volitional agency and intentionality over an emergent explanations of human behavior and cognition and that there is for both an autonomous will but also a will that falls short of being such.

Following the narrative of "On Redemption", we learn that willing involves suffering because will to power cannot will into the past. "It was" is "the stone" that the will to power cannot move, the past's pastness locks in what has happened and all "it was" is beyond its reach. He is suffering by not being able to do so, this suffering is the will's "secret melancholy and gnashing of teeth". Because it is suffering it has turned in ill-will against itself and become revengeful on "all who can suffer" and its revengefulness is how it is redeeming is suffering, which is described as foolish, (*Närrisch*) but in the

context of the chapter, we would today say “pathological”. This is the focus of the section, and it must be emphasized: it ill-willed decadent “redeems” his suffering by being revengeful on “all who can suffer.” Obviously, the extension “on all who can suffer” is not to individuals per who they are as persons but on something about them; as we shall see, it is their will to power agency that the ill-will is striking at. It is because the ill-will has formed into a psychopathology in how it relates to the will to power become agential in the *wohlgeratner Mensch / höherer Mensch* that Nietzsche called for a politics of isolation against him (Steinbuch, 2022).

Only the *kleiner Mensch*, the decadent, forms the ill-will; his opposite, the *wohlgeratner Mensch*, “who believes neither in misfortune nor in guilt”, as Nietzsche says as true of this type and true of himself in particular, does not develop an ill-will (Nietzsche, 2001a: “Wise” § 2). The revenge of the *kleine Menschen* on “all who can suffer” is against will to power in the *wohlgeratner Mensch*. Unlike the *kleiner Mensch* who cannot engage with the stimulus suffering that initially marks the growth of will to power, the *wohlgeratner Mensch* can, and the *kleiner Mensch* zeroes in on the appearance of that suffering, as it is the sign of evolution as self-overcoming, and attempts to thwart it. We learn in *Ecce Homo* that the decadent cannot endure the stimulus suffering of will to power initialized in (Nietzsche, 2001a: “Wise” § 4). That is how the will to power in ill-will has turned against itself in revenge; namely, it avenges itself on the *wohlgeratner Mensch* as will to power is agential in him. The decadent would like to think he is justly morally aggrieved by the action of the *wohlgeratner Mensch / höhere Mensch* but that is not so, and moral aggrievement against him is revenge. His strengthening of life is essentially interior and the agency of will to power is in terms of the interior self, not the exterior self. But the ill-willed decadent tries to make out that the will to power is exteriorized as force of domination of it. This is not without its point because the exercise of will to power is amoral and it does lead to violating the moral law, but it is only in the mind of the decadent that is the primary intention. The primary intention is to exercise and strengthen life in himself by will to power coming into increasing mastery of its intimate weakness.

That is his absolute premise. The decadent wants to cause the *wohlgeratner Mensch / höhere Mensch* to see himself from his, the decadent’s perspective, as an unjust exercise of power over the vulnerable and marginalized, and that is his revenge against will to power if it gets him to stand down from will to power agency. That is the “slave revolt in morality” described in the first essay of the *Genealogy of Morals* (Nietzsche, 2014b). But the situation is far more complicated than the decadent acknowledges by this reductivity of centering on himself. This fundamental antagonism between the *kleiner Mensch* and the *wohlgeratner Mensch / höhere Mensch* is the basis of Nietzsche’s Great Politics. The revengefulness of the *kleiner Mensch* is a “biopolitics” against the *wohlgeratner Mensch* and against evolution in our species, and Nietzsche’s great war / great politics against the *kleiner Mensch* is a politics in reply.

In the decadent, an ill-will has formed and he has turned himself against the will to power itself as a failed agent and against life itself as a worthless

endeavor. The suffering will calls its suffering a “punishment,” and that is the basis of the psychology of revenge directed against will to power. To redeem its suffering affirmatively and constructively, the ill-will must become the creative will, and to all that is fragment, riddle and dreadful accident in the past of its “it was,” it must will its recurrence. There is a lesser option available, but Zarathustra rejects it. The ill-will of the decadent has the choices of reconciliation with time, *Versöhnung mit der Zeit* and the other is referred to something “higher than *Versöhnung*” and that is a veiled reference to willing the recurrence of the past. So, one possibility is that the will can become reconciled to the fact that it cannot will into the past and that would end its suffering and would mean the deconstruction of the Spirit of Revenge, but that is not the best practice. Zarathustra enjoins us not merely to be reconciled to the will to power’s suffering because it still leaves what is “fragment, riddle and dreadful accident” as it is. This is evolutionary thinking: willing the recurrence of the past will strengthen aliveness in us to become beings of *eins Mehr an Lebens*. Renunciation of the will, as Schopenhauer taught, is curtly dismissed as a “fable of madness”. The suffering ill-will must will the eternal recurrence, and that is to be the “rainbow after the long storms of the will’s revengefulness and the bridge to the highest hope”, as we read in the chapter “On the Tarantulas”.

Willing the eternal recurrence will mean deliverance from the Spirit of Revenge, and that is the bridge to this highest hope, which is the Overhuman. Willing the eternal recurrence is the bridge to the highest hope and a rainbow after long storms and it is addressed to the decadent and to solve the problem of the Spiritualization of Revenge. It is “the knot of destiny for humanity is bound” says Nietzsche (Nietzsche, 2001a: 601). The idea is to solve the problem of willing into the past. The idea behind willing the eternal recurrence is to re-enable the will to power to strengthen aliveness by going into the past and scoping a resistance of suffering to fit its level of will-force and then will that suffering as something still ahead and before us now recurring before us but now with the chance to strengthen ourselves against it. What is needed is to re-live the suffering of the past in the present, only this time as a creative suffering knowing its meaning as such and suffering then redeemed by the creation of life and even *ein Mehr* of life, and not foolishly redeemed by avenging itself on “all who can suffer”.

The chapter “On the Tarantulas” is devoted to a critique of the liberal politics of equality, that equality just is revenge of the *kleiner Mensch* against the *wholgeratene Menschen / höchste Menschen* against will to power in them for their own failure to be able to engage with the exactions of will to power in themselves. The *kleine Menschen* are so by their *own* making, not as an arrogance of Nietzsche’s fabricated from thin air. The psychopathological foundation of the ill-will’s revengefulness in turning against will to power in itself must not be lost sight of in the understanding of Nietzsche’s Great Politics against them.

The chapter “On Redemption” opens with a satirical parable addressed to the cripples who insist to Zarathustra that they will believe in him only if cures them and makes them whole. There are parodic elements in “On

Redemption” but they are parodic of the *kleiner Mensch* as ridicule of him, of being “the last man” as “the beginning of the end” because it is deserved. Ridicule of the *kleine Menschen* is in the work for a reason, it is not gratuitous, and when we see the actual psychopathology at work in him as revealed by Nietzsche unmasking psychology of the Spirit of Revenge, he is at once comical but also utterly terrifying. And the *kleine Menschen* should send shivers of horror down our collective spine. Parody here should be understood in terms of Nietzsche thought of the “involuntary parody” (*unfreiwillige parodie*) of the great health (Nietzsche, 2023: § 382), and through the meaning of the involuntary in Nietzsche in general.

Zarathustra’s answer to the cripples makes it clear that he does not apprehend their condition as cripples as a static state but as belonging to a dynamic which is lost by merely curing the cripples, and he does not (not that he could have cured them, but the presumption of the cripples is by hypothesis that he could and that is the context of his refusal). Although it is not made clear that by leaving them as cripples they will become better for it, it is clear that they will become worse if he cures them. Removing the hunchback’s hump just destroys his spirit, restoring the sight of the blind one will just make him see only evil, or making the lame one walk, will just make him more able in his pursuit of his vices. This, says Zarathustra, is what, in any case, the people say who are taking thereby a cynical view of their fellow human beings, and Zarathustra accepts their cynical take that the cripples would only be made worse as human beings were he to cure them. *Kleiner Menschen* they are and *kleiner Menschen* they will remain. Besides, says Zarathustra, being in limbs and pieces means nothing to him as that to him seems to be the basic condition of all humanity. He states that the whole human race is crippled, that all humanity is in “limbs and fragments”, as if strewn on a battle field or cut up on a butcher’s table”.

The scene sets us up for the thought about the way a crippling can be an “energizing stimulus to life even to *“Mehr-Leben”* to use Nietzsche’s language about his own crippling in *Ecce Homo* (Nietzsche, 2001a: “Wise” § 2). We are thus so, and Zarathustra identifies his mission as being to compose into *ein Dichtes* what “fragment riddle and dreadful accident” (Nietzsche, 1976: 251). But crippling goes the other way too, and sometimes we find cripples who have too much of one thing and nothing else, and these he calls inverse cripples, only the *kleine Menschen* call them geniuses. But that admiration is misplaced as the genius for them is in reality merely an “inverse cripple” meaning, someone who has too much of one thing and not enough of anything else, in this case, a big ear. The *kleine Menschen* think the answer to their lot of fragmentation can come from someone with an overwhelming fragment, the inverse cripple, who is the genius to whom alone he has listened until now. The parodic opening of “On Redemption” inspired Derrida’s book *The Ear of the Other*², but the chapter takes a serious turn that I do not find reflected in Derrida’s book.

Zarathustra too is a cripple at the bridge to the future highest hope. The ill-will of the decadent must say “thus I will it” to all his “it was”. What the *kleine Menschen* want from Zarathustra is for him to change the past, to

relieve them of their crippling. It is not of course, by reason of their crippling that they are being ridiculed but because of their misunderstanding of the meaning of their crippling, and because of what they want from the will to power, which is also a misunderstanding of it. They are in a prison of their own making and suffering by their own persistence, and it is funny to watch them. But what they want is not what the will to power is meant to do. Will to power is a force of evolution, and we are to evolve life and evolve to *eines Mehr an Leben*, and it is not just a force of change to the past³. We learn that the will has become revengeful in the *kleine Menschen* because it cannot “will backwards,” it cannot just change its past. The ill-will is “imprisoned” and redeems its suffering “foolishly” (*Närrisch*) meaning not just impudently but crazily, and in a way that generates the psychopathological culture of the Spiritualization of Revenge. Instead it should redeem its suffering creatively, embracing its suffering in its true meaning of the suffering that can, and should, become a stimulus to life to become stronger. We are in “limbs and fragments” but will to power, growing in power, exercises itself over such in ourselves and life becomes stronger in us. So we are not stranded with being what we are. Will to power is a force of evolution, propelling us towards *eines Mehr an Leben*, rather than a magical means to alter the past in its entirety, as the *kleiner Mensch* mistakenly believe. But the consequentiality decadent wants no part of this and lies about his suffering calling it a punishment, and that a deed in the past, eternally past and beyond punishment — thus to make punishment eternal too is the guilt for which we are punished, a reference to the Christian idea of original sin⁴.

It is a *Lügenwort* that suffering is a punishment, and it is a revenge-laden thought. Nietzsche would thus seem to think that we are a divided species: there are, on the one hand, the *wohlgeratene Menschen*, and Nietzsche is one as he states in *Ecce Homo* (Nietzsche, 2001a: “Wise” § 2) and, as mentioned above there are the *kleine Menschen*, and the latter seek revenge on the will to power by suppressing it in the former.

Humanity is in limbs and fragments, as if scattered on a battle-field or cut up on a butcher’s table. Surely Nietzsche wrote about his past of his inheritance from his father in *Ecce Homo* to tell us about how he himself is a case in point, so we would understand what he is talking about from his own autobiographical introduction to his philosophy. Thus, he says that *das Glück* of his existence, and such even to the point of it being a uniquely good fortune, is to be “already dead” while still living and growing old, and that this is a riddle — it is a riddle how this fragmentation can be “*ein Glück*” — and unlike any other and that sets him apart in this respect. It is a reference to something terrible he inherited from his father, and what is indicated by texts is what today we would understand as a transgenerational epigenetic inheritance. But, it is for him *ein Glück*: “The highest prize life can get, he says, is to have the highest opposition set before it” (Nietzsche 1980: 614, my translation), because that means that will to power, if it is successful, can build that highest opposition to the highest rung of life.

What Nietzsche was referencing about himself by saying that as his father he is “already dead” is developed throughout the first five sections this first

chapter, especially in the superseded text of (Nietzsche 2001a, “Wise” § 3): that as his father, he is a *Doppelgänger*, that neither life, and surely not his “great yes” to life, came to him from his father, as quite beyond him. How can that be *ein Glück*, which is the riddle? It is so because the “devilry” of will to power is at work to set before itself the highest opposition to itself to cut into life so that it can grow in power to the highest degree. The riddle of his happiness is that his “death in life” served the ends of will to power to grow in power, and he was able to make it so. For Nietzsche then there is only the reality of *ein Glück*, but the decadent, his opposite, sees only the hand of misfortune. Nietzsche’s own weakness on the lowest rung of the ladder of life is the exemplar model of “fragment, riddle and dreadful accident” in human life. He came into the world on this lowest rung, and as something that he inherited from his father. It was his “it was”. Nietzsche reversed the psychology of vengefulness and vindictiveness in himself, which clearly points to the discovery of how to intentionally reprogram that epigenetic profile.

In willing the eternal recurrence, the suffering ill-will is transformed to being the creative will. It is creative of *eines Mehr an Leben*. But the thought of the eternal recurrence is not introduced in the chapter because Zarathustra has a realization about its implications that horrifies him. We do not learn what that realization is in the chapter but only later that he is horrified by the thought of the recurrence of the *kleiner Mensch*, and this is the abyssal thought that afflicts Zarathustra in the chapter “The Convalescent.” In his chapter on *Thus Spoke Zarathustra* in *Ecce Homo*, Nietzsche identifies this as the abyssal thought of Zarathustra — the recurrence of the *kleine Menschen* (Nietzsche, 2001a, “Books” *Zarathustra* 5, variant CWFN 9: 602).

Knowledge as a Path and Footprint of the Will

Nietzsche was an evolutionary thinker and not solely as a scientific thinker but as a critic of human culture. Evolutionary stasis has become the rule in our species, and for Nietzsche that is something we should change. Stasis and revenge are connected ideas in his study: stasis arises out of the Spirit of Revenge, and Nietzsche’s *Kulturkritik* is meant to lead us forward on the path of evolution by overcoming it. He is the first to be able to lead us to new paths of culture, he says, meaning the path through the Spirit of Revenge (Nietzsche, 2001a: 296). What is the sense of these terms and how are they different? For the *wohlgeratner Mensch* suffering can be a stimulus to will to power, but for the decadent, his antagonistic opposite, as we learn in Wise § 4 it is not so, and he lacks the ability to engage with such stimulus suffering of the will to power.

That is why the decadent remains a *kleiner Mensch*, because he is not on an evolutionary track. It is the role of will to power to strengthen life in us against its intimate weaknesses, against what “is fragment, riddle and dreadful accident” and not become revengeful against it as its “it was.” Will to power exercises itself in us to bring us to higher in life in an evolutionary meaning, and that is the call to become overhumanly. But the decadent

stands opposed to the exercise of will to power to strengthen aliveness, and is the foe of the *wohlgeratner Mensch* and has produced a psychopathology of the Spiritualization of Revenge and wrecks his revenge against him, by trying to get him stand down from his will to power agency, abusively threatening him if he does not. This is clearly an antagonistic relationship, but how is the antagonism being expressed, how has it come to a head in a battle line?⁵ The struggle between them is over truth versus mendacity: the ill-willed decadent says that his suffering is a punishment in order to lie about it to himself. He is revengeful but in a “good conscience” — a horrifying psychopathology. The *wohlgeratner Mensch*, on the other hand, works to create the World of Truth, he knows of the agential nature of will to power that the decadent is lying about.

For the *wohlgeratner Mensch*, the stimulus suffering of will to power leads to the strengthening of life, and it can do so because will to power generates knowledge of how to strengthen against the intimate weaknesses in life in us. When it applies that knowledge and exercises itself, it causes a distinctive suffering, and this is the suffering that the ill-willed *kleiner Mensch* zeros in on the *wohlgeratner Mensch* to strike back at will to power in the him; he in on him in his moment of creative suffering. That works because, after all, the *wohlgeratner Mensch* is not that far away from the decadent, only a hair's breadth, otherwise evolution would already be *fait accompli*⁶. So, it is fakery that the decadent moralizes the will to power because it is unjust and that thereby the decadent is rightly morally aggrieved. The real issue for the decadent is the successful development of life; it is will to power in strengthening aliveness about which the decadent raises his “hue and cry”.

In Wise § 4 and Wise § 5 Nietzsche tells us about things he *actively* does to knowingly create more aliveness in himself against his compulsive vengefulness and vindictiveness⁷. In Wise § 4, he says he “tames every bear, makes buffoons mind their manners and makes even the laziest students industrious” and these narrate an inner transformation and not the result of the self exteriorized into the social environment — just the opposite in fact — and in Wise § 5 he renounces his equal entitlement not to be wronged so as not to feel aggrievement towards the wrongdoer. For him, mastery over aggrievement against the wrongdoer is over-humanly. These details are the substance of his philosophy, not superfluous casual narratives. They are a narrative of second-order psychological exercises that meliorate a first-order psychology of compulsive thoughts and feelings of vengefulness and vindictiveness⁸. He knew how to deal with himself and he applied what amounted to an algorithm to do so! We may call these in terminology from epigenetic science today as “cognitive exercises” and they are self-transformational, knowingly and consciously applied, obviously⁹. Note that in acting so as to achieve mastery over his aggrievement against the wrongdoer — he mentions giving him something or even asking him for something, which, he says can be even more obligating that giving something — he is treating him as a means and not as an end, which makes this text good case in point of an example of the the revaluation. This now brings us to the central theme of my paper,

which is the role of knowledge of self-overcoming that makes a science of the evolution of our species.

Three texts in *Thus Spoke Zarathustra* present the will to power as a creative force that produces the world for us and as a world that we can know; in this regard, the will in Nietzsche is quite the opposite of the idea of will in Schopenhauer as a blind and irrational force. These are in Part II: "Upon The Blessed Isles", "On the Tarantulas", "On Famous Wise Men" and "On Self-Overcoming".

In "Upon the Blessed Isles" (Nietzsche, 1976: 197–200) Nietzsche presents the will to power as a creative force that produces a world we can know. We learn that as "lovers of knowledge" (*Erkennenden*), we are not born into a world that is "incomprehensible" (*unbegreifliche*) or "irrational" (*unvernünftige*). To that end, we are enjoined to create a world "and what you have called world, that shall be created only by you" with our "creative will" (*schaffender Wille*). By means of the creative will to power, everything is to become "humanly thinkable, humanly visible and humanly feelable" (*Menschen-Denkbares, Menschen-Sichtbares, Menschen-Fühlbare*), and that is a will to truth. And again "in knowledge too, I feel only my will's joy in begetting and becoming". All this is by way of becoming forebears of the Overhuman and the turn after the death of God. Our conjectures should not reach beyond our creative will, says Zarathustra, almost echoing Kant's point in the Transcendental Dialectic of the *Critique of Pure Reason* (Kant, 1929).

In "On Self-Overcoming" Nietzsche begins by telling us that the love of knowledge is not something in itself but merely a drive that follows the service of the will to power, and that is why we love it. He tells them that the will to truth is really a will to power that seeks the thinkability of all beings (*Denkbarkeit alles Seienden*), and that the world we are meant to create by will to power is driven on by "the inexhaustible, generative will of life" (*der unerschöpft zeugende Lebens-Wille*). He writes: "and you too, lover of knowledge, are only a path and a footprint of my will", and that the "will to power walks also on the heels of [the] will to truth" (Nietzsche, 1976: 227) and, in "On Old and New Tablets", he says: "to gain knowledge is a joy for the lion willed, (*Löwen-willigen*)" (Nietzsche, 1976: 318). Nietzsche's idea is that we are not born into a world in which we remain incomprehensible to ourselves as being beings of "fragment riddle and dreadful accident," cripples merely and vengeful that we cannot change "it was" in our lives and suddenly become whole beings. We can understand what is happening. Zarathustra's striving is to compose into *ein Dichtes* what is "fragment, riddle and dreadful accident" in our species, and we are merely forbears of it, but that only becomes a possible objective because of knowledge how to do it. Only the lion-will can face himself, but because knowledge of his own self-overcoming alone makes that possible, it is his first joy leading to his "dancing over and away" from himself. In fact, from the viewpoint of epigenetic evolution, it could well be that our self-overcomings are reprogrammings of the human epigenome through cognitive exercises, and that these severally could come together in a forward inheritance channel. That seems to be Nietzsche's intuition, which is proto-scientific although but within theoretical parameters known today.

The will to power is an evolutionary force in life that enables us to become knowers of ourselves and masters of ourselves, enabling us to grow in power in mastery of our intimate weaknesses and grow in life, and even reach *eines Mehr an Leben*.

An early variant to the chapter we have just been studying, “On Self Overcoming” in *Thus Spoke Zarathustra* contains a passage describing the “World of Truth” (Nietzsche, 1980: 302). The sense of the term “World of Truth” is opposed to the mendacity of the decadent in his spiritualization of revenge. In the World of Truth, the lie that the decadent is the ideal type is turned inside out. In Nietzsche’s philosophy, the World of Truth is the totality of the knowledge that guides the will to power in its becoming master over our intimate weaknesses. That knowledge is always opposed by the decadent’s mendacity. Nietzsche is speaking of knowledge “how” not about propositional knowledge. The knowledge in question is knowing how to advance the growth of power against what resists it: willing the Eternal Recurrence is just such a “knowing how”. The idea of the eternal recurrence is “the knot of destiny for humanity is bound” says Nietzsche (Nietzsche, 2001a: 601). The willing that such knowledge makes possible of how power grows in becoming master of the intimate weaknesses in our lives is a creative willing that creates the world to be “thinkable, feelable and seeable” for us as awareness of extended aliveness as we are awakened in the evolutionary order of development of life. This is a departure from Kant for whom the world is the product of the activity of the mind in synthesizing the manifold of sensible intuitions in the threefold synthesis in imagination as that is not activity of the will, but the will is world building in Kant in the area of practical reason, creating a world for us per our ethical rationality as the Kingdom of Ends, and there is a point of comparative philosophy to Nietzsche’s World of Truth. But to gain such self-knowledge, life must spiritedly “cut into itself”.

In the chapter of *Thus Spoke Zarathustra*, “On Famous Wise Men” Zarathustra instructs the famous wise men in his Dionysian wisdom: “spirit is the life that itself cuts into life; with its own agony it increases its own knowledge” (Nietzsche, 1976: 216). Will to power deliberately sets us back to enable itself to gain knowledge of our intimate weaknesses in order to grow in power over them. The line: “life sacrifices itself for power” (Nietzsche, 1976: 227) is a reference to interiority, as the sacrifice is to lead to knowledge of how to strengthen life against its original crippling of us as beings of limbs and fragments merely. This is the basic knowledge of the will to power that modern humanity has lost, and we are drowning in nihilism of the culture of the Spirit of Revenge as a result.

In an 1884 *Nachlaß* text Nietzsche writes about the Dionysian Wisdom that characterizes the highest type of human being and that the world as he would wish to see it has emblazoned over it the principle of the greatest possible stupidity, the *Übermut* symbol, because that is the world in which will to power is ever turned against success/self-interest in order to make its advance. The idea is that will to power brings a kind of devilry and devilment into our lives to study and understand ourselves as beings of “fragment, riddle and dreadful accident” leading us to knowledge of self-overcoming and

to life and even *einses Mehr an Leben*. He speaks of the suffering that will to power brings on us as delivery, devilment, of the will to power, that in the world as it is in his mirror, as he lived the reality of will to power in himself and reflects that reality back into the world as what it should be, it bears emblazoned over it the “*Übermut*” Symbol. It is the world in which we are first authentically rendered by the principle of selecting according to the rule of The Greatest Possible Stupidity. Similarly. This is also the world as presented in his “mirror” at WP 1967 standard edition; the world as it reflects himself in his self-overcoming and as is opposed to the world of lies of the decadent.

Will to power insists on our taking the path of the greatest possible stupidity in our lives, throwing our secure lives into turmoil, sacrificing life for power. We are vulnerable to the will to power in this way; it will sacrifice life so that its intimate weaknesses may be brought into focus and knowledge acquired of how to strengthen life in ourselves against them and will to power grow. But the decadent has set himself to deny this reality of life and to deny that becoming the forbearer of the Overhuman with such knowledge is what he is supposed to be doing Stasis and flight into nihilism is the result.

Dionysian wisdom of life sacrificing itself for power, in that it is tied to acquiring knowledge of how to strengthen ourselves against of intimate weaknesses, is the source of our authentic happiness, which is Nietzsche’s own authentic happiness as he states is his in the opening sentence of *Ecce Homo* “Why I am So Wise”. It puts the lie to the fake happiness of the *kleine Menschen* and the fake culture of nihilism. We see this contrast in the section “Zarathustra’s Prologue,” Section § 4 which contains Zarathustra’s litany of what in human beings he loves most, among which we read: “I love him who is abashed when the dice fall to make his fortune, and asks, ‘Am I then a crooked gambler?’” (Nietzsche, 1976: 127). The line recalls Kant’s distinction between autonomous and heteronomous willing. Taking the path of the greatest possible stupidity against self-interest to the degree that it provides us with knowledge of our suffering and how to overcome it is the sign of the interior journey on route to the Overhuman which is our authentic selfhood. On the other hand, the next section of the Prologue § 5 we read of the *kleine Menschen* — “the last humans”, “the beginning of the end” — who believe that in their dereliction in self-overcoming they have found happiness: “We have invented happiness” they say, but it is the happiness of the idiot as Zarathustra indicates, as after each such declaration he writes: “*und Sie blinken*”, the mindlessness of idiocy. *Ecce Homo* is all about the new happiness of self-knowledge in action in the exercise of will to power over the intimate weakness of life, in Nietzsche’s case his mastery of pathological reactivity in thoughts and feelings of renunciation and retaliation that came to him though his father, as he relates it to us.

Another statement of *Übermüt* devilry occurs in the published writings in BGE section 36 and 37. In BGE section 36, Nietzsche argues to the imaginary interlocutor that the world is will to power and he is too. But in the next section, 37, the interlocutor objects: “God is refuted but not the Devil?” and Nietzsche’s answer is in the form of a rhetorical question. The interlocutor is

making a popular objection, but Nietzsche asks, “oh, for the devil’s sake, who is forcing you to use popular expressions anyway!” (Nietzsche, 2014a: 40). And the answer is that it is the devilry of will to power that is doing so, and he, the interlocutor, will soon learn as his obtuseness to what is being said about himself as being will to power its itself just will to power leading him to a rude awakening as he stumbles forward on the path of the greatest possible stupidity it has just set him on until he figures it out. There is no sense here or any related text that the devilry of will to power in taking us a step back to take two steps forward as being an emergent property from simpler processes.

Will to power cuts into life to acquire knowledge of how to grow in power over life’s intimate weaknesses, setting us, hopefully, even on the path of the greatest possible stupidity. But from the perspective of self-preservation, which is the perspective of the *kleiner Mensch*, what is “fragment riddle and dreadful accident” is a misfortune only and not potentially part of a dynamic of evolution to stronger life, and will to power is malevolent in intruding in disruptively on our secure lives, provoking the strongest feelings of revenge against itself. The decadent cannot engage the suffering of will to power’s devilish pranks on life as a suffering of life growing — if we are to call them such as they are devastating in their effect. Instead, he wants precisely to undo the past, to change it, he wants a different past. The decadent believes in misfortune and guilt, the self of “fragment, limbs and dreadful accidents” and all of life is a punishment. But he believes that only so that he can have a good conscience about his dereliction in not undertaking what we are called to do, which is to become forebears of the Overhuman. He is lying, pleading his innocence and haplessness as suffering in punishment.

The revenge of the *kleiner Mensch* on will to power in the *wohlgeratner Mensch* is by way of getting him to believe in the same way, thus to confuse him about the meaning of will to power stimulus suffering and stand down from the project of his self-overcoming. In this way, will to power will be thwarted and the decadent avenged. This is why Nietzsche says that, as a *wohlgeratner Mensch*, he does not believe either in misfortune as punishment or guilt. That is the lie and it conceals revengefulness against will to power, pleading its innocence and haplessness.

Nietzsche’s assertion that he does believe in either misfortune or guilt is to some extent declamatory, but it is essentially not a bravura statement, and the point is to want the untoward past, although this does not mean wanting it as a *nöesis* of some sort of inane total affirmation of existence, but because the untoward past is in a dynamical relationship in evolution. But even for the *wohlgeratner Mensch* there is the danger of decadence in himself in the engaging inclination to reject the *kleiner Mensch* in revengefulness as the *kleiner Mensch*’s intrusion is itself a stimulus, even as he is under an original stimulus from will to power. But it is not so easy to tolerate the added layer of antagonism the *kleiner Mensch* introduces, and that is why it is so difficult to will his recurrence. But what happens if he gives into aggrievement against him? It would turn into a spiral of decadence in himself. This is Zarathustra’s abyssal thought in *Thus Spoke Zarathustra*, III “The Convalescent”; he is so downcast because the *kleiner Mensch* cannot be

affirmed but Zarathustra cannot afford *not* to affirm him either. This is the paradox that so preoccupies Zarathustra for those seven days, all his labor to carry together and compose into *eines Dichtes* on behalf of humanity opposed by the very humanity it is meant to save! So, in the broadmost scheme of things, even the *kleiner Mensch* must be willed to recur as he is part of the great process of evolution in understanding itself despite his antagonistic intrusiveness on our attempts to will the suffering of evolving itself. That is why even the terrible revengefulness against will to power that he represents must be willed to recur. Paying attention to this context, we may note that it is not truly affirmative of the decadent in the sense of valuing him, but is a matter of having no choice but to affirm him. But this is not an agonistic affirmation of the value of the decadent as the neoliberal reading of the oppositional structures in Nietzsche's thinking would have it. Those readings make no attempt to penetrate into the paradox of the seven days and nights he lay downcast, which his animals could not understand. How could they?

Holy Suffering and the Knowledge Therefrom

Victory over our intimate weaknesses and unconquerability of life through knowledge by the agency of Will to Power are key ideas and bring us to Nietzsche's later political philosophy of the Great Politics in *Ecce Homo*. The Great Politics centers on the fundamental struggle between the decadent and his opposite. The opening sentence of *Ecce Homo* is that he, Nietzsche, seeing ahead that before long he will have to confront humankind with the heaviest demand that has ever been made of it, it seems to him that it may not be set aside to say who he is. Clearly, whatever that self is it must understand itself in some exceptional way to be making the heaviest demand.

Nietzsche announced the revaluation of all values as certain knowledge and that in the new world to come by the Great Politics we are called to be something higher than what we are now. But how did he know that the revaluation would lead to Overhumanity?

In foreword to *The Antichrist*, Nietzsche says that he has a "predestination to the labyrinth" (Nietzsche, 2001b: 134). In *Ecce Homo*, which was written to be read before *The Antichrist* — Nietzsche delayed publication of *The Antichrist* to make that work out (but then *Ecce Homo* was delayed and did not appear until 1908), Nietzsche says he had to find an Ariadne's thread *into* the labyrinth in order to be in a conflictual relationship with the *kleine Menschen*, and that he endured a "holy suffering" from them for the sake of knowledge about them (Nietzsche, 2001a, "Books", Zarathustra, variant to § 5, CWFN 9: 602). He voluntarily entered into a labyrinth in a negative relation to the *kleine Menschen*, making himself vulnerable to them, deliberately mimicking the cutting into life of will to power suffering by making himself thus vulnerable, and the knowledge he acquired was of their terrible vengeance against him in so far as will to power was agential in him. As himself a decadent, on the lowest rung of life even, as he tells us, he is especially vulnerable to being abusively undermined by the *schlechta litiani* of the decadent and standing down from the suffering labor of self overcoming.

He says that in engaging with the *kleine Menschen*, the greatest danger is the danger of “losing oneself”. His struggle in his antagonistic relationship to the abusive demeanment of the *kleine Menschen* inclined against him, only seemed as a personal attack, but it was a deflection away from what is the true focus of their animus, namely, will to power become agential in him. But, will to power was growing in him against them, constantly being declined, and that is why their revengefulness was such certain knowledge for him. That antagonistic engagement, endured and withstood, informs the stated purpose of *Ecce Homo*, which is to say who he is. The statement of identity there supports his ethos appeal for making the “heaviest demand,” of the revaluation (Nietzsche, 2001a: 212). It is precisely this assertion of identity that the *kleiner Mensch* sought to disrupt to make him “lose himself,” and it is precisely because Nietzsche was able to stand up against it that he knows who the *kleine Menschen* are and who he is. It is a double victory for him, he says because, what did not kill him made him stronger, and is not axiomatic since what did not kill him may just have left him no better off than he was before, but a victory over the declination of himself by *kleine Menschen*. He identifies himself as Dionysus reclaiming his realm. The identity of “who” he is — the author of this heaviest demand of the revaluation — comes from his Great War / Great Politics against the *kleine Menschen*. He is a self-growing-in-will-to-power against the abusive demeanment they tyrannically impose on him that he is permitting to cut into life in himself to learn about. It is a terrifying narrative. The agential will to power standing up against the demeanment of the *kleine Menschen* but that, as indirection, concealed his revengefulness against will to power, was the source of that knowledge in his suffering from their cutting into life in him.

Nietzsche announced the World of Truth of the revaluation as the certain path to life and evolution to *ein Mehr* of life, and he revealed the truth of the revaluation against the decadents’ ill-will against will to power. Nietzsche voluntarily entered the labyrinth enduring a holy suffering, just as Jesus voluntarily endured his holy suffering of crucifixion. Nietzsche signs his letters of this period: “The Crucified”. The revelation of the lie of the *kleine Menschen* that they are punished by their suffering to create the good conscience but in fact are derelict in self-overcoming, revengeful against the exactions of will to power, becomes the World of Truth as he engages it in himself as a lie, knowing it to be so. He knows the full compass of the Spiritualization of Revenge because it extended to all loci of the labyrinth against them, so his truth has the completeness of a new world.

Neoliberal readings of Nietzsche persistently ignore his later Great Politics, but the Great Politics is the central theme of *Ecce Homo*. The opening sentence in which Nietzsche presents the question of his identity, “Who am I?”, as being the stated purpose of the work is already the self of the Great Politics standing up to liberalism and democratic ideals; it is, as I have suggested, that self that stood up to the *kleine Menschen* in the labyrinth and that was not lost to him by their demeanment¹⁰. The Great Politics is a call for a Party of Life to come forth that will attempt to raise humanity higher. This is to include the “relentless destruction” (*schonungslose Vernichtung*) of everything

degenerating and parasitical and that this will lead to a “*Zuviel des Lebens*” on the earth. A Dionysian state will emerge and humanity will have these wars but without suffering from them, and this line is emphasized in the as making the point (Nietzsche, 2001a: Books Birth of Tragedy § 4). Because of the “*Zuviel des Lebens*” the destruction will be enfolded by a Dionysian joy in the tragic wisdom of Dionysus because these wars will signify only the inexhaustibly of life (Nietzsche, 2001a: Books “Birth of Tragedy” § 3). The same language appears in a *Nachlaß* text titled “The Great Politics” where he speaks of it as being to create force strong enough to cultivate humanity as a whole and higher things, including:

...merciless severity (*schonungsloser Härte*) against the degenerate and parasitic in life — against what corrupts, poisons, slanders, destroys to the ground ...and sees in the destruction of life the mark of a higher kind of soul (Nietzsche, 1980, 13: 25 [1], my translation).

In a late letter to George Brandes Nietzsche speaks of how the days’ current political formations — he mentioned the Triple Alliance — will give way in the Great Politics and that the new power structures will be in the hands of formations of individuals that oppose such. He says at the end of the letter that the wars of the Great Politics will be unlike any we have had, not like the wars of the small politics between race nation and class, which are absurd divisions, (*absurden Grenzen*) and so, by implication, the wars fought in such formations are absurd wars, as there in reality, no such orderings but only order of rank between one human being an another. So these must be the individuals who will come together in the opposed formation as the new power structure (Nietzsche, 1986, 8: 1170).

In a *Nachlaß* text he speaks of formations of “singular full-of-value individuals” (*einzelnen werthvollen Individuen*), (Nietzsche, 1980, 12: 7 [9]). The Party of Life is a movement of singular individuals in whom the revaluation is already realized and who come as by a spark ignited by the masses to make them, as we may say, already *wertvollheit*.

In the final version of *Ecce Homo*, “Wise” § 3, Nietzsche may be read to be retelling the myth of King Pentheus, as he would have known it from Euripides *The Bacchae*, and that is a political texts that gives some insight into the Great Politics as well as denying that the noble nature is conserved in succession and that it appears instead as a sudden novelty from an different origin, a second track of descent in the history of evolution itself, a *döppelte Herkunft*. It is Nietzsche’s claim in the opening sentence of *Ecce Homo*, “Wise” § 1, that he is doubly descended, thus identifying the political meaning of the work from its first sentences. In this thinking we can see an anticipation of modern punctuated equilibrium theory first introduced by Gould and Eldredge in 1972 (Steinbuch, 2023).

Also, as noted by Sarah Kofman in her commentary on *Ecce Homo*, “Wise” § 8 in which Nietzsche refers back to the chapter from *Thus Spoke Zarathustra*, “On the Rabble”, thus to give the section a comprehensive scope, Nietzsche believed in a Politics of Isolation, although Kofman herself was critical of any such. In addition to the texts she mentions, the final version of *Ecce Homo*, “Wise” § 3 also suggests a Politics of Isolation in its retelling of

the myth of Dionysus and Ariadne as Ariadne as Shelterer, as I have argued (Steinbuch, 2022).

The form of the Great Politics, achieved in *Ecce Homo*, was that the revaluation of values has to be imposed, by kinetic war, by a Politics of Isolation, perhaps by both. We are at a point of existential crisis over the loss of evolutionary potential, at the point of the nihilism of “the last man”, “the beginning of the end”, and that means that we are in a period of post-consent. In the opening line of *Ecce Homo*, Nietzsche states that he intends to “confront” (*heranzutreten*) humanity with the greatest demand ever made upon it, not merely recommend it. This demand is related to his concept of the revaluation of all values, though he does not explicitly mention it in this opening line. Our existential crisis means that we are in an era of post-consent, and that we do not have time to entertain the morality of inclusion of every and any identity and that we must impose the new identity of becoming over-humanly, and which precisely cannot come through democratic consensus. Nietzsche’s willingness to expose himself to the sociality of the *kleine Menschen* in order to produce his critique of the revaluation of all values as knowledge is a profound and unsettling aspect of his work (and gives substantive meaning to his account of *Ecce Homo* that it was “time to spread a little terror” about himself!). His most “illiberal” turn of his Great Politics was founded in his total immersion in the nihilism of the human mind in its rejection of will to power agency in the evolution of our species.

Conclusion

Nietzsche’s philosophy cannot be fully understood without recognizing his engagement with Kantian themes. Nietzsche viewed Kant as a pivotal figure in Western philosophy, stating that one must either adopt Kantian principles or think one’s way out of them. While Nietzsche diverged significantly from Kant in many respects — particularly regarding morality, individualism, and the nature of truth — he nonetheless operated within a framework heavily influenced by Kantian thought. His critiques often serve as a means to engage with and ultimately transcend those ideas, although this is less true in some instances than in others. His critique of the Table of Categories in *Beyond Good and Evil* (Nietzsche, 2014a: § 11) does not have a positive engagement. And elsewhere, he is critical of Kant’s ethics as an extension of Christian morality (Nietzsche, 2001b: § 11). But like Kant, Nietzsche was interested in a kind of world-making in which the will is an agential will that makes the world home for us in respect of what is of innermost importance to us. In Kant, practical laws are rules of synthesis; the moral order as legislated by the *Wille* to the *Willkür* is also a world order, and by this Kant combined the role of moral rationality and the order of the world as known as one agency. In both, the will creates a world order, although in different ways, and both are in continuous movement toward their respective versions of moral perfection, the Kingdom of Ends for Kant, and the The World of Truth for Nietzsche. Nietzsche transforms Kant. Kant saw the will as a way to transcend our animal nature, but Nietzsche’s critique is that he never escaped it himself,

and that we cannot and should not try. Kant argues that the moral law is *a priori*, and exists external to rational beings but it is also intrinsically connected to our rational nature. In Kant's theory, the moral law is intrinsic to the will (*Wille*), which represents the rational, legislative aspect of the will. The moral law is a product of practical reason, which is an essential feature of the will of rational beings, and the will as *Wille* gives rise to the moral law. The *Willkür*, on the other hand, is the executive function of the will, responsible for choosing whether to follow the moral law or not. It represents the freedom to choose between following the moral law (dictated by the *Wille*) or acting on other inclinations. But, in Kant, practical laws are rules of synthesis, and the moral order as legislated to the *Willkür* by the *Wille* is also the world-making order, and this would also combine the role of moral rationality and the order of the world as known into one agency (Kant, 1929).

So, in Kant, then, the will transcends our animal nature by holding the moral law intrinsic to it and legislating it to us, whereas in Nietzsche, although similarly, what we need to transcend is our psychopathological nature. We first become rational as comprehensible to ourselves in understanding that what is "fragment, riddle and dreadful accident" in us is so as the stimulus to evolve and that we can know how to do it, how to think, feel and see in and through doing it. The world is rational to the extent that my self-overcoming is present in it before me, not otherwise, and to the extent that we are united in that one goal: "of humanity still lacks a goal — is humanity itself not still lacking too?" asks Zarathustra (Nietzsche, 1976: 172).

The point for comparative philosophy is that both Kant and Nietzsche see the will as foundational of order and not as an emergent property that passively appears from simpler instinctual drives at work in relation to an environment and ultimately exteriorized thereby. Will to power is agential and interior, and the world we create by will to power is rational and comprehensible, as such can only come in this way. This thinking takes us back to Kant, as for him, the will creates the world where what happens is an ordering in which the rational self, as Kant understood it as the ethical self, creates for itself a home. To act morally, *Willkür* must overcome sensuous impulses and align itself with the moral law given by pure practical reason *Wille*. This overcoming of heteronomous influences (interests, desires) is necessary to will autonomously and in accordance with the categorical imperative. So the rational as the ethical for Kant involves a kind of self-overcoming of what we would be where we purely determined by instinctual drives and cannot be emergent from such.

Autonomy, in Kant's view, is the capacity of a rational will to be a law unto itself, but unless the will embraces its rationality we remain in a merely social order of interest and desires and instinct-driven behavior, like an insect colony. Insects primarily act based on instincts and external stimuli, much like humans would if they only acted heteronomously, driven by desires, impulses, and external influences. Insect behavior remains largely unchanged over time, paralleling a human society that doesn't engage in the kind of moral progress that Kant's ethical framework cherishes. Both thinkers then render a goal, perhaps even for both, not just Kant, it is a *telos*, in terms

of the autonomous agency of the will, which is a robust conception of the will and not will as a passive emergence. But while Kant's world renders the moral order as the Kingdom of Ends, Nietzsche's World of Truth is naturalized rationality; it is evolutionary development that is being rendered as the agency of the will in outcomes "thinkable, feelable and seeable". Nietzsche could not have been more critical of Kant's idea of morality based in the virtue of duty/obedience; it is an empty thought for him "the last collapse of life" and dangerous to life (Nietzsche, 2001b, § 11) and precisely not world for us¹¹. But his translation back into nature does not mean a translation back to the instinctual. For him, world for us identifies virtue in terms of self-overcoming, so it is at first individual and not universal, although in the sense that self-overcoming becomes the Overhuman, it is universal in the final analysis and grounds the thought that we are "not born either into the incomprehensible or into the irrational". That is why there can be a "revaluation of all values" and the world is first rational and comprehensible in this universal scope.

This is his new meaning of rationality. Rationality is based on evolutionary development to *eins Mehr an Leben*, while the societal is seen as an expression of our still-developing potential. We are still embryos, he says. For Kant then, the rational as the ethical Kingdom of Ends is our goal, but with Nietzsche's turn to *homo natura* (Nietzsche, 2014a: § 230) and the terrible basic text that *homo natura* is, including the first disclosure of the mind's unconscious forces, rationality for him becomes self-overcoming and evolution. This potential can only be realized through the exercise of individual agency by the will to power, then to be severally "carried together" and to become *eines Dichtes* in a forward evolutionary channel to the Overhuman. That thought is within the theoretical parameters of evolutionary thinking in the Extended Evolutionary Synthesis. The contrast between Kant's ethical rationalism and Nietzsche's naturalistic, evolutionary approach underscores a fundamental shift in philosophical anthropology per the advent of Darwin and his general influence on Nietzsche and Nietzsche's critical engagement with him, but the overall outline of continuity of the autonomy of the will is still visible.

NOTES

¹ My thesis, in Kant's technical vocabulary, is that some of the contents of subjective consciousness are reproduced in imagination according to practical laws, which is to say that practical laws are rules of synthesis. That one event follows upon another according to a rule would seem to have different implications for Kant depending on whether the rule in question is a practical law or a rule provided by the category of causality. Kant's argument can be tracked through two passages from *The Critique of Pure Reason* and another passage from the *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, which he published in between the two editions of the first critique. The two passages from the first critique are at A539–B567, and A549–B577 (Kant, 1929); the passage from the *Prolegomena to Any Future Metaphysics* is paragraph § 59, (Kant, 1950: 93).

² Derrida lectured on this scene from "On Redemption" at Notre Dame in circa 1980 or 1981 and, in my view, mistook the parodic opening scene on the *kleine Menschen* to set the tone for the whole chapter, whence his book's title. I was fortunate to be in the audience, and he presented the scene as tokening great hilarity, although he was quite off-sides in his reading of it, guided too heavily on the chapter's initial parodic elements rather than coming to terms with its deeper philosophical and illiberal political implications.

³ Stúr (1967) and following him, intentionally or otherwise, Edgar Landgraf (2023), have criticized Nietzsche's vitalism, but the argument is a non-sequitur; it does not follow either that

Nietzsche was not a vitalist or that he should not have been, because vitalistic thinking of a naturalized Will to Power can be appropriated to support terrible ideologies, the premise of Štúr's consequentialist ethics. And then too, what is the consequence of the rule of the Spiritualization of Revenge? Nietzsche says it signals the end of our species. This sentence from "On Self-Overcoming" captures Nietzsche's view: "I am that which must always overcome itself. Indeed, you call it will to procreate or a drive to an end, or something higher, farther, more manifold: all this is one and one secret." Cantrell appears to be presenting Štúr's critique and examining its implications within the context of Slovak philosophical thought, (Cantrell, 2023).

⁴ A separate study is needed of the meaning of guilt in this context and in *Ecce Homo* where Nietzsche says that he, as a *wohlgeratner Mensch* does not believe in guilt, that compares it to the study of guilt in *The Genealogy of Morals*, Essay II: "Guilt, 'Bad Conscience,' and Related Matters", but it is beyond the scope of the present essay to attempt it. In "On Redemption," Nietzsche presents the idea that the will's inability to change the past leads to a spirit of revenge and the creation of guilt. This aligns with his view in *The Genealogy of Morals* that guilt emerged from the concept of debt, becoming a complex moral construct.

⁵ The following writers — Herman Siemens, William E. Connolly, David Owen, Keith Ansell-Pearson, Alan Schrift, Lawrence Hatab, and Crista Davis Acampora, among others — have worked with the idea of the agonistic as a foundation for a conception of democracy instead of consensus, interpreting Nietzsche's oppositional structures as agonistic rather than antagonistic. The thinking is that agonism is mutually developmental and so each point of agon must be valued and affirmed as potentially contributing to the overall well-being of society. Owen speaks of "agonistic deliberation" and Hatab of an "adversarial system" and Connolly of "agonistic respect." This unfortunately tendency is insupportable in the texts, as will be clear in the present writing, and is little more than a repurposing of Nietzsche to suit a progressive neoliberal agenda.

⁶ But the decadent's revenge is not against the *wohlgeratner Mensch* as a person; it is not personal revenge at all, why would it be? The actual object of revenge is the will to power become agential in the *wohlgeratner Mensch*. The decadent cannot face the fact of power growing as our evolutionary meaning, it is blind to it in its revengeful hatred of it, it negates and denies it, and so he uses indirection to make power growing a personal fault of him in whom it is so.

⁷ An example of treating another as a means not an end, counter to Kant's ethics, appears in *Ecce Homo*, "Why I am So Wise," § 5. There Nietzsche speaks of how he is grateful to the wrongdoer for wronging him because it provided him with the opportunity to face his inclination to aggrievement at being wronged and to mastering it. If he does so, he expresses his gratitude to the wrongdoer. Clearly, gratitude to the wrongdoer is to use the wrongdoer as a means and not as an end. In such cases, and this would be the point of the revaluation, it is a "moral" amorality because it transpires in the course of the development of life.

⁸ Nietzsche thought through his self-overcoming theory as evolution in detail. He recognized that evolution can occur only if the resistance to will to power is equal to its degree of ability to grow from it, that resistance must be equal. He is quite clear about this point in (Nietzsche, 2001a "Wise" § 7) that the opponent must be equal. But how does one wander through the world looking for an equal opponent? Nietzsche recognized this problem and this answer is that will to power interprets who or what the equal opponent is. So in the case of his being wronged, for example, as I read the application of the theory, the wrongdoer is being scoped to be the equal opponent as a wrongdoer as an interpretation of him, and Nietzsche thanks him and will to power is stronger, but as will to power has grown stronger it now scopes his wrongdoing as the equal opposition, which is harder to do. Maybe after years the whole incident can be sorted and no trace of aggrievement left, but because, and only because, it is overcome by Will to Power and life now stronger against it so it becomes not "equal" but "below" (Štúr, 1967: 656, 688; Nietzsche, 1986: 2 [148] and a little further on at 2 [151]).

⁹ What they decidedly are not are self-idealizations, as has been maintained by some commentators. The statement at the beginning of each of these sections (explicit in § 5, implied there to be the reading of § 4 by the use of the word "also" in the opening § 5) that he is his father again, which is outside the narrative in the sections, (as it must be since it is a purely negative term) shows that the exercises are directed at overcoming the compulsive thoughts and feelings of renunciation and retaliation that come of his inheritance from him of decadence. The phrase "self-idealizing" is reductive, and quite *ultra palum*. To identify the exercise with how he is his father again is to re-weave and make self-fulfilling the narrative that *Ecce Homo* is a *wahnsinnschrift*.

¹⁰ Recall in *Ecce Homo*, "Wise" § 3, final version, he refers to the "slander" (*Lästung*) of his mother and sister in insisting that he is related to them as in succession, as the nonsense theory

that noble natures follow in succession, such as the Pope's belief that he is the the successor to Christ or the newly ascended at that time Wilhelm II believed. See also (Nietzsche, 1986: 25 [5]): "the emperor and the priest agree". They are slandering him, but it is superficial merely, and the actual focus of the negation was the agency of will to power, his "noble nature." What would be the point otherwise?

¹¹ But Nietzsche is no less a critic of Schopenhauer's idea of a morality of compassion. Nietzsche's break with Wagner over *Parsifal* was on this issue. Although *Parsifal* was not directly based on Wagner's planned Buddhist opera "Die Sieger," *Parsifal* incorporates Buddhist themes and ideas that Wagner initially explored in "Die Sieger." Nietzsche's critique of compassion appears in *Ecce Homo*, (Nietzsche, 2001a: "Wise," § 7).

REFERENCES

Cantrell B. (2023) "Svätöpluk Štúr's Criticism of Nietzsche's Vitalism", *Ethics & Bioethics (in Central Europe)*, vol. 13, no. 1–2, pp. 105–114.

Hill R. K. (2003) *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of His Thought*, Oxford: Oxford Univ. Press.

Kant I. (1929) *Critique of Pure Reason* (transl. by N. K. Smith), Macmillan a. Co. (original work published, 1st ed. 1781, 2nd ed. 1787; Bd. 3 in Kant's gesammelte Schriften, Berlin: Königlich Preußische Akad. der Wissenschaften).

Kant I. (1950) *Prolegomena to Any Future Metaphysics* (transl. by L. W. Beck), Bobbs-Merrill Co. Inc. (original work published in 1783; Bd. 4 in Kant's gesammelte Schriften, Berlin: Königlich Preußische Akad. der Wissenschaften).

Katsafanas P. (2014) "Nietzsche and Kant on the Will: Two Models of Reflective Agency", *Philosophy a. Phenomenological Research*, vol. LXXXIX, no. 1, pp. 185–216.

Kofman S. (1994) *Explosion I: de l'Ecce homo de Nietzsche*, P.: Galilée (ch. XV: L'instinct de propriété).

Landgraf E. (2023) *Nietzsche's Posthumanism*, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

Nietzsche F. W. (1976) "Thus Spoke Zarathustra" (transl. by W. Kaufmann), The Portable Nietzsche, Penguin Books.

Nietzsche F. W. (1980) *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (ed. by G. Colli a. M. Montinari), DTV u. Walter de Gruyter (*Nietzsche Werke: Historisch-kritische Ausgabe*, on CD ROM, digitally ed. by M. Brown, Walter de Gruyter 1994).

Nietzsche F. W. (1986) *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe Briefe in 8 Bänden* (ed. by G. Colli a. M. Montinari), DTV u. Walter de Gruyter.

Nietzsche F. W. (2001a) "Ecce Homo: How One Becomes What One Is", *The Complete Works of Friedrich Nietzsche (CWFN)*, vol. 9, Stanford (CA): Stanford Univ. Press.

Nietzsche F. W. (2001b) "The Antichrist", *The Complete Works of Friedrich Nietzsche (CWFN)*, vol. 9, Stanford (CA): Stanford Univ. Press.

Nietzsche F. W. (2014a) "Beyond Good and Evil", *The Complete Works of Friedrich Nietzsche (CWFN)*, vol. 8, Stanford (CA): Stanford Univ. Press.

Nietzsche F. W. (2014b) "The Genealogy of Morals", *The Complete Works of Friedrich Nietzsche (CWFN)*, vol. 8, Stanford (CA): Stanford Univ. Press.

Nietzsche F. W. (2023) "The Joyful Science", *The Complete Works of Friedrich Nietzsche (CWFN)*, vol. 6, Stanford (CA): Stanford Univ. Press.

Steinbuch T. (1975) *An Analysis of Intelligible Causation in Kant (unpublished manuscript)*, Univ. of Massachusetts/Amherst.

Steinbuch T. (2022) "Revisiting the Question of Eugenics: The Politics of Isolation in Nietzsche's *Ecce Homo*", *The Agonist*, no. 16 (2), pp. 1–37.

Steinbuch T. (2023) "Review of: Thomas H. Brobjer, Nietzsche's *Ecce Homo* and the Revaluation of All Values: Dionysian versus Christian Values", *The Agonist*, no. 17 (1), pp. 27–36.

Štúr S. (1967) *The German Will to Power*, Bratislava: Obzor Press.

Меньшинства, эпистемология, гуманитарное знание: кто виноват и что делать

Всеволод Золотухин

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва)

E-mail: vakis2011@gmail.com

Мария Камынина

Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

E-mail: mariasaenkomar@gmail.com

Аннотация. Данная статья представляет попытку панорамно осветить общие моменты генезиса принятой на Западе (и в особенности в академической сфере) философии/идеологии поддержки меньшинств¹ с иллюстрацией того, каким образом эта картина мира отражается в обсуждении вопросов религии и теологии. В статье прослеживается предыстория возникновения вокизма в гуманитарном знании (либеральный протестантизм, эпистемологический кризис первой половины XX века, следующий за ним эпистемологический релятивизм и анархизм, сексуализация гуманитарной тематики после 1968 года). Концепция фальсификации Поппера предполагает вечный поиск истины при вечном ее ускользании, Фейерабенд защищает относительность рациональности и приемлемость отказа от нее, Фуко же рассматривает культурную реальность как дискурс без начала и конца, который, по существу, legitimately подвергать произвольным интерпретациям. Религиозные организации и сообщества Запада усваивали набирающую силу повестку защиты меньшинств, поскольку были озабочены сохранением и без того невысокого числа прихожан. Кроме того, эта повестка успешно сыграла роль вакцины против социалистических идей: борьба за равенство и возможности была перенесена из сферы материального в сферу символического; это минимизировало опасность социального протеста. Несомненно, вокизм представляет собой один из закономерных продуктов развития западной культуры на фоне высокого уровня ее материально-технического прогресса и эпистемологического кризиса неклассической науки. Для российских интеллектуалов особо важен тот факт, что описанная повестка непереносима в незападный контекст без существенного искажения, поскольку она инструментализирует травмы именно западной истории. Идеиное противодействие вокизму должно предполагать хорошее знакомство с западной историей идей XX века: он может быть объяснен только исходя из нее, и вне ее он невыносим. Немаловажно и то, что вокизму должна противопоставляться альтернативная отечественная проактивная повестка.

Ключевые слова: вокизм, меньшинства, перверсивная сексуальность, эпистемологический кризис, эпистемологический анархизм, либеральный протестантизм, современная западная религиозность, сексуальность.

Для цитирования: Золотухин В., Камынина М. (2025). Меньшинства, эпистемология, гуманитарное знание: кто виноват и что делать // Patria. Т. 2. № 4. С. 69–84.

doi:10.17323/patria.2025.28509

Minorities, Epistemology, Humanities: Who Is to Blame and What Is to Be Done

Vsevolod Zolotukhin

HSE University (Moscow)

E-mail: vakis2011@gmail.com

Maria Kamynina

Russian State University for the Humanities (Moscow)

E-mail: mariasaenkomar@gmail.com

Abstract. This paper endeavours to provide a general overview of the minority support idea (and wokeism in general) with an accent on religious and theological issues. The article traces the background of wokeism in humanities (from Liberal Protestantism of the late 19th century to the crisis of non-classical epistemology in the first half of the 20th century, the epistemological relativism and anarchism that followed, and the sexualisation of the public field after 1968). Popper's concept of falsification assumes an eternal search for truth with its eternal elusiveness, Feierabend defends the relativity of rationality and the acceptability of rejecting it, while Foucault views cultural reality as a mere discourse without a beginning or an end, which is essentially legitimate to be subjected to arbitrary interpretations. Religious organisations and communities of the West embraced the growing minority protection agenda because of a need to maintain an already low number of parishioners. Moreover, this agenda acted successfully as a vaccine against socialist ideas: the struggle for equality and opportunity was shifted from a material to a symbolic realm; this minimised the danger of social protest. For Russian intellectuals, it is especially important that the described agenda is not to borrow in a non-Western context without significant distortion, since it instrumentalises the traumas of namely Western history. A substantial opposition to wokeism should presuppose a good acquaintance with the Western history of ideas of the 20th century — otherwise it is inconceivable. Without doubt, wokeist intentions should be opposed by an alternative (inter)national proactive agenda.

Keywords: wokeism, minorities, perverse sexuality, epistemological crisis, epistemological anarchism, Liberal Protestantism, modern Western religiosity, sexuality.

For citation: Zolotukhin V., Kamynina M. (2025) "Minorities, Epistemology, Humanities: Who Is to Blame and What Is to Be Done", *Patria*, vol. 2, no. 4, pp. 69–84.

doi:10.17323/patria.2025.28509

Нет сомнения, что в последние десятилетия социально-философское и аксиологическое знание оказывается в кризисной ситуации на мировом уровне, которую можно описать прежде всего через

1) наличие большого количества конкурирующих теорий среднего и высшего уровней, которые крайне слабо совместимы друг с другом и соответственно либо друг друга не комментируют, либо непримиримо конфликтуют;

2) нарастающую политизацию философии и все большее ее приспособление к широкой неолиберальной повестке различного облика;

3) нарастающую регионализацию философии, происходящую вследствие политического фрагментирования картины мира: крепкие национальные государства приступили к строительству собственных картин мира в рамках практики конструирования национальных/религиозных идентичностей.

Данное фрагментирование теоретического поля вызывает значительное беспокойство, поскольку

1) утрачиваются основания для ведения продуктивного гуманитарного диалога, и в частности для его выстраивания между новыми мировыми акторами в рамках стартовавшей во втором десятилетии XXI века деглобализации;

2) национальные традиции формируют друг о друге философские мифы, которые не помогают понять специфику процессов, происходящих за рубежом, а наоборот, запутывают экспертное сообщество.

Первый шаг к грамотному позиционированию отечественного гуманитарного знания в мировом масштабе состоит в адекватном понимании как собственных эпистемологических исходных пунктов, так и исходных пунктов других традиций (западной и незападных). Преимущественное внимание следует обращать при этом на западную, англо-американскую традицию, так как она обладает наибольшим информационным ресурсом и активно транслирует себя на мировой Юг и Восток.

В российском гуманитарном пространстве принято в настоящее время либо некритически перенимать дискурсы, выработанные в англо-американской традиции, либо подвергать их эмоциональной, но, по существу, безобидной критике, которая разражается обвинениями в «бездуховности», «забвении традиций» и тому подобном. Эта критика не стремится действительно показать слабые места западной философской, теологической и прочих традиций, поскольку вскрытие реальных эпистемологических нестыковок предполагает брошенный вызов Западу в полный рост, во-первых, и необходимость выработки собственной последовательной удобоваримой эпистемологии, во-вторых.

В данной статье, приводя примеры из теологических и религиоведческих текстов, мы попытаемся на их примере эпистемологически и методологически анатомировать доминирующую сегодня на Западе картину мира², которая решительно противостоит мировоззренческому модерну (не постмодерну!). Именно современная картина мира положена в основу традиционных российских духовно-нравственных ценностей и иных идейных конструктов Незапада, таких как, например, классические левые идеологии КНР, КНДР, Вьетнама, светские национализмы Грузии, Азербайджана, Узбекистана и др.

Мы исходим из того, что философии и теологии суть сложное опосредованное следствие общественной реальности и конкретных общественных, политэкономических в собственном основании, отношений. Поэтому следует понимать: вокизм современного Запада — одно из многих уникальных явлений всемирной истории, родившееся в определенный момент в определенном месте, и хотя оно активно, мессиански экспансируется его адептами за пределы Запада, ценности вокизма не могут победить не на своей почве — там, где для их укоренения нет объективных социально-исторических оснований. Избрание Д. Трампа президентом США данные процессы ослабит, но не ликвидирует полностью, так как сексуально-девиативная повестка уже прочно интегрирована в западное общество и стала частью его жизни.

Предыстория

Говоря о протестантской теологии германоязычных стран (включая США), следует понимать, что эти дискретные религиозные течения, разделенные границами регионов, этносов и исповеданий, имеют как минимум 250-летний опыт приспособления к капиталистической модернизации обществ, в которых они функционировали. Этот процесс шел в разных темпах: в городах и в респектабельных буржуазных церквях типа нидерландских ремонстрантов быстрее, на селе и в консервативных протестантских сообществах — сравнительно медленнее. Тем не менее сама Реформация, очевидно, закладывает неявную тенденцию к модернизации картины мира, осуществляемой при назревшей необходимости.

Ключевым следствием кантовской критики рациональной теологии выступает тот факт, что религия во всех ее проявлениях была исключена из сферы теоретического знания — и при этом сама стала предметом теоретической рефлексии, причем продолжая восприниматься в качестве цельной области реальности. Обогащение этих устремлений данными библейской критики, востоковедения и генетическими моделями сравнительно-исторического языкознания привели к тому, что религиозная картина мира была взломана с помощью этих дисциплин. Оказалось, что традиционное христианство сконструировано на конкретно-историческом фактологическом фундаменте, не выдерживающем лингвистической и культурологической критики и нуждающемся в пересборке. Философское превращение гегелевского абсолютного духа в исторического человека, с одной стороны, и движение теологии к примату этики над метафизикой, к инклюзивизму и строгой научности — с другой имели разный теоретический генезис и разный историко-понятийный бэкграунд, однако вели к единым мировоззренческим трансформациям.

Основной принцип либерального (или, что то же самое, современного/прогрессивного) протестантизма состоит, по Жану Ревилу, в свободе от авторитета традиции и одновременной верности учению Иисуса Христа и установкам Реформации, однако «не воспроизводя эти принципы слепо и буквально, в тех исторических формах, в которых они изначально проявились, но развивая и продолжая их в условиях современной эволюции общества и цивилизации» (Reville, 1903: 6–7).

Специфика веры либерального протестанта предполагает признание того, что множество библейских доктрин не принадлежат ни пророкам, ни Христу, и того, что нам не восстановить жизненных обстоятельств и непосредственных слов Иисуса, хотя его жизнь и учение более или менее корректно отражаются в трех синоптических евангелиях. Вера либерального протестанта не зависит от теологической систематизации религии; более того, отсутствующая кодификация слов Иисуса даже благотворна, поскольку в противном случае они рисковали бы превратиться в мертвящую буквализистику.

Ядро учения Христа — Нагорная проповедь. Христиане могут обладать самыми разными теологическими представлениями, но подлинными христианами их делают «чувства подчинения, доверия, любви и по-

священия себя Божьей воле — те, что Иисус призывает питать к Отцу небесному, — с того момента, когда вы начинаете стремиться согласовывать ваши действия и всю вашу жизнь с этими чувствами» (Reville, 1903: 53).

Соответственно к началу XX века протестантская теология подошла с установкой на уверенную модификацию религиозной картины мира для приведения ее в соответствие с консенсусными убеждениями большинства прихожан. Эпистемологические опции такой модификации были заложены еще Ф. Шлейермахером. Сначала, в конце XIX века, либеральные толкования были распространены лишь в среде обеспеченных буржуа таких городов, как Лейден, Амстердам или Париж, однако в течение нескольких десятилетий они в целом были интегрированы в западноевропейскую протестантскую традицию.

XX век принес новые вызовы и новые перемены — социально-политического порядка. Для их подробного описания определенно требуется особое исследование. Однако, реконструируя контекст нашего исследования, мы должны будем обратиться сразу к послевоенному периоду. Победа СССР во Второй мировой войне создала условия как для очередного подъема коммунистического движения в странах капиталистического лагеря, так и для деколонизации мирового Юга. Как известно, коммунисты исходили из марксова учения, изложенного как в «Манифесте Коммунистической партии», так и в «Критике Готской программы»: оно предполагало демонтаж капиталистического политэкономического базиса и соответственно его надстройки, в том числе буржуазных государств и буржуазных правительств.

Наличие объективных социальных противоречий в западноевропейских обществах и значительный в них слой симпатизантов Советскому Союзу и коммунистам вынудил западные политические элиты изыскивать средства идеологической нейтрализации этих взглядов. Подобную роль ранее играла политическая социал-демократия (см. ее ориентацию в веймарской Германии). Социал-демократы исходили из трактовки марксизма К. Каутским и Э. Бернштейном, которая предполагала примиримость противоречий труда и капитала в рамках сохранения капиталистической экономики и чаемого управляемого смягчения социальных противоречий.

После Второй мировой войны, уже в условиях холодной войны, происходит инфильтрация социал-демократической повестки в гуманитарную, в том числе теологическую, область. В отличие от сегодняшнего реванша ультраправых идей, в 1950–1960-е годы ультраправая повестка была маргинализирована. Параллельно раздались голоса из колоний: ранее безгласный, претерпевавший колониализм мировой Юг заговорил. Примером этому может служить безвременно ушедший Франц Фанон, писавший в своей известной работе «Проклятьем клейменные»:

Церковь в колониях — церковь белых, церковь иноземцев (*étrangers*). Она не призывает аборигена колонии (*colonisé*) на путь Божий, но на путь белого, на путь хозяина, на путь угнетателя. [...] Колонизаторы, постоянно демонстрируя грубую силу и презрительно расчеловечивая местных жителей, разлагали и деформировали их общественное сознание. Ярость, боль и гнев, не в силах обратиться на обидчиков, стала выплескиваться на таких же пораженных в правах — на соседние народности.

Общественное сознание аборигенов порождает страшные образы чудовищ и зомби и защищается от них с помощью обрядов и ритуалов — все это переключает их внимание, а также создает в воображении ужасный мир, по сравнению с которым гнетущая бесперспективная жизнь колонии не так и страшна (Fanon, 2002: 45, 56–57).

В оруэлловских «Днях в Бирме» колониальный полицейский начальник Вестфилд говорит:

Я бы поблеял псалмы в уважение к попу, но прямо видеть не могу, как туземная сволочь прет в нашу церковь. [...] На последней службе обнаглели пролезть вперед, усесться возле белых. Кто-нибудь должен с попом поговорить. Что мы за дураки дрянные, дали волю всяким миссионерам! Пускай тут учат черномазых метлой махать по-нашему. А то — «сэр, и моя есть христианин». Сволочь нахальная! (Orwell, 1962: 21³).

Появление такого внешнего взгляда на европейскую религиозность заставило задуматься о том, что какой бы либеральной и гуманистически ориентированной ни могла быть европейская христианская теология, она была имманентно эксклюзивной для незападных обществ. В среднем достаточно близорукая в этнографическом отношении (исключая, например, специализированных на миссии иезуитов или протестантских миссионеров непосредственно в Азии и Африке), европейская теология создавала систему взглядов для европейцев и в европейском контексте, считая религиозные системы мирового Юга ниже, наивнее, примитивнее себя.

Действенный интеллектуальный протест против неоколониализма, прежде всего американского, осуществлялся латиноамериканскими теологами освобождения. К концу 1950-х годов сложился ряд условий для поворота католической теологии налево (хрущевская оттепель, кризис латиноамериканского популизма и приход к власти на Кубе Фиделя Кастро, подготовка II Ватиканского собора); призывы социалистического характера от католической молодежи впервые звучат в Сан-Паулу в 1959 году (Dussel, 1994: 117). Они продолжили тенденцию марксистско-христианского диалога во Франции 1950-х годов. Римско-католическая церковь пошла на эти шаги в немалой степени из-за того, что противоречие между этическим учением Евангелия и активным церковным оправданием социального неравенства оказалось в центре общественного внимания. Рецепция марксизма в католической теологии приходится на 1960–1980-е годы, позднее она угасает по причине распада СССР и исчезновения соцлагеря. Предварительно она была также ослаблена ультраправым террором: в одном Сальвадоре в 1980 году был убит видный теолог архиепископ Оскар Ромеро, а 16 ноября 1989 года боевики проамериканского батальона «Атлакатель» напали на кампус Центральноамериканского университета в Сальвадоре и расстреляли шестерых левых иезуитов, среди которых был, например, теолог и психолог религии Игнасио Мартин-Баро.

Сращение религии с марксистски окрашенным протестом бедноты угрожало сохранению существующего экономического и политического порядка. Затупевывание фактических противоречий между богатым меньшинством и необеспеченным большинством вкупе с сохранением иллюзорной эгалитаристской риторики стартует с Герберта Маркузе и Франкфуртской школы.

Эту перемену, однако, следует рассматривать в комплексе: фрейдомарксизм — лишь элемент плетения той эпистемологической реальности, которая привела в ХХI веке к зарождению вокизма.

Важной предпосылкой формирования вокистской повестки — предпосылки, без которой названная повестка, вероятно, могла бы не состояться, — мы считаем эпистемологический кризис первой половины XX века, результировавший из невозможности выстроить единый формальный язык науки. Логика и эпистемологи Венского кружка показали, что эта задача невыполнима. Соответственно в послевоенный период был намечен переход к эпистемологическому релятивизму. Так же, как гуманитарное знание XIX века (к примеру, религиоведение), стремившееся к максимально строгому описанию социальной реальности, столкнулось с ее цветущей сложностью, неформализуемой с помощью имевшихся тогда методов, философия науки XX века оказалась не в состоянии придерживаться классической теории истины. Следует отметить, что ранее именно эта теория обеспечивала прирост положительных знаний в естественно-научной области.

Такие фигуры, как Карл Поппер и Пол Фейерабенд, осуществляют крен к релятивизму и фактическому иррационализму с помощью собственных авторских концепций. Осветим кратко их черты, обеспечившие теоретико-познавательную легализацию оснований вокизма. Казалось бы, попперовская теория, напротив, призвана приближать нас к идеалу строгой научности: нефальсифицируемые теории должны естественным образом отвергаться после их предварительного рассмотрения. Тем самым мы избежим некорректных обобщений, способных увести научный поиск в заведомо тупиковом направлении.

При ближайшем рассмотрении, однако, оказывается, что коль скоро всякая научная теория должна быть необходимо фальсифицирована, неисчерпаемость познания оборачивается его недостижимостью. Находясь в поиске истины, мы должны признавать всякую обосновываемую нами теорию заведомо ложной, что лишает смысла сам поиск истины. Тем самым концепция Поппера, претендуя на устроение научного знания, де-факто подвигала академическое сообщество в иное направление, что похоже на то, как Фрейд, считая себя атеистом и критиком религии, в поздний период не удержался перед переходом на метафизические рельсы — и это в свою очередь способствовало инструментализации психологии теологами и религиозными сообществами (Попова, 1985: 139, 143–147).

Фейерабенд, со своей стороны, уже откровенно следует принципу плюрализма ради плюрализма. Простая подборка цитат из его работ свидетельствует об этом явственным образом. Так, он утверждает, что «рациональность представляет собой одну из многих традиций, а не стандарт, с которым должны соотноситься все традиции» (Фейерабенд, 1986: 467). При этом Фейерабенд откровенно сожалеет о победе в истории мысли сократовско-платоновского понимания истины, что роднит его с Ницше (помимо ультраправого бэкграунда). Релятивизм распространяется и на сферу этики: оказывается, что гуманизм и расизм в ценностном смысле

не являются константами и могут быть легитимно соотнесены в том числе негуманистическим образом (Фейерабенд, 1986: 470).

Интересно, что подобные рассуждения, размывающие однозначность истины, в том числе моральной, косвенно способствуют нарастанию социального элитаризма: поскольку истин существует столько же, сколько заинтересованных в ней группировок, естественным образом господствующей окажется трактовка той группировки, которая смогла (неважно, как именно) добиться доминирования в социальном дискурсе. Подвешивание вопроса о статусе истины вместо дальнейшего уточнения сложных условий ее верификации вело к оправданию позиции сильнейшего, какой бы она ни была. Ученый в этой ситуации превращается из искателя истины в транслятора заданных нарративов, производить которые он по своему социальному статусу способен только в части уточнения уже заданных трендов (Фейерабенд, 1986: 470–473). Стремление избавиться от культурно обусловленного типа философствования, и в частности теории познания, стало оборачиваться фактически отказом от решения глобальных задач, поставленных еще в Античности.

Дополнительно эту ситуацию усугублял акцент на сексуальности, стартовавший от Фрейда и косвенно от Ницше и продолженный во французской мысли после 1968 года — главным образом Мишелем Фуко. Здоровые идеи в части выстраивания истории понятий в духе, например, Райнхарта Козеллека или Квентина Скиннера были усилены Фуко вплоть до эпистемологического релятивизма, отнюдь не следующего из понимания диахроничности конкретно-исторических категориальных сеток. Так, Фуко пишет, что при погружении в историко-культурную проблематику мы неизбежно приходим к мысли о том, что потребуются *перевооружение* тех элементов дискурса, которые принято считать аксиомами: например, источник дискурса, принцип его размножения и непрерывности, фигуры авторов, роль дисциплины — все это следует пересмотреть, не боясь обнаружить в них как в причинах что-то столь же изменчивое, как и в том, что уже полагается их следствиями. Обнаружив переменчивость и этого, мы неизбежно приходим к мысли о том, что дискурс бесконечен и цикличен, поэтому в целях продолжения поиска истины следует применить принцип прерывности и не искать какой-то первокурс — нужно деконструировать и понимать имеющиеся (Фуко, 1996: 81–83).

О природе дискурса Фуко высказывает соображения, совпадающие с позицией Фейерабенда:

С тех пор, как были исключены игры и торговля знанием софистов и их парадоксам с большей или меньшей степенью надежности заткнули, наконец, рот, европейская мысль, кажется, не переставала заботиться о том, чтобы для дискурса оставалось как можно меньше места между мыслью и речью, о том, чтобы дискурс выступал только как некоторая вставка между «думать» и «говорить»; как если бы дискурс был мыслью, облеченной в свои знаки, мыслью, которая становится видима благодаря словам, равно как и наоборот, — как если бы дискурс и был самими структурами языка, которые, будучи приведены в действие, производили бы эффект смысла (Фуко, 1996: 75–76).

Несмотря на то что западная мысль осознала собственную дискурсивность (да и дискурсивность всего), она все равно не готова признать это

до конца и стремится сохранить хоть какие-то островки аксиоматики — и Фуко полагает, что такая «логофобия» ставит под сомнение нашу волю к истине как таковую, а значит, нужно решаться на то, чтобы признать дискурсивность реальности до конца (Фуко, 1996: 75–76).

Что же касается сексуальности, то Фуко указывает, что до Фрейда научный дискурс о сексе был построен на умолчаниях: он строился как бы от противного, с фокусом на социально и личностно вредные последствия секса, как бы аксиоматично полагая и основываясь на дискурсе-догматике, что концом удовольствий является смерть. Все это, по его мнению, дошло до апогея в конце XIX века, когда «руководителем» сексуального дискурса стала медицинская практика:

Она [смерть], таким образом, оказалась связанной с некой медицинской практикой, настойчивой и нескромной, скороговоркой оповещающей о своих отвращениях, скорой на то, чтобы бежать на помощь закону и общественному мнению, скорее угодливой перед силами порядка, нежели послушной требованиям истинного (Фуко, 1996: 151).

Медицинская власть над сексуальным дискурсом здесь — выражение подавляющей власти как таковой, и эта власть не только интеллектуальная («защищающая» дискурс и сохраняющая утвержденные аксиомы): она биологична и ведет, по Фуко, к обоснованию главных ужасов XX века. Фуко пишет:

Эта наука требовала для себя и других властных полномочий; она выставляла себя в качестве верховной инстанции в том, что касается требований гигиены, соединяя древние страхи венерических болезней с новыми темами асептики, великие эволюционистские мифы с новыми институтами общественного здоровья; она претендовала на то, чтобы обеспечить физическую крепость и моральную чистоту социального тела; она обещала устранить неполноценных индивидов, всякого рода дегенератов и вырождающиеся популяции. Во имя исторической и биологической настоятельности она оправдывала различные формы государственного расизма, в таком случае неизбежного. Она обосновывала расизм как «истину» (Фуко, 1996: 152).

Суммируя: попытки контролировать сексуальный дискурс, корректировать его в соответствии с какими угодно заданными нормами resultуют в подавление сексуальности и в целом в попытку контроля над самой биологией человека, его самыми врожденными чертами, что, по Фуко, неминуемо приводит к таким практикам, как расизм, евгеника, геноцид.

Таким образом, Фуко этически увязывает отвержение сексуально-девиативных практик с человеконенавистническими идеологиями и уравнивает борьбу против расизма и нацизма с борьбой за открытое следование сексуальным перверсиям.

Меньшинства и тема религии

В этом параграфе мы (к сожалению, необходимо кратко) проследим ряд философских и теологических идей в западной мысли о религии, которые касаются меньшинств — в частности, меньшинств сексуальных. Референтные тексты подобраны по контекстному поиску и относятся к довольно широкому временному диапазону, от 1980-х до 2010-х годов,

что вполне отражает историческую глубину рассматриваемой проблематики.

Первое, что мы обнаруживаем при подходе к названной проблеме: изложенные нами выше ревильевские принципы либерального протестантизма нашли отражение с поправкой на повестку продвижения защиты меньшинств. Причем это явление носит общезападнохристианский характер. Так, римо-католический гарвардский феминистский теолог Э. Шюслер-Фиоренца в предисловии к первому тому коллективной монографии «В поисках Писаний. Феминистское введение» защищает идею о том, что библейская критика должна учитывать: составление канона происходило под давлением гегемонических групп (не-женщин и не-меньшинств), что исключало, например, вхождение в состав Ветхого и Нового Завета текстов, написанных женщинами или «меньшинствами». Это также, по ее мнению, установило монополию на трактовку библейских текстов — как самой традицией, так и ее исследователями. Задача исследовательской программы Шюслер-Фиоренцы в том числе практическая и состоит в том, чтобы способствовать освобождению женщин в тех странах и регионах, где этот процесс затруднен:

Речь идет о теоретическом переходе от парадигмы господства к парадигме радикального равенства. Движения эмансипации должны создавать дискурсивные сообщества, основанные на общих предположениях и ценностях, которые определяют границы и подтверждают претензии на власть. В последнее десятилетие политический, или либеральный, а не гендерный феминизм стал одним из наиболее динамичных примеров такого контрдискурса в обществе в целом и в библейских религиях в частности. Он стал оппозиционной общественной ареной для критического анализа патриархального угнетения и артикуляции феминистских интересов и видений (Schüssler Fiorenza, 1993: 18).

Антиисторичность таких построений очевидна. Выходит, что автор не реконструирует конкретного контекста тех или иных событий, неразрывно завязанного на картину мира того времени, а открыто проецирует современные проблемы и противопоставления на давно прошедшие эпохи. По сравнению, например, с классическим марксистским подходом это выглядит крайне недиалектично: локальные культурно-исторические надстроечные практики мыслятся как универсальные характеристики человеческой культуры. При этом их недавнее появление в виде «осознания» не отрицаются. Подобные построения методологически скорее сходны с превратным переосмыслением философии истории Гегеля: прошлое осознаётся в настоящем через призму настоящего.

Шотландский юрист Р. Клукас критикует британский Закон о равенстве 2010 года, которым предусмотрена защита людей от дискриминации по признакам возраста, инвалидности, расы, вероисповедания, смены пола, сексуальной ориентации. Клукас сокрушается, что закон в большей степени защищает право на религиозную веру, чем право на свободный выбор сексуальной ориентации, и потому священников-гомосексуалистов будто бы неохотно нанимают на работу (Clucas, 2012: 940). По его мнению, теологически такая дискредитация не оправдана, ведь она обусловлена «гетеронормативной» предпосылкой к трактовке Писания. Здесь мы снова видим в работе характерный для либеральной теологии принцип адап-

тации религиозной картины мира под актуальный идеологический фон (Clucas, 2012: 942–945).

Клукас отталкивается от того, что англиканское церковное право со ссылкой на Писание не предполагает рукоположения тех, кто, например, находится в разводе или состоит во внебрачных отношениях. Тот же запрет действует и применительно к гомосексуалам, но им, в отличие от разведенных, церковь снисхождений не делает. Соответственно, делает вывод Клукас, дискредитация гомосексуализма происходит по причинам, которые коренятся не в Библии. Ссылаясь на Фуко, он пишет:

Современная церковь путает однополые отношения (same-sex acts) в древности с более широким концептом гомосексуализма, и различные гомосексуальные идентичности и отношения, распространенные сейчас, несмотря на то что гомосексуальная жизнь и гомосексуальность не были сложены (constituted) до недавнего времени (Clucas, 2012: 945).

Подобные попытки переосмысления библейских текстов в целях их приложения к этическим и эпистемологическим нормам современности были предприняты феминистской теологической школой. При работе с текстами подобные исследования придерживаются, помимо всего, релятивистской предпосылки, заданной Фуко:

Понятие энциклопедического знания фактически децентрализовано, деконструировано и поставлено под сомнение; мечта о тотальном знании раскрыта как горделивая фикция. Претензия комментария на то, чтобы представлять знание (истину), а не прочтение (интерпретацию), не может беспроblemно существовать в интеллектуальной рамке, которая ставит во главу угла приоритет интерпретации как способа понимания. [...] Важно подчеркнуть саму политическую проблематику интерпретации, поставить и оставить открытым вопрос о производстве смысла, а не предлагать смысл в качестве ответа на вопрос о политике (Castelli, 1994: 274, 293).

Австралийский религиовед Т. Джонс утверждает, вслед за Фуко, что христианство удерживало и модерировало сексуальный дискурс, однако в его истории существовали периоды, когда церковное служение будто бы предоставляло большую защищенность и сексуальную свободу, чем светский статус. Так, например, он замечает, что в противовес викторианскому англиканству католичество с развитым институтом безбрачия представляло из себя «безопасное, даже квир-пространство для тех, кто не был гетеросексуальной ориентации; культурный диссонанс католицизма в протестантской стране перекликался с сексуальным диссонансом относительно однополого желания (same-sex desire) в викторианском обществе» (Jones, 2011: 133).

В данном случае автор напрямую отталкивается от Фуко (учения о биовласти и контроле медицины над сексуальным дискурсом) и использует его теорию в качестве методологии исторического исследования. Католическая культура XIX века, пишет он, содержала дискурс, примыкание к которому предоставляло большую свободу для выражения гомоэротизма, что и обеспечило англокатолицизму⁴ популярность в этот период, поскольку им, в отличие от англиканства, воспевалось и защищалось право на безбрачную жизнь. Далее он указывает, что в 1930-е годы сама Англиканская церковь начинает активнее призывать священников к бо-

лее поздней женитьбе, в частности для того, чтобы те более успешно занимались миссией, а параллельно с этим англикатолики все активнее призывали к celibату. По Джонсу, «мужской celibат пропагандировался в Англиканской церкви в то самое время, когда гомосексуальность стала массово признаваться в качестве сексуальной идентичности» (Jones, 2011: 138). Это происходило в XX веке по мере популяризации психоанализа и методов контрацепции, что, как он пишет, нашло выражение в частичной легитимации сексуального образования со стороны Англиканской церкви. Так celibат предстает вариантом сексуальной идентичности, поскольку неженатый священник призван дарить всю свою любовь и заботу приходу. Однако «растущее дискурсивное присутствие гомосексуальности начинало ставить под угрозу символический иммунитет безбрачия к гетеронормативности» (Jones, 2011: 139). Автор пишет, что с 1930-х годов англиканский дискурс постепенно переходит от рассмотрения гомосексуализма как греха к его рассмотрению как психической патологии (вслед за медициной и фрейдистской сексологией), о чем свидетельствует ряд официальных заявлений и проповедей, например, на епископской Ламбетской конференции 1930 года. С этих пор, как утверждает автор, стремление наказать сменяется стремлением излечить, хотя язык, через который осмысливается этот вопрос, оставался морализаторским: «...несмотря на то, что они осознавали медицинский дискурс о сексуальности, они настаивали на том, чтобы использовать нормативный моральный дискурс “естественной” и “неестественной” сексуальности» (Jones, 2011: 144).

Интересны сходные попытки исторического анализа проблематики сексуальности вне контекста религии (хотя христианство стандартным для этих исследований образом рассматривается как основной источник нежелательных трактовок сексуальности). Американский антрополог Г. Рубин в 1980-е годы выделила еще один, как представляется, важный момент:

Для некоторых сексуальность кажется неважной темой, фривольным отклонением от более критических проблем бедности, войны, болезней, расизма, голода, ядерного уничтожения. Но именно в такие времена, как сейчас, когда мы живем с возможностью невообразимого разрушения, люди могут в опасном смысле сойти с ума в вопросах сексуальности [...]. Споры о сексуальном поведении часто становятся механизмом вымещения социальных тревог и сопутствующего им эмоционального накала (Rubin, 1984: 267).

Сексуальность, по Рубин, всегда встроена во все сферы жизни и соответственно политизирована:

Начиная с 1940-х и заканчивая 1960-ми годами эротические сообщества, активность которых не вписывалась в послевоенную американскую мечту, подвергались тяжелым преследованиям. Гомосексуалисты, как и коммунисты, были объектами федеральной охоты на ведьм и зачисток. [...] Тысячи потеряли работу, а ограничения для гомосексуалистов в занятии государственных должностей действуют до сих пор (Rubin, 1984: 270).

В данной работе также делаются выводы о том, что в ходе этой истории гонений на сексуальные меньшинства незаслуженным стигматизации и уголовному преследованию подвергались мужчины, ориентированные

на сексуальные взаимодействия с несовершеннолетними юношами (boy-lovers), и этот случай также ставится в один ряд с гонениями на коммунистов (Rubin, 1984: 272–273).

В данных случаях интересно приравнивание коммунистов и вопиющих сексуальных перверсантов, хотя первые, по существу, выступали за альтруистический социальный идеал — один из основных человеческих этических проектов будущего, — а вторые стремились реализовать не только чаемое ими право на открыто-перверсивную личную жизнь, но и на своем примере утвердить желательность социальной самоидентификации в соответствии со своей сексуальностью (а не с убеждениями, профессией и так далее). Мечта о всеобщем благе и мечта о всеобщем физическом наслаждении в сексуальных изысках и экспериментах сливаются в такой трактовке воедино, и первая опошляется, приземляется, релятивизируется — тем самым нейтрализуется ее социально-экономический протестный потенциал. Можно предполагать, что де-факто подобный метод является рабочей социальной технологией.

Заключение

Вынесенные примеры со всей ясностью показывают следующее.

1. Повестка поддержки меньшинств является органичной частью западной культуры XX века, в том числе религиозной культуры. Она не внешнее напластование и может быть объяснена исторически и культурологически.

2. Она представляет собой один из закономерных продуктов развития западной культуры на фоне высокого уровня ее материально-технического прогресса и эпистемологического кризиса неклассической науки (Поппер, Фейерабенд, Фуко).

3. Эта повестка не может быть понята вне контекста нейтрализации социалистических идей на Западе 1960–1990-х годов: перенос борьбы с неравенством и эксплуатацией из сферы политэкономической в сферу статусно-символическую, образно говоря, превратил поддержку меньшинств, в том числе гендерных, в обезвреженную вакцину социализма, сформировавшую в культуре необходимый уровень идеологических антител. Это доказывается тем, что защита меньшинств совмещается в последние десятилетия уже не только с социал-демократией, а в том числе с самым ярким экономическим неолиберализмом.

Такой эффект достигается путем смещения акцента с материально-го неравенства на символическое — по существу, идеалистической подменой (ты не то, что есть, а то, чем себя считаешь, хоть собакой, а все остальное — «наивные онтологии»). На место равенства возможностей помещается равенство действительности (если я человек с вредными привычками и психологически неблагополучный, то я не должен стремиться избавиться от них, я ценен именно своими недостатками).

4. Стоит отметить, что подобная борьба за «равноправие» хорошо монетизируется. Новые нарративы несут новые продажи, сексуальная тема — самая продаваемая, да и за поглаживания люди готовы платить.

Трансляция нарративов через публичных интеллектуалов недорога и эффективна: если гуманитарии финансируются через целевые фонды, они легко приручаются, и из соавторов повестки становятся ее ретрансляторами, профилированными на молодежь и интеллигенцию. Борьба за инклюзивность продается так же хорошо, как и майки с Че Геварой, — это явления одного порядка.

5. Религиозные организации Запада уже на протяжении двух сотен лет обеспокоены оттоком прихожан и общим падением религиозности, которые имеют место по объективным социально-экономическим причинам. Поэтому для них естественно приспосабливаться к идеологическим сдвигам, а не пытаться возглавить их — такие попытки при реальном невысоком влиянии западных религиозных организаций привели бы к их дальнейшей маргинализации в обществе и еще большей потере паствы.

Поэтому инфильтрацию гедонистическо-нарциссической, сексуальноцентричной и в конечном счете вокистской повестки в философию и теологию следует признать закономерным явлением в ситуации, когда интеллектуалы попадают в зависимость уже не столько от государства, сколько от фондов крупного бизнеса, которые действуют уже не сверху путем директив, а снизу путем общественного давления и содержательного захвата академического пространства (через студсоветы, профессиональные объединения и так далее).

Какие выводы в данном случае могут быть сделаны прицельно для российского интеллектуала?

1. Описанная повестка непереносима в незападный контекст без существенного искажения. Она инструментализирует травмы именно западной истории — те травмы, которых в российской истории не было: транс-океанскую работорговлю, этнические чистки и евгенические практики вплоть до стерилизаций национальных меньшинств и сирот Дюплесси, лицемерие викторианской морали и прочее.

2. Идейное противодействие вокизму должно предполагать хорошее знакомство с западной историей идей XX века, поскольку он может быть объяснен только исходя из нее и вне ее немислим.

3. Вокизму должна противопоставляться альтернативная отечественная проактивная повестка. Сведение специфики российской культуры к ее неприятию гомосексуализма лишь подсвечивает скользкую и недобрую тему, что особенно опрометчиво в ситуации, когда сами США после победы Д. Трампа на выборах в 2024 году стремятся осуществить идейный возврат ко временам немаскируемого империализма. Подобные кульбиты вкупе с заявками США на нескрываемое мировое господство подтверждают историко-материалистическое представление о том, что идейное поле — лишь часть надстройки. Философия и теология неизбежно, неминуемо инструментализируются. Однако понимание этого факта самими гуманитариями, коль скоро оно не превращается в полный релятивизм и этический цинизм, наращивает вероятность поступательного развития гуманитарного знания и углубления понимания им объективно имеющих место общественных процессов.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Данная статья обладает сугубо аналитическим характером и ни в коем случае не ставит целью какую-либо пропаганду половых перверсий — включая ту, которая запрещена российским законодательством.

² Эта картина мира, ставящая во главу угла угнетение меньшинств, по большей части мнимое, может быть рамочно поименована вокистской. Термин «вокизм» (wokeism) впервые зафиксирован в 2015 году. Оксфордский словарь английского языка характеризует вокизм как «прогрессивные или левые взгляды / практика, в особенности противостоящие социальной несправедливости или дискриминации, причем последние рассматриваются в качестве доктринерских, бесцеремонных (self-righteous), вредных или лицемерных» (https://www.oed.com/dictionary/wokeism_n?tab=meaning_and_use#1410799540). Термин же woke («настороже») описывает того, кто осматривает и публично критикует взгляды, которые он признаёт таковыми. В данном случае мы воздерживаемся от употребления термина «вокизм» в контексте насмешки; мы принимаем этот феномен как данность, требующую анализа.

³ Перевод В. М. Домитеевой.

⁴ Имеется в виду англиканская Высокая церковь.

ЛИТЕРАТУРА

- Попова М. А. (1985). Фрейдизм и религия. М.: Наука.
- Фейерабенд П. (1986). Избранные труды по методологии науки / пер. с англ. и нем. А. Л. Никифорова; общ. ред. и вступ. ст. И. С. Нарского. М.: Прогресс.
- Фуко М. (1996). Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь.
- Castelli E. A. (1994). Romans // *Searching the Scriptures: A Feminist Introduction* / ed. by E. Schüssler Fiorenza. Vol. 2: Crossroad. P. 272–300.
- Clucas R. (2012). Religion, Sexual Orientation and the Equality Act 2010: Gay Bishops in the Church of England Negotiating Rights against Discrimination // *Sociology*. Vol. 46. № 5. Spec. iss.: The Sociology of Human Rights. P. 936–950.
- Dussel E. D. (1994). Teología de liberación y marxismo // *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de Liberación* / ed. by I. Ellacuría a. J. Sobrino. 2nd ed. Vol. 1. Madrid: Trotta. P. 115–144.
- Fanon F. (2002). Les damnés de la terre. P.: La Découverte.
- Jones T. (2011). Stained Glass Closet: Celibasy and Homosexuality in the Church of England to 1955 // *Journal of the History of Sexuality*. Vol. 20. № 1. P. 132–152.
- Orwell J. (1962). *Burmese Days*. N. Y.: Time Inc.
- Révill J. (1903). Le protestantisme libéral: ses origines, sa nature, sa mission. P.: Fischbacher.
- Rubin G. (1984). Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality // *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality* / ed. by C. S. Vance. Boston: Routledge a. Kegan Paul. P. 267–319.
- Schüssler Fiorenza E. (1993). Transforming the Legacy of *The Woman's Bible* // *Searching the Scriptures: A Feminist Introduction* / ed. by E. Schüssler Fiorenza. Vol. 1: Crossroad. P. 1–24.

REFERENCES

- Castelli E. A. (1994) “Romans”, *Searching the Scriptures: A Feminist Introduction* (ed. by E. Schüssler Fiorenza), vol. 2, Crossroad, pp. 272–300.
- Clucas R. (2012) “Religion, Sexual Orientation and the Equality Act 2010: Gay Bishops in the Church of England Negotiating Rights against Discrimination”, *Sociology*, vol. 46, no. 5, Special Issue: The Sociology of Human Rights, pp. 936–950.

Dussel E. D. (1994) "Teología de liberación y marxismo", *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de Liberación* (ed. by I. Ellacuría a. J. Sobrino), vol. 1, Madrid: Trotta, pp. 115–144.

Fanon F. (2002) *Les damnés de la terre*, P.: La Découverte.

Feyerabend P. (1986) *Selected Works on the Methodology of Science*, Moscow: Progress.

Foucault M. (1996) *The Will to Truth: Beyond Knowledge, Power, and Sexuality*, Moscow: Kastal.

Jones T. (2011) "Stained Glass Closet: Celibacy and Homosexuality in the Church of England to 1955", *Journal of the History of Sexuality*, vol. 20, no. 1, pp. 132–152.

Orwell J. (1962) *Burmese Days*, N. Y.: Time Inc.

Popova M. A. (1985) *Freudism and Religion*, Moscow: Nauka.

Réville J. (1903) *Le protestantisme libéral: ses origines, sa nature, sa mission*, P.: Fischbacher.

Rubin G. (1984) "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality* (ed. by C.S. Vance), Boston: Routledge a. Kegan Paul, pp. 267–319.

Schüssler Fiorenza E. (1993) "Transforming the Legacy of *The Woman's Bible*", *Searching the Scriptures: A Feminist Introduction* (ed. by E. Schüssler Fiorenza), vol. 1, Crossroad, pp. 1–24.

К вопросу о периодизации истории ислама в Японии

Айдар Фаряхутдинов

Казанский (Приволжский) федеральный университет

E-mail: xxdank@yandex.ru

Аннотация. Данная статья посвящена проблеме периодизации истории ислама в Японии; наша цель — представить обзор поэтапного становления ислама на территории Японии. В работе мы опираемся как на оригинальные японские источники изучаемых периодов, так и на результаты исследований японских исламоведов, что позволяет нам представить наиболее цельную картину исторических процессов. Мы выделяем четыре периода, начиная с которых можно говорить о начале истории ислама в Японии. Причиной того, что точек отсчета более одной, является тот факт, что история ислама в Японии имеет прерывистую преемственность. Начиная с древности и заканчивая нашими днями исламу на каждом новом этапе приходилось заново выстраивать свои отношения с Японией, что обусловлено историческими обстоятельствами: национальная изоляция, открытие Японии, Вторая мировая война и финансовый пузырь 1980-х годов. Из-за этой прерывистости мы фактически можем говорить о том, что на каждом этапе история ислама начиналась заново. В ходе исследования мы выявили, что первые контакты Японии и Ближнего Востока произошли в VIII веке, примерно в это время мусульмане посещали страну с целью торговли; в дальнейшем же японцы встречались с ними в Китае, а в период изоляции в Нагасаки проживала временная группа малайцев-мусульман. Во второй половине XIX века появились первые японцы-мусульмане, а также начали проводиться исследования ислама. Вскоре правительство стало налаживать связи с мусульманами тюркского происхождения, и в 1920-е годы образовались общины из числа бежавших татар. После войны татары покинули Японию, и вторая волна мигрантов случилась во время финансового пузыря, что повлекло стремительный рост числа мусульман и культовых сооружений.

Ключевые слова: ислам в Японии, татары в Японии, Абдурашид Ибрагимов, Мухаммед Курбангалиев, Гаяз Исхаки, состояние ислама в современной Японии.

Для цитирования: Фаряхутдинов А. (2025). К вопросу о периодизации истории ислама в Японии // Patria. Т. 2. № 4. С. 85–107.

doi:10.17323/patria.2025.28513

On the Question of Periodization of the History of Islam in Japan

Aidar Faryakhutdinov

Kazan (Volga Region) Federal University

E-mail: xxdank@yandex.ru

Abstract. This article is devoted to the problem of periodizing the history of Islam in Japan. Our goal was to present a review of the phased formation of Islam in the country. In this work, we rely on original Japanese sources of the studied periods and the results of research conducted by Japanese scholars, which allowed us to present the most comprehensive picture of historical processes. As a result of our study, we identified four periods, from which we can discuss the beginning of Islam's history in Japan. The reason why there are multiple reference points is that the history of Islam in Japan has an intermittent continuity. From antiquity to the present day, Islam at each new stage had to rebuild its relations with Japan due to historical circumstances: national isolation, the discovery of Japan, World War II, and the financial bubble of the 1980s. Because of this intermittence, we can assert that at each stage, the history of Islam began anew. During our research, we found that the first contacts between Japan and the Middle

East occurred in the 8th century, when Muslims visited the country for trade. Subsequently, the Japanese encountered them in China, and during the isolation period, a temporary group of Malay Muslims lived in Nagasaki. In the second half of 19th century, the first Japanese Muslims appeared, and studies of Islam began. Soon after, the government established ties with Muslims of Turkic origin, and in the 1920s, communities formed among the fleeing Tatars. After World War II, the Tatars left Japan, and a second wave of migrants arrived during the financial bubble, leading to rapid growth in both the Muslim population and religious structures.

Keywords: Islam in Japan, Tatars in Japan, Abdurashid Ibragimov, Muhammad Kurbangaliev, Gayaz Iskhaki, the state of Islam in modern Japan.

For citation: Faryakhutdinov A. (2025) "On the Question of Periodization of the History of Islam in Japan", *Patria*, vol. 2, no. 4, pp. 85–107.

doi:10.17323/patria.2025.28513

Введение

На сегодняшний момент отечественная наука располагает малым количеством сведений об истории ислама в Японии. Как правило, круг академических интересов ограничивается изучением бытности татарского и башкирского народов, проживавших на территории Японской империи в XX веке. Насколько мы можем судить, национальная идентичность двух групп начала формироваться еще в конце XIX — начале XX веков (Фахрутдинов Р. Р., Фахрутдинов И. Р., 2010); об этом свидетельствуют и японоязычные источники, где указывается национальность М. Курбангалиева «башкир» (яп. バシキール, *басикиру*), отделенная от «татар» (яп. タタール, *tataryu*) (Ямаока, 1928: 253, 276). Из российских исследователей в области изучения тюркского народа в Японии мы можем отметить Л. Р. Усманову (Усманова, 2010, 2023), внесшую значительный вклад в освещение этой истории; на ее работы ссылаются даже японские ученые. Помимо этого также стоит отметить вклад Р. М. Адутова, исследовавшего сходную тему (Адутов, 2009), и недавнее исследование по истории ислама в Японии Л. Ш. Кулиевой (Кулиева, 2024).

Среди японских историков и религиоведов изучение татар и башкир в Японии также является актуальным направлением исследований. Ёсида Тацую представил узкий взгляд на историю тюркского населения, ограничившись регионом Нагоя в довоенный период (Ёсаки, 2013); Мисава Нобуо занимался изучением взаимодействия татарского населения с японским правительством (Мисава, 2023); Фукуда Ёсиаки проследил восприятие татар и мусульманского населения в целом в японской послевоенной литературе (Фукуда 2019); Нумато Саяко в своей докторской диссертации провела обширное исследование послевоенной миграции татар из Китая, Кореи и Японии (Нумато, 2020).

Если же выйти за рамки российского и японского регионов, то примечательны работы по истории татар и башкир турецкого исследователя Али Мертана Дюндара (Dündar, 2018).

Непосредственно японский ислам мало изучен российским или европейским академическим сообществом. Из европейцев, писавших на данную тему, мы можем отметить Майкла Пенна (Penn, 2017).

Японское же исламоведение начало складываться еще в начале XX века. Одними из первых работ, посвященных исламу, являются труды Икэмото Ханносукэ «Воинственность Магомета» (яп. Махомэтто но сэнсо:сюги), в котором автор описывал биографию пророка и провел параллель между Мухаммадом и Нитирэном (Икэмото, 1903), и книга за авторством Мацумото Такэси «Деяния Магомеда (Исследования великих людей)» (яп. Махомэтто генко:року), в которой помимо истории ислама рассматривались и его доктринальные основы (Мацумото, 1908). В дальнейшем же с ростом интереса правительства к исламу возрастало и количество таких работ, как, например, труды Ямаока Мицутаро, Танака Иппэй и Арига Бунпатири, где были не только представлены основы исламского учения и зафиксированы некоторые особенности жизни мусульман разных регионов, но и приводилось сравнение исламских и синтоистских религиозных практик. В отношении культурных аналогий выделяется Танака Иппэй, ему же принадлежит ряд переводов китайских текстов, ставших опорой в будущем исламоведении, например: «Ислам и Великая Азия» (яп. Исурэаму то о:адзия сюги), «Шаньдунские истории» (яп. Сандо: дансо) и «Ислам и проблемы ислама» (яп. Кайкё: то кайкё: мондай) (Танака, 1924, 1921, 1935). Ямаока Мицутаро же интересен этнографическими записями, которые он составил в годы своих путешествий: «Путешествие по загадочным землям Аравии» (яп. Сэкай но синпи сакай арабия дзюданки), «От Святого города к Святому городу» (яп. Сэйто кара сэйто э) и др. (Ямаока, 1912, 1928б). Помимо прочего он один из первых, кто рассмотрел ислам с его политической стороны в работе «Два великих движения в Азии: мусульманское и иудейское» (яп. Адзия но ни дай ундо: : Кайкё:то то юдаядзин) (Ямаока, 1928а). Обилие работ привело к появлению первых исламских исследовательских центров — таких как Исламский институт культуры (1932) (яп. Исураму бунка кэнкю:сё:) и Великая японская исламская ассоциация (1938) (яп. Дай-Ниппон Кайкё: Кё:кай).

В современности же интерес к исламу не пропадает, спектр предметов исследования остается разноплановым: от взаимодействия ислама с буддизмом и истории исследований ислама внутри Японии до проблематики халяльной продукции. Видными исследователями практики сотрудничества между исламом и буддизмом является Обусэ Кийёко и Комура Акико, как рассматривающие различные интерпретации исламских доктрин со стороны буддизма, так и освещающие истории этих религий (Obuse, 2010; Комура, 2015).

Все эти исследования представляют собой изучение истории японского ислама с разных ракурсов. Мы же ставим своей целью не столько показать обзор поэтапного становления ислама, сколько перейти в область его периодизации, то есть поднять вопрос о том, с какого периода мы можем отсчитывать начало исламской традиции в регионе. Отчасти мы заложили эти основы в предыдущем исследовании (Фаряхутдинов, 2023). Вопрос о начале истории ислама в Японии в некоторой степени является дискуссионным, так как не ясно, с какого именно момента необходимо взять точку отсчета: с появления первых мечетей и первых мусульманских общин,

первого обращения японцев в ислам или прихода мусульман в регион в принципе.

Ислам в Японии до миграции татаро-башкирской общины

Современный исследователь ислама Обусэ Киёко в качестве раннего периода японско-исламских отношений предлагает середину VIII века, когда встретились японские и арабские посланники при династии Тан в 753 году (Обусэ, 2017: 140; Сугита, 1995: 16). Если рассматривать историю ислама в фокусе встречи двух культур на уровне личностей, то мы можем привести также косвенное свидетельство присутствия мусульман в самой Японии, в старой столице Хейдзё-кё. В ходе археологических раскопок на бывшей территории храма Сайдай-дзи были найдены остатки исламской керамики, датируемой концом VIII — началом IX веков. Как они там оказались, не ясно до сих пор. Гуандун во времена династии Тан был центром торговли на Южном море и оживленным международным портовым городом, где проживало множество арабских купцов. Товары, привезенные из Западной Азии, Индии и Юго-Восточной Азии, продавались и потреблялись в Китае. Часть же грузов перегружалась на корабли из Янчжоу, Минчжоу (Нинбо) и других городов, а небольшое количество также доставлялось в Японию. Однако большинство товаров, привезенных в Хакату в то же время, были китайского происхождения. Среди товаров, отобранных чиновниками Нары для возвращения правительству, случайно оказался сине-зеленый глазурованный керамический кувшин. Как считают Сасаки Тацуо и Сасаки Ханаэ, возможно, монах из храма Сайдай-дзи купил его в качестве сувенира в Китае во время учебы и привез в Нару; или это сделали китайские монахи, путешествовавшие по Японии; или китайцы, связанные с храмом Сайдай-дзи; или персы, фигурирующие в документах, могли владеть им и перевезти; или же это могли сделать японские или китайские купцы, которые смешали его со многими другими предметами и так привезли в Нара (Сасаки, Сасаки, 2011: 16). На данный момент кувшин является самым старым раскопанным образцом керамики этого типа в Японии, доставленным через Хаката в Хейдзё-кё.

Факт наличия подобной керамики не исключает того, что ее или другие подобные товары могли привозить сами мусульмане персидского происхождения, так как в этот период в Хейдзё-кё проживал перс Ли Мицуй, который прибыл ко двору императора Сёму и получил от него звание в 738 году (Яно, 2012: 131). Упоминание перса осталось еще в «Сёку Нихонги», повествующей об истории Японии конца VII — начала VIII веков (Сёку Нихонги 2, 1990: 320), а некоторые зачатки дипломатических отношений между Японией и Персией (государством Сасанидов) известны еще с 654 года¹. Из сходных по смыслу гипотез мы можем предположить, что мусульмане могли прибывать в Японию из Китая как в VIII веке, так и в VII столетии. По разным оценкам, первые мусульмане появились в Китае в 627 и 637 годах (Захарьян, 2012: 39); эта датировка строится на неподтвержденных и поздних источниках, но исследователи

дают близкую к этому дату — 651 год, когда в династию Тан начали пребывать посланники из Аравии (Wan, 2017: 9). И если вспомнить близкие экономические, культурные и политические отношения Японии и Китая, то возможность того, что мусульмане могли посещать Страну восходящего солнца с целью торговли, не исключается. Существуют и другие более поздние упоминания, например, о том, как один японский монах в XIII веке получил от персидского купца в порту Гуанчжоу поэму, написанную на персидском языке, и принял ее за индийское буддийское писание (Сугита, 1995: 16). Как мы можем видеть, Японию уже с VIII века посещали люди, которые могли быть мусульманами, однако прямых источников, подтверждающих их религиозную принадлежность, на данный момент нет. В противовес этому есть сведения о первом официальном мусульмане, посетившем японское государство в 1275 году под именем Садр уд-Дин² (Morris, 2018: 117–130).

В «Западных хрониках» (*яп.* Сэйё: кибун) за авторством Араи Хакусэки также есть упоминания об исламе, которые он получил от плененного итальянского миссионера Джованни Баттиста Сидотти, прибывшего в Японию в 1708 году. В них написано:

Согласно Сидотти, «Под небесами существуют три основные религии [*яп.* сю:кё но о:мото (宗教の大本)]. Первая — христианская (christian) (закон Иисуса, христианство), вторая — хейденская (язычники, многобожники) [*яп.* heiden, икё:то, тасинкё:то (heiden、異教徒、多神教徒)]. Третья — магометанская (хуэй, магометане, мусульмане) [*яп.* кайкё:то, мохаметто-кё:, исураму-кё (回教徒、モハメット教、イスラム教)]. Магометанство — это религия монголов, которая также почитается в Африке и Туркестане [...]. Религия монголов, исповедуемая в азиатском регионе, — это так называемая религия Хуэй (ислам). В африканском регионе турки также верят в Хуэй (ислам). В том же европейском регионе, как говорят, обычаи Мусковии (*яп.* ムスコーピア) похожи на обычаи монголов, поэтому не ясно, следуют ли они также религии монголов или нет (Араи, 1715: 40).

Позднее, в 1787 году, Морисима Тюрё, будучи рангакуся³, написал труд под названием «Беседа о рыжих волосах» (*яп.* Ко:мо: дзацува), где упоминал малайцев и их верования. Он писал, что у куробо (*яп.* 黒坊) — люди с почерневшей кожей — слово «аминь» на похоронах означает то же самое, что у японцев «амитабха», и что поклоняются они *кидзин* (*яп.* 鬼神) и называют его «Алала» (*яп.* アララ) (Моримиса, 1787). Благодаря этому и информации о том, что порт Нагасаки открывался на определенный промежуток времени, мы можем предположить, что в Японии существовала некоторая группа мусульман-малайцев, проживавших в стране во время торговли.

Другая точка отсчета в истории ислама — вторая половина XIX века. Ее придерживается японский религиовед Комура Акико и, судя по всему, поддерживает отечественная исследовательница Л. Ш. Кулиева (Комура, 2015: 203; Кулиева, 2024: 246). В указанное время Япония открылась для внешнего мира, начала налаживать дипломатические связи с иностранными государствами, в том числе и с Османской империей. Японцы стали посещать другие страны, а представители мусульманского мира — Японию. Так, например, с исламом впервые познакомился будущий мусульманский миссионер Арига Бунпатиро, поминаемый нами во введении; он

узнал о новой религии во время своего путешествия в Индию в 1892 году (Арига, 1935: 20). Появление же первых японцев-мусульман тесно сопряжено с крушением османского корабля «Эртогрул» в 1890 году у берегов префектуры Вакаяма. Воспоминание об этом событии даже остались в письмах архимандрита Сергия (Страгородского) (письмо XVIII от 26 декабря 1891 года):

Между прочим, в средиземном же море погиб не так давно и турецкий броненосец. Султан послал его сюда отвезти Микадо орден, но на дорогу снабдил одними пожеланиями. И вот бедный броненосец бесконечное число дней и месяцев мыкался по белу свету, выпрашивая себе у добрых людей денег на угли. Каким-то чудом добрался до Японии, получил от Микадо для султана японский орден, но обратного путешествия уже не перенес: в средиземном море (японском) во время урагана этот злополучный броненосец разломился пополам и все погибли. Спаслось только несколько человек, которых японские крейсера потом и доставили в Константинополь на удивление всем (Сергий, 2013: 252).

Через год после крушения выживших отправили домой; средства для проведения этой миссии собирал Ямада Сою, который впоследствии посетил Турцию и налаживал там экономические и дипломатические связи. На корабле, отправившемся в Османскую империю, был репортер газеты «Дзидзи Синпо» — Нода Сётаро. Считается, что он является первым мусульманином среди японцев (Misawa, Gökner, 2007: 85–86), однако существуют дискуссии на этот счет, так как религиозная принадлежность Ямада Сою остается под вопросом. В любом случае Нода принял ислам в мае 1891 года и получил имя Абдулхалим.

С 1890-х годов в Японии становится популярнее идея паназиатизма, в которую постепенно начинает включаться и исламская риторика. Если прежде интерес к исламу был вызван стремлением приобщиться к всеобщим «европейским» знаниям, то впоследствии исследования, путешествия, переводы зарубежных трудов принимают конкретную функцию: использование накопленных знаний в русле колониальной политики. Военная элита начинает видеть в исламе инструмент трансляции своего влияния на актуальный китайский регион, а именно на китайских мусульман⁴. Отсюда и начинается строиться предстоящая мусульманская политика⁵ Японии.

Важной фигурой в популяризации ислама стал Абдурашид Ибрагимов (1857–1944) — религиозный и политический деятель, по происхождению — сибирский татарин, который продвигал идею панисламизма, то есть объединения всех мусульман вне зависимости от национальной или государственной принадлежности. Первая его поездка в Японию состоялась еще в 1902–1903 годах, вторая — в 1906 году, однако какие-либо подробности этих посещений остаются неизвестны (Усманова, 2010: 177). В третий же раз он посетил Японию при поддержке ультранационалистической организации «Кокурюкай» («Общество реки Амур») и пробыл в стране около шести месяцев, однако за этот короткий срок смог наладить дипломатические связи и стать одним из основателем организации «Адзия гикай» («Общество пробуждения Азии») (Усманова, 2023: 103). Ибрагимов настаивал также на строительстве мечети, но в то время эти планы не пошли дальше устных договоренностей (1909). Впоследствии

в Индии он повстречался с упоминаемым Ямаока Мицутаро (Ямаока, 1912: 58) — первым из японцев, совершившим хадж, — и вместе с ним в Мекке налаживал отношения с Мехметом V (Усманова, 2010: 182).

В начале XX века начинается переоценка отношения к исламу, интерес к нему растет, появляются первые исследования, переводится Коран (1920), и начинают свою деятельность будущие мусульманские деятели, такие как Ямаока Мицутаро, Танака Иппэй и Арига Бунпати́ро. Так начинается складываться «образ» ислама в Японии и «японский» ислам.

Конец XIX века, действительно, можно назвать началом истории ислама в Японии. Обрывочные контакты или упоминания о религии до того периода фактически не оказали какого-либо воздействия на будущее ислама; в этом плане мы можем говорить о том, что преемственность была нарушена или ее вовсе не было. Поэтому позиция Обусэ Киёко сомнительна, однако можно поставить под сомнение и позиции Комура Акико и Л. Ш. Кулиевой, пусть в их поддержку и есть сильные аргументы, а именно — факт формирования религиозно-философской мысли (Ямаока, Танака, Арига) или появление японцев-мусульман в принципе.

В этот период мы не можем наблюдать ни постройку культовых сооружений (за исключением мест для намаза для военнопленных татар и башкир после русско-японской войны), ни миссионерской деятельности со стороны мусульман, ни попыток со стороны японского правительства сделать так, чтобы японцев-мусульман стало больше. Об этом говорят записи Арига Бунпати́ро, в которых он пишет о том, как в 1913 году попросил разрешения у министра Окума Сигэнобу на проведение миссионерской деятельности, но получил отказ (Арига, 1935: 20). Причина отказа неизвестна, но мы можем предположить, что для правительства было важно использовать азиатов-мусульман за пределами Японии, а не исламизировать саму страну. Ислам в данный период был не религией, а политическим инструментом. Новую религию принимали в основном военные, а идентичность некоторых мусульман ставится под вопрос. Так, под сомнение можно поставить вероисповедание Ямаока Мицутаро; нет возможности проверить, был ли он действительно верующим мусульманином или приверженцем паназиатской идеи, в которой ислам — лишь часть механизма, так как в его трудах можно встретить подчас противоречивые мысли — например, о необходимости распространения синто на западноазиатские народы (Ямаока, 1912: 113). Танака Иппэй же называл себя *кяфир*⁶ (яп. カーフイル) за свои синкретические конструкции (Комура, 2021: 95). Ключевые же проблемы, на наш взгляд: во-первых, отсутствие религиозного лидера, способного объединить верующих, какими были Франциско Ксаверий или Николай Японский (Касаткин) для христианских общин; а во-вторых, отсутствие общины как таковой. Поэтому мы предлагаем двинуться дальше в хронологии и перейти к моменту миграции татар и башкир.

Ислам в Японии после миграции татар в 1920–1953 годах

Значительный толчок в развитии и формировании уммы на территории Японской империи случился с приходом татар и башкир, бежавших из России сначала после Октябрьской революции 1917 года, а затем и от гражданской войны. Их путь в Японию был проложен сразу двумя людьми: первый — Абдурашид Ибрагимов, о котором мы говорили выше; а второй — Мухаммед-Габдулхай Габидуллович Курбангалиев, прибывший в страну из Китая. Мухаммед Курбангалиев (1889–1972) — религиозный, политический и общественный деятель башкирского происхождения, бывший в составе Белой армии, где стремился создать объединенное национальное войско из татар и башкир, но претерпел неудачу и в 1920 году бежал в Маньчжурию от Красной армии, где и повстречался с японскими военными (Юнусова, 2001: 86–89). В Харбине он получил рекомендации от японского консула, и сразу по приезде в Японию в ноябре 1920 года направился в Токио. Уже в столице, через посла Крупенского⁷, он познакомился с Окума Сигэнобу, который с 1919 по 1922 год был президентом Императорской железнодорожной ассоциации и, судя по всему, видел в приходе татарско-башкирского населения инструмент по управлению Маньчжурской железной дорогой, находившейся под юрисдикцией его ассоциации⁸. Результатом встречи стала договоренность, по которой Курбангалиев в 1921 году вновь вернулся в Японию с 10 мусульманскими офицерами.

Это событие, как считает Мисава Нобуо, может являться основным катализатором миграции татар и башкир на «внутреннюю территорию» Японии (Мисава, 2023: 199). Однако процесс этот был постепенным. С 1921 года начало прибывать татарско-башкирское население, и Окубо Кодзи — основатель исламского института культуры и по совместительству очевидец этих событий — пишет:

Так наша страна приняла много русских гостей, но среди этих изгнанных русских вы заметите большую и заметную группу представителей разных этнических групп. Это тюркские беженцы, прибывшие из России. Когда примерно с 1921 года в японских городах стали появляться эти странные группы беженцев, японцы, впервые столкнувшиеся с такими необычными гостями, были поражены (Окубо, 1924: 96).

Местом расселения мигрантов были Токио, Кобе, префектура Хёго, Нагоя и Айти. Примерное число татар, проживавших в Японии до и во время войны, составляло не более 400 человек, в Кобе с 1930-х годов — около 200 человек (Фукуда, 2008: 33–34), в Нагое же татаро-башкирского населения было и того меньше, до 1945 года — около 30–60 человек (Ёсида, 2013: 283).

Тем временем, примерно с 1920-х годов, в Японии активизировалась следственная деятельность японской армии, Министерства иностранных дел и отдела Маньчжурской железной дороги с целью защиты интересов в Маньчжурии и Внутренней Монголии и привлечения мусульманских союзников для подготовки к конфронтации с Советским Союзом. В 1922 году началось строительство Даляньской мечети. Как раз в этот период (с 1923 по 1925 год) Курбангалиев проживал в городе Далянь, и по

записям Танака Ишпэй, посетившего его во время своего паломничества, он работал на Южно-Маньчжурской железной дороге над строительством этой самой мечети (Танака, 1924: 6). Целью же сооружения, по материалам полицейского управления округа Канто, было «укрепления единства между японцами и китайцами, исповедующими ислам, и придание конкретной формы растущему панисламу» (Ванг, 2016: 59).

По возвращении в Японию Курбангалиев основал в Токио мусульманское собрание (1925). Ямаока Мицутаро в одном из своих сочинений отмечает, что там он продолжает заниматься пропагандистской деятельностью, привлекая на свою сторону как простых жителей, так и представителей правящей элиты (Ямаока, 1928: 253). Как раз в 1925 году Япония начала налаживать дипломатические связи с Советским Союзом, что сделало русских мигрантов лицами без официального гражданства и вводило в затруднительное положение, выходов из которого было два: пустить корни в Японской империи или продолжить миграцию. Ситуация осложнялась еще довоенным законодательством, по которому гражданство устанавливалось по отцовской линии, из-за чего смешанный брак с японкой не давал преимуществ (Кокусэкихо:, 1907). Так или иначе, в 1927 году была открыта Токийская мусульманская школа, ставшая шагом вперед как в развитии японского ислама, так и в укоренении татаро-башкирского населения. Об их консолидации в этот период говорит то, что позднее — в 1931 году — был открыт филиал Токийского мусульманского собрания в городе Нагоя во главе с Ахмет Арсланом:

В феврале этого года бывшие русские татары, проживающие в городе Нагоя, провели фестиваль, и тогда город Нагоя проголосовал за создание группы (опущено) мулла Ахмет Арслан, проживающий (опущено) обратился за разрешением на создание ассоциации. 19 марта был приложен устав [2 знака неразборчиво], и в то же время название организации и имена ее должностных лиц были отправлены по адресу (опущено) (Ёсида, 2013: 285).

Однако существование этой организации было недолгим — как и единство уммы. В 1933 году в Японию возвращается Абдурашид Ибрагимов. Сам же Абдурашид оставался символической фигурой в этом вопросе и не занимался прежней агитационной деятельностью. Этот год в принципе стал поворотным в дроблении общины: 16 сентября 1933 года в Японию также приехал Гаяз Исхаки и внес смуту в ряды татар и башкир (Исхаки, 2020а). Позиции Курбангалиева к тому времени также стали более нестабильными, ослабевала поддержка казанских татар. Причиной конфликта между Курбангалиевым и Исхаки стало разное видение будущего общины: объединение вокруг религиозного вопроса или национального; другим различием между двумя группами было их отношение к Турции. Если Курбангалиев хотел установить контакты в армии, националистических организациях, политических кругах и так далее и доверить будущее татар Японии, то Исхаки хотел опереться на Турцию и использовать ее как средство для получения турецкого гражданства для татар. Так, нагойские татары под влиянием Исхаки начали налаживать отношения с татарами в Кобе, чтобы выступить против Курбангалиева.

Окончательное дробление произошло после драки в клубе «Идзумибаси» 11 февраля 1934 года, когда группа Курбангалиева напала на группу Исхаки. Вероятной причиной такого поступка со стороны Курбангалиева было то, что Гаяз Исхаки договорился с японским правительством учредить в Нагое собственную организацию (Исхаки 2020а), а Нагоя на тот момент находилась в зоне влияния самого Курбангалиева. Так или иначе, мусульманское собрание в Нагое перестало существовать, и вместо него была основана община Гаяза под руководством Тимербая Хамидуллы.

Японские службы следили за сложившейся ситуацией, и ее результаты их не удовлетворяли, требовалось расследование. «[Ассоциация турецких татар Кобе] считает этот инцидент [драку в клубе Идзумибаси] большим позором среди японских изгнанников и призывает их прояснить истинное положение вещей и в то же время пробудить свой собственный народ» (Ёсида, 2013а, 17). Кроме того, в докладе министра иностранных дел Японии о дроблении мусульманской уммы писалось:

В настоящее время в нашей стране действуют три тюрко-татарские общины: первую возглавляет Курбангалиев, вторую — Гаяз Исхаки, третью — Шамгуни. Из общего числа турецких татар в Японии, составляющего около 600 человек, более 200 живут в Токио и принадлежат к группе Курбангалиева, которая в последнее время в значительной степени перешла под контроль Гаяза Исхаки, а группа Шамгуни имеет группу в Кобе и несколько сотен последователей в ней. Штаб-квартира этой группы находится в Кобе, а филиалы — в Киото, Нагое, Токио и Харбине, а у Курбангалиева штаб-квартира находится в Сибюя (Токио), а филиалы — в Нагое, Кобе и Кэйдзё (Ёсида, 2013: 17–18).

По докладу кажется, что умма раскололась на три общины: Курбангалиева (Токио), Исхаки (Нагоя) и Шамгуни (Коба). Однако на первом съезде тюрко-татар (1934), произошедшем сразу после образования Нагойской организации, Модияр Шамгуни присутствовал, что свидетельствует о том, что группа в Кобе все-таки присоединилась к Исхаки. На этом съезде обсуждались вопросы будущего мусульман, и в том числе осуждались действия Курбангалиева 11 февраля; Исхаки пишет: «Даже заслушав доклад Абдул-хазрата Мустафы о национальном суде, событии 11 февраля [драка в клубе Идзумибаси], Курултай объявил национальный бойкот из-за ненависти к Курбангалиеву и его спутникам» (Исхаки, 2020в). Исхаки также выразил свои претензии к Курбангалиеву и Ибрагимову в письме от 17 марта 1934 года министру иностранных дел Японии, где обвинил их в неблагодинадежности для Японии:

Ваше превосходительство, хотелось бы представить Вашему вниманию материалы, касающиеся нашего национального движения, а также Курбангалиева и его сообщника Габдрашида Ибрагимова, которые, прикрываясь именами тюрко-татар, нагло проводят вероломную деятельность [...] Моральный дух нашего движения в состоянии сохранить прорусских тюрко-татар от вредной деятельности. Наши враги и друзья преклоняют колени перед этим моральным духом и перед тысячами жертв движения за независимость. Но здесь, в Японии, мы столкнулись с такими личностями, как Курбангалиев и Г. Ибрагимов [...] Но я с большим сожалением сообщаю, что в Японии я столкнулся с упомянутыми выше личностями, которые действуют против тридцатимиллионного независимого движения, используя любую возможность своего влияния [...] Они примешивают белых и красных русских к нашему националь-

ному движению. Они пытаются показать, что японские круги, заинтересованные в восточном вопросе, выступают против нашего движения. Эти личности, говоря на эту тему, считают себя выразителями мнения японцев (Исхаки, 2020г).

Несмотря на разрозненность уммы, очередной шаг в движении ислама в Японии был сделан в том же 1934 году, когда началось строительство первой мечети в Кобе при поддержке индийских мусульман. Сама постройка была закончена уже в 1935 году; Исхаки пишет об этом событии:

По правде говоря, закладка первой мечети в Японии, преодоление огромных трудов и достижение этого уровня были основаны на пожертвованиях индийского ученого Хайрата, неустанной работе всех членов комитета, личном участии председателя Мухаммада Абдулкарима Бозия эфенди, шестилетней совместной работе секретаря Абдуллы Гаффара эфенди и нового кятиба Умара (Исхаки, 2020б).

На открытии мечети присутствовали такие видные японские деятели, как исследователь Окубо Кодзи и мусульманский миссионер Арига Бунпатиро. В 1937 году открылась мечеть в Нагое и только в 1938 году — в Токио, однако там Курбангалиева уже не было, на торжественной церемонии вместо него стоял Абдурашид Ибрагимов.

Японское правительство не устраивало отсутствие единства уммы и что каждая из групп стремится достичь собственных целей, отличных от «исламской политики». В таких обстоятельствах трансляция прояпонского влияния в актуальный тогда регион — Китай — заметно осложнялась. После инцидента на мосту Марко Поло в июле 1937 года (инцидент в Лугоуцзяо), когда столкнулись японские и китайские военные, японское правительство решило усилить свое влияние в регионе, поэтому зимой того же года были распространены японские флаги и пакеты с надписью «Послание к нашим братьям-мусульманам» (Синпо, 1998: 19). Пропаганда усилилась также и внутри самой Японии. Например, в 1938 году в журнале *Asahi Graph* № 757 была опубликована статья о токийской мусульманской школе под названием «Япония как мать». Помимо сцен занятий и приема пищи в статье были показаны сцены молитвы учениц в платках, словно мусульманские дети под японским патронажем «горят искренней надеждой, что они поймут истинный дух и культуру Японии и станут лидерами других наций, мусульманских народов, которые нахлынут на Восток» (Нумато, 2020: 5).

В 1938 году японское правительство выслало Курбангалиева и принялось давить на Исхаки, в итоге тот покинул Японию в 1939 году. Тогда умма объединилась под руководством Абдурашида Ибрагимова.

Однако, когда началась Вторая мировая война, стремления японцев использовать китайцев хуэй не оправдались должным образом (пропаганда на китайских мусульман не повлияла — они не поддерживали японских военных и не выступили против своего правительства), как и не оправдалась ставка на Ибрагимова: он был наместником японской власти, а не лидером, которого выбрали мусульмане. Деятельность Исхаки при этом, напротив, дала свои плоды. Пусть в стране его и не было, но его движение за получение турецкого гражданства продолжило жить и развиваться. Реакция правительства на эти интенции была неясной, что было связано с неясным положением Турции во время войны, однако ее вступление

в антигитлеровскую коалицию в 1945 году автоматически сделало затруднительным получение гражданства в Турции для татар, которые, как сказано ранее, были лицами без гражданства.

По окончании войны Каруидзава стала одним из центров эвакуации иностранных жителей, в основном из региона Канто. В этой принудительной эвакуации участвовали и татары. С конца периода Мэйдзи (1868–1912) и особенно с периода Тайсё (1912–1926) Каруидзава стала местом, куда приезжали на отдых представители высших слоев японского общества — писатели и художники, находившиеся под влиянием Запада. Когда они писали о Каруидзаве, там появлялись иностранцы: в частности, имеются упоминания турок, которые с большой долей вероятности были татарами, так как по официальным спискам среди отправленных на Каруидзава лиц с турецким гражданством не было, за исключением официальных сотрудников посольства (Фукуда, 2019: 3). После того как война закончилась, началась полномасштабная миграция татарского населения — и не только из Японии: она затронула Китай и Корею. Татарские иммигранты, проживавшие в Японии, получили турецкое гражданство в 1953 году, но до этого (даже в случае эмиграции из Китая или Кореи) они могли попасть в Турцию, если только эмигрировали как «свободные иммигранты» (*serbest göçmen*). Для послевоенной миграции татар характерно, что за исключением тех, кто вышел замуж за американских военнослужащих и приехал в США, большинство мигрировало сначала в Турцию, а в 1960-е годы произошло разделение на тех, кто осел там, и тех, кто переселился в другие страны, в основном в США (Нумато, 2020: 19–21). Правительство после неудачи с мусульманами Китая сместило фокус на Малайзию и Индонезию, пытаясь приобщить мусульман там, однако в этих странах не было татарской общины, потому успехи были невелики. В Японии же в 1943 году мечеть в Кубе конфискуется правительством, а мечеть в Нагое разрушается после воздушного налета.

Возвращаясь к вопросу периодизации: в данный период есть лидеры, община и появляются культовые и образовательные учреждения, но сам ислам продолжает оставаться в тени политических амбиций, а община строится не на религиозной идентичности, а на этнической. Если же говорить о том, что этническая община с определенным вероисповеданием, существующая в регионе некоторое время, может считаться началом религии, то в качестве точки отсчета ислама мы можем взять упоминавшуюся группу малайцев. Разница между этими двумя группами — лишь во временных рамках: одна была в Японии дольше, другая меньше. Такая же ситуация и с лидерами. Ибрагимов, Курбангалиев и Исхаки прежде всего возглавляли не исламскую общину, а татаро-башкирскую. Пусть подвижки к распространению ислама определенно были, но они не исходили от татар и башкир; мечети и школа же были созданы для пользования местной общиной и другими приезжими мусульманами. Поскольку и с этим временным отрезком есть проблемы, то мы приблизимся к современности.

Ислам в Японии после войны и до современности

После войны Япония находилась под американской оккупацией, но стоило ей закончиться, как страна начала налаживать дипломатические связи с другими государствами. Так на фоне этого подъема в 1952 году была основана организация «Общество друзей ислама»⁹, в которую входило 47 членов (Хигути, 2001). Эта организация издавала журнал «Голос ислама» (*Исураму но коэ*) и отправляла студентов на обучение в мусульманские страны.

Примерное количество мусульман в стране в 1969 году составило 3,5 тыс., а к 1984 году — 8 тыс. человек (Фаряхутдинов, 2023: 87). Причиной прироста стал финансовый пузырь 1986–1991 годов, когда Япония принимала мигрантов из Бангладеш, Пакистана и Ирана в качестве дешевой рабочей силы, что увеличило количество мусульман до 100 тыс. с учетом нелегальных мигрантов (Фаряхутдинов, 2023: 87). Сначала они расселялись в Токио, однако впоследствии перебрались на север Канто, видимо, с целью поиска высокого дохода и дешевой жизни; некоторые смогли ассимилироваться и получить гражданство, заключив брак с местными жителями.

Следствием такого притока мусульман стало формирование нелегального этнического бизнеса по производству халяльной продукции. Как только вокруг мечетей сформировались неформальные мусульманские общины, вокруг них стали открываться магазины халяльной пищи. Первым оптовым торговцем халяльной продукцией стал мусульманин из Пакистана, открывший свое дело в городе Касива в 1987 году, а в 1989 году мусульманин из Бангладеш основал подобную организацию по импорту халяльной продукции из Бразилии, Австралии, в частности — из Тасмании (Нодзири, 2016: 432). Однако халяль и забой скота не являются официальной работой по закону об иммиграционном контроле, поэтому халяльный этнический бизнес был нелегальным.

С 1990-х годов начинают строиться новые мечети: мечеть Итиновари (*яп.* 一ノ割モスク) (1991), мечеть Исэсаки (*яп.* 伊勢崎モスク) (1995), мечеть Наримасу (*яп.* 成増モスク) (1995), мечеть Хината (*яп.* 日向モスク) (1995), мечеть Сакайматэ (*яп.* 境町モスク) (1997), мечеть Эбина (*яп.* 海老名モスク) (1998) и так далее. Заново отстраивается Токийская мечеть (2000), ранее снесенная из-за ветхости. Количество мусульман росло за счет не только мигрантов, но и японцев, принявших ислам, в основном женщин, вышедших замуж и сменивших религию.

В 2008 году «Мясной центр №10»¹⁰ через малазийскую организацию, занимающуюся халяльной продукцией, получил сертификат, а к забою скота привлек мусульман из Ганы, Туниса и Пакистана (Нодзири, 2016: 434). С 2013 года Япония избрала новый экономический курс и заинтересовалась разработкой собственной халяльной продукции, цель заключалась в экспорте говядины в мусульманский мир и увеличении потребления отечественной говядины мусульманами в Японии (Нодзири, 2016: 434); этот факт автоматически криминализировал этнические предприятия, однако открыл новые возможности. При этом же восприятие ислама сре-

ди обычного населения было неоднозначным и тяготело к негативному. Согласно результатам опроса об образе ислама, проведенного в период с 2009 по 2012 год в районах, прилегающих к мечетям в городах Гифу, Имидзу в префектуре Тояма и Фукуока, во всех трех районах восприятие ислама было, как правило, негативным. В ходе опроса в городе Фукуока 8% респондентов считали ислам толерантной религией, 22% — религией, которая ценит мир, и 63% — радикальной религией (Сю:мудзихо: № 119, 2014: 15).

В 2014 году в Японии существовала 81 мечеть, мусульман было примерно 110 тыс. человек, из них около 10 тыс. — мусульмане-японцы, но со смягчением визового режима их количество начало расти (Сю:мудзихо: № 119, 2014: 6–7). В том же году было проведено социологическое исследование, посвященное трудностям студентов-мусульман, обучающихся в японских университетах, всего ими был опрошен 21 студент-иностранец. На основе этого исследования авторы вывели ряд проблем: «трудности, связанные с ограничениями в еде и напитках» (состоящие из трех подпунктов: «трудности с получением ингредиентов», «трудности с небольшим меню для еды» и «трудности с чтением ингредиентов»); «трудности с соблюдением времени богослужения» и «трудности с выбором места для богослужения»; «трудности с богослужебной практикой» (состоящие из двух подпунктов: «трудности, связанные с плохими впечатлениями о мусульманах от СМИ» и «видеть сексуальные сцены и обнаженную кожу»); «трудности, связанные с поведенческими ограничениями» и «использование гендерно-нейтральных помещений» (Накано и др., 2015).

На конец 2020 года в Японии уже проживало более 200 тыс. мусульман, из них 47 тыс. — японцы-мусульмане или имеющие статус постоянного жителя; количество же мечетей возросло с 81 до 130 (Танада, 2024: 2). На конец же декабря 2023 — начало 2024 года количество мусульман составляло 294 385 человек, а предполагаемая численность японского мусульманского населения на конец декабря 2023 года — 54 тыс. человек (Танада, 2024: 17). За эти 10 лет соразмерно приросту мусульман увеличилось и количество культовых объектов — до 157 зданий (Танада, 2024: 21–27). Кроме того, с учетом роста мусульман-студентов и их естественных религиозных потребностей, в некоторых университетах добавлялось специальное меню и отводилось помещение для моления.

Пусть рост числа мусульман породил новые потребности, а они побудили к поиску альтернативных решений, но вместе с тем этот рост породил и новый спектр проблем. Увеличение числа мусульман, поселившихся в Японии, привело к нехватке мусульманских кладбищ: по состоянию на 2023 год в Японии насчитывается всего около 10 мусульманских кладбищ. Это становится актуальной проблемой, учитывая, что с приезда первых мусульман в период экономического пузыря прошло примерно 30 лет, и осевшие в Японии с того времени находятся в статусе пожилых. Такая же обстановка — со строительством новых мечетей и образовательных учреждений, на что влияют проблемы нехватки земли, экономические проблемы, противостояние со стороны японцев из-за шума или исламофобских настроений.

Как мы можем видеть, в современности дела обстоят проще, и ислам с 1980-х годов включается в социальную и культурную жизнь страны. Пусть определенный лидер уммы отсутствует, так как она состоит из представителей разных национальных групп, но самих японцев-мусульман и культовых сооружений становится больше с каждым годом; согласно исследованию Обусэ Киёко, среди имамов¹¹ даже есть японцы (Obuse, 2010: 225). По этим причинам и по причине того, что вновь была нарушена преемственность, строившаяся с XIX–XX веков, мы можем говорить, что в указанный период и началась точка отсчета в истории японского ислама. Однако при всем многообразии прошлого исламского опыта утверждать подобное сложно, поэтому в заключении мы попытаемся выстроить цельную картину и определиться с периодизацией.

Заключение

Как мы показали, Япония достаточно рано начала сталкиваться с ближневосточной культурой, но с большой долей вероятности эти встречи имели не проповеднический характер, а торговый. До периода закрытия Японии японцы встречали представителей мусульманской цивилизации в Китае; после же того, как Япония закрылась, страну могли при определенных условиях и в определенные сроки посещать китайские, голландские и малайские торговые суда, моряки с судов во время разгрузки и погрузки товаров естественным образом расселялись в порту Нагасаки. Здесь нам важны малайцы, благодаря которым мы можем говорить, что мусульманская община с определенной периодичностью возникала в Японии. Однако мы не можем рассуждать о том, что эти ранние контакты с потенциально исламским и реально исламским миром каким-либо образом повлияли на становление и восприятие иностранной религии в поздний период. Мы можем отметить здесь разве что упоминания «магометанства» (*яп.* мохаметто-кё) в «Западных хрониках» Араи Хакусэки, которые после открытия страны в XIX веке стали ценным источником знаний о западноевропейской культуре.

Полноценная встреча двух миров — японского и исламского — происходит во второй половине XIX века. Победа Японии в русско-японской войне рекомендует Страну восходящего солнца в качестве сильного союзника против западноевропейских государств, и этот факт привлекает внимание Османской империи и других стран с мусульманским населением. Приезд же Абдурашида Ибрагимова в 1908 году открывает правительству пути не только распространения прояпонского влияния, но и миграции татаро-башкирского населения. Поскольку Ибрагимов к тому времени зарекомендовал себя ценным кадром, то присутствие Курбангалиева в близлежащем Китае также оценивалось эффективным рычагом влияния, поэтому после приезда Курбангалиева Япония приобрела очередной инструмент трансляции мусульманам в Китае и в других странах образ Японии как покровительницы ислама, что оказало влияние и на татаро-башкир, поселившихся в Китае и Корее. Таким образом, в Японии с 1921 года появилась первая постоянная исламская община.

Достижения этой общины за 30 лет существования велики: мечети, образовательные учреждения, создание позитивного образа ислама, — однако если мы посмотрим на ее деятельность, то увидим, что она обращена вовнутрь уммы, а не вовне. Учебные материалы, издательская деятельность велась для татар и для мусульман за рубежом; община вне зависимости от лидера не занималась миссионерством и не предпринимала попыток закрепить ислам в Японии. При этом же пассивное влияние татарского населения было внушительным, и здесь мы имеем в виду вклад не столько в японское исламоведение и тюрковедение, сколько в формирование того самого «японского» ислама в лице таких деятелей, как Ямаока Мицутаро, Танака Иппэй и Арига Бунпатири, которые имели связи с лидерами татарской общины.

Сама же община прошла долгий и противоречивый путь. Несмотря на явные достижения, она не представляла собой цельное образование: внутренние конфликты раскалывали умму, а проигрыш Японии во Второй мировой войне, американская оккупация и сворачивание «исламской политики» побудили татар и башкир оставить страну и продолжить миграцию.

После таких исторических событий произошло практически полное обнуление предыдущих взаимосвязей¹², которые выстраивались с XIX века, и начался процесс образования новых. Финансовый пузырь 1980-х годов дал новую жизнь исламу в Японии — и снова за счет мигрантов. Этот период мы можем считать полноценным новым началом для японского ислама, так как здесь он лишается своей политической стороны, становится частью системы ценностей определенной части населения и более активно распространяется на японцев, чего мы не видели ранее.

Таким образом, мы можем выделить четыре периода, когда можно отсчитывать историю ислама:

- 1) ранние встречи японцев и мусульман с VIII века;
- 2) конец XIX — начало XX века, когда появляются первые японцы-мусульмане;
- 3) 1920-е годы, когда формируется община и строятся мечети;
- 4) 1980-е годы, когда ислам становится массовым явлением.

Проблемой первого и четвертого периодов является то, что они представляют собой самостоятельные феномены, не связанные между собой исторически. Приход мусульман в XIX веке никак не связан с прошлыми встречами, а миграция во время финансового пузыря не связана с деятельностью татар и башкир до них. Говорить об устойчивой хронологии проблематично, поэтому остается фокусироваться лишь на предметной области, то есть исходить из конкретной цели исследования — или же мы можем рассмотреть эти периоды в одной временной линии не в фокусе преемственности (какого-либо рода), а в вопросе развития религии, пусть и прерывистого. Подводя итог, скажем, что история ислама в Японии в зависимости от исследовательской позиции может быть одновременно как одной из самых длительных, так и одной из самых коротких. Несмотря на то что мы попытались отразить ее хронологию и осветить основные моменты, остается множество белых пятен. В частности, актуально изучение

влияния буддизма и синто, переводческой традиции Корана и других мусульманских текстов, складывания исламоведения и религиозной мысли, которые требуют дополнительных исследований, благодаря чему в будущем станет возможно говорить об истории ислама в Японии более цельно.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В «Нихон Сёки» (654 год) написано: «Лето, 4-я луна. Двух мужчин и двух женщин из Токувара, одну женщину из Сяэ занесло ветром в Пимики (Нихон сёки, 1997: 172). Написано также (657 год): «3-й год, осень, 7-я луна, 3-й день. Двое мужчин и четверо женщин из страны Токувара, которых прибило к берегу в Тукуси, сказали: “Сначала нас прибило к острову Амами”. Их отправили [во дворец] на почтовых лошадях. 15-й день. К западу от храма Асука построили гору Суми. Проведен праздник уламбана. Вечером для людей из Токувара устроили пир» (Нихон сёки, 1997: 176). В примечании к изданию указывается, что происхождение страны под названием Токувара остается неясным, однако более современные интерпретации позволяют предположить, какой регион именовали Токувара. Одна из теорий гласит, что данный регион охватывает северный Афганистан, Таджикистан и Узбекистан, и более привычное его название — «земля тохаров». Что же касается людей, пришедших из этой страны, то историки выдвигают гипотезу, что это были посланники династии Сасанидов, которые должны были прибыть ко двору Тан, но попали в шторм, и их прибило к берегам Ямато (Хасунума, 2024: 1–5). Это может объяснить причину проведения пира в их честь.

² Один из посланников, отправленных Хубилай-ханом (1215–1294) — первым правителем династии Юань (1271–1368).

³ *Рангакуся* — человек, занимающийся изучением голландской культуры.

⁴ Китайские мусульмане, или иначе Хуэй-цзу (*хит.* 回族). Хуэй — одно из национальных меньшинств Китая, традиционно исповедующих ислам суннитского толка.

⁵ Японская государственная мусульманская политика (*кайкё сэйсаку*), проводимая в 1930–1940-е годы (Усманова, 2023). Устоявшийся термин для обозначения политики Японии по взаимодействию с мусульманами внутри страны и за рубежом.

⁶ Кяфир (араб. كافر) — термин в исламе, который обозначает неверующего или иноверца.

⁷ После русской революции японское правительство не признавало советский режим, поэтому посольства и другие учреждения бывшей Российской империи продолжали функционировать.

⁸ До Курбангалиева Окума встречался и с Абдурашидом, а после принял трех татарских студентов, среди которых был сын Абдурашида, в Университет Васэда (Мисава, 2023: 199).

⁹ В 1953 году она сменила название на «Японскую мусульманскую ассоциацию», а в 1968 году зарегистрировалась в качестве религиозной организации.

¹⁰ Под таким именованием предприятие фигурирует в статье Нодзири Ватару. Видимо, Нодзири по какой-то причине не желала раскрывать его настоящее название.

¹¹ Имам — духовное лицо, главный мулла, который возглавляет общину.

¹² Несмотря на то что преемственность между мусульманскими группами нарушается, преемственность в религиозной мысли остается, так как синкретические концепции Ямаока Мицутаро, Танака Иппэй и Арига Бунпатиро легли в основу появления исламского культа «Японское мусульманское братство» (*яп.* Нихон исураму кёдан) с идейным вдохновителем Абэ Харуо.

ЛИТЕРАТУРА

Адутов Р. М. (2009). В стране самураев: татарская диаспора и мусульманские школы Японии // *Minbar. Islamic Studies*. Т. 2. № 2. С. 46–53.

Араи Хакусэки (1715). Сэйё: кибун (Западные хроники) / сов. пер. Кунио Сува, коммент. Мураока Цунэцуги. URL: <https://ksrd.jp/book/wordpress/wp-content/uploads/2023/04/67cc903429870b6284ff97cc390c8eea.pdf> (дата доступа: 23.01.2025).

Арига Бунпатиро (1935). Нишпон ни окэру исураму-кё (Ислам в Японии) / До:кё: но ишпан. Нишпон ни окэру исураму-кё. Б.м. То:хо: сё:ин. (Электрон. кол-

лекция Б-ки яп. парламента). URL: <https://dl.ndl.go.jp/pid/1026628> (дата доступа: 26.02.2025).

Ванг Кэ (2016). Хуэй цзяо цюань дэ хуань ин жи бэнь цинь хуа чжань чжэнъюй и чы лань кун цзянь дэ сой вай бяо (Иллюзия «мусульманского сообщества» — вторжение Японии в Китай и фикция исламского пространства) // Тайвань чжун хуа минь го го ши гуань. С. 52–63.

Ёсида Тацуя (2013). Сэндзэнки но Нагоя ни окэру татардзин но сёсо:дзинко: суии то сю:кё: о тю:син ни (Аспекты татарского населения Нагоя в предвоенный период: Тенденции изменения численности населения и статус занятости) // Нагоя Гакуин дайгаку ронсю: генго бункахэн, дай 24 маки, дай 2 го: . С. 281–291.

Захарьян А. Б. (2012). Ислам в Китае. Религия и власть // Вестник Московского университета. Сер. 13: Востоковедение. № 4. С. 38–46.

Икэмото Ханносукэ (1903). Махомэтто но сэнсо:сюги (Воинственность Магомеда). Б.м. Харуяма бо:. (Электрон. коллекция Б-ки яп. парламента). URL: <https://dl.ndl.go.jp/pid/815043> (дата доступа: 26.02.2025).

Исхаки Г. (2020а). Гаяз Исхакийның ерак көнчыгышка сәфәре. Япония — Токио (Поездка Гаяза Исхаки на Дальний Восток. Япония — Токио). URL: <https://isxaki.com/2020/08/25/гаяз-исхакийның-ерак-көнчыгышка-сәфә/> (дата доступа: 18.01.2025).

Исхаки Г. (2020б). Япониядә беренче мәсҗед (Первая мечеть в Японии). URL: <https://isxaki.com/2020/08/25/япониядә-беренче-мәсҗед/> (дата доступа: 18.01.2025).

Исхаки Г. (2020в). Япониядә төрек-татарларның беренче корылтае (Первый съезд тюркских татар в Японии). URL: <https://isxaki.com/2020/08/25/япониядә-төрөк-татарларның-беренче/> (дата доступа: 18.01.2025).

Исхаки Г. (2020г). Япониянең тышкы эшләр министрына (Министру иностранных дел Японии). URL: <https://isxaki.com/2020/08/26/47-япониянең-тышкы-эшләр-министрына/> (дата доступа: 18.01.2025).

Кокусэкихо: 1907 (1907) (Закон о гражданстве 1907). URL: <https://www.moj.go.jp/MINJI/kokusekiho.html> (дата доступа: 18.01.2025).

Комура Акико (2015). Нихон ни окэру исураму но рэкиси кара миру нихондзин но сю:кё:сэй (супиритюрити) ни цуите (Японская религиозность (духовность) в контексте истории ислама в Японии) // Котоба, бунка, комюникэ:сён дай 7 го: . С. 199–231.

Комура Акико (2021). Рокусин сико: : кацутэ нихондзин ва ика ни исураму о рикай ситано ка (Шесть столпов имана и четыре столпа ислама: как японцы понимали ислам?) // Котоба, бунка, комюникэ:сён дай 13 го: . С. 83–101.

Кулиева Л. Ш. (2024). «Религия пустынь»: ислам в Японии с XIX в. до наших дней // Ежегодник Япония. Т. 53. С. 243–264.

Мацумото Такэси (1908). Махомэтто генко:року (Идзин кенкю: ; дай 39 хэн) (Деяния Магомета (Исследования великих людей)). То:кё: : Наигаи сюпан кё:кай. (Электрон. коллекция Б-ки яп. парламента). URL: <https://dl.ndl.go.jp/pid/815040> (дата доступа: 26.02.2025).

Мисава Нобуо (2023). Киндаи ни окэру дзайнити татарудзин исураму кё:то кё:до:тай но тайнити кацудо: (Деятельность татарских мусульманских общин в Японии по отношению к Японии) // 2023 нэндо адзиа рекиси кэнкё: хо:кокусю. С. 195–215.

Морисима Тюрё (1787). Ко:мо: дзацува (Беседа о рыжих волосах). URL: https://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/wo07/wo07_02809/wo07_02809.pdf (дата доступа: 23.01.2025).

Накано С. и др. (2015). Дзайнити мусуриму рю:гакусэй но сякай сэйкацудзё: но коннан (Трудности социальной жизни студентов-мусульман в Японии) // Окаяма дайгаку дайгакуин сякай бунка кагаку кэнкю:ка киё:, дай 39 го:. С. 137–151.

Нихон сёки — Анналы Японии. Т. 2: Свитки XVII-XXX (1997) / Л. М. Ермакова, А. Н. Мещеряков. СПб.: Гиперион.

Нодзири Ватару (2016). Нихон ни окэру харару сё:кухин но сэйсан то кё:кю: хэно акута нэтоваку рирон о:ё: но кокороми (Производство и поставка халяльных продуктов питания в Японии. Попытка применения акторно-сетевой теории) // Дзинбунтири, дай 68 кан, дай 4 го: . С. 421–441.

Нумато Саяко (2020). Кёкуто: умарэ тата:ру имин 2 сэ но кидзокуисики «тюрку мусуриму но куниторуко» ва юицу но «кокё:» нанока (Чувства принадлежности у татарских мигрантов второго поколения, родившихся на Дальнем Востоке: Является ли «тюрко-мусульманская Турция» их единственным «домом?»): дис. ... д-ра филос. наук. Токио: Васэда дайгаку.

Обусэ Киёко (2017). Буккё:то то мусуриму но со:го нинсики : Нихон буккё: кара но сидза о тю:син ни (Взаимное признание между буддистами и мусульманами: фокусируясь на перспективах японского буддизма) // Рю:кокудайгаку адзиа буккё: бунка кэнкю: сэнта вакингү пэпа. № 16–10. С. 139–153.

Окубо Кодзи (1924). Нихон э райта росиа кай кё:то хинанмин ни цуитэ (ити) (О российских беженцах-мусульманах, прибывающих в Японию (I)) // Кокусай тисики. С. 139–153.

Сасаки Тацуо, Сасаки Ханаэ (2011). Нара сюцудо аомидорицуя то:кибин но санти, рю:цу: , ру:то , ё:то, наиёбуцу, кати (Происхождение, маршрут распространения, использование, содержимое и ценность сине-зеленых глазурованных керамических сосудов, найденных при раскопках в Наре) // Канадзава дайгаку ко:когаку кнё: 32. С. 13–17.

Сергий (Страгородский), архим. (2013). На Дальнем Востоке. (Письма японского миссионера). М.: Изд-во Сретен. монастыря.

Сёку нихонги 2 (Сёку Нихонги 2) (1990) / Аоки К. и др. (ред.). Токио: Иванами сётэн.

Синпо Ацуко (1998). Ниттю:сэнсо дзики ни окэру нихон то тю:гоку исурамукё:то (Японские и китайские мусульмане во время китайско-японской войны) // Адзиа кё:ику сикэнкё: № 7, адзиа кё:ику сиккаи. С. 15–26.

Сугита Хидэаки (1995). Нихондзин но тю:то:хакке гакуэн кинхо: но нака но хикаку бункаси (Японское открытие Ближнего Востока: Сравнительная история культуры в обратной перспективе). Токио: То:кё дайгаку сюппан кай.

Сю:мудзихо: № 119 (Отчет по делам религии № 119) (2014). URL: https://www.bunka.go.jp/token_hakusho_shuppan/shuppanbutsu/shumujiho/pdf/119jiho.pdf (дата доступа: 23.01.2025).

Танада Хирофуми (2024). Нихон но мусуриму дзинко: 2024 тоси (Мусульманское население Японии 2024). Tokyo: Inst. for Multi-ethnic a. Multi-generational Societies.

Танака Инпэй (1921). Сандо: дансо, дай 1 сю: (Шаньдунские истории, т. 1). Б.м. Рэкика сё:ин. (Электрон. коллекция Б-ки яп. парламента). URL: <https://dl.ndl.go.jp/pid/965329> (дата доступа: 26.02.2025).

Танака Инпэй (1924). Исурэаму то о: адзиа сюги (Ислам и Великая Азия). Б.м. Танака Инпэй. (Электрон. коллекция Б-ки яп. парламента). URL: <https://dl.ndl.go.jp/pid/918226> (дата доступа: 30.01.2025).

Танака Инпэй (1935). Кайкё: то кайкё: мондай (Нихон ю:кё: ко:дза) (Ислам и проблемы ислама (Лекции о японской религии)). Б.м. Тохо сё:ин. (Электрон. коллекция Б-ки яп. парламента). URL: <https://dl.ndl.go.jp/pid/1097579> (дата доступа: 26.02.2025).

Усманова Л. (2010). «Он выступал как просветитель, преследующий цели пробуждения мусульман Азии» (Р. Ибрагимов в Японии) // Гасырлар авазы — Эхо веков. С. 177–189.

Усманова Л. Р. (2023). Японские националисты и российские мусульмане в совместном паназиатском проекте: роль Абдурашида Ибрагимова // Ежегодник Япония. Т. 52. С. 98–112.

Фаряхутдинов А. И. (2023). Проблема синтеза исламской и японской культуры в Японии // Религия и наука: трансформация религиозности в модернизирующемся обществе (сакральные тексты и их интерпретация): сб. материалов Междунар. науч.-практ. конф. С. 85–94.

Фахрутдинов Р. Р., Фахрутдинов И. Р. (2010). Формирование национальной идентичности у татар в конце XIX — начале XX вв. // Казанский педагогический журнал. С. 162–165.

Фукуда Ёсиаки (2008). Ко:бэ Мосуку конрю: дзэнси сё:ва сэндзэн сентю: ки ни окэру дзайками мусуриму комю:нити но кейсей (Предпосылки строительства мечети в Кобе: формирование мусульманской общины в предвоенный и средневоенный период Сёва) // Нихон исураму канкэй но дэtabэсу ко:тику сэндзэн ки кайкё: кэнкю: кара накахигаси исурму тики кэнкю: хэно тэнкай. С. 21–62.

Фукуда Ёсиаки (2019). Сё:ва ки но нихонбунгаку ни окэру дзайнити мусуриму но хё:сё: (4) Каруидзава хэн (Представления о мусульманах в Японии в японской литературе периода Сёва (4) Секция Каруидзава) // Адзиа бунка кэнкю: сё кэнкю: ненпо: кан 53. С. 1–18.

Хасунума Кэнсукэ (2024). Наноцу но сиокадзэ (Бриз Наноцу) // Ко:бэ хо: гаку сай си. 74 (1). С. 1–42.

Хигути Мисаку (2001). Нихон ни окэру исураму 50 нэн но аюми (Пятьдесят лет ислама в Японии). URL: <https://web.archive.org/web/20180930154630/http://www.aii-t.org/symp/files/20010508/higuchi.pdf> (дата доступа: 23.01.2025).

Юнусова А. Б. (2001). «Великий имам Дальнего Востока» Мухаммедгабдулхай Курбангалиев // Вестник Евразии. С. 83–116.

Ямаока Мицутаро (1912). Сэкай но синпи сакай арабия дзюданки (Путешествие по загадочным землям Аравии). Токио: То:одо: сё:бо: (Электрон. коллекция Б-ки яп. парламента). URL: <https://dl.ndl.go.jp/pid/2385840> (дата доступа: 30.01.2025).

Ямаока Мицутаро (1928a). Адзиа но ни дай ундо: : Кайкё:то то юдаядзин (Два великих движения в Азии: мусульманское и иудейское). Б.м. Ватанабэ дзимусё. (Электрон. коллекция Б-ки яп. парламента). URL: <https://dl.ndl.go.jp/pid/1174022> (дата доступа: 30.01.2025).

Ямаока Мицутаро (1928b). Сэйто кара сэйто э (От Святого города к Святому городу). Б.м. Уэда инсацусё. (Электрон. коллекция Б-ки яп. парламента). URL: <https://dl.ndl.go.jp/pid/1174796> (дата доступа: 26.02.2025).

Яно Кэнити (2012). Кэнтю:си то курухи «Тодзин»: Ко:хо То:тё: о тю:син тоситэ (Японские посланники при династии Тан и «танские люди», прибывшие в Японию — с акцентом на Кофу Тотё) // Сэнсю:гаку хигаси адзиа сэкаси кэнкё: сэнта нэнпо: дай 6 го: С. 129–141.

Ali Merthan Dündar (2018). Abdürreşit İbrahim ve zamani: Türkiye ve Japonya arasında orta avrasya, Yayına Hazırlayan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınlar.

Misawa N., Göknuur A. (2007). The First Japanese Muslim: Shotaro Noda (1868–1904) // Japan Association for Middle East Studies (JAMES). Vol. 23 (1). P. 85–109.

Morris J. H. (2018). Some Reflections on the First Muslim Visitor to Japan // American Journal of Islamic Social Sciences. P. 116–130.

Obuse K. (2010). The Muslim Doctrine of Prophethood in the Context of Buddhist-Muslim Relations in Japan: Is the Buddha a Prophet? // The Muslim World. Vol. 100. P. 215–232.

Penn M. (2017). Islam in Japan. URL: <https://web.archive.org/web/20070202212653/> (дата доступа: 10.03.2025).

Wan L. (2017). The Earliest Muslim Communities in China / King Faisal Center for Research and Islamic Studies.

REFERENCES

Adutov R. M. (2009) "In the Land of Samurai: The Tatar Diaspora and Muslim Schools in Japan", *Minbar. Islamic Studies*, vol. 2, no. 2, pp. 46–53.

Ali Merthan Dünder (2018) *Abdürreşit İbrahim ve zamani: Türkiye ve Japonya arasında orta avrasya*, Yayına Hazırlayan, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınlar.

Arai Hakuseki (1715) *Western Chronicles* (transl. by Kunio Suwa Kunio, comment. by Tsunegugi Muraoka Noritsugu) (<https://ksrd.jp/book/wordpress/wp-content/uploads/2023/04/67cc903429870b6284ff97cc390c8eea.pdf>, accessed on 23.01.2025).

Ariga Bunpatiro (1935) "Islam in Japan", *Touhou shoin* (<https://dl.ndl.go.jp/pid/1026628>, accessed on 26.02.2025).

Citizenship Law, 1907 (1907) (<https://www.moj.go.jp/MINJI/kokusekiho.html>, accessed on 23.01.2025).

Fahrutdinov R. R., Fahrutdinov I. R. (2010) "The Formation of National Identity among Tatars in the Late 19th and Early 20th Centuries", *Kazanskij pedagogicheskij zhurnal*, pp. 162–165.

Faryahutdinov A. I. (2023) "The Problem of Synthesis of Islamic and Japanese Culture in Japan", *Religion and Science: The Transformation of Religiosity in a Modernizing Society (Sacred Texts and Their Interpretation)* (the Collection of materials of the Intern. Sci. a. Practical Conf.), pp. 85–94.

Fukuda Yoshiaki (2008) "Background to the Construction of a Mosque in Kobe: The Formation of the Muslim Community in the Pre-War and Mid-War Shōwa Period", *Nihon isuramu kankei no detabesu kouchiku senzen ki kaikyō kenkyū kara nakahigashi isuramu chiiki kenkyū heno tenkai*, pp. 21–62.

Fukuda Yoshiaki (2019) "Representations of Muslims in Japan in Japanese Literature of the Shōwa Period (4) Karuizawa Section", *Ajia bunka kenkyū sho kenkyū nenpō, kan 53*, pp. 1–18.

Hasunuma Keisuke (2024) "Nanotsu Sea Breeze", *Koube hou gaku sai shi*, vol. 74, no. 1, pp. 1–42.

Higuchi Misaku (2001) *Fifty Years of Islam in Japan* (<https://web.archive.org/web/20180930154630/http://www.aii-t.org/symp/files/20010508/higuchi.pdf>, accessed on 23.01.2025).

Ikemoto Hannosuke (1903) "The Belligerence of Mohammed", *Haryūyama boufusa* (<https://dl.ndl.go.jp/pid/815043>, accessed on 26.02.2025).

Isxaki G. (2020a) *Gayaz Ishaki's Trip to the Far East* (<https://isxaki.com/2020/08/25/гаяз-исхакийның-ерак-көнчыгышка-сәфә/>, accessed on 23.01.2025).

Isxaki G. (2020b) *Japan's First Mosque* (<https://isxaki.com/2020/08/25/япониядә-беренче-мәсҗед/>, accessed on 23.01.2025).

Isxaki G. (2020c) *First Congress of Turkic Tatars in Japan* (<https://isxaki.com/2020/08/25/япониядә-төрөк-татарларның-беренчел/>, accessed on 23.01.2025).

Isxaki G. (2020d) *To the Minister for Foreign Affairs of Japan* (<https://isxaki.com/2020/08/26/47-япониянең-тышкы-эшләр-министрына/>, accessed on 23.01.2025).

Komura Akiko (2015) "Japanese Religiosity (Spirituality) in the Context of the History of Islam in Japan", *Kotoba, bunka, komyunike: syon daikan 7 gou.*, pp. 199–231.

Komura Akiko (2021) “The Six Pillars of Iman and the Four Pillars of Islam: How Did the Japanese Understand Islam?”, *Kotoba, bunka, komyunikeu:syon* *daj* 13 *go*., pp. 83–101.

Kulieva L. Sh. (2024) “‘The Religion of the Desert’: Islam in Japan from the Nineteenth Century to the Present Day”, *Ezhegodnik Yaponiya*, vol. 53, pp. 243–264.

Matsumoto Takeshi (1908) *The Acts of Mohammed* (Studies of Great Men, vol. 39), Tokyo: NaigaiUchisoto shuppan kyōka (<https://dl.ndl.go.jp/pid/815040>, accessed on 26.02.2025).

Misawa N., Göknur A. (2007) “The First Japanese Muslim: Shotaro Noda (1868–1904)”, *Japan Association for Middle East Studies (JAMES)*, vol. 23, pp. 85–109.

Misawa Nobuo (2023) “Activities of Tatar Muslim Communities in Japan in Relation to Japan”, *2023 nendo ajia rekishi kenkyūhoukokusho*, pp. 195–215.

Morimsima Chyuryo (1787) *A Conversation about Red Hair* (https://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho/wo07/wo07_02809/wo07_02809.pdf, accessed on 23.01.2025).

Morris J. H. (2018) “Some Reflections on the First Muslim Visitor to Japan”, *American Journal of Islamic Social Sciences*, pp. 116–130.

Nakano S. et al. (2015) “Social Life Difficulties of Muslim Students in Japan”, *Okayama daigaku daigakuin shakai bunka kagaku kenkyūka kiyō, dai 39 gō*, pp. 137–151.

Nihon seki — Annals of Japan. Vol. 2: Scrolls XVII–XXX (1997), Saint Petersburg: Giperion.

Nojiri Wataru (2016) “Halal Food Production and Supply in Japan. An Attempt to Apply Actor-Network Theory”, *Jinbunchiri, dai, 68 kan, dai 4 gō*, pp. 421–441.

Numato Sayako (2020) *Senses of Belonging in Second Generation Tatar Migrants Born in the Far East: Is “Turkic Muslim Turkey” Their Only “Home”?* (PhD thesis), Tokyo: Univ. Waseda.

Obuse K. (2010) “The Muslim Doctrine of Prophethood in the Context of Buddhist-Muslim Relations in Japan: Is the Buddha a Prophet?”, *The Muslim World*, vol. 100, pp. 215–232.

Obuse Kiyoko (2017) “Mutual Recognition between Buddhists and Muslims: Focusing on the Perspectives of Japanese Buddhism”, *Ryūkokudaigaku ajia bukkō bunka kenkyū senta waking pepa*, no. 16–10, pp. 139–153.

Okubo Kodzi (1924) “On Russian Muslim Refugees Arriving in Japan (I)”, *Kokusai chishiki*, pp. 139–153.

Penn M. (2017) *Islam in Japan* (<https://web.archive.org/web/20070202212653/>, accessed on 10.03.2025).

Report on Religious Affairs № 119 (2014) (https://www.bunka.go.jp/tokei_hakusho_shuppan/shuppanbutsu/shumujiho/pdf/119jiho.pdf, accessed on 23.01.2025).

Sasaki Tatsuo, Sasaki Hanae (2011) “Origin, Distribution Route, Use, Contents and Value of Blue-Green Glazed Ceramic Vessels Found during Excavations in Nara”, *Kanazawa daigaku kyōkōgaku kiyō* 32, pp. 13–17.

Sergiy (Stragorodskiy), archimandrite (2013) *In the Far East (Letters of a Japanese missionary)*, Moscow: Izdatelstvo Sretenskogo monastyrja.

Shinpo Atsuko (1998) “Japanese and Chinese Muslims during the Sino-Japanese War”, *Ajia kyōiku shikenkyū*, no. 7, pp. 15–26.

Shoku Nihongi 2 (New Japanese Classical Literature 13) (1990), Tokyo: Iwanami shoten.

Sugita Hideaki (1995) *Japanese Discovery of the Middle East: Comparative Cultural History in Reverse Perspective*, Tokyo: Tōkyō daigaku shuppan kai.

Tanada Hirofumi (2024) *Muslim population in Japan 2024*, Tokyo: Inst. for Multi-ethnic a. Multi-generational Societies.

Tanaka Ippei (1921) “Shandong Histories, vol. 1”, *Reki ka shou:in* (<https://dl.ndl.go.jp/pid/965329>, accessed on 26.02.2025).

Tanaka Ippei (1924) “Islam and Greater Asia”, *Ippei Tanaka Ippei* (<https://dl.ndl.go.jp/pid/918226>, accessed on 30.01.2025).

Tanaka Ippei (1935) “Islam and the Problems of Islam (Lecture on Japanese Religion)”, *Higashikata shoin* (<https://dl.ndl.go.jp/pid/1097579>, accessed on 26.02.2025).

Usmanova L. (2010) “‘He Acted As an Educator Pursuing the Goals of Awakening the Muslims of Asia’ (R. Ibragimov in Japan)”, *Gasyrlar avazy — Ekho vekov*, pp. 177–189.

Usmanova L. R. (2023) “Japanese Nationalists and Russian Muslims in a Joint Pan-Asian Project: The Role of Abdurashid Ibragimov”, *Ezhegodnik Yaponiya*, vol. 52, pp. 98–112.

Wan L. (2017) *The Earliest Muslim Communities in China* (King Faisal Center for Research and Islamic Studies).

Wang Ke (2016) “The Illusion of the ‘Muslim Community’: Japan’s Invasion of China and the Fiction of Islamic space”, *Guó shǐ yán jiù tōng xùn juàn · dì 10 qī*, pp. 52–63.

Yamaoka Mitsutaro (1912) *Travelling through the Mysterious Lands of Arabia*, Tokyo: Touodou shoubou, Yamaoka koutarou cho (<https://dl.ndl.go.jp/pid/2385840>, accessed on 30.01.2025).

Yamaoka Mitsutaro (1928a) “Two Great Movements in Asia: Muslim and Jewish”, *Watanabe jimushou*: (<https://dl.ndl.go.jp/pid/1174022>, accessed on 30.01.2025).

Yamaoka Mitsutaro (1928b) “From Holy City to Holy City”, *Ueda insatsusho* (<https://dl.ndl.go.jp/pid/1174796>, accessed on 30.01.2025).

Yano Kenichi (2012) “Japanese Envoys under the Tang Dynasty and ‘Tang People’ Who Came to Japan: With Emphasis on Kofu Tocho”, *Senshuudaigaku higashiajia sekaishi kenkyuu senta nenpou dai 6 gou*, pp. 129–141.

Yoshida Tatsuya (2013) “Aspects of the Tatar Population in Nagoya in the Pre-War Period: Population Trends and Employment Status”, *Nagoya Gakuin daigaku ronshuu gengo bunka hen, dai 24 maki, kan dai 2 gou*, pp. 281–291.

Yunusova A. B. (2001) “‘The Great Imam of the Far East’ Muhammedgabdulkhai Kurbangaliev”, *Vestnik Evrazii*, pp. 83–116.

Zahar’yan A. B. (2012) “Islam in China. Religion and Government”, *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 13. Vostokovedenie*, no. 4, pp. 38–46.

Поэтическая мысль И. Г. Павлова в позднесоветской интеллектуальной истории (предисловие к публикации)¹

Илья Павлов-мл.

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва)

E-mail: elijahpavloff@yandex.ru

Аннотация. Настоящий текст предвещает публикацию статьи северодвинского поэта, филолога и журналиста Ильи Георгиевича Павлова (1954–1992) «Горы и воды Тютчева (миф и символ в лирике Тютчева)», написанной в 1984 году. Творческое наследие И. Г. Павлова не столь известно не только широкой публике, но и исследователям позднесоветской интеллектуальной истории, как знаковые фигуры уровня А. Ф. Лосева, С. С. Аверинцева или В. В. Бибикина, что во многом связано с жизнью Павлова в закрытом военном городе, а также с его ранней смертью: и сборники стихов, и подборка из трех стихотворений в «Вестнике РХД», опубликованная в 1992 году, вышли посмертно. При этом Павлов постоянно стремился получить доступ к актуальной философской, религиозной и филологической литературе — что в большей степени удалось во время обучения в Петрозаводском государственном университете, где и было подготовлено публикуемое исследование, — а также наладить контакты с общероссийской и зарубежной культурной жизнью: Павлов писал С. С. Аверинцеву и имел с ним телефонный разговор, лично общался и был в переписке с Ю. М. Кублановским, который и помог с публикацией стихов в эмигрантском «Вестнике РХД». Статья «Горы и воды Тютчева...» публикуется впервые; публикация подготовлена по машинописи из архива покойной матери поэта. Предлагаемый вниманию читателей вариант был написан И. Г. Павловым на основе курсовой работы и, согласно пометке его матери на машинописи, отправлялся в журнал «Вопросы литературы», где, однако, в советское время не был опубликован из-за религиозного содержания. Во вступительном тексте сына поэта, И. И. Павлова, подготовившего публикацию машинописи, творческое наследие И. Г. Павлова рассматривается в контексте позднесоветской интеллектуальной истории, а также анализируется значение «Гор и вод Тютчева...» для реконструкции религиозно-философского мирозерцания И. Г. Павлова, представленного в его стихах.

Ключевые слова: российская интеллектуальная история, русская культура, поэзия, И. Г. Павлов, Ф. И. Тютчев.

Для цитирования: Павлов-мл. И. (2025). Поэтическая мысль И. Г. Павлова в позднесоветской интеллектуальной истории (предисловие к публикации) // Patria. Т. 2. № 4. С. 108–123.

doi:10.17323/patria.2025.28515

I. G. Pavlov's Poetic Thought in the Late Soviet Intellectual History (Preface to the Publication)²

Ilia Pavlov, Jr.

HSE University (Moscow)

E-mail: elijahpavloff@yandex.ru

Abstract. The introductory text precedes the publication of the article by Severodvinsk poet, philologist, and journalist Ilia Georgievich Pavlov (1954–1992), titled *Tyutchev's Mountains and Waters: Myth and Symbol in Tyutchev's Lyrics*, written in 1984. The creative legacy of I. G. Pavlov is not as widely recognized not only by the general public but also by researchers

of late Soviet intellectual history, compared to iconic figures like A. F. Losev, S. S. Averintsev, or V. V. Bibikhin. This relative obscurity is largely due to Pavlov's life in a closed military city and his early death; his poetry collections and a selection of three poems published in *Le Messenger* journal in 1992 appeared posthumously. Nevertheless, Pavlov consistently sought access to relevant philosophical, religious, and philological literature — largely succeeding during his studies at Petrozavodsk University, where the published research was prepared — and aimed to establish connections with Russian and foreign cultural circles. He corresponded with S. S. Averintsev and had a telephone conversation with him, as well as maintained dialogue and correspondence with Yu. M. Kublanovsky, who assisted in publishing poems in the émigré *Le Messenger*. The article *Tyutchev's Mountains and Waters* is published for the first time, based on a typescript from the archive of the poet's mother. The version offered to readers was written by I. G. Pavlov based on a term paper and, according to his mother's note on the typescript, was submitted to the *Voprosy Literature* journal but remained unpublished during Soviet times due to its religious content. In the introductory text, I. I. Pavlov, the poet's son and the publisher of the typescript, considers I. G. Pavlov's creative legacy in the context of late Soviet intellectual history and evaluates the significance of *Tyutchev's Mountains and Waters* within I. G. Pavlov's religious-philosophical worldview as it presented in his poems.

Keywords: Russian intellectual history, Russian culture, poetry, I. G. Pavlov, F. I. Tyutchev.

For citation: Pavlov I., Jr. (2025) "I. G. Pavlov's Poetic Thought in the Late Soviet Intellectual History (Preface to the Publication)", *Patria*, vol. 2, no. 4, pp. 108–123.

doi:10.17323/patria.2025.28515

В Архангельской области, и особенно в городе Северодвинске, имя поэта, филолога, журналиста и религиозного мыслителя Ильи Георгиевича Павлова (1954–1992) в культурной среде довольно хорошо известно, а его стихи обрели признание. Так, в 1994 году в Северодвинске была учреждена городская литературная премия им. Ильи Павлова; в 1995 году Павлов посмертно стал первым лауреатом областной литературной премии им. Николая Рубцова; в 1999 году в Северодвинске состоялись первые Павловские чтения (Кочуров, 2002). Поэзия Павлова становится темой научных исследований областного уровня (Лошаков, Попов, 2018). Тем не менее на общероссийском уровне творческое наследие Павлова — особенно если говорить об этом наследии в плане не только поэзии, но и истории мысли — остается неизвестным не только широкой публике, но и исследователям российской интеллектуальной истории.

Неофициальную, в том числе религиозную, позднесоветскую мысль мы знаем в основном в столичном формате. Мы можем вспомнить те практики по реферированию и переводу зарубежной философской, научной и религиозной литературы в ИНИОН РАН, о которых пишет Биbihин в эссе «Для служебного пользования» (Биbihин, 2003: 181–208), деятельность круга А. Ф. Loseva (Гравин, 2025), лекции С. С. Аверинцева. Если говорить о Ленинграде, то можно назвать переписывавшуюся с М. Хайдеггером Т. Горичеву, участницу альманаха «Женщина и Россия», а также ряд других имен и площадок. Мы видим, что в случае Москвы и Ленинграда у религиозных интеллектуалов, несмотря на известные ограничения, все же были каналы знакомства с актуальной гуманитарной и философской литературой, а также создания разного рода институциональных контекстов интеллектуальной работы в направлениях, альтернативных официальной атеистической идеологии.

В случае же провинции все было сложнее. Особенно это касается закрытых военных городов, к каковым относился в советское время и Северодвинск. Причем, что интересно, книги запрещенных литераторов — поэтов и прозаиков — в формате самиздата достать было проще, чем профессиональную философскую литературу и религиозные источники. Так, мать Ильи Павлова, Зарина Ивановна Павлова (публиковавшаяся в местной печати под девичьей фамилией Богданова), в книге воспоминаний о сыне пишет, что у Павлова было издание «Ракового корпуса» Солженицына (Богданова, 1995: 39). Возможность же знакомства с философскими трудами и религиозными книгами Павлов характеризует следующими строками из (во многом автобиографического) стихотворения «П лицо единственное число» из цикла «Местоимения»:

Ты с жадностью по крохам собирал
слова Вивекананды, Рамакришны
и Юнга, Шопенгауэра, Ницше
по нескольким фрагментам представлял.

(Павлов, 2001: 49)

Другими словами, философские и религиозные концепции Павлову зачастую приходилось «представлять» по отдельным фрагментам, приводимым (как правило, в критическом ключе) в советской печати, а не по первоисточникам.

На наш взгляд, обращение к такому неочевидному сюжету, как творческое наследие И. Г. Павлова (а также к другим подобным кейсам), позволяет расширить наше представление о позднесоветской интеллектуальной истории — в плане как непосредственно истории идей, так и социологии знания и истории различных институциональных контекстов. Отметим также, что осознание отличия контекста Павлова (недоступность или, по крайней мере, труднодоступность интересовавшей его философской и религиозной литературы) от тех возможностей, которые могла предоставить столица, позволяет также лучше понять стоящие за поэзией Павлова религиозно-философские интуиции, о чем будет сказано далее.

Тем не менее Павлов постоянно стремился не только получить доступ к нужной ему литературе, но и наладить связи с более широкими интеллектуальными кругами. Первое ему в большей степени, чем это было возможно в Северодвинске, удалось во время обучения на историко-филологическом факультете Петрозаводского государственного университета им. О. В. Куусинена (1980–1986), в рамках которого и было проведено исследование, составляющее публикуемую нами статью. Однако отметим, что, например, с философией М. Хайдеггера на момент написания статьи (1984 год³) Павлов знаком не был и узнал о Хайдеггере, согласно воспоминаниям вдовы поэта, Марины Александровны Васильевой, лишь в последние годы жизни — вероятнее всего, благодаря изданию перевода «Основных понятий метафизики» со вступительной статьей В. В. Библихина в «Вопросах философии» в 1989 году (Библихин, 1989). Это при оценке статьи Павлова также важно учитывать.

Что же касается интеллектуальных контактов, то Павлов, увидев в журнале «Вопросы литературы» статью С. С. Аверинцева о К. Г. Юнге (значение этой работы для мысли Павлова очевидно из публикуемой статьи), заинтересовался Аверинцевым, стал следить за его работами и — в соавторстве с Владимиром Петровым — в 1976 году написал ему письмо об образе Иешуа из «Мастера и Маргариты» в связи с темой отношений божественного и человеческого во Христе (Павлов, 2001: 173). Намного позднее, в 1989 году, состоялся и телефонный разговор Павлова с Аверинцевым (Богданова, 1995: 10–11). Больше, чем с Аверинцевым, Павлов общался с Ю. М. Кублановским, с которым был в переписке, созванивался и встречался в Москве⁴. С Кублановским Павлов познакомился во время поездки в Москву через В. Кондратьева, которому Павлов также писал (Богданова, 1995: 48–49). По воспоминаниям матери поэта, об опубликованной беседе Павлова с Кублановским «В одиночку нам не спастись» одобрительно высказался Солженицын (Богданова, 1995: 49). В конечном счете благодаря Кублановскому три стихотворения Павлова были опубликованы в эмигрантском «Вестнике Русского христианского движения» Н. А. Струве — уже посмертно (Павлов, 1992).

На малой родине широкое и официальное признание пришло к Павлову в последние годы жизни — с момента начала работы в редакции городской газеты «Северный рабочий». Как журналист Павлов стал популярной фигурой, но ранняя смерть не позволила ему дожидаться выхода в печать первого, подготовленного им сборника стихов «Делатель совести» (Павлов, 1993). Два других сборника также вышли уже посмертно⁵ (Павлов, 2001, 2008). В целом интеллектуальные возможности для Павлова открылись только с началом перестройки. До этого он, будучи филологом, работал на заводе, а затем художником-оформителем в северодвинском Дворце культуры им. Ленинского комсомола; возможность работать в университете у него появилась только в 1989 году. По воспоминаниям вдовы поэта, работа Павлова в университете состоялась по приглашению Тамары Дмитриевны Румянцевой, тогда директора северодвинского филиала Поморского государственного университета (ныне — Гуманитарный институт САФУ). По совместительству с основной работой художника-оформителя Павлов в 1990 году прочитал два курса — «Белые пятна в русской литературе» и по античной литературе (включая, как следует из материалов курсов, сохранившихся в архиве, экскурсии в античную философию). Когда в 1991 году Павлов поменял основное место работы и перешел в «Северный рабочий» — куда он писал начиная с 1987 года (Кочуров, 2002) — на специально созданную под него должность редактора-обозревателя по вопросам политики, литературы и религии, ему из-за занятости пришлось отказаться от преподавательской нагрузки.

По воспоминаниям вдовы, Павлов уход из университета в редакцию газеты воспринимал не как понижение — скорее наоборот. Более значимой, чем исследовательская и педагогическая работа, Павлов для себя видел работу просветительскую — особенно если она предполагала обращение к более широкой, чем в университете, аудитории и позволяла открыто говорить о православном христианстве. Собственно, именно из-за

религиозной позиции⁶, отраженной в том числе в стихах, Павлову было затруднительно публиковаться и работать в качестве интеллектуала на официальных советских площадках до перестройки и демонтажа атеистической идеологии (Богданова, 1995: 39–40). Теперь же он мог писать аналитические статьи по вопросам религии и культуры, не скрывая своих религиозных взглядов. Более того, он создает в газете рубрику «Месяцеслов»⁷. Последняя, по воспоминаниям Семена Васильевича Тюкачева, коллеги Павлова, не носила характера прямой проповеди:

В новой рубрике не было призывов сменить пионерские галстуки, комсомольские значки и партбилеты на нателные крестики. «Месяцеслов» носил чисто просветительский характер. Ежемесячное появление его в «Северном рабочем» можно, пожалуй, сравнить с призывным звоном колоколов, оповещающих горожан, что пора идти в церковь, позаботиться о своей душе. Рассказывая о церковных праздниках, журналист Илья Павлов как бы возвращал читателям историческую память, выводил их из нигилистического безумия, в которое их ввергли воинствующие безбожники (Тюкачев, 1997: 66).

Тем не менее и чисто просветительская рубрика на религиозную тему после десятилетий официального атеизма стала для города событием:

...когда в «Северном рабочем» появилась рубрика «Месяцеслов», что на современном языке означает «православный календарь», не только я один, но и многие коллеги испытали нечто сродни настроению человека, вышедшего из маленького домика с затхлым воздухом на залитую солнечным светом улицу. Народные праздники, церковная терминология, слова — Бог, Христос, апостолы, пресвятая Богородица, Рождество, Пасха — все это было как глоток свежего воздуха. Материалы рубрики, напрямую связанные с духовной жизнью, несмотря на непривычное, если не сказать, устрашающее по тем временам (начало 90-х годов) графическое оформление — я имею в виду православный крест рядом с заголовком — несли в себе радость, придавали запутанной, замешенной на нигилизме жизни ясный смысл, соединяли разорванную связь между поколениями русских людей (Тюкачев, 1997: 65).

Из-за ранней смерти Павлов вел «Месяцеслов» менее двух лет (Тюкачев, 1997: 66), однако многие годы рубрика существовала и после его смерти.

Таким образом, на малой родине Павлова знают как поэта, журналиста и, если можно так выразиться, религиозного активиста эпохи перестройки и первых лет православного возрождения⁸. По опубликованным текстам может сложиться впечатление, что более крупных и тем более научно-содержательных работ, чем стихи и газетные заметки, у Павлова нет. Но как минимум одна такая работа есть — статья, посвященная исследованию поэзии Тютчева. Более того, из нее можно сделать ряд выводов о взаимосвязи стихов Павлова с его религиозно-философскими интуициями, что также позволит лучше понять место мысли Павлова в контексте позднесоветской и, шире, российской интеллектуальной истории.

Статья И. Г. Павлова о Тютчеве была обнаружена нами в архиве покойной матери поэта. Согласно ее пометке на машинописи, по которой и публикуется статья, текст представляет собой переработанную версию

курсовой работы 4-го курса для отправки в журнал «Вопросы литературы» — где она, однако, была отклонена из-за религиозного содержания.

В целом наследие Павлова представлено двумя архивами. Первый из них — архив вдовы поэта, Марины Александровны Васильевой, вместе с Павловым работавшей в «Северном рабочем», — представляет собой тумбу письменного стола и содержит газетные и журнальные публикации и рукописные оригиналы, черновики и записные книжки, посмертные публикации о Павлове. Второй — архив покойной матери поэта, унаследованный автором этих строк, — представляет собой пакет с пятью папками, записной книжкой и Новым Заветом.

Поскольку статья о Тютчеве публикуется по архиву матери поэта, остановимся на нем подробнее. Его материалы включают: письма (примечательны два письма Юрия Кублановского по поводу стихов Павлова); оригиналы (машинописные и рукописные) стихов; материалы курсов, читавшихся в филиале Поморского университета (в школьных тетрадах; тетради содержат конспекты лекций и вопросы к семинарам), — «Белые пятна в русской литературе» (в тетрадах по нему упоминается и русская философия, в частности Николай Бердяев) и курса по античной литературе (третья тетрадь Павлова посвящена «философской прозе», то есть античной философии; наиболее подробно представлен Платон, но в целом тетрадь охватывает материал от ионийской школы до философии эпохи эллинизма). Матерью поэта также собраны и включены в архив выпуски газет со статьями о Павлове, вышедшие после его смерти.

Работа о Тютчеве представлена в архиве следующим образом. Есть отдельная папка с той версией текста, которая нами публикуется. Папка озаглавлена: «И. Павлов. Горы и воды Тютчева». В папке содержится машинопись; именно этот экземпляр наиболее сохранен. На титульном листе машинописи, помимо имени автора и названия с подзаголовком, справа написано: «Курсовая работа студента IV курса Петрозаводского государственного университета. (Сокращенный вариант, который посылался в журнал “Вопросы литературы”, но не был напечатан, т. к. это было еще до “реабилитации” православного христианства. З.П.⁹)». Машинопись состоит из 50 пронумерованных страниц.

В пакете также есть папка «Черновики работы о Тютчеве», содержащая два комплекта (машинописи с правкой от руки вперемешку с рукописными листами) и лист с планом. Приведем его:

ПЛАН

I. Вводная глава.

Миф в литературе, проблемы методологии.

II. Теория архетипов и мифологемы ионийской натурфилософии как основные источники понимания символики Тютчева.

III. Шеллингианские идеи в лирике Тютчева.

а) романтическая концепция творчества

б) романтический пейзаж

в) символика «Безумия» и Шеллинг

г) мифологизм «Осеннего вечера»

IV. Заключение.

Миф — неиссякающий источник поэзии.

При этом в папке с письмами и черновиками писем не так много, однако есть еще одна версия работы с рецензиями из университета (видимо, это — вариант, сданный в качестве курсовой). Итого в архиве матери поэта содержится четыре версии работы, не считая дублирующих страниц. При этом три версии начинаются иначе, чем публикуемый текст, — с обсуждения не проблемы мифа в целом, а непосредственно поэзии Тютчева в контексте современных Павлову исследований: со второго абзаца начинается большой пассаж про В. Кожина, подход которого к Тютчеву Павлов оценивает положительно, хотя и полемизирует с ним. Первый абзац этих версий звучит так: «Все, кто писал о Тютчеве, единодушны в одном: он, прежде всего, лирический поэт; его творчество признаётся характернейшим выражением подлинного и чистого лиризма. При этом вопрос, что такое лиризм, обычно считается давно решенным и не стоящим специального рассмотрения». Второй абзац начинается со слов: «Редкое и приятное исключение — “Книга о русской лирической поэзии XIX века” Вадима Кожина...». В этой версии исследования есть ссылки на А. Ф. Лосева в самом тексте (в публикуемой же версии Лосев приводится только в библиографии), а также более подробно раскрыто различие мифа и метафоры, понятие символа. Интересно замечание на третьей странице в связи с отличием метафоры от мифа: «Метафора продукт современного, нового сознания, различающего “Я” и остальной мир. Понимая неизменность реального мира, художник создает нереальный образ, метафору, только в своем восприятии, на феноменальном уровне». При сравнении статьи, отправленной в «Вопросы литературы», с другими версиями можно предположить, что имела место самоцензура: Павлов решил не слишком развивать «религиозную тему», не углубляться в «идеалистическую философию», а также смягчить полемику с авторитетными советскими литературоведами.

Хотя не та версия работы, которая публикуется нами, является, судя по всему, наиболее полной, однако именно публикуемая версия — единственная почти полностью чистовая (в ней есть незначительные рукописные элементы, внесенные матерью поэта: видимо, исправления помарок машинописи; из остальных версий наиболее близкой к чистовой является та, что лежит вместе с рецензиями), а также именно она, судя по пометке матери поэта, задумывалась автором в качестве научной статьи для публикации. Этими соображениями и обусловлен выбор нами именно этой версии текста.

Отметим, что в архиве Марины Васильевой также содержится экземпляр работы о Тютчеве. Он тоже начинается со слов «Все, кто писал о Тютчеве...». Первые три страницы представлены в машинописи, остальные — в рукописном виде.

Таким образом, исследование о Тютчеве — единственная содержащаяся в архиве крупная работа Павлова. По воспоминаниям вдовы, эта работа была особенно значима для поэта: и через годы после выпуска из университета Павлов рассказывал о ней, приносил ее и давал читать.

Значимость работы о Тютчеве подтверждается и тем, что заметную часть архива составляют пять версий работы, а также дополнительные листы. На первый взгляд, странным кажется, что столь особо хранится именно курсовая 4-го курса, а не дипломная работа. Но по каким-то причинам это именно так; о дипломной же работе выпускного курса в архивах нет никаких свидетельств, как нет — в отличие от «Гор и вод Тютчева...» (Богданова, 1995: 36–37) — и ее упоминания в книге матери поэта.

В завершение вступительного слова дадим оценку значению работы о Тютчеве для реконструкции религиозно-философского мирозерцания И. Г. Павлова в контексте позднесоветской интеллектуальной истории.

На первый взгляд, из методологического раздела статьи можно сделать вывод, что в основе философии Павлова лежит учение К. Г. Юнга о коллективном бессознательном. Однако далее по тексту мы видим, что Павлов использует ссылку на Юнга, по сути, только для размежевания с рационализмом и с аллегорическим пониманием мифа. Хотя Павлов ссылается на учение Юнга об архетипах, при дальнейшей работе со стихами Тютчева он использует идею архетипов как связующее звено для того, чтобы перейти к рассмотрению Тютчева как натурфилософа, своей позией сообщаящего нам нечто об истине и о реальности — причем о той же самой реальности, которая дана органам чувств, а не о некоей параллельной ей реальности индивидуальной или даже коллективной психики.

Какие темы философии Тютчева Павлов анализирует? Во-первых, это вопрос о поэтическом познании природы как альтернативе рационализму и сциентизму. Павлов совершенно справедливо ссылается при этом на немецких романтиков. Однако невозможно не вспомнить о важнейшем для мысли XX века философе, говорившем о поэзии как альтернативном науке способе раскрытия истины бытия, — Мартине Хайдеггере (Хайдеггер, 1993; Апаева, 2015). Как было отмечено выше, о Хайдеггере Павлов на момент написания статьи о Тютчеве не знал; никаких упоминаний Хайдеггера в статье мы не видим.

Вторая философская тема, возникающая ближе к концу статьи, — тема отношений пантеизма и христианства, рассмотренная отчасти в контексте секуляризации и рационализации. Обращаясь к вопросу о религии и к тютчевской критике секуляризации (через герменевтику стихотворения «Я лютеран люблю богослуженье»), Павлов обнаруживает проблему: стратегия реабилитации религии через натурфилософскую поэзию реабилитирует скорее пантеизм или язычество, чем христианство. Это мы, к слову, наглядно видим, например, в стихотворении Ф. Шиллера «Боги Греции», где с позиций ностальгии по античному мироощущению в равной мере критикуются как модерная «научная картина мира», расколдовывающая космос и природу, так и христианство (Шиллер, 1974). Павлов указывает, что Тютчев решает эту проблему через идею цикличности,

эстетически видя за цикличностью природы образы смерти и воскресения Христа.

Этот же ход мы встречаем и в стихах самого Павлова. Так, тема цикличности природы пронизывает стихотворение 1988 года «Черемуха»:

Как, когда-то обростала дом она!
А теперь — все окна перебиты,
Старая черемуха обломана —
Слишком уж сладка и плодovitа.

Виловатый ствол разодран натрое,
Выкручен черемуховый стан,
И раскидистое многошатрие
Полегло в крапиву и бурьян.

Ягоды чернеют одинокие
В поржавевшей неживой листве,
Плесневеют стены пустоокие
В нежилом паучьем колдовстве.

Никогда глазницы застекленные
Теплым не засветятся огнем.
Не поднимет голову зеленую
Дерево, перерастая дом.

Не вскипит уборами весенними,
Белыми, совсем без желтизны,
Зачиная в соловьином пении
Ягоды под ласками луны.

(Павлов, 2001: 24)

В этом стихотворении мы видим также тему зачатия, закольцовывающую цикл, и параллелизм между циклами природы и человека (образ покинутого дома).

В целом мотив человеческой смерти, звучащий в творчестве Павлова, позволяет поэту ввести в систему образов значимую для философии Хайдеггера (Хайдеггер, 1997) стратегию — осознание и принятие собственной смертности. Эта стратегия оказывается ключевой в стихотворении «Далекой раны зимнего заката...», написанном до статьи о Тютчеве, в 1978 году. Тем не менее эпиграфом для него Павлов обозначил строку Тютчева: «Если жизнь есть день...»; другими словами, об интуициях Тютчева, анализируемых в статье, Павлов размышлял и до начала обучения в Петрозаводском университете — и уже тогда поэтически проживал их и переносил на контекст своей жизни. Начинается при этом стихотворение непосредственно темой цикличности в природе (хотя уже в связи с «кровавостью» восхода и заката — цикличностью космического времени и вращения Земли¹⁰, а не живой природы).

Далекой раны зимнего заката
Касались хлопья серых облаков.
Багровым напиталась неба вата,
Стремительно темнела солнца кровь.

Вставала ночь, все краски остывали,
И мало кто не опустил лица

Перед суровым небом цвета стали,
Переходящим в синеву свинца...

Недавним утром на седом Востоке
Другую кровь скрывали облака.
И так всегда. Небесные намеки
Рисует нам незримая рука.

На Севере кратка судьба поэта,
Как зимний день. Здесь Запад и Восток,
Сойдись, так мало оставляют света,
Что он без боли свой встречает рок.

Его друзья, что собрались на тризне,
Глядят сурово, скорбь свою тая.
Ослеплены неверным солнцем жизни,
Они не видят звезд небытия.

Лишь ночь откроет: не одно есть Солнце!
Не многие о звездах помнят днем.
Над сводом неба и в глуби колодцев
Они горят незаблемым огнем.

(Павлов, 2001: 103–104)

Здесь мы узнаём образ, близкий к теме «двойной бездны» из статьи о Тютчеве, — горение звезд «над сводом неба и в глуби колодцев». При этом важно, что речь здесь идет не об отражении звезд в колодцах; Павлов отсылает к представлению о том, что из глубокого темного колодца звезды видны даже днем. Образ получается несколько другой: видны не отраженные звезды, а те же, что неизменно горят в космосе — невидимо для находящегося на Земле человека днем и видимо — ночью, где ночь очевидно отсылает к смерти, а соответственно колодцы — к той оптике, которая уже при жизни позволяет увидеть то, что для всех откроет смерть.

Это же стихотворение опубликовано и в другой редакции, которую Павлов закончил в 1990 году. В итоговой версии стихотворение называется «Кольца Иосифа». В нем мы уже видим не только параллелизм между цикличностью природы и человеческой жизни, но и использование богословского хода, обнаруженного при работе с наследием Тютчева: цикличность природы соединяется с темой смерти (и, добавляет Павлов, рождения) Бога, а также со священной историей (образом Иосифа из Ветхого Завета, брошенного братьями в колодезь):

Порезы охладевшего заката
затягивались. Стылые стога
и облаков растрепанная вата,
и плотная — февральские снега —
уже не красным, а лилово-черным
напитывались. Этот цвет чернил
был труднорастворимым и упорным —
до частых звезд во тьму переходил.

А поутру, светлея симметрично —
во времени, рассвет дымился ал.
Известна и весьма неограниченна
метафора, хоть и не выставлял
ее никто в стихах своих публично:

в крови рождался и околевал
 (от «коло» — «круг») и Пушкин-зубоскал,
 и Бог, и царь, и этот день обычный,
 в котором автор по снегам блуждал.

Не торопись с готовой укоризной —
 астральный штамп хочу продолжить я:
 ослеплены бессонным солнцем жизни,
 мы забываем про небытия
 открытый космос. Не одно есть Солнце!
 Не многие о звездах помнят днем.
 Они мерцают в глубине колодца,
 в слезах наполовину инородца
 и мертвеца — о царствии своем.

(Павлов, 2001: 110)

При этом нельзя сказать, что все философские интуиции поэзии Павлова сводятся только к тому, что поэт обнаружил у Тютчева. Это, кроме прочего, связано с необходимостью осмыслить иной, чем у Тютчева, контекст — советский. Помимо стихотворений о природе, отсылающих, как правило, к деревне Шожме в Архангельской области, где ребенком Павлов часто бывал у бабушки, интересовался деревенским бытом и местными диалектами (Богданова, 1995: 8–10), у поэта есть множество стихотворений, посвященных советскому индустриальному модерну, противопоставляемому Павловым как природе, так и религии. Это столкновение поэт также вписывал в уже знакомую нам систему образов, что видно в строфе:

Во времени земля и небо сходятся.
 Не отступает этот горизонт.
 У врат небесных плачет Богородица
 Над струпьями индустриальных зон.

(Павлов, 2001: 19)

Осмыслению советского опыта посвящены многие стихотворения Павлова. Стихотворение о Северодвинске — «Закрытый город» (Павлов, 2001: 78) — уже было подробно проанализировано А. Г. Лошаковым и Р. В. Поповым (Лошаков, Попов, 2018: 42–44); обратим внимание, что и там возникает тема природы — как отсутствующей («Где ты, море? Где берег реки?»). Из критических по отношению к советскому проекту — с позиций религии — стихотворений можно особо отметить обращенное к Ленину «Ты сам» (Павлов, 2001: 65–66). Оно, как и ряд других, вводит цикличность в историософию Павлова, так что, понимая эпоху советского атеизма в мортальных образах («стихает богоносная земля после аборта»), поэт в последних строках надеется на духовное возрождение России через Иисуса Христа:

А за штыками караула
 Спас
 крадется мертвых поднимать с постели.

(Павлов, 2001: 66)

Духовное, религиозное возрождение во Христе окажется для России, согласно Павлову, и возрождением культурным. Среди стихотворений, раскрывающих эту мысль, можно особо выделить «Обрыв» (1987, 1992), завершающийся строфой:

Если воды очистятся снова,
В глубине засветлеет лицо,
И всемирного русского слова
Полыхнет золотое кольцо.

(Павлов, 2001: 109)

В стихах, посвященных осмыслению советского периода, тютчевский параллелизм между божественным и природным подкрепляется Павловым через единство их общего другого — СССР с его атеизмом и модернизацией. Приведем лишь один пример — стихотворение «Пальма и сосна» (1989):

Снят с киота зоркий Иисус —
Там сейчас зеленое миганье,
Странный запах и тяжелый груз
Элементов электропитанья.
Под кистями пальмовых ветвей,
Что прибил прапрадед мой, паломник,
Между маслянистых батарей
Утеснился радиоприемник.
Зазвучала правильная речь,
Странная для северного уха,
А икону унесла за печь
Тихая высокая старуха.
Здесь сосной густое помело
Осенило сумрак глаз Господних.
Хлебная лопата, как весло,
Чугуны, ухват и сковородник...

Через все болота и леса
К нам пробилась перекличка мира,
И дядя ловили «голоса»
В хриплых дебрях радиоэфира.
Но презрев такие чудеса,
Я толкался у печного устья,
Где огонь живил Его глаза
Палестинской и российской грустью.

(Павлов, 2001: 59)

При этом, что важно, осмысляя советский опыт, Павлов не утверждал, что нужно сделать вид, будто советского периода в российской истории не было, и дистанцироваться от него, не считая его своим. Павлов сам — уроженец и житель основанного Сталиным военного города, а в последние годы жизни — сотрудник бывшей коммунистической газеты. Поэтому и «Закрытый город» Павлов заканчивает строками:

Но мы приняли это наследство,
и придется отыскивать средства
сообща заплатить все долги.

(Павлов, 2001: 78)

Таким образом, мы видим, что, помимо ходов Тютчева и немецких романтиков, в религиозно-философском мировосприятии Павлова присутствуют и другие темы, связанные, во-первых, с большим, чем у Тютчева, акцентом на теме собственной смертности и, во-вторых, с позиционированием Павловым своей поэтической мысли в исторической (советская эпоха) и географической (Русский Север, представленный двумя контекстами: северная деревня с живой природой и местными говорами — и закрытый индустриальный город) фактичностью, отличной от контекста Тютчева. Два эти аспекта мысли Павлова связаны: мы видели, что и свою смертность он осмыслял через контекст Севера («На Севере кратка судьба поэта...»). Оба этих аспекта творчества Павлова, вкупе с влиянием (через Тютчева) немецкого романтизма и натурфилософии, показывают его близость Хайдеггеру. Однако можно ли говорить об этой близости, если на момент написания большинства стихотворений и статьи о Тютчеве Павлов о Хайдеггере даже не слышал?

Здесь хочется вспомнить одно замечание А. В. Михайловского о теме влияний в интеллектуальной истории. Размышляя о сходстве правых и левых немецких интеллектуалов в критике теории и практики технократического рационализма, Михайловский замечает, что оно неслучайно. Это, на первый взгляд,

может быть объяснено неким «влиянием», но мы предпочитаем брать такое объяснение в кавычки как нестрогое, поскольку оно *всегда* основывается на контингентных фактах. *Фактор влияния одного автора на другого в интеллектуальной сфере вообще не может не быть случайным; и, наоборот, потребность в рецепции некой мыслительной конструкции, помогающей решить определенную проблему или найти ответ на вызов hic et nunc, является необходимой и неотменимой* (Михайловский, 2024: 117).

На материале мысли Павлова мы убеждаемся в верности замечания о контингентности «влияний». Если бы Павлов работал в ИНИОН РАН в Москве, а не в северодвинском ДК, то вряд ли мог бы не знать о Хайдеггере — и уже через его философию осмыслял бы темы фактичности, смертности, поэзии как альтернативы научно-техническому познанию, критики модерна. И, на наш взгляд, именно Хайдеггеру по своим базовым философским (но, пожалуй, не богословским) интуициям Павлов оказывается особенно близок. Ссылки же Павлова на Юнга объясняются как раз-таки контингентными факторами социологии знания, а именно — недоступностью сведений о философии Хайдеггера на фоне знакомства (благодаря статье Аверинцева) с теорией архетипов, довольно популярной в то время. Будучи творчески приложена к «архетипам» Тютчева, эта теория позволила Павлову решать те же задачи, которые, с опорой на философию Хайдеггера, в Москве решал В. В. Биbihин: обосновать необходимость осмыслять мир и наше место в нем на альтернативных сциентизму путях, показать значение поэзии для такового осмысления и, в контексте этого, искать «другое начало» в пространстве русской культуры (Биbihин, 2003).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В данной научной работе использованы результаты проекта «Национальная философия и культура: традиционные духовно-нравственные ценности», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

² The results of the project “National philosophy and culture: spiritual and moral values”, carried out within the framework of the Basic Research Program at HSE University, are presented in this work.

³ Хотя в самой машинописи год написания статьи не указан, с высокой точностью можно в качестве такового указать 1984 год — год защиты курсовой работы. Другими словами, написание текста могло быть начато и в 1983 году, а доработка статьи для «Вопросов литературы» — продолжена в 1985-м (свидетельств не сохранилось), но все же, на наш взгляд, наиболее уместно датировать текст 1984 годом. Год защиты подтверждается внутренней рецензией на курсовую работу от 26 мая 1984 года, также содержащейся в архиве матери поэта. Рецензент В. Н. Захаров, положительно оценив работу, отметил, что «курсовая подготовлена в объеме дипломной работы», однако оставил и критику, в том числе замечание в постскрипуме: «Совершенно не по правилам оформлены библиографические сноски!!!».

⁴ В 1994 году Кублановский писал: «...Так случилось, что Павлов был, пожалуй, первым провинциальным стихотворцем, с которым я встретился после своих восьми лет на чужбине, и он удивил, даже поразил меня “подключенностью” к культурному процессу, тонкостью своего мирочувствования, верностью миропонимания. То, что в нашей глубинке есть такие умы, такие дарования — обнадеживало. И порадовало — свобода от расхожих клише, та золотая средняя линия, которая позволяет органично, а не доктринально глядеть на жизнь. В беглом, типично российском, перескакивающем с предмета на предмет разговоре нашем на московском весеннем Бульварном кольце, многое было сказано: мы оказались единомышленниками. [...] А чуть позднее, узнав стихи Ильи Павлова, я и в них увидел как бы продолжение и развитие того нашего московского разговора: разумное равновесие творческой свободы и каноничности. В лучших вещах поэта есть нота, которую при всем своеобразии можно определить как “ноту Николая Рубцова”: чистый беспримесный лиризм, детская прозрачность души. В современной литературе, столь искусно сделанной, опосредованной игрой и иронией, такая чистота — почти невероятная редкость» (Кублановский, 2001: 9–10). Оценку Кублановского ср. с замечаниями исследователей об отличии литературы Русского Севера в целом от контекстов, ориентированных на принципы постмодернизма, иронию, игру и следование литературной моде (Любомудров, 2017: 102–103).

⁵ Здесь мы не касаемся подборок в газетах, журналах и коллективных сборниках. Ряд публикаций такого уровня увидел свет и при жизни поэта ((Павлов, 1988, 1991) и др.).

⁶ О христианском мирозерцании Павлова сами за себя говорят его стихи (Павлов, 2001: 14–147), а также все посвященные поэту мемориальные тексты ((Богданова, 1995; Тюкачев, 1997; Кочуров, 2002) и др.). Здесь же приведем лишь несколько строк из письма Павлова детям от первого брака, написанного за несколько дней до смерти: «Из Ваниного рисунка я понял, что бывает, когда Солнце скрывается за тучами. Неприятности закрывают радостный Божий мир. Но Солнце и, тем более, Господь наш Иисус Христос воссияет во всей красе. Как бы то ни было, живите с детства с Богом в душе. ... Я люблю вас, а Бог любит еще больше, хотя сами понимаете, детей у Него во всех странах куда как много. В том числе и больших, как я, мама... Жизнь вокруг трудна и некрасива и вряд ли скоро исправится. Разве только промыслом Божиим. Но есть возможность прожить достойно, если быть умными и сильными» (Богданова, 1995: 30).

⁷ В книге «Огонь преображения» — наиболее полном и качественном издании стихов Павлова — опубликовано несколько газетных статей, в том числе на богословские темы, и ряд заметок из «Месяцеслова» (Павлов, 2001: 149–190).

⁸ Помимо публикаций в газете, Павлов в целом принимал активное участие в первых этапах православного возрождения в Северодвинске. К этим этапам можно отнести: открытие храмов на о. Ягры (куда был перевезен деревянный храм из Солзы) и на ул. Торцева (где вначале возникла община протоиерея Аркадия Кононова и молилась без храма, затем ей выделили помещение в закрытом детском саду, который впоследствии был переоборудован в храм), часовни в Куртыево (Тюкачев, 1997: 66–67).

⁹ То есть Зарина Павлова (Богданова).

¹⁰ Теме космического времени также посвящены и другие стихотворения Павлова — включая так и озаглавленное «Время космическое» (Павлов, 2001: 22).

ЛИТЕРАТУРА

- Апаева А. Ю. (2015). Онтология произведения искусства. Интерпретация поэзии у Мартина Хайдеггера: дис. ... канд. филос. наук (09.00.03). М.: НИУ ВШЭ.
- Бибихин В. В. (1989). Предисловие к публикации. К столетию Мартина Хайдеггера // Вопросы философии. № 9. С. 109–115.
- Бибихин В. В. (2003). Другое начало. СПб.: Наука.
- Богданова З. И. (1995). Душа не умерла твоя (воспоминания о сыне). Вологда: Андрогин.
- Гравин А. А. (2025). Феномен круга Лосева: социальный и историко-философский аспекты // Вопросы философии. № 4. С. 148–157.
- Кочуров Н. Н. (2002). Философ Н-ский, интеллигент / Северный рабочий. 2002. 23 июля. URL: <https://vk.com/@-57927838-pavlov-ig-1954-1992> (дата доступа: 22.06.2025).
- Кублановский Ю. М. (2001). «Русским чувством согрет и остужен...» // Павлов И. Г. Огонь преображения: стихи, критика, заметки. Архангельск: Солти. С. 9–11.
- Лошаков А. Г., Попов Р. В. (2018). О трагической ипостаси Северодвинского поэтического текста // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Сер.: Гуманит. и соц. науки. № 6. С. 39–52.
- Любомудров А. М. (2017). Север России в истории русской литературы XX века (по материалам словаря Пушкинского Дома) // Северный текст как логосная форма бытия Русского Севера: монография / сост., отв. ред. Е. Ш. Галимовой и А. Г. Лошакова. Т. 1. Архангельск: Имидж-Пресс. С. 92–104.
- Михайловский А. В. (2024). Маятник модерна: дискуссии о технике в Германии. М.: Акад. проект.
- Павлов И. Г. (1988). Память огня: стихи // Север. № 8. С. 56–57.
- Павлов И. Г. (1991). Стихи // О Севере, о жизни, о любви: сб. стихов и прозы. Северодвинск: Сев. неделя. С. 136–140.
- Павлов И. Г. (1992). Три стихотворения // Вестник Русского христианского движения. Париж — Нью-Йорк — Москва. № 166. С. 155–157.
- Павлов И. Г. (1993). Делатель совести: сб. стихов. Вологда: Андрогин.
- Павлов И. Г. (2001). Огонь преображения: стихи, критика, заметки / сост., подгот. текста З. Богдановой и М. Попова. Архангельск: Солти.
- Павлов И. Г. (2008). Избранное: стихи. Архангельск: Правда Севера. (Лауреаты премии им. Николая Рубцова).
- Тюкачев С. В. (1997). На русском направлении. К истории одной рубрики в газете // Газета выходит всегда: сб. очерков и материалов к 60-летию газ. «Северный рабочий». Северодвинск: [Ред. газ. «Северный рабочий»]. С. 64–67.
- Хайдеггер М. (1993). Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: ст. и выступления / пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Республика. С. 221–238.
- Хайдеггер М. (1997). Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem.
- Шиллер Ф. (1974). Боги Греции / пер. с нем. М. Лозинского // Багровое светило. Стихи зарубежных поэтов в переводе Михаила Лозинского. М.: Прогресс. С. 68–72.

REFERENCES

- Апаева А. Ю. (2015) *The Ontology of a Work of Art. Interpretation of Poetry by Martin Heidegger* (PhD thes.), Moscow: HSE Univ.
- Bibikhin V. V. (1989) "The Preface to the Publication. On the Centenary of Martin Heidegger", *Voprosy Filosofii*, no. 9, pp. 109–115.
- Bibikhin V. V. (2003) *Another Beginning*, Saint Petersburg: Nauka.

Bogdanova Z. I. (1995) *Your Soul Is Not Dead (Memories of My Son)*, Vologda: Androgin.

Gravin A. A. (2025) "The Phenomenon of Losev's Circle: Social and Historical-Philosophical Aspects", *Voprosy Filosofii*, no. 4, pp. 148–157.

Heidegger M. (1993) "Die Frage nach der Technik", Heidegger M. *Time and Being: Articles and Speeches*, Moscow: Respublika, pp. 221–238.

Heidegger M. (1997) *Sein und Zeit*, Moscow: Ad Marginem.

Kochurov N. N. (2002) "A Philosopher from N-sk, an Intellectual", *Northern Worker Newspaper*, July 23, 2002 (<https://vk.com/@-57927838-pavlov-ig-1954-1992>, accessed on 22.06.2025).

Kublanovsky Yu. M. (2001) "Warmed and Cooled by the Russian Feeling...", Pavlov I. G. *The Fire of Transfiguration: Poems, Criticism, Notes*, Arkhangelsk: Solti, pp. 9–11.

Loshakov A. G., Popov R. V. (2018) "On the Tragic Aspect of the Severodvinsk Poetic Text", *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta*. Ser.: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki, no. 6, pp. 39–52.

Lyubomudrov A. M. (2017) "Russian North in the History of Russian Literature of the 20th Century (Based on the Materials of the Dictionary of the Pushkin House)", *The Northern Text As the Logos Form of Being of the Russian North: A Monograph* (comp., ed. by E. Sh. Galimova a. A. G. Loshakov), vol. 1, Arkhangelsk: Imidzh-Press, pp. 92–104.

Mikhailovsky A. V. (2024) *The Pendulum of Modernity: Discussions about Technology in Germany*, Moscow: Acad. Project.

Pavlov I. G. (1988) "Memory of Fire: Poems", *The North Journal*, no. 8, pp. 56–57.

Pavlov I. G. (1991) "Poems", *About the North, about Life, about Love: Collection of Poetry and Prose*, Severodvinsk, pp. 136–140.

Pavlov I. G. (1992) "Three Poems", *Le Messenger*, no. 166, pp. 155–157.

Pavlov I. G. (1993) *The Maker of Conscience: A Collection of Poems*, Vologda: Androgin.

Pavlov I. G. (2001) *The Fire of Transfiguration: Poems, Criticism, Notes*, Arkhangelsk: Solti.

Pavlov I. G. (2008) *Selected Poems*, Arkhangelsk: Pravda Severa.

Schiller F. (1974) "Die Götter Griechenlandes", *The Crimson Sun. Poems of Foreign Poets Translated by Mikhail Lozinsky*, Moscow: Progress, pp. 68–72.

Tyukachev S. V. (1997) "On the Russian Direction. To the History of a Column in the Newspaper", *The Newspaper is Released Consistently. Collection of Essays and Materials for the 60th Anniversary of "Northern Worker Newspaper"*, Severodvinsk, pp. 64–67.

Горы и воды Тютчева (миф и символ в лирике Тютчева)¹

Илья Георгиевич Павлов

I

И любят все живые люди
Язык их темный, но родной.

Эта вводная глава посвящена одной из наиболее волнующих и насущных проблем современного литературоведения: «Что собственно означает применительно к изучению литературы пресловутое слово “мифология”?»²

Долгое время многих устраивал традиционный ответ на этот вопрос: мифология — это сумма рассказов о «мифологических существах», каковы боги, духи, демоны и герои. Мифы «красивы», пластичны, и потому поэты и художники охотно используют их в своем творчестве. Выявление мифологических мотивов в этом случае дело самое простое: коль скоро в тексте упоминаются Зевс, Афродита, валькирии или Демон, можно спокойно говорить о мифе в литературе.

При всей своей топорной простоте эта методология имеет преимущество четкости и однозначности. Кроме того, она опирается на действительно существующую литературную традицию от Овидия до эпигонов классицизма в XIX в. Мифология играет в классицистической поэтике ту же роль, что и словесная архаика. Она неотделима от высокого, «благородного» стиля, что не исключает возможности иронического к ней отношения. Такая «декоративная» роль мифологии обусловлена тем, что она понимается как нечто донельзя далекое от реальности, от подлинной внешней и внутренней жизни людей.

Становление нового подхода к мифу происходит с начала XIX столетия и притом с особой интенсивностью в Германии. Во второй части «Фауста» Гете проходят образы греческих, христианских и простонародно-немецких мифов, каждый из которых схвачен именно в своей жизненной и менее всего книжной специфике, а все вместе складываются в новый миф уже не заимствуемый, а заново творимый. Важно отметить, что в образной системе этого нового мифа мифологемы *воды*³, *суши* и *дамбы (искусственной суши)* более значительны, чем мифологические персонажи. Миф второй части «Фауста» работает, прежде всего, как символ и, как всякий подлинный символ, органично сочетает в себе всю бесконечность возможных смыслов.

В художественной теории и практике немецкого романтизма символ и миф были важнейшими средствами выражения мира в его глубинности

¹ Подготовка текста: И. И. Павлов.

² Первая фраза статьи С. Аверинцева «Аналитическая психология К.-Г. Юнга и закономерности творческой фантазии». — «Вопросы литературы» (далее ВЛ), 1970, № 3. Эта статья послужила основой для первой, обзорной по своему характеру главы. (Здесь и далее примечания, кроме оговоренных случаев, принадлежат И. Г. Павлову. — *Примеч. ред.*)

³ Здесь и далее курсивом передается разрядка оригинала. — *Примеч. ред.*

и спонтанности, диалектическом единстве противоположностей. «Небывалое по напряженности вникание в глубинные аспекты подлинной греческой мифологии, казалось бы, погребенной под пластами Овидиевского классицизма, происходит в поэзии Гельдерлина; его *поэтический язык* выявляет органичайшее переживание некоторых *предельно простых моделей мифа*»⁴. Другой романтический поэт и драматург, Генрих фон Клейст, часто использует мотивы античной мифологии, привнося в них глубоко личное содержание. Так, в «Пентесилее» важны не мифологические имена, а мифологическая ситуация: известное и фольклору соединение любви и убийства, брачного и бранного поединков⁵. Насколько личным был этот мотив для Клейста, свидетельствует его смерть.

Йенский кружок романтиков, в который входили братья Шлегели, Новалис, Тик и философ Шеллинг, известен не столько художественным, сколько эстетически-философским осмыслением мифологии. Миф у йенцев служит средством всеобъемлющего охвата и выражения бытия, создания его целостной и одухотворенной модели, преодолевающей противоположности субъекта и объекта, природы и духа, индивидуального и всеобщего. Пантеистические натурфилософские взгляды йенских романтиков способствовали обращению к низшей мифологии природы: к духам воды, земли, воздуха, деревьев, гор.

Неоднократно цитировалась мысль Новалиса: «Особого рода души населяют деревья, ландшафты, камни. Ландшафт нужно ощущать как тело, ландшафт есть идеальное тело для особого рода души»⁶.

В эстетической системе Шеллинга мифология имеет ключевое значение. Он пишет: «Мифология есть необходимое условие и первичный материал для всякого искусства... Мифология есть не что иное, как универсум в более торжественном одеянии, в своем абсолютном облике, истинный универсум в себе, образ (изображение. — *И. П.*) жизни и полного чудес хаоса в божественном формотворчестве, который уже сам по себе поэзия и все-таки сам для себя в то же время материал и стихия поэзии. Она (мифология) есть мир и как бы почва, на которой только и могут расцветать и произрастать произведения искусства. Только в пределах такого мира возможны устойчивые и определенные образы, через которые только и могут получить выражение вечные понятия... Мифология есть абсолютная поэзия, так сказать, стихийная поэзия. Она есть вечная материя, из которой все формы выступают с таким блеском и разнообразием»⁷.

Шеллинг делает упор на специфически эстетическое, стихийно эстетическое *в мифе и видит в мифологии «универсум первообразов», «почву и парадигму всякой поэзии»*. Только посредством мифологии искусство, по Шеллингу, может быть внутренне изоморфным органической природной жизни. Оторванное от мифа, оно превращается в бессодержательный

⁴ С. Аверинцев, там же, с. 116.

⁵ Назвать ли эту пару «Танатос и Эрос» (Фрейд) или «Самоубийство и Любовь» (Тютчев), мифологические прообразы этих близнецов, архетипы бессознательного — одни и те же.

⁶ Новалис «Фрагменты». — Литературная теория немецкого романтизма. Л. 1934, с. 172.

⁷ Ф. Шеллинг «Философия искусства». М. 1966, с. 105–106.

унылый копиизм внешних форм, тонет в дурной бесконечности единичных явлений.

Шеллинг считает, что мифотворчество в искусстве продолжается и может принимать вид *индивидуальной творческой мифологии*. «Всякий поэт призван превратить в нечто целое открывшуюся ему часть мира и из его материала создать *собственную мифологию*»⁸. Шеллинг указывает в качестве примера на таких поэтов, как Данте (мифология «Божественной комедии» в «Философии искусства» подробно разобрана), Шекспира, Кальдерона, Сервантеса, Гете. «Все это — вечные мифы», — говорит Шеллинг.

Поздний Шеллинг отводит мифу еще большую роль. Основная работа последнего периода его творчества называется «Философия мифологии и откровения». Главными здесь становятся не эстетический, как раньше, а исторический, психологически и теософски-мистический аспекты мифологии. Объективно оценивая идеи Шеллинга, нужно отметить, что в первых двух аспектах классик немецкой философии положил основание современным теориям мифа:

1. Шеллинг впервые взглянул на мифологию как на закономерную и всеобщую историческую ступень человеческого сознания.

2. В то же время он увидел в мифологии безотносительную с историческим временем специфическую глубинную форму мышления. Корни мифологии, считает Шеллинг, нужно искать не у древних народов, а в человеческом сознании вообще, где протекает реальный процесс теогонии (мифотворчества). В этом смысле следует исходить *не из знаний человека, а из его бытия*, из его устройства и сущности и, прежде всего, из онтологически данных *бессознательных основ психики*.

Что касается позиции классиков марксизма по этому вопросу, то можно сказать, что они не только не зачеркивали достижений Шеллинга, но во многом на них опирались. Как известно, Маркс высоко ценил поэтическую ценность древних мифов, отмечал их «бессознательно-художественный характер» и значение как «почвы и арсенала искусства», генетическую связь между своеобразием искусства и его мифологическими предпосылками.

Гораздо менее известны следующие слова Энгельса: «Я охотно признаю выводы Шеллинга, касающиеся мифологии, но в другой форме, так как я рассматриваю оба явления (политеистическую и монотеистическую мифологию. — *И. П.*) не как нечто, внесенное в сознание извне, сверхъестественным путем, а как наиболее *внутренние* продукты сознания, как нечто чисто человеческое и естественное»⁹. Т. е., критикуя мистический аспект шеллингианской теории мифа, Энгельс охотно признавал его открытие *мифологического слоя сознания*, «наиболее внутреннего», бессознательного слоя человеческой психики.

Мы так подробно остановились на концепции Шеллинга, не только следуя главной теме работы, но и ввиду огромного влияния его взглядов и их актуальности для современных теоретических дискуссий о мифе

⁸ Ф. Шеллинг, там же, с. 147.

⁹ Ф. Энгельс «Шеллинг и откровение» — К. Маркс и Ф. Энгельс, т. 41, с. 220 (разрядка моя).

в литературе. Учитывая сложность понимания мифа научными концепциями, опирающимися на Шеллинга, в том числе и марксистской (А. Гулыга), а также сложность художественного воплощения этой концепции, каковым, по нашему мнению, является и творчество Тютчева, приходится констатировать полную несостоятельность старой методологической схемы выявления мифологических мотивов «по именам».

Для того, чтобы сделать предметом достаточно строгого, неинтуитивно-го анализа мифологию в произведениях немецкого романтизма и у таких русских поэтов, как Тютчев и Вяч. Иванов, нужна принципиально иная методология. Прежде всего, необходим такой критерий «мифологичности» мотива, который, счастливо избежав пустой формальности «индексово-именного» метода, был бы столь же ясным и общеобязательным.

В этом сущность попытки К.-Г. Юнга, аналитическую психологию которого С. Аверинцев называет «суммой итогов немецкой романтики». Из сопоставления различных мифологий и фольклора, а также из своего практического опыта Юнг вынес одно убеждение: «Существуют определенные мотивы и комбинации понятий, наделенные свойством “вездесущности” — они с непостижимым постоянством выявляются не только в мифах и верованиях различных народов, заведомо не имевших между собой никаких связей, но и в сновидениях или бредовых фантазиях современных индивидов, для которых абсолютно исключено знакомство с мифологией. Существенно и то, что эти мотивы “фантастичны”, “произвольны”, т. е. не детерминированы логикой внешнего мира; объяснить эти повсеместно распространенные символические сцепления повсеместными же условиями человеческой жизни нет никакой возможности. Остается искать порождающие их закономерности в самой человеческой психике. Поэтому Юнг предположил, что бессознательное вновь и вновь продуцирует некоторые схемы, априорно формирующие представления человека. Эти схемы он назвал “архетипами”¹⁰ (этимология: *архе* — древнейший, первоначальный; *тип* — удар, оставляющий отметину, печать).

В литературе, особенно в поэзии, чаще приходится иметь дело не собственно с архетипами, а с архетипичными *символическими сцеплениями*. Это связь между набегаящими волнами прибоя и любовью, ночью и огнем, бессознательным и водой в противоположность сознательному, рациональному как суше. Но об этом мы будем говорить, разбирая конкретные стихотворения.

По одному из определений Аверинцева, архетипы — это «мотивы, которые странны для нас, но в нас есть нечто, что вздрагивает при виде их всегда». Такие мотивы мы во множестве найдем и в поэзии Тютчева. Тайнственное «вздрагивание», «невольный трепет» при чтении его стихов отмечали еще Тургенев и Некрасов.

Автор этой работы, конечно, не знаток Юнга и не сторонник ритуально-мифологической школы литературоведения. Но считает понятие об архетипах методологически очень плодотворным для истолкования поэтической символики. Что касается Тютчева, то символический смысл его

¹⁰ С. Аверинцев, там же, с. 126.

стихотворений поразительно проявляется в свете теории архетипов. Конкретные знания по этому вопросу автор получил из работ о Юнге, двухтомного «Мифологического словаря», различных комментариев к книгам — в частности, мне много дали комментарии Аверинцева и Каралашвили к изданию Г. Гессе на немецком языке. Самый крупный по объему и по значению источник — четырехтомная монография «Бессознательное» (Тбилиси, т. I–III 1978, т. IV 1985).

II

Под скифской вьюгой снеговой
Свободой бредил золотую
И небом Греции своей.

Иррациональная суггестивность, мифологическая и символическая насыщенность у Тютчева сочетается с редкой формальной строгостью, с самым что ни на есть сухим риторическим рационализмом. Почти всегда в основе его стихотворений видна симметричная риторическая конструкция. Обе эти особенности, их соединение, придающее поэзии Тютчева такой неповторимый характер, отмечены Фетом:

Здесь *духа* мощного господство,
Здесь утонченной *жизни* цвет.

Называя книжку стихов Тютчева «нашим патентом на благородство», Фет имеет в виду благородное, древнее происхождение, проистекание из античной поэзии и культуры¹¹.

Чтобы представить, что такое античный риторический рационализм, нужно прочитать статью Аверинцева «Большие судьбы малого жанра»¹². В современную Тютчеву эпоху принцип риторического рационализма в русской литературе воспринимался юмористически (хотя и у классицистов он был невозможен в чистом виде). Это была игра «секретарь», где нужно было найти пункт сходства (или несколько) и различия. Известно шестистишие Жуковского, выполнявшего задание сопоставить розу и быка:

У розы иглы есть, рога есть у быка —
Вот сходство. Разница ж: легко любви рука
Совет из роз букет для милого предмета;
А из быков никак нельзя связать букета!

Когда Раич, первый учитель и друг Тютчева, написал по такому принципу статью «Петрарка и Ломоносов», над ней недоумевали или смеялись. Раич был знатоком и поклонником античности настолько глубоким, настолько вжившимся в античную ментальность, что наивно переносил архаичные принципы сопоставления в литературу Нового времени. С та-

¹¹ Вспомним, какую роль играл реальный, бюрократический патент на благородство в жизни Фета. Свой комплекс неполноценности он приписывал всей русской культуре и был в этом не одинок, вспомним Чаадаева: «Мы явились в мир как незаконнорожденные дети, без наследства, без связи с предшественниками...».

¹² ВЛ, 1984, № 4.

кой же наивной свежестью он привносил в поэтический пейзаж античную мифологию:

Вечер в Одессе

На море легкий лег туман,
Повеяла прохлада с берега —
Очарованье южных стран,
И дышит сладостная нега.

Подумаешь — там каждый раз,
Как Геспер в небе засияет,
Киприда из шелковых влас
Жемчужну пену выжимает.

И, улыбаяся, она
Любовью огненную пышет,
И вся окрестная страна
Божественною негой дышит.

Здесь образ того же типа, что и в «Люблю грозу в начале мая» и «Летний вечер». Кроме того, слово «божественная» — не качественное, а отнесенное прилагательное — так всегда будет у Тютчева. Но живое, а не декоративно-муляжное, классицистское, использование античной мифологии — это только первая ступень. Тютчев пошел гораздо дальше, проник глубже своего учителя. Он сделал родным достоянием русской поэзии мифологию стихий, мифологию бессознательного. Б. М. Козырев сопоставил мифологемы Тютчева и ионийских натурфилософов¹³, не мыслителей, а скорее мудрецов той поры, когда философия еще только выделялась из мифологии. Их сочинения не сохранились, но были изложены у более поздних греческих и латинских авторов. Фалесу из Милета приписываются три известнейших изречения:

«Познай самого себя»
«Всё в природе имеет душу»
«Начало всего есть вода»

С первым, безусловно, сопоставим глубокий интровертированный психологизм Тютчева, а со вторым — его пантеизм. Что касается воды, то здесь самый сильный пункт сходства. Роль воды в образной системе Тютчева уникально велика. У него самый настоящий культ воды, исполненный обожания и отчасти страха. Вода для Тютчева-поэта — первичная стихия природы, благое животворящее и, вместе с тем, темное мощно-хаотическое начало, неподвластное человеку и равнодушное к нему. В стихотворении «Смотри как на речном просторе...» смерть — это раство-

¹³ Б. М. Козырев «Мифологемы Тютчева и ионийская натурфилософия» в кн. «Историко-филологические исследования». М. 1974. Главные достоинства этой работы — постановка проблемы и проведение параллелей. Недостатками, на мой взгляд, являются: 1) оценочное отношение к Фалесу, воде — «хорошо», к Гераклиту, огню — «плохо»; 2) приписывание Тютчеву однозначной «гидрофилии» и «пиррофобии»; 3) мало внимания к эфиру как «огневодной» и светлой стихии синтеза; 4) проигнорированы психоаналитические толкования архетипичной символики. «Новый свет» коллективного бессознательного, к которому подступает Козырев, давно открыт К.-Г. Юнгом.

рение личности в безразличной (безличной) стихии воды. Тот же образ выражает и сокровенные и смутные представления о смерти у Л. Толстого (сон Пьера о смерти Каратаева).

Вода как женское, эротическое начало живет в античном мифе (рождение Афродиты из моря) и во многих стихах Тютчева. Например: «Ты волна моя морская». Вода — главный символ поэзии Тютчева: иррациональная первостихия природы, жизнь, любовь, смерть. В человеческой психике это бессознательное, иррационально-мифологическое, свободное внеличностное начало.

Связь воды с бессознательным и суровое осуждение последнего с позиций духа — суши, огня — прослеживается у другого ионийского натурфилософа — Гераклита. Подобно тому, как суша, по представлениям древних, рождается из воды, человеческий дух, сознание исторически возникает из «воды» бессознательного.

«Душа рождается из воды»
 «Сияющая сухая душа мудрейшая и наилучшая»
 «Для душ наслаждение или смерть стать влажными»

Психологический аспект натурсимволики Тютчева для нас особенно важен, потому что без его понимания многие стихотворения остаются непроницаемыми, непрочитанными.

Бессознательному соответствует, как уже отмечалось, вода. Сознание — суша, причем плоская суша — это обыденное, плоско-рациональное в сознании человека. Горы — символ сверхсознания, осознания духовных ценностей, стоящих выше обыденности. Вполне очевидна символика дня (света) — осознания и ночи (тьмы) — бессознательного.

На этом заканчивается круг тем, требовавших предварительного освещения до непосредственного чтения-анализа-интерпретации текстов.

III

Как океан объёмлет шар земной,
 Земная жизнь кругом объята снами.

«Поэты и философы раньше меня открыли бессознательное, я открыл лишь научный метод его изучения» — эти слова Фрейда можно с полным основанием отнести к Шеллингу и Тютчеву. В тютчевской лирике тема бессознательного очень важна — и, в первую очередь, потому, что она связана с темой поэта и поэтического творчества. Об этом идет речь в известном стихотворении «Лебедь» (с. 103–104)¹⁴:

Пускай орел за облаками
 Встречает молнии полет
 И неподвижными очами
 В себя впивает солнца свет.

Но нет завиднее удела,
 О лебедь чистый, твоего —

¹⁴ Здесь и далее И. Г. Павлов в скобках приводит страницы по изданию: *Тютчев Ф. И. Полное собрание стихотворений*. Л.: Советский писатель, 1957. (Библиотека поэта, Большая серия). — *Примеч. ред.*

И чистой, как ты сам, одело
Тебя стихией божество.

Она, между двойною бездной,
Лелеет твой всезрящий сон —
И полной славой тверди звездной
Ты отовсюду окружен.

Образ лебедя, спящего на темной воде, в которой отражается звездное небо, предстает у Тютчева с неожиданной точки зрения. Поэт не видит воды; отражение водной гладью ночного неба для него — реальная вторая бездна. Лебедь как бы висит в центре симметричной (относительно горизонтали) и бесконечной сферы сплошного звездного неба. И держит, невесомо *лелеет*, его в этом положении невидимая чистая стихия, дар божества, эфир.

Обращение к принципу причинности, сотворение субъективно-мифической модели позволяют классифицировать этот образ не как метафору, а как самый настоящий миф. Если бы лебедь просто «парил между двойной бездной», мы бы имели дело с метафорой и только. В этом случае говорят: «Поэт так видит». Но всем ясно, что он не утверждает, что *«так есть»*. Метафора — это поэтическая вольность субъективного зрительного восприятия, она трактуется феноменально и условно и в этом смысле не имеет отношения к действительности. Миф, напротив, имеет дело с действительностью. Поэтическая вольность метафоры в мифе приобретает статус объективной реальности. При этом конфликт между «так есть» и «так не бывает» разрешается в мифе, как правило, привлечением сверхъестественных сил. То, что для объяснения загадочного парения лебедя над бездной понадобились «чистая стихия» и «божество», не оставляет сомнения в мифической природе тютчевского образа. Миф Тютчева требует не погружения в эстетическое созерцание, а понимания и переживания скорее структурно-смысловой, чем зрительной конкретности.

Для понимания стихотворения «Лебедь» необходимо знать традиционную символику. Противопоставление лебедя-поэта и орла-героя известно романтической и древней поэзии. Тютчевская символика *воды* дополняет романтическую аллереорию глубоким, если не бездонным содержанием.

Вода в этом стихотворении прежде всего символ, символ бессознательного. Положение лебедя между двумя безднами (звездного неба и воды), представленными в неразрывном единстве, — это положение поэта, соединяющего в своем творчестве сферы подсознания (вода) и сверхсознания (звездное небо), сферы жизни и духа. Такое единство, составляющее основу и сущность творческого акта, достигается не рациональным волевым усилием, а во вдохновенно-бессознательном состоянии, во «всезрящем сне». Это состояние ниспосылается свыше, когда душа безмятежно спокойна. Водная поверхность бессознательного становится зеркально-гладкой, и душа поэта всей своей глубиной может воспринять гармонизирующие ее духовные ценности.

Ср. со стих. «Поэзия» (с. 171):

Она с небес слетает к нам —
Небесная к земным сынам...

И на бунтующее море
Льет примирительный елей.

Время лебеда — ночь, что тоже символ бессознательного, и, кроме того, говорит о минимуме внешних впечатлений (света, шума). Орлу, напротив, родственны «солнца свет», «молнии полет».

Таким образом, в нескольких строках стихотворения содержится полное выражение сущности поэтического творческого акта в духе немецкого теоретического романтизма (Шеллинг), полярного байронической традиции. (См. тютчевский перевод отрывка поэмы «католического романтика» Цедлица — «Байрон», строфа 4, с. 96.)

Близкое к аллегории противопоставление орла и лебеда становится в стихотворении Тютчева настоящим символом, глубокое содержание которого невозможно исчерпать и детали которого не условны, а заданы из глубины бессознательного, архетипичны. Мифопоэтическое мышление Тютчева определило насыщенную образность этого стихотворения, в которой соединились миф и символ. Эта особенность стихотворения «Лебедь», а также следующих в нашем разделе, «Снь» и «Видение», рождает в чутком читателе ощущение «вздрагивания» и «трепета», которые даже сильнее, если символический смысл стихотворения не осознаётся, а только предчувствуется.

Считается, что тема поэтического творчества почти не нашла отражения в творчестве Тютчева. Ленинградская исследовательница Л. Гинзбург по этому поводу говорит: «Трудно найти большого лирика XIX века, который так мало, как Тютчев, говорил бы в своих стихах о поэте, поэзии и вдохновении... для Тютчева не существует проблематики призвания поэта. Исключения у Тютчева редки — например — “Ты зрел его в кругу большого света...”, “Не верь, не верь поэту, дева...”, “Живым сочувствием привета...”»¹⁵.

В «исключения» у Гинзбург попали стихотворения, в которых прямо употребляется слово «поэт» и которые вряд ли могут войти в первый ряд тютчевских шедевров. Странно, что обойден хрестоматийный «Лебедь», но еще более странно, что через две страницы исследовательница, разбирая стихотворения «Снь» и «Видения», совершенно не видит, что они также говорят о поэтическом творчестве, правда, не прямо, а символически. В стихотворении «Снь» Л. Гинзбург видит «развертывающуюся метафору» (челн в пристани, уносящий его прилив, челн плывет), подавленную «необычной и торжественной образностью»¹⁶, не понимая того, что «метафора» и «торжественная образность» не спорят, а синтезируются в символ.

Как океан объёмлет шар земной,
Земная жизнь кругом объята снами;
Настанет ночь — и звучными волнами
Стихия бьет о берег свой.

То глас ее: он нудит нас и просит...
Уж в пристани волшебный ожил челн;

¹⁵ Л. Я. Гинзбург «О лирике». Л. 1974, с. 96.

¹⁶ Там же, с. 100.

Прилив растет и быстро нас уносит
В неизмеримость *темных волн*.

Небесный свод, *горящий славой звездной*,
Торжественно глядит из глубины, —
И мы плывем, *пылающею* бездной
Со всех сторон окружены.

Исследовательница высказывает очень правильное наблюдение, скорее чувство, что в этих стихах «слова звучат первозданно, как бы только сотворенные для этой мысли»¹⁷. «Таинственно, как в первый день создания», — процитируем мы поэта и добавим, что первозданная свежесть тютчевского слова и образа — следствие их нерациональной природы. То, что они выражают, не хочется назвать просто мыслью: это нечто большее, чем мысль, свидетельство подлинной жизни души, «мысль-чувство», как говорил Толстой.

Земная жизнь — сознательное, обыденное, «дневное» существование — объята «снами», стихией бессознательного. Первое — земля, суша; второе — океан, вода. Ночью океан бессознательного бьет о берег сознания, зовет человека в свое лоно. Челн — архетипичный символ, средство введения в мир бессознательного, обычно поэтического свойства. (В русской поэзии ср.: «Одним толчком согнать ладью живую...» Фета; «Осень» Пушкина — строфа XI.) Челн на «неизмеримости *темных волн*», как и лебедь в одноименном стихотворении, со всех сторон окружен звездным сводом, причем и здесь отраженный свод воспринимается как реальный.

Небесный свод, горящий славой звездной,
Таинственно глядит из глубины...

Образы последних строк «Лебедя» и «Снов» почти тождественны. Кроме того, в обоих случаях употребляется необычное выражение «звездная слава». Символический смысл этого выражения можно лучше понять из третьего его употребления в творчестве Тютчева, в переводе отрывка поэмы Цедлица «Байрон». Само слово «слава» в этом выражении с метафорическим отглагольным значением и обозначает действие (как «хвала», почти с той же семантикой)¹⁸. Причина непонимания даже не символического, а чисто образного смысла последней строки «Снов» — в двух ключевых словах: «из глубины» и «пылающая бездна». Первое понимается как собственная, а не отраженная глубина небесного свода, а второе буквально как просто бездна, которая вся пылает, хотя бездна у Тютчева горит «звездной славой».

Ср. также (с. 138):

Таинственно, как в первый день создания,
В бездонном небе звездный сонм *горит*...

Невдумчивый читатель (а это относится и к серьезным исследователям Тютчева) не воспринимает челн, окруженный со всех сторон пылающею бездной, как плывущий по темной воде субстантивированного бессознатель-

¹⁷ Л. Я. Гинзбург «О лирике». Л. 1974, с. 100.

¹⁸ [Я. П.] Полонский. Сочинения, т. 1, с. 263. М. 1986.

ного. Мифический мотив исчезновения этой воды в реально принимаемой иллюзии «двойной бездны» остается непонятым. Воображение этих читателей переносит плывущий челн в космическое пространство (хотя, если так понимать тютчевский образ, то законнее поместить его за пределы космоса, в древнегреческий эмпирей). В результате этой ошибки и получается «подавление развертываемой метафоры грандиозной космической образностью» вместо синтеза их в единый символ.

Сходство символики «Снов» со стихотворением «Лебедь» и архетипичная символика «челна» позволяют увидеть в «Снах» ту же тематику поэтического вдохновения, творческого акта. Но не исключено и более широкое толкование с прямым пониманием слова «сны»: путешествия в бессознательное не заказаны всем людям в их еженощных снах.

Теперь попробуем подступиться к одному из самых мощных и загадочных стихотворений Тютчева «Видение» (с. 92–93):

Есть некий час, в ночи, всемирного молчанья,
И в оный час явлений и чудес
Живая колесница мирозданья
Открыто катится в святилище небес.

Тогда густеет ночь, как хаос на водах;
Беспамятство, как Атлас, давит сушу;
Лишь Музы девственную душу
В пророческих тревожат боги снах!

Сложный порядок слов в первой строке, затрудняющий понимание смысла (нужно сделать усилие, чтобы понять — не ночь всемирного молчанья, а час всемирного молчанья), как и другие кажущиеся «слабости» Тютчева, не случаен. Его функция — разбудить мышление, подготовить читателя к восприятию этого сложного символического стихотворения-медитации.

Л. Гинзбург выделяет в «Видении» «сквозной символ», утверждая: «Здесь нет последовательного развертывания метафор, но “живая колесница мирозданья” (живая — потому что трепещущая звездами) — это образ такой динамичности, что он не может замыкаться в собственных ассоциациях; они овладевают всем текстом, пронизывают его до конца»¹⁹.

Если уж исследовательница выбрала этот образ (почему-то названный «сквозным символом» в то время, как «волшебный челн» — метафора)²⁰, то первый вопрос здесь — «почему колесница?», а не «почему живая?». В общем контексте натурфилософской лирики Тютчева эпитет «живая» по отношению к «колеснице мироздания» не должен вызывать кривотолков. «Живая» — значит немеханическая, одушевленная, самодвижущаяся, это слово — выражение главного положения натурфилософии Тютчева. То, что поэт верит в одушевленность природы, всей вселенной — это ведь трюизм. Тем не менее исследовательница понимает тютчевский космо-

¹⁹ «О лирике», с. 100.

²⁰ Может быть, определяющей является динамичность? Но «метафора» «Снов» не менее динамична: «Прилив растет и быстро нас уносит». Этот образ и более «сквозной», т.е. совершенно не ясна логика, предпочитающая в одном случае термин «метафора», а в другом «символ». Налицо терминологический субъективизм, приводящий к печальной путанице.

нический миф как метафору, да еще и живописную — «трепещущая звездами»²¹. Это тем более печально, что двумя страницами ранее она правильно критикует тех, кто ищет в стихах Тютчева зрительную и вообще чувственную конкретность: «По сей день, когда говорят о предметности Тютчева, о тютчевском видении деталей, неизменно приводят те самые строки, которые восхищали в свое время Некрасова или Аксакова:

Лишь паутины тонкий волос
Блестит на праздной борозде...

Вдруг ветер подует теплый и сырой...

Это в самом деле удивительные стихи. Но всплывают всегда одни и те же примеры потому, что у Тютчева их не много, что не этого рода конкретность является для него наиболее характерной и конструктивной»²².

Необычный тютчевский образ «колесница мироздания» Л. Гинзбург не поясняет. Она, видимо, согласна с авторитетным мнением Ю. Тынянова, что это «традиционный образ XVII века»²³. Я склонен видеть здесь более архаичную традицию, и не традицию даже, а проблеск такого сознания, где традиция не имеет смысла, поскольку отменено само время; где вместо относительной системы координат царствует детерминация, причинно-следственные цепочки. Вступает в силу и проявляется система абсолютная, где все непосредственно связано с началом.

Ученик Фалеса Анаксимандр строит такую картину вселенной: в центре безбрежного океана находится плоская земля. Кольцо (орбита) солнца подобно колесу колесницы, имеющему полый обод, наполненный огнем. Огонь обнаруживается сквозь отверстие в этом вращающемся ободе. Это и есть видимое нами солнце. Лунное кольцо подобно другому *колесу колесницы*, также заполненному огнем и имеющему одно отверстие. Вселенную ограничивает небесный свод, за которым тот же божественный огонь, что в кольцах солнца и луны, занимает уже все беспредельное пространство²⁴.

«Святилище небес» — это область чистого огня и света, называемая иногда эфиром, расположенная за пределами вселенной. Это эмпирей древних греков, место обитания богов. «Небо», «небеса» в тютчевских стихах 20-х годов — это часто древнегреческий эмпирей. Ср. в стихотворении «Проблеск» непонятные без этого строки (с. 80–81):

Как бы эфирною струею
По жилам *небо* протекло!

Но ах! не нам его судили;
Мы в *небе* скоро устает, —
И не дано ничтожной пыли
Дышать божественным огнем.

²¹ Может быть, она думает, что «колесница мироздания» — Большая Медведица? Таково, кстати, название этого созвездия у многих индоевропейских народов.

²² «О лирике», с. 97.

²³ Ю. Тынянов «Вопрос о Тютчеве», с. 50. (Статья в книге «Поэтика. История литературы. Кино» из библиографического списка. — *Примеч. ред.*)

²⁴ Антология мировой философии, т. 1, с. 272–273.

Стихотворение «Видение», как и «Проблеск», изображает происходящий в «сумраке глубоком», в «час всемирного молчанья» прорыв сознания во вневременную и внепространственную жизнь «мировой души», постижение в момент интуитивного озарения единой психической основы всего космоса. Это поэтическое видение достигается ценой утраты сознания, которое в этот момент полностью подавлено бессознательным:

Беспамятство, как Атлас, давит сушу

и

Лишь Музы девственную душу

В пророческих тревожат боги снах,

то есть лишь какая-то часть души поэта, первозданно-наивная, не тронутая рационализмом, связана с мифом, бессознательно живет сновидением и творит в этот момент.

Нельзя не заметить, что, индивидуализируя психическое состояние, описанное в «Видении», сводя его к интуитивному самосознанию поэта, мы допускаем некоторую натяжку. Как и в стихотворении «Снь», здесь выражаются состояния и трансформации не только *своей* души, личного сознания и бессознательного — эти категории явлены как общечеловеческие и даже мировые. Водный хаос не только символ бессознательной души поэта, но и «коллективное бессознательное» всех людей и даже бессознательное природы. А суша задавлена беспamięтством не только как символ сознания, но и субстанционально. Точно так же Музы — это не одна «личная» муза Тютчева, а сон общечеловеческих представительниц поэзии, причастных богам. Таким образом, стихотворение «Видение» — это грандиозный космологическо-психологический миф. Это лирика без лирического «Я». Если хорошая лирика через личное выражает общечеловеческое, то здесь поэт хочет непосредственно выразить живое и единое общечеловеческое и через него — общеприродное, «психическое состояние мира». Вот где пример «лирической дерзости», о которой говорил Лев Толстой (по поводу строк Фета: «И в воздухе за песнью соловьиной разносятся тревога и любовь»).

Непонятная для Л. Гинзбург вторая строфа «Видения» оказывается несущественной, она «полностью подавляется динамичным образом колесницы мироздания, трепещущей звездами».

Как и в стихотворении «Снь», исследовательница игнорирует основное содержание, выраженное в символической форме, оставляя только «образы», которыми можно полюбоваться и сказать: «Как это динамично и торжественно!» То есть объективно, хотя и не по злой воле способствует бездумно-эстетическому восприятию такого глубокого лирика, как Тютчев.

Критика в адрес Л. Гинзбург в принципе может быть адресована почти всем исследователям Тютчева, обращавшимся к лирике 20–30-х годов, так как уверенное профессиональное прочтение стихов этого периода составляет редкое исключение, а правилом являются туманные фразы или заведомая субъективизация. Интерпретация Л. Гинзбург если и отличается от других, то не в худшую сторону. Исследовательница очень хорошо пишет об антииндивидуализме Тютчева, о минимальной роли зритель-

ной конкретности в его творчестве. У нее, единственной, правильное прочтение хрестоматийного стихотворения «Летний вечер» (с. 92):

Уж солнца раскаленный шар
С главы своей земля скатила,
И мирный вечера пожар
Волна морская поглотила.

Уж звезды светлые взошли,
И тяготеющий над нами
Небесный свод приподняли
Своими влажными главами.

Река воздушная полней
Течет меж небом и землею,
Грудь дышит легче и вольней,
Освобожденная от зною.

И сладкий трепет, как струя,
По жилам пробежал природы,
Как бы горячих ног ее
Коснулись ключевые воды.

«Все это *не описательные подробности пейзажа*, а философская символика единства и одушевленности природы. Но символы эти пришли не из литературного словаря... — они первозданны. Здесь мы вступаем в круг творимых поэтом образов, интеллектуальных, но исполненных интенсивным *телесным* переживанием природы»²⁵.

Сказано прекрасно и правильно. Л. Гинзбург заслуживает особого признания и благодарности за эти слова потому, что она здесь спорит с мнением своего учителя Ю. Тынянова, считавшего вторую строфу «реализацией образа XVIII века»²⁶. Отрадно встретить такое понимание еще и потому, что многочисленные интерпретации «Летнего вечера» трактуют последние строки зрительно (!), и вместо «телесного переживания» возникает «телесный образ». Е. Маймин, например, считает, что в «Летнем вечере» природа изображена как огромное живое существо, которое описано, так сказать, «с головы до ног». Это представление даже исказило восприятие текста стихотворения. Восьмую строку он читает «своими влажными глазами»²⁷, сохраняя «последовательность»: «голова — глаза — грудь — ноги». Впрочем, возможно, это опечатка.

А. Горелов в своей интересной, но очень неровной книге о Тютчеве пишет: «...и, как апофеоз одушевления природы, она возникает в каком-то смутно подозреваемом *образе женщины*, чьих *горячих*, плотских ног касаются не просто воды, а именно *ключевые*, из недр бьющие и непрерывные, первозданно чистые»²⁸. Писатель считает, что сравнение с женщиной выводит природу, одухотворяет ее, не понимая, что для Тютчева природа и человек — несравнимы, как раз по причине ущербности последнего. Одушевленность природы, по Тютчеву, более полноценна, чем челове-

²⁵ Л. Гинзбург «О лирике», с. 101 (разрядка моя. — И. П.).

²⁶ Ю. Тынянов «Вопрос о Тютчеве», с. 50.

²⁷ Е. А. Маймин «Русская философская поэзия». М. Наука, 1976, с. 147–148.

²⁸ А. Е. Горелов «Вещая душа» в кн. «Три судьбы». Л. 1980, с. 98 (курсив Горелова).

ская. Далеко не каждый человек и лишь в редкие минуты может возвыситься до ее чувствования.

Кроме того, зрительное восприятие этого образа помешало Горелову отметить, что ключевые воды в контексте стихотворения — прежде всего не «чистые и непрерывные», а прохладные, ледяные. Вечерняя прохлада вызывает во всей природе, раскаленной тяжелым зноем летнего дня, блаженное чувство «сладкого трепета», наподобие того, какое испытывает измученный жарой человек, погружая свои горячие ноги в холодную воду. Таков смысл последней строфы, подготовленный всем контекстом стихотворения.

Стихотворение — еще один пример тютчевского *мифа*. Поэт, конечно, не представляет природу существом, имеющим «жилы» и «ноги», но в том, что она одушевлена и способна чувствовать «сладкий трепет», распространившийся во всем ее «идеальном теле», — в этом Тютчев не сомневается. Характерное тютчевское «как бы» выполняет здесь две функции: во-первых, указывает на ограниченность и неточность «слишком человеческого» сравнения; во-вторых, предостерегает против его зрительного восприятия. (Ср. «...день стоит *как бы* хрустальный» и «день стоит хрустальный», где тютчевский образ заметно менее зримый.)

Но «образ женщины» с удивительным постоянством всплывает во всех интерпретациях «Летнего вечера». Интересно, что только исследователи-мужчины обязательно при упоминании «ног ея» представляют себе женщину, а Л. Гинзбург, не в пример им, правильно прочла стихотворение.

Символично, что отраду после дневного зноя приносит именно *вода*, бьющая *из-под земли*, которая у Тютчева всегда указание, намек на нечто очень важное, благое и желанное.

Тема подводных вод — главная в стихотворении «Безумие» (с. 119–120):

Там, где с землею обгорелой
Слился, как дым, небесный свод, —
Там в беззаботности веселой
Безумье жалкое живет.

Под раскаленными лучами,
Зарывшись в пламенных песках,
Оно стеклянными очами
Чего-то ищет в облаках.

То вспрянет вдруг и, чутким ухом
Припав к растреснутой земле,
Чему-то внемлет жадным слухом
С довольством тайным на челе.

И мнит, что слышит струй кипенье,
Что слышит ток подземных вод,
И колыбельное их пенье,
И шумный из земли исход!

Это загадочное стихотворение держит рекорд по количеству разноречивых прочтений. Чего только не находили в этих строках исследователи Тютчева: и темное влечение и безумие (В. Брюсов), и автопародию на порыв к небу и тайнам природы (В. Бухштаб), и картину самодержавной

России (!) (Горелов), и даже памфлет против Пушкина (А. Битов). В. Кожин, возражая Битову, видит в стихотворении выражение сомнений Тютчева в своем поэтическом даре. В то же время В. Кожин, не знаю, по уму или по «инстинкту пророчески-слепому», сопоставил «Безумие» со строками раннего стихотворения Тютчева «А.Н.М.» (с. 68):

Нет веры к вымыслам чудесным,
 Рассудок все опустошил
 И, покорив законам тесным
 И воздух, и моря, и сушу,
 Как пленников — их обнажил;
 Ту *жизнь* до дна он *иссушил*,
 Что в дерево вливала душу,
 Давала тело бестелесным!..

отметив, что это же «состояние мира» явлено и в «Безумии»²⁹.

Что это за «состояние мира», в чем общий смысл стихотворений «Безумие» и «А.М.Н.», можно ли их сопоставить, когда в одном речь идет о безумии, а в другом о «рассудке»? На эти вопросы можно отметить только с помощью известной символики воды и суши.

Та *жизнь*, что в *дерево вливала душу*, давала тело бестелесным, которую *иссушил* дерзко попирающий природу рассудок, — это древнее мифологическое сознание³⁰. Его права и отстаивает в своем раннем стихотворении Тютчев.

Мифологическое, иррациональное у Тютчева — жизнь, влага. Рассудок иссушает эту влагу и обрекает себя на жалкое, скучное, безжизненное, *безумное существование* среди опустошенной природы.

Стихотворение «Безумие» не было понятно еще и потому, что слово, стоящее в заглавии, как часто бывает у Тютчева, наполнено совершенно нетрадиционным смыслом. Обычно безумие — это как раз отсутствие рассудка. У Тютчева безумие — это засилье, слепая дерзость рассудка, возмнившего себя способным понять природу и божество.

Употребление слова в смешанном и даже противоположном смысле — прием античной риторики и поэтики, называемый антанакласис. Этот прием не имеет ничего общего с иронией. Смещение значения до противоположного достигается специфическим контекстом и служит риторическим целям привлечения внимания, ошеломления и внушения. Риторический прием наряду с аллегорическим атрибутированием и строгим аллегорическим сюжетом весьма уместен в памфлетно-дидактическом стихотворении, каким является «Безумие».

Мир, где живет олицетворенное безумие, — это совершенно *безводный мир*, в котором небо в мареве зноя слилось с землей и бесцветно, как дым.

Там, где с землею обгорелой
 Слился, как дым, небесный свод, —

²⁹ В. Кожин «Книга о русской лирической поэзии...», с. 118–119.

³⁰ И. Шайтанов сопоставил стихотворение «А.Н.М.» со строками магистерской диссертации Раича: «Древние не любили природы бездушной, и воображение их населило ее живыми существами. В ручье видели они наяд, под корою дерева *билося для них сердце дриады*, в долинах сплетались в хороводы нимфы». И. О. Шайтанов «Забытый спор», ВЛ, 1980, № 2.

Там в беззаботности веселой
Безумье жалкое живет.

Безводность и «безнебесность» мира, в котором живет безумие, символически ясна. Что касается зноя, «обгорелой земли», то здесь уместно вспомнить дантовские атрибуты пороков. Так, по Данте, жар, зной, раскаленные камни — атрибуты человеческой гордыни³¹, а Тютчев и в своих статьях развенчивал «гордое самообожание разума»³².

Символическое время стихотворения «Безумие» — это бесконечный день, полдень, утомительный и жаркий. Жалкое, не понимающее своего положения безумие, ослепленный гордыней рассудок, пребывает в спокойном довольстве и даже пытается рассмотреть нечто в задымленном небе:

Под раскаленными лучами,
Зарывшись в пламенных песках,
Оно стеклянными глазами
Чего-то ищет в облаках.

Символика этой строфы — полная противоположность символике «Лебеда». Эта полярность последовательно выдержана в каждой детали.

Бодрствующее безумие, в *сухих горячих песках*, *днем* напрасно вперяет стеклянные очи в низкий дым небесного свода.

«Всезрящий сон» лебеда, *покоящегося на воде*, *ночью* проникает в бездонные глубины неба и воды.

Двойная глубина мира лебеда противопоставлена плоскому существованию безумия между низким дымным небом и обгорелой пустыней. Глубины неба и воды постигаются «лебедом» в едином интуитивном акте, а деятельность безумного рассудка дискретна. Оставив свои попытки постигнуть небесное, безумие обращается к поиску подземных вод:

То вспрянет вдруг и, чутким ухом
Припав к растреснутой земле,
Чему-то внемлет жадным слухом
С довольством тайным на челе.

И мнит, что слышит струй кипенье,
Что слышит ток подземных вод,
И колыбельное их пенье,
И шумный из земли исход!

Подземные воды — символ тайн природы. (По Шеллингу, водоискатели — доверенные лица самой природы. Когда Тютчев жил в Мюнхене, туда приезжал прославленный водоискатель Кампетти³³, что могло послужить поводом для обсуждения этой проблемы между Шеллингом и Тютчевым. Отсюда мотив водоискательства в двух его стихах — «Без-

³¹ Дантовская аллегория в этом шеллингианском стихотворении не случайна. В «Философии искусства» Шеллинга есть большая глава о Данте, где он разбирает дантовскую мифологию.

³² И. С. Аксаков «Ф. И. Тютчев» (биограф. очерк) в кн. Аксаков К. С. и И. С. «Литературная критика». М. 1980, с. 296.

³³ И. Я. Барковский «Ф. И. Тютчев» в кн. Ф. И. Тютчев «Стихотворения». М. 1962, с. 38.

умие» и А. Фету «Иным достался от природы...», где под «иными» прямо понимаются водоискатели, а не иные поэты, как почему-то считают.)

Когда рациональные попытки понять небесное ничем не заканчиваются, то в познании природы безумие достигает мнимого успеха. Оно припадает к земле *чутким* ухом — изощренные естественно-научные методы разума позволяют надеяться на понимание природы. Но это понимание оказывается иллюзией. По Тютчеву, рациональное познание — безумно, потому что оно, не видя собственной ограниченности, добывает мнимое знание о природе и в глупом самодовольстве считает его подлинным пониманием природной жизни.

Стихотворение «Безумие» имеет действительно памфлетный характер, но его пафос направлен против западной рациональной теологии и, с другой стороны, против сугубо механических представлений о природе, свойственных в то время естественным наукам, французскому Просвещению и нарождающемуся позитивизму. В этом, как и в другом памфлетном стихотворении «Не то, что мните вы, природа...», Тютчев полностью солидарен с Шеллингом. Но сходные мысли были у него еще в пору ученичества у Раича («А.Н.М.»).

Идеей одушевленности природы, вниманием к утраченному мифологическому сознанию, роли бессознательного, антииндивидуализмом Тютчев обязан не великому немецкому философу, а скорее античности и, прежде всего, собственному поэтическому пониманию мира. Философия Шеллинга, как и античное мироощущение, лишь находили отклик в родственной душе русского поэта. Прибегая к метафоре, можно сказать, что поэтическая мысль Тютчева, стягивающая полюса мифа и рационального логоса, как тетива концы лука, звенела в унисон со столь же напряженно-полярной философской идеей Шеллинга.

Тютчев, как известно, расходился с Шеллингом лишь в понимании христианства: в религии он был защитником православия, что и было причиной споров между поэтом и философом³⁴. В своей «православной агитации» Тютчев, видимо, преуспел, потому что Шеллинг позднее (в 1842 году) в разговоре с князем Одоевским выразил одобрение «русской религии» и даже полушутя высказал желание перейти в Православную церковь³⁵.

При видимой абсурдности такая позиция вполне закономерна. Мы привыкли к критике христианства и идеалистической философии с позиций разума. Для Тютчева христианство в западном варианте невыносимо как раз своей рассудочностью, умозрительным характером. Он не склонен, подобно Гегелю, радоваться тому факту, что в христианской религии нет богов и богинь, наделенных атрибутами природы, нет идолов и божественных изображений. Для него вера, основанная на разуме, — абсурд.

Православие, в котором таинства и обряды играют большую роль, чем рациональная теология, которое более бытийно относится к воплощению Христовой истины, — больше было по сердцу Тютчеву. (Ср. с точки зрения противопоставления суши и воды как рационального и иррационального

³⁴ И. С. Аксаков, там же, с. 294.

³⁵ В. Ф. Одоевский «О литературе и искусстве», «Разговор с Шеллингом». М. 1982, с. 140.

сухое католическое и лютеранское причастие и *влажное* православное.) Он считал ритуал не пережитком, а необходимым условием веры. Это сказалось в стихах (с. 133–134):

Я лютеран люблю богослуженье,
Обряд их строгий, важный и простой —
Сих голых стен, сей храмины пустой
Понятно мне высокое ученье.

Не видите ль? Собравшись в дорогу,
В последний раз вам вера предстоит:
Еще она не перешла порогу,
Но дом ее уж пуст и гол стоит. —

Еще она не перешла порогу,
Еще за ней не затворилась дверь...
Но час настал, пробил... молитесь Богу,
В последний час вы молитесь теперь.

Г. Чулков сопоставил это стихотворение с высказыванием о протестантизме в статье «Папство и римский вопрос»: «Протестантизм с его многочисленными разветвлениями умирает от истощения во всех странах, где оно до сих пор господствовало...»³⁶.

Стихотворение построено по принципу тютчевских светских острот. В прозе, на светском рауте, это звучало бы примерно так: «Я люблю лютеранское богослужение (слушатели, зная взгляды Тютчева, настораживаются, ожидая остроты). Это моление в пустых храмах трогательно и поучительно. Лютеранский храм напоминает мне покидаемый дом, из которого уже вывезли все вещи, а навсегда уезжающая хозяйка — вера — стоит на пороге и окидывает прощальным взглядом пустые стены и столпившихся слуг». Прием, на котором построена мысль этого стихотворения, тот же, что и в «Безумии» — последние строфы выворачивают наизнанку значение первой.

Но мы заговорили о христианстве Тютчева не ради этого стихотворения. Нас интересует конфликт между его поэтическим пантеизмом и христианством, который должен был как-то проявиться в его стихах.

К числу самых признанных стихотворений Тютчева относится «Осенний вечер» (с. 121):

Есть в светлости осенних вечеров
Умильная, таинственная прелесть!..
Зловещий блеск и пестрота деревьев,
Багряных листьев томный, легкий шелест,
Туманная и тихая лазурь
Над грустно-сиротеющей землею
И, как предчувствие сходящих бурь,
Порывистый, холодный ветер порою,
Ущерб, изнеможенье — и на всем
Та кроткая улыбка увяданья,
Что в существе разумном мы зовем
Божественной стыдливостью страданья!

³⁶ Ф. И. Тютчев «Лирика», т. 1. М. 1969, комментарий К. В. Пигарева.

В книге А. П. Сергеевко «Рассказы о Толстом» есть глава «Стихотворение Тютчева», где рассказывается о том, какое впечатление произвело это стихотворение на Льва Николаевича, которому тогда оставалось жить чуть больше года. Услышав стихотворение, Толстой разразился неудержимыми рыданиями. Он еле слышно прочел последнюю строчку «божественной стыдливостью страданья», после чего впал в продолжительный транс, переживая стихотворение в себе³⁷.

Для понимания этого стихотворения необходим тщательный лексический анализ. Мы будем читать его двуступищами.

Есть в светлости осенних вечеров
Умильная, таинственная прелесть...

Первое слово, требующее пояснения, — «светлость». Оно многозначно. Осенние вечера светлые не только потому, что еще не темно; это слово с первой строки определяет эмоциональное восприятие осеннего вечера. Ср. «светлое лицо». То, что в «светлости» есть «умильная» (выражающая умиление) и таинственная прелесть, подчеркивает эмоционально-оценочное значение этого отаждективного существительного. Эпитет «таинственная» — загадка, которую разрешит развязка стихотворения. Это слово говорит о том, что прелесть, очарование вечера намного превышает просто эмоциональное впечатление осеннего пейзажа и содержит в себе нечто большее.

Зловещий блеск и пестрота дерев,
Багряных листьев томный, легкий шелест...

То, что блеск и пестрота деревьев воспринимаются как «зловещие», — первый аккорд темы смерти, увядания. Это слово суггестивно по своему воздействию. Впечатление достигается неожиданным и очень эмоциональным эпитетом, помимо зрительного изображения. Образный смысл выражения принципиально вариативен. Здесь уместно будет вспомнить позднее стихотворение Тютчева на ту же тему (с. 175–176):

Обвеян *вещью* дремотой,
Полураздетый лес *грустит*...
Из летних листьев разве сотый,
Блестя осенней позолотой,
Еще на ветви *шелестит*.
Гляжу с участием *умиленным*,
Когда, пробившись из-за туч,
Вдруг по деревьям *испециренным*,
С их ветхим листьям *изнуренным*,
Молниевидный брызнет луч.
Как увядающее *мило!*
Какая *прелесть* в нем для нас,
Когда, что так цвело и жило,
Теперь, так немощно и хило,
В последний улыбнется раз!..³⁸

³⁷ А. П. Сергеевко «Рассказы о Толстом». М. 1978, с. 208–209.

³⁸ Сходство выражений этого описания осенней природы и «Осеннего вечера» доказывает необоснованность мнения Тынянова, относящего «Осенний вечер» к «южнонемецкому миру» («Тютчев и Гейне» в кн. «Поэтика. История литературы. Кино», с. 351). За то, что в «Осеннем

В контексте этого стихотворения можно в какой-то мере понять, почему блеск и пестрота деревьев названы зловещими, хотя обычно они радуют глаз поэтов, живописующих осеннюю природу: «зловещий» потому, что не сплошной, а с темными провалами на месте опавшей листвы. Золотое покрывало осени порвано, и сквозь него виден затаившийся мрак зимы и ночи. Кроме того, это слово вступает в семантические отношения с параллельным (тоже первым) эпитетом следующей строки — «багряных», который сразу же напоминает о крови, темной и запекшейся. Этой ассоциации отнюдь не возникло бы, не будь предыдущий эпитет столь мрачно-экспрессивным.

Томный легкий шелест багряных листьев на время отменяет тему умирания, вернее, обыгрывает ее с другой стороны, выделяя «благодный» мотив истомы и легкости, поэтической грусти. Следующие строки:

Туманная и тихая лазурь
Над грустно-сиротеющей землею...

продолжают мотив благодности и надежды. В сложном прилагательном эти две темы сталкиваются. «Грустно» — слово понятное; но почему земля «сиротеющая»? Здесь нам вновь придется обратиться к контексту всего творчества Тютчева. В стихотворении «Бессонница» встречаем (с. 94):

Нам мнится: мир *осиротелый*
Неотразимый Рок настиг —
И мы, в борьбе, природой целой
Покинуты на нас самих...

где «мир осиротелый» означает лишенный божественной скрепы, единства и целостности.

С выражением «сиротеющая земля» тема умирания в «Осеннем вечере» зазвучала, пока лишь намеком, как тема смерти Бога. Но и без этой, может быть, несколько натянутой параллели ясно, что эпитет «грустно-сиротеющая» несет значение большой утраты, переносимой с кроткой грустью. Этот эпитет — первое явное одушевление природы, которое наметилось еще «светлостью», эпитетами: «легкий», «томный», «тихая». Туманная и тихая лазурь как бы дарит сиротеющей земле утешение и надежду. Но тема, заявленная словом «зловещий», возникает вновь:

И, как предчувствие сходящих бурь,
Порывистый, холодный ветер порою...

Ночные и зимние бури скоро разрушат последнюю надежду осеннего вечера:

Ущерб, изнеможенье — и на всем
Та кроткая улыбка увяданья...

Здесь одушевление природы достигает высшей точки — и, как всегда у Тютчева, оно имеет не сравнительно-метафорический характер, а явные черты *мифа*.

вечере» дана картина русской природы, говорит и датировка стихотворения (см. А. Горелов «Вещая душа», с. 61).

Осень и вечер — общепозэтические символы конца жизни, многими поэтами интерпретировались как картины умирания живого существа, человека. В «Осени» Пушкина есть даже «кроткая улыбка увяданья»:

Как объяснить? Мне нравится она (осень),
Как, вероятно, вам чахоточая дева
Порою нравится. На смерть осуждена,
Бедняжка клонится без ропота, без гнева.
Улыбка на устах увянувших видна...

У Тютчева одушевление природы — не сравнение и не метафора (нерасчлененное сравнение). Природа не «как живая», а действительно живая. Тихое увядание природы не напоминает о кроткой улыбке, а буквально наполнено этим выражением.

Темы смерти и надежды тоже наиболее напряжены и сближены в предпоследнем двестишии. Нарастающее одушевление природы и противостояние двух тем достигли некоего порога и требуют мощного разрешения, финала. Но прежде, чем говорить о нем, прочтем еще раз весь текст. (Подчеркиваем выделенные слова семантического комплекса «умирание», разрядкой — противоположной, спорящей темы смирения и надежды.)

Есть в светлости осенних вечеров
Умильная, таинственная прелесть!..
Зловещий блеск и пестрота дерев,
Багряных листьев томный, легкий шелест,
Туманная и тихая лазурь
Над грустно-сиротеющей землею
И, как предчувствие сходящих бурь,
Порывистый, холодный ветер порою,
Ущерб, изнеможенье — и на всем
Та кроткая улыбка увяданья...

Нельзя не заметить музыкальности в споре этих двух тем. Эта структур-семантическая музыкальность — альтернатива образности в чисто лирической поэзии. Под музыкой стиха обычно понимают фонетико-ритмическое благозвучие, эвфонию. Такая музыкальность тоже не чужда Тютчеву, но его лирику плодотворнее сравнивать с музыкой на другом, структурно-семантическом, архитектурном уровне. Контрапунктный характер тютчевской лирики и ее общее настроение позволяют добавить к известной аналогии Пушкин — Моцарт не менее обоснованное сопоставление Тютчева с Бахом. Эта параллель возможна еще и потому, что музыку Себастьяна Баха и поэзию Тютчева относят к одному стилю — барокко, хотя значение как русского поэта, так и немецкого композитора значительно перерастает рамки этого стиля.

«Осенний вечер» завершается сильным аккордом, гармонично примиряющим музыкальные темы гибели и надежды. Последнее двестишие переводит одухотворение природы в иной план, на миг примиряет пантеизм Тютчева с христианством, соединяет два основных полюса его творчества — жизнь и дух.

Что в существе разумном мы зовем
Божественной стыдливостью страданья!

Во всех интерпретациях стихотворения «существо разумное» — человек, только человек. Один из первых критиков Тютчева, его страстный поклонник А. Фет пишет: «Все стихотворение удивительно полно и выдержано, от первого до последнего слова. Одинокое, вполне тютчевское слово “ущерб” — ненаглядно. *Два заключительных стиха* являются как будто в виде сравнения, но это вовсе не сравнение. Нередко образ бездушной природы вызывает в душе поэта подобие из мира человеческого и наоборот... Двустипшие, которым заканчивается “Осенний вечер”, — не быстрый переход от явления в мире неодушевленном к миру человеческому, а только новый оттенок *одухотворенной* осени. Ее пышная мантия только полнее распахнулась с последними шагами, но под нею все время трепетала живая *человеческая мысль*»³⁹. Сказано артистично и очень верно. Нельзя согласиться лишь с тем, что одухотворение осени — это очеловечивание ее. Интересно, что Фет употребил слово «одухотворенной», а не «одушевленной», и «мысль» вместо более свойственного ему и напрашивающегося «чувство». Он понял, что в одухотворении осени главное не жизнь (как обычно у Тютчева), а дух. На это указывает и отсутствие воды, которая есть во всех других стихах Тютчева о природе. Этот нулевой знак, «сухость» осеннего вечера, повлиял на восприятие Фета.

«Существо разумное» — не случайный поэтизм со значением «человек»; это, конечно, и не подчинение размеру: у Тютчева, как у всякого большого поэта, нет случайных слов. Это выражение необходимо здесь потому, что оно шире по значению, чем «человек».

Так же в стихах:

Есть близнецы — для земнородных
Два божества, — то Смерть и Сон...

Под «земнородными» обычно понимают род человеческий, хотя это слово включает и животных, которые тоже спят и умирают.

«Существо разумное» объединяет человека не с животным, а с божеством. Последняя строка «Осеннего вечера» подтверждает это. Эпитет «божественная» есть не просто указание на высокие свойства человеческой природы, как это понял Некрасов, логично заменивший в своей редакции «божественной» на «возвышенной». Тютчев никогда не употреблял это слово всеу, в его словаре это не качественное, а относительное прилагательное. В двустипшии, завершающем «Осенний вечер», конечно, можно видеть указание на «стыдливое страдание» духовно гордого и одновременно кроткого человека. Но человеческим содержанием этот образ далеко не исчерпывается. Полный круг его ассоциаций гораздо шире, и подлинным центром его является христианский миф. В финале стихотворения звучит христианский мотив страдающего, умирающего Бога. Кроткая улыбка увядания природы — это одновременно и улыбка распятого, стыдяще-

³⁹ А. Фет «О стихотворении Тютчева» (цит. по кн. А. Д. Григорьевой «Слово в поэзии Тютчева», с. 125).

гося своих страданий Христа. Природа кротко принимает изнеможение осеннего вечера, смерть — зиму и ночь, зная о столь же неизбежном весеннем воскресении. Ее улыбка как бы предупреждает возможное сострадание наблюдателя, утешает его. Евангельский образ Бога растворяется в картине осеннего русского вечера. Такое же восприятие родной природы в стихах (с. 201):

Не поймет и не заметит
Гордый взор иноплеменный,
Что сквозит и *тайно светит*
В наготе твоей смиренной.

Удрученный ношей крестной,
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде Царь небесный
Исходил, благословляя.

Ср. «тайно светит» и «в светлости... таинственной».

Процитированные строки написаны, правда, 25 лет спустя, в 1855 году⁴⁰. Но есть аналогия и в творчестве изучаемого нами периода. Годом раньше «Осеннего вечера» датируется перевод из Цедлица «Байрон», где находим:

*Высокая божественность мученья*⁴¹
была ему *загадкой* враждебной...

Образ Христа в описаниях осенней русской природы встречается позднее у символистов:

Когда в листе сырой и ржавой
Рябины заалет гроздь, —
Когда палач рукой костлявой
Вобьет в ладонь последний гвоздь, —

Когда над рябью рек свинцовой,
В сырой и серой высоте,
Пред ликом родины суровой
Я закачаюсь на кресте...⁴²
А. Блок

Видит: пар белесоватый
И ползет, и вьется ватой,
Да из черного куста
Там и сям сочатся грозди
И краснеют... точно гвозди
После снятого Христа⁴³.

И. Анненский

Подобные темы есть у Белого и Вяч. Иванова.

⁴⁰ Нельзя, однако, забывать о склонности Тютчева к самоповторениям. Он мог создавать «дублетные» стихотворения, разделенные четвертью века.

⁴¹ Сопоставление этой строки с концовкой «Осеннего вечера» принадлежит К. В. Пигареву.

⁴² А. Блок. Собрание сочинений в 6 т., т. 2, с. 207. «Правда» М. 1971.

⁴³ И. Анненский в кн. «Русский сонет». М. 1983.

«Осенний вечер» стоит особняком в натурфилософской лирике Тютчева. Стихотворение это вполне «тютчевское» — и в то же время не похоже на другие: его ритмическая конструкция почти не встречается в тютчевской лирике, хотя, вообще, пятистопный ямб в его стихах не редкость. Такой же ритмический рисунок в стихотворении о смерти Денисьевой «Весь день она лежала в забытьи...», что лишний раз доказывает неслучайность и семантическую содержательность ритма. Строфическое единство, вызванное музыкальной непрерывностью стиха, — еще одна отличительная черта этого лирического шедевра.

Надо ли говорить, что стихотворение «Осенний вечер» хотя и удостоено названия медитации, никем не было медитативно прочитано. Печально известный моему читателю А. Горелов видит в нем чувство «боли и красоты» (слова Толстого о Фете), хотя здесь скорее наоборот — «красота от боли».

Взаимопроникновение христианского и пантеистического, составляющие главную особенность этого стихотворения, было не сразу понято Львом Толстым. В принадлежащем ему экземпляре «Стихотворений Тютчева» «Осенний вечер» не отмечен толстовским комментарием⁴⁴.

Последняя строка в издании, принадлежащем Толстому, как и во всех изданиях того времени, искаженная правкой, читалась «Возвышенной стыдливостью страданья». В 1909 году Толстой, возможно, впервые услышал стихотворение в подлинной, тютчевской редакции; понял его смысл, столь близкий своему миропониманию, и это определило его эмоциональную реакцию. Нельзя, конечно, сказать с определенностью, что Сергеевко не ошибается, приводя современный, то есть первичный, текст стихотворения. Но последняя строка была повторена Толстым, и вряд ли мемуарист — надо сказать, просто влюбленный в Толстого — забыл его слова.

Отношение Толстого к Тютчеву — очень интересная тема. Известно, как высоко, часто выше Пушкина, ставил Тютчева Лев Николаевич. Все знают толстовскую фразу: «Без него нельзя жить». Но как-то забывается, что между Толстым и Тютчевым было и личное знакомство. Они встречались и беседовали «раз десять в жизни»⁴⁵. Во время одной встречи (в поезде в 1871 году) состоялся серьезный четырехчасовой разговор. О его тематике можно догадываться из последующего письма Толстого к Страхову, где он пишет о Тютчеве: «Это гениальный, величавый и дитя-старик. *Из живых я не знаю никого, с кем бы я так одинаково чувствовал и мыслил.* Но на известной высоте душевной единство воззрений не соединяет [...] а оставляет каждого независимым и свободным»⁴⁶...

IV

Казалось бы, эта независимость и свобода, несмотря на одинаковость чувств и мыслей, проявляется как раз в художественном творчестве Тол-

⁴⁴ Эти комментарии, состоящие из трех букв: Т (Тютчев, тютчевское), Г (глубина), К (красота), а также восклиц. знаков и подчеркиваний, приведены Пигаревым в двухтомном изд. «Лирика» Тютчева (М. 1966).

⁴⁵ «Л. Толстой о литературе». М. 1955, с. 142.

⁴⁶ Л. Н. Толстой. ПСС «Юбилейное» в 90 т., т. 61. М. 1953, с. 261.

стого. Трудно привести пример более строгого реализма, противоположного романтизму и модернизму во всех аспектах, в том числе и в отношении к бессознательному и мифологии.

Но попробуем отыскать обратные примеры и попытаемся тем самым окончательно «реабилитировать» мифологический подход.

В «Анне Карениной», например, миф встречается и на уровне языка: «Волны бессознательной жизни начали смыкаться над его головой» (сцена самоубийства Вронского). На уровне общей художественной задачи выражением монотеистически-мифологического мышления является эпиграф «Мне отмщение, и Аз воздам», концентрирующий в себе суть основного замысла произведения.

Наконец, в сюжете и образной системе можно разглядеть трансформацию традиционных архетипов. Это «сухие» и «влажные» эпитеты, сопровождающие образы и атрибуты Каренина, Кознышева, Левина с одной и Анны, Вронского, Китти, Облонского с другой стороны.

Гибель Анны под колесами поезда — это трансформация гибели грешницы в лапах огнедышащего дракона. (В «Улиссе» Джойса трамвай, сыплющий искры, прямо отождествляется с драконом.) Аналогичный образ у Тютчева:

Огнедышащий и бурный
Уносил нас змей морской (о пароходе)...

Что же говорить о произведениях, возникших на этапе ремифологизации, начавшейся в XX веке. Этот процесс характерен, прежде всего, для зарубежной литературы. Но и в отечественной можно привести имена Вяч. Иванова, Цветаевой, Мандельштама⁴⁷, Булгакова. В последнее время сознательно и активно используют мифологические основы в своем творчестве такие писатели, как Ч. Айтматов, В. Распутин, поэт Ю. Кузнецов.

Мне хотелось бы закончить работу словами Ч. Айтматова: «Если унылый копиизм замыкает человека на себя в вещный мир, то миф, впитавший реализм и сам ставший реализмом, это свежий ветер, наполняющий паруса творчества, во все времена питающий человечество энергией мужества и надежды».

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Ф. И. Тютчев «Полное собрание стихотворений», БП (Большая серия). Л., 1957.
2. Ф. И. Тютчев «Стихотворения». — М., 1962.
3. Ф. И. Тютчев «Лирика» в 2 т., т. 1. М., 1966.
4. Аверинцев С. С. «Аналитическая психология К.-Г. Юнга и закономерности творческой фантазии». ВЛ, № 3, 1970.
5. Аверинцев С. С. «Большие судьбы малого жанра». ВЛ, № 4, 1981.
6. Аксаков К. С. и И. С. Литературная критика. — М., 1980.
7. Антология мировой философии, т. 1. — Мысль, 1969.
8. Афанасьев А. Н. Древо жизни. — М., 1983.

⁴⁷ Ю. Кузнецов о Мандельштаме: «Один из змеев, пригревших на маяке Тютчева».

9. «Бессознательное». Коллективная монография. — Тбилиси, 1985.
10. Блок А. Собрание сочинений в 6 т. — М., 1971.
11. Вайман С. Бальзаковский парадокс. — М., 1981.
12. Виноградов И. А. Вопросы марксистской поэтики. — М., 1972.
13. Гинзбург Л. Я. О лирике. — Л., 1974.
14. Горелов Е. А. Вещая душа. — в кн. «Три судьбы». — Л., 1980.
15. Григорьева А. Л. Слово в поэзии Тютчева. — М., Наука, 1980.
16. Гулыга А. Миф и современность. Иностранная литература, № 2, 1984.
17. Гулыга А. Шеллинг. — М., 1984.
18. К истории русского романтизма. — М., 1973.
19. Кожин В. В. Книга о русской лирической поэзии XIX века. — М., 1978.
20. Козырев Б. М. Мифология Тютчева и ионийская натурфилософия. — в кн. «Историко-филологические исследования». — М., 1974.
21. Красухин Г. Великий спор (Пушкин и Тютчев). — ВЛ, № 11, 1972.
22. Л. Н. Толстой о литературе. — М., 1955.
23. Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф. — М., 1982.
24. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. — М., 1976.
25. Маймин Б. А. Русская философская поэзия. — М., Наука, 1976.
26. Одоевский В. Ф. О литературе и искусстве. — М., 1982.
27. Прийма Ф. Я. Тютчев и фольклор. — Поэтика и стилистика русской литературы. — Л., Наука, 1971.
28. Русский сонет. — М., 1983.
29. Сергеенко А. П. Рассказы о Толстом. — М., 1978.
30. Толстой Л. Н. ПСС «Юбилейное» в 90 т., т. 61. — М., 1953.
31. Тынянов Ю. Н. Пушкин и его современники. — М., 1968.
32. Тынянов Ю. Н. Поэтика. История литературы. Кино. — М., Наука, 1977.
33. Фет А. Воспоминания. — М., 1983.
34. Фет А. Стихотворения. — М., 1983.
35. Шайтанов И. С. Забытый спор. — ВЛ, № 2, 1980.
36. Шеллинг Ф. Философия искусства. — М., 1966.
37. Эпштейн М., Юкина Е. Мир и человек. — Новый мир, № 4, 1981.

Классификация истории человечества в контексте теории культурной эволюции человека

Юрий Носов

Президентская библиотека им. Б. Н. Ельцина (Москва)

E-mail: nosov@prlib.ru

Аннотация. На сегодняшний день существует множество различных классификаций истории человечества. Их можно разделить на две группы: в первую входят теории, исходящие из представления о линейности человеческой истории (идея прогресса), например, концепции О. Конта, Г. Спенсера и К. Маркса, а во вторую — нелинейные теории, представленные именами Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева, А. Тойнби, О. Шпенглера и рядом других. Каждая группа теорий имеет как сильные, так и слабые стороны. В качестве альтернативы, не отменяющей предшествующие теории, а дополняющей и интегрирующей их, в статье предлагается классификация истории человечества, основанная на теории культурной эволюции человека. Последовательно рассматриваются три ступени, разработанные автором — двухволновая (связанная с устной речью), двухмерная (наступившая с изобретением письменности) и двоично-аппаратная (пришедшая с появлением различных цифровых помощников). В статье анализируются ключевые характеристики данных ступеней; также ступени сравниваются между собой по следующим основаниям: политико-правовое устройство; социально-экономическое устройство; сфера культуры и искусства; сфера науки, образования и просвещения. В Заключении отмечается, что деятели науки и культуры могут использовать разработанную теорию культурной эволюции человека для понимания направлений и методов решений накопившихся проблем человечества.

Ключевые слова: культурная эволюция человека, история человечества, цивилизация, образное мышление, внешняя долговременная память, искусственный интеллект, историческое просвещение.

Для цитирования: Носов Ю. (2025). Классификация истории человечества в контексте теории культурной эволюции человека // Patria. Т. 2. № 4. С. 151–167.

doi:10.17323/patria.2025.28517

Humanity History Classification in the Context of the Theory of Human Cultural Evolution

Yury Nosov

Boris Yeltsin Presidential Library (Moscow)

E-mail: nosov@prlib.ru

Abstract. Today there are many different classifications of human history. They can be divided into two groups: the first includes theories based on the idea of the linearity of human history (the idea of progress), such as the concepts of O. Comte, H. Spencer and K. Marx, and the second includes non-linear theories represented by the names of N. Ya. Danilevsky, K. N. Leontiev, A. Toynbee, O. Spengler and a number of others. Each group of theories has both strengths and weaknesses. As an alternative, not canceling the previous theories, but complementing and integrating them, the article proposes a classification of human history based on the theory of cultural evolution of a human. Three stages developed by the author — the two-wave stage (associated with oral speech), the two-dimensional stage (which came with the invention of writing), and the binary-hardware stage (which came with the emergence of various digital

assistants) — are considered sequentially. The article analyzes the key characteristics of these stages; the stages are also compared with each other on the following grounds: political-legal structure; socio-economic structure; sphere of culture and art; sphere of science, education and enlightenment. The conclusion notes that scientists and cultural workers can use the developed theory of cultural evolution of a human to understand the directions and methods of solutions to the accumulated problems of mankind.

Keywords: cultural evolution of a human, the history of mankind, civilization, imaginative thinking, external long-term memory, artificial intelligence, historical education.

For citation: Nosov Yu. (2025) “Humanity History Classification in the Context of the Theory of Human Cultural Evolution”, *Patria*, vol. 2, no. 4, pp. 151–167.

doi:10.17323/patria.2025.28517

Введение

Взгляд на историю человечества с позиции культурологии и вызовов сегодняшнего дня требует некоторого переосмысления общепринятых положений.

Вся история человечества неразрывно связана с антропогенезом (эволюцией) как самого человека разумного, так и эволюции его главного органа — головного мозга и образного мышления (основной способности человека, инструмента, побуждающего к действиям). При этом она начинается с того момента, когда человек разумный стал использовать наряду с инстинктами в своей осознанной, образной деятельности для достижения своих целей внешнюю долговременную память (не связанную с инстинктами и несвойственную животному миру).

Эта память началась с появления устной речи для описания образов, их передачи между людьми, для побуждения к действиям, их согласованию и планированию, включая определение времени действий (человек стал планировать будущее). Долговременная память начала формироваться внутри племени, рода, общины, в том числе через предания, сказания, наскальную живопись, изготовление и использование предметов и орудий быта и так далее, что, в свою очередь, стало базой для появления народов со своими языками, культурами и мировоззрениями. Далее с зарождением письменности хранение образов стало системным и долговременным, что стало следующей базой для появления общественных институтов, в том числе институтов культуры (библиотек, музеев, архивов, театров и прочего). В этом процессе человек становится вершиной эволюции и начинает активно преобразовывать природу. Происходит кратный прирост населения и начинает формироваться история человечества.

Целью нашего исследования является определение контуров новой классификации истории человечества в контексте теории культурной эволюции человека — классификации, основанной на ключевых изменениях, оказывающих глубокое влияние на развитие общества. Предполагается, что именно совокупная, созидательная деятельность человека с вовлечением всех органов чувств и с использованием всех накопленных знаний человечества является двигателем кардинальных изменений в его истории. Использование предлагаемой теории культурной эволюции человека в историческом просвещении, а также в различных сферах

науки и техники позволит человечеству более адекватно отвечать на вызовы сегодняшнего дня.

Обзор основных существующих классификаций

Рассмотрим общепринятые устоявшиеся подходы к классификации ступеней развития человечества, отметим их пересечения и противоречия. В настоящее время разработано значительное число классификаций исторического процесса, которые условно можно разделить на две категории — линейные и нелинейные.

В первом случае рассматривается последовательное движение человеческого общества путем усложнения общественных и государственных институтов. Одним из примеров подобной классификации является теория прогресса, разработанная в XIX веке О. Контом (Конт, 1900) и Г. Спенсером (Спенсер, 1897). Человечество, по их мнению, постоянно движется вперед, достигая все больших высот цивилизации. Теория прогресса тесно связана с европоцентричным представлением, характерным для этого периода. К недостаткам данной теории относятся игнорирование неравномерного развития человечества, периодов регресса и стагнации.

Пожалуй, наиболее проработанным линейным представлением истории человечества является теория классовой борьбы и материалистическая концепция истории К. Маркса и Ф. Энгельса (Маркс, 1872–1896). В основе этой концепции лежит представление, что общество развивается через смену общественно-экономических формаций, каждая из которых характеризуется определенными производственными отношениями и способами производства. Смена формаций происходит в тот момент, когда производственные отношения начинают препятствовать развивающимся производительным силам. В ней делается упор на экономику как базис и игнорируется значимость других областей жизни человечества — надстроек. Эта теория была разработана в середине XIX века, и на сегодняшний день устройство современных мировых экономик и социальных структур уже не соответствует ей.

Среди нелинейных теорий особое место занимают цивилизационные, которые предполагают отсутствие единого пути развития для человечества и смещают акцент на развитие локальных цивилизаций. К представителям данного подхода относятся Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев, О. Шпенглер, А. Тойнби (Данилевский, 1871; Леонтьев, 1876; Шпенглер, 1993; Тойнби, 1991). С определенными оговорками сюда также может быть отнесена пассионарная теория этногенеза Л. Н. Гумилева (Гумилев, 1989). Все эти теории выделяют определенное количество цивилизаций, которые проходят цикл от появления к расцвету и последующему упадку. Этим объясняется отсутствие «вечных цивилизаций». Важным преимуществом данной группы теорий стало преодоление европоцентричного подхода к историческому процессу (здесь следует особо выделить теорию культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского), акцентирование особенностей различных культур (технологических, духовных, социально-экономических и других). Отметим и введение закона вызова и ответа благодаря ис-

следованию А. Тойнби, в соответствии с которым цивилизация существует до тех пор, пока может давать адекватный ответ на вызовы как исторического характера, так и приходящие из окружающей среды.

В то же время следует отметить, что в каждой из теорий выделяется отличный набор цивилизаций на основании определенных критериев. При этом теоретики данного направления пытаются в целом объяснить поступательное развитие человечества постепенным усложнением самих цивилизаций, когда более поздние цивилизации делают акцент на развитии не одного, а нескольких компонентов. Кроме того, сама попытка выработать универсальные законы развития для всех локальных цивилизаций представляет определенную сложность. Периодически предпринимаются попытки совместить линейные и цивилизационные теории. Например, отдельные ученые отмечают, что возможно совмещение классовой теории К. Маркса и пассионарной теории этногенеза Л. Н. Гумилева, где первая отвечает за социальную составляющую человечества, а вторая — за биологическую (Белоусова, Уткин, 1996: 208).

Другая значимая нелинейная концепция — это теория осевого времени К. Ясперса (Ясперс, 1991). Он выделяет несколько ступеней в истории человечества: доисторический период, становление великих культур древности (шумеро-вавилонская, египетская, индская, китайская), эпоха техники. Главный акцент делается на «осевой эпохе» — периоде с 800 по 200 годы до нашей эры, когда появляется философия и развиваются духовные движения. По мнению Ясперса, в этот момент происходит переход от иррационального мышления к рациональному, что сформировало мировоззрение современного человека. В то же время отметим, что исторический процесс был значительно сложнее, чем в концепции ученого; кроме того, он сосредоточивается исключительно на духовной составляющей и уделяет меньше внимания материальной.

Отметим постмодернистские концепции, которые отказывают в возможности выявления единых законов развития. В них делается акцент на многовариантности развития прошлого, его субъективных оценках и личных интерпретациях.

Близкие концепции существуют в рамках этнографических и культурологических исследований. В XIX веке этнолог А. Бастиан (Bastian, 1860) в соответствии с европоцентричной картиной мира выделил три основных типа культур: примитивные, промежуточные и высшие — в зависимости от уровня развития технологий и социальных институтов. В 1920-е годы начинает формироваться релятивистская теория, основы которой заложил Ф. Боас (Boas, 1911). Он разработал концепцию культурной относительности и утверждал, что каждая культура уникальна, должна рассматриваться в своем собственном контексте и достигла высот в развитии какого-либо своего направления деятельности.

В рамках культурологии также выделяются различные схемы. Согласно одной из них, человеческая культура прошла следующие стадии: первобытную (стадия зарождения культуры); архаическую (культура древних обществ до V века нашей эры); доиндустриальную (культура Средних (VI–XIV) веков); индустриальную (культура Возрождения и Реформа-

ции XV–XVI веков и культура Нового времени XVII — начала XX века); постиндустриальную (современная культура XX–XXI веков) (Руденко, 2023). Однако данная схема не объясняет причины перехода, а скорее констатирует определенные вехи. Оригинальная концепция принадлежит Д. К. Фейблману (Фейблман, 1997), который выделил следующие типы культур: допервобытный, первобытный, военный, религиозный, цивилизационный, научный и постнаучный. Первые четыре типа он относит к первоначальным, следующие — к передовым. В рамках данной концепции типы необязательно идут по порядку и могут сменять друг друга в разной последовательности. Однако в реальности культуры являются более сложными образованиями и включают не один, а несколько типов.

Необходимо обратить внимание на теорию М. Маклюэна (Маклюэн, 2003), в основу классификации которого положены средства коммуникации, меняющие восприятие мира. Он выделяет четыре стадии: устная культура; письменность; печать; появление радио и телевидения. Он акцентирует внимание на формировании цивилизаций только с появлением письменности; на формирование национального сознания с началом печати и ускорением процессов глобализации после появления радио и телевидения.

Наконец, сегодня выделяют также три глобальных культурных типа (иногда также указывают, что это коды культур): дописьменный, иногда именуемый традиционным; письменный, основу которого составляет книжность; экранный, находящийся сегодня в состоянии формирования (Барт, 2003). В данном случае отметим игнорирование того факта, что нет объяснения глубинных причин перехода от одного типа к другому.

Практически все существующие системы обладают рядом недостатков. Они либо не отличаются универсальностью, либо игнорируют периоды регресса и стагнации. Кроме того, объяснения причин перехода между периодами либо отсутствуют, либо эти причины объясняются исходя из более узких экономических, социальных или политических оснований, технических достижений, а не из базовых принципов существования и развития человека и общества.

Контурь новой классификации и характеристики ступеней культурной эволюции человека

С учетом недостатков существующих теоретических подходов предлагается авторская классификация истории человечества, которая будет базой для дальнейшего структурирования и упорядочивания различных областей знаний, что позволит своевременно и адекватно отвечать на вызовы современности. Данная классификация была предложена автором в рамках дискуссии «Культурный обмен как фактор международной стабильности», проходящей на Петербургском экономическом форуме 20 июня 2025 года под эгидой Дипломатической академии Министерства иностранных дел Российской Федерации (Носов, 2025). Предложенный подход вызвал поддержку и живое обсуждение среди участников дискуссии и аудитории.

Итак, наша классификация строится на основе различения трех ступеней культурной эволюции человека.

Первая ступень началась более 50 тыс. лет назад (точное время начала ступени пока неизвестно) с появлением устной речи. В связи с тем, что для взаимодействия в основном использовалось два органа чувств (зрение и слух) как необходимые для восприятия двух видов волн — световой и звуковой, — назовем условно данную ступень *двухволновой*.

Вторая ступень началась около 6 тыс. лет назад. Поскольку письмо всегда находится на каком-либо плоском предмете — папирусе, бересте, бумаге и так далее, — а плоскость имеет два измерения, данную ступень назовем условно *двухмерной*.

Третья ступень началась около 200 лет назад с изобретением электромагнитного телеграфа в начале 1830-х годов российским ученым П. И. Шиллингом, последующим изобретением С. Морзе азбуки и применением этих открытий для мгновенной передачи информации на дальние расстояния в середине XIX века. С началом использования человечеством двоичной системы счисления (идеального математического языка, описывающего любые процессы и идеально подходящего для обработки машинами) в своей деятельности человечество перешло на новую ступень. Эту ступень назовем условно *двоично-аппаратной*.

Приведем предложенную классификацию в виде таблицы.

Таблица 1. Классификация истории человечества в контексте теории культурной эволюции человека

Table 1. Humanity History Classification in the Context of the Theory of Human Cultural Evolution

История человечества	Ступени культурной эволюции человека при использовании внешней долговременной памяти		
Первая эпоха — эпоха устной речи	Двухволновая: речь		
Вторая эпоха — эпоха письменной речи			
Третья эпоха — эпоха цифрового помощника		Двухмерная: письменность	Двоично-аппаратная: цифровой помощник

Более развернутые характеристики ступеней культурной эволюции человека также могут быть представлены в табличной форме.

Таблица 2. Характеристики ступеней культурной эволюции человека
Table 2. Characteristics of the Stages of Cultural Evolution of a Human

Тип характеристик	Степень культурной эволюции человека		
	Первая ступень – двухволновая	Вторая ступень – двухмерная	Третья ступень – двоично- аппаратная
Характеристики первого значимого события (триггера) ступени культурной эволюции человека	Обмен информацией между людьми, связанный с органами чувств (прежде всего — зрение и слух) с использованием устной речи; таким образом появились языки.	Дополнительно к устной речи начала использоваться письменность на поверхности с нанесением: знаков десяти- и шестидесятиричной системы счисления в целях земледелия и торговли; алфавитов языков.	В обмене информацией дополнительно к устной и письменной речи началось использование вычислительных машин (передача двоичного кода на расстоянии) — цифровых помощников.
	Начало расселения и освоения континентов.	Появление систем счисления в шумерской, египетской и индской цивилизациях.	Изобретение азбуки Морзе, телеграфа, телетайпа; миграция между континентами.
Численные и другие глобальные характеристики человечества в рамках ступени культурной эволюции человека	Началась более 50 тыс. лет назад.	Началась около 6 тыс. лет назад.	Началась около 200 лет назад.
	Население на начало — около 2 млн человек.	Население на начало — до 20 млн человек.	Население на начало — около 2 млрд человек.
	Рост населения в течение ступени в 10 раз.	Рост населения в течение ступени в 100 раз.	Рост населения в течение ступени в 4 раза.
	Зарождение общества. В основном землю населяли изолированные общества (сотни обществ).	Становление общества. Появление многочисленных государств, формирование глобальных колониальных империй (десятки цивилизаций).	Глобализация общества. Множество государств, появление глобальных промышленных и финансовых корпораций, появление полицентричного мира (единицы цивилизаций).

Тип характеристик	Степень культурной эволюции человека		
	Первая ступень – двухволновая	Вторая ступень – двухмерная	Третья ступень – двоично-аппаратная
Характеристики внешней долговременной памяти	Существует нестабильно в сказаниях, преданиях, мифах, наскальных изображениях и прочих.	Условно стабильно, но скорость и масштаб передач информации ограничен.	Долговременное хранение больших массивов информации и их мгновенная передача.
Характеристики с точки зрения взаимодействия с окружающей средой и гуманитарными ценностями	Использование окружающей среды.	Промышленное освоение окружающей среды.	Преобразование окружающей среды. Вес созданных человеком вещей превысил биомассу планеты.
	Взаимопомощь внутри рода, племени, народа.	Социальные институты внутри государств.	Международные социальные институты.

Отметим, что классификация, основанная на теории культурной эволюции человека, не противоречит ни одной из моделей, которые так или иначе являются более частными и описывают более узкие характеристики развития человечества (технологические, информационные, социально-экономические и тому подобное). Напротив, она, по мнению автора, может стать базовой, подтверждающей и дополняющей каждую из них.

Перейдем к сравнению эпох между собой по следующим основаниям: политико-правовое устройство; социально-экономическое устройство; сфера культуры и искусства; сфера науки, образование и просвещение.

Политико-правовое устройство

В течение первой эпохи организационные структуры были примитивны: они ограничивались вождем, советом старейшин, народным собранием. Судебные функции выполнялись вождем, официальных законов не существовало, но уже в эту эпоху начинается регулирование общественных отношений на основе традиций и обычаев.

Во вторую эпоху происходит становление первых цивилизаций — шумерской, египетской, индской, китайской — и возникновение первых, архаичных государств. Формируются и развиваются органы государственной власти, появляется институт чиновничества. Власть основывается на системе частной собственности. На протяжении всей эпохи доминирующим типом политического режима был авторитаризм.

К этому периоду относится появление первых официальных законов (они были письменной фиксацией норм обычного права), органов судопроизводства и системы наказаний. Одним из первых примеров письменного законодательства были законы Хаммурапи, созданные в 1750-е годы до нашей эры. На протяжении эпохи сформировалось несколько правовых систем (римско-германское и англосаксонское право), законодательство значительно усложнялось, но было ограничено рамками государства.

В начале третьей эпохи формируется первая полноценная система международных отношений — Венская. С одной стороны, на протяжении всей третьей эпохи происходит распад империй и увеличение числа государств, а с другой — обновление системы международных отношений и формирование системы межгосударственных объединений, что особенно характерно для XX века (Лига Наций, ООН, НАТО, ЕЭС, ОВД, СЭВ, АСЕАН, СНГ и так далее). Кроме того, на государства начинают оказывать влияние транснациональные корпорации, обладающие огромной финансовой мощью. Политика становится публичной, избирательное право доступно широким слоям населения, возможны массовые акции протеста и демонстрации. Доминирующим типом политического режима становится демократический или псевдодемократический.

Национальное законодательство трансформируется под воздействием норм международного права, возникают регулирующие инстанции, распространяются договоры и соглашения, действующие на глобальном уровне, появляется и система международного правосудия (инициирована Россией — императором Николаем II в 1898 году). Потенциал такого правосудия был продемонстрирован во время Нюрнбергского процесса.

Социально-экономическое устройство

В плане социально-экономического устройства первая эпоха характеризуется наличием небольших общин, внутри которых существовала относительная социальная однородность, а власть носила потестарный характер (лидерство было основано на опыте и мудрости). Материальное имущество распределялось относительно равномерно; преобладало чувство коллективизма и взаимопомощи.

Возможность коммуникации между членами общины сыграла одну из ведущих ролей в процессах развития хозяйственной деятельности человечества. Появилась возможность совместной согласованной деятельности, передачи накопленных знаний от поколения к поколению, взаимодействия между родами для повышения как шансов на выживание, так и эффективности хозяйственной деятельности.

Роды, из которых первоначально состояла община, начинают объединяться в племена. Формируются кланы, постепенно появляется и имущественное расслоение среди кланов. Родовая община к концу первой эпохи превращается в соседскую.

Главное средство производства — изготовленные вручную орудия труда и оружие. В этот период главное занятие человека — присваивающее

хозяйство (охота, собирательство). Примерно 10 тыс. лет назад начинается переход от присваивающего хозяйства к производящему (земледелие).

Что же касается второй эпохи, то накопление знаний и наблюдение за природными циклами в области сельского хозяйства привели к появлению шестидесятиричной системы счисления, а стремление упростить торговлю — к появлению десятиричной. Необходимость фиксировать процесс и результат хозяйственных и торговых операций привел к появлению письменности. Для этого периода характерна жесткая социальная иерархия, основанная на крупной частной собственности, — сословная структура, где ограничена возможность перехода из одного состояния в другое.

Великие географические открытия, появление международной торговли и формирование государств на различных континентах вызвали необходимость в создании новых средств коммуникаций.

В конце XVIII века, когда и началось зарождение третьей эпохи, разрабатывают первые телеграфы (например, оптический). Применение азбуки Морзе и телеграфного аппарата на порядок повысило безопасность морских сообщений, значительно удешевило их, дало громадный толчок к развитию межконтинентальной торговли и запустило глобализацию мировой экономики.

Происходит развитие промышленности, глобализация рынков, рост мегаполисов и числа занятых в торговле. Предприниматели, которые ранее не относились к ведущему сословию, начинают играть ключевую роль в государстве и выступают сторонниками отмены сословных ограничений, что создает условия для социальных преобразований в мире. Наряду с этим структурируется промышленный и финансовый капитал, крупные компании становятся транснациональными. Возрастает конкуренция за ограниченные ресурсы.

В последнее время экономика начинает носить все более цифровой характер; возникла цифровая валюта, независимая от центральных банков и государств. Появились новые глобальные промышленные и финансовые компании в сфере технологий и коммуникаций (компьютерные технологии, мобильная связь, социальные сети, интернет-торговля и так далее). Это привело к глобальному дисбалансу мировой экономики и финансов — к сожалению, с присущими кризисами всех составляющих. Наблюдается напряженность в международных отношениях, что сопровождается ростом количества вооруженных конфликтов.

Сфера культуры и искусства

В первую эпоху люди полагаются на устные предания, передавая опыт от старшего поколения младшему. В ней преобладает духовная культура, выраженная в пространственных и временных видах искусства — обрядах, песнопениях, устных преданиях. Материальная культура выражается в примитивных видах декоративно-прикладного (ритуальные и обрядовые предметы) и художественного (наскальная живопись) искусства (пространственные виды искусства).

Наскальная живопись была частью охотничьих ритуалов или шаманских обрядов, а ее предназначение заключалось в принесении удачи во время одного из важнейших занятий древности — охоты и добычи пропитания.

Для данной эпохи характерно отсутствие понятия автора и создателя, поэтому культура этого периода относится к народной. До настоящего времени сохранились декоративное искусство и наскальная живопись. Остальные виды и формы культуры и искусства не могли дойти до нашего времени в силу своего устного характера.

Появление письменности во вторую эпоху способствовало усложнению форм выражения культуры. Оно привело к появлению литературы, стремительно развивавшейся от народных преданий и сказок до сложных художественных произведений и первых протонаучных трудов («История» Геродота). Происходит развитие живописи, архитектуры, скульптуры. С усложнением человеческого мышления рождаются синтетические виды искусства — например театр. Появляются понятия авторства и автора. Начинает складываться понятие культурного наследия, а также комплекс мер по его сохранению.

Классовое и социальное расслоение приводит к возникновению элитарной формы культуры: более обеспеченная прослойка, обученная грамоте, становится потребителем литературы, поэзии и других форм искусства. В то же время основная масса населения по-прежнему является потребителем фольклора (так называемой народной культуры), включающей в себя песни, пляски, карнавалы, ярмарки и так далее.

В третью эпоху благодаря бурному развитию информационных технологий возникает массовая культура: зарождается фотография, киноискусство, эстрада, мода. Доступ к искусству и информации становится повсеместным. Благодаря цифровым технологиям возникает искусство, которое существует только в цифровом формате. У каждого появляется возможность создать собственное произведение и представить его для окружающих. Практически все формы культуры могут быть сохранены и воспроизведены в цифровой среде. Меняется система работы учреждений, которые занимаются сохранением и предоставлением доступа к информации, — библиотек, архивов, музеев и других.

В музейной и библиотечной практике все более широкое распространение получает цифровое сканирование, которое позволяет создать точную цифровую копию книги, музейного предмета, архитектурного произведения или даже целого археологического памятника. Этот метод может использоваться для воссоздания утраченных памятников и проведения виртуального реставрационного анализа, а печать на 3D-принтере позволяет создать интерактивную модель для проведения исследовательской работы и представления посетителям музеев и библиотек без риска нанести ущерб оригиналу. Создаются виртуальные туры и цифровые коллекции, что позволяет сохранить данные о состоянии и характеристиках каждого отдельного экспоната, обеспечить доступ к объектам культурного наследия по всему миру, включая тех, кто не имеет возможности посетить отдельно взятый музей или библиотеку. Важно, что снимается нагрузка

с объектов культурного наследия — оригинальных экспонатов, которые подвергаются риску каждый раз, когда осуществляется их транспортировка. Кроме того, чрезвычайно важно, что даже если оригинальный объект будет поврежден или уничтожен, его цифровая копия останется для исследователей с возможностью последующего воссоздания материальной копии. Кроме того, современные экспозиции все чаще включают интерактивные экраны с анимацией различных процессов, связанных с музейными артефактами, голографические проекции, которые демонстрируют предметы в их первоначальном, аутентичном окружении и функционале, а также звуковые ландшафты и аудиогиды. Такой подход делает посещение музеев и библиотек максимально привлекательным, особенно для молодежи, и, кроме того, предоставляет возможности для сохранения и изучения нематериального культурного наследия — различных обрядов, традиций, песен, народных танцев.

Сфера науки, образования и просвещения

Мировоззрение, характерное для первой эпохи, носило исключительно мифологический характер. Единственным источником знаний выступают устные предания. Обучение знаниям ограничено внутри одного рода или, максимум, общины. Значительную роль играют сказки, легенды, песни. Скорость распространения знаний, обмен опытом крайне низкий, поэтому развитие происходило медленно, а со смертью их носителя, если он не передал их следующему поколению, утрачивалось.

В рамках же второй эпохи зарождается наука. Появление систем счисления приводит к развитию математики. Постепенно формируются и другие научные дисциплины — астрономия, физика, история, медицина. Формирование мировых религий привело к возникновению теологии. Начинает формироваться система образования. В Средние века в мире большинство школ существовало при религиозных центрах и формировало соответствующее мировоззрение. В XI–XII веках в Европе начинают появляться первые высшие учебные заведения — университеты. Образование было сильно ограничено сословными рамками и в основном только представители высших сословий могли его получить; с течением времени образование становится все более светским.

Появление и накопление материальных носителей информации приводит к появлению библиотек, музеев, первых архивных учреждений и началу книгопечатания.

Что же происходит в третью эпоху? Современная система научного знания сформировалась в XIX–XX века. Произошло снятие ограничений, которые накладывала церковь. Середина XX века ознаменовалась научно-технической революцией (начало освоения космического пространства, внедрение компьютерных технологий), которая привела к автоматизации производства и повышению требований к уровню квалификации людей. В ходе третьей эпохи в большинстве стран мира была создана система всеобщего начального и среднего образования, которая не ограничивается

обучением грамоте и элементарной математике, а стремится сформировать широко образованного человека.

Библиотеки и музеи активно включаются в образовательную среду. Так, с 2023 года Президентская библиотека по инициативе автора этих строк ведет активную работу по включению интернет-ссылок на цифровые коллекции и документы в формате QR-кодов в учебные издания. Ссылки на ресурсы библиотеки уже включены в единые учебники истории для старшеклассников, учебники истории для 5–9-х классов, а также в раздел «Учителю и ученику» портала «История.РФ» (совместный проект Министерства просвещения Российской Федерации и Российского военно-исторического общества). Идет работа над федеральными учебниками по истории для высших учебных заведений. По словам помощника президента Российской Федерации В. Р. Мединского, после включения мультимедийных ссылок в учебники истории посещаемость цифровых коллекций портала Президентской библиотеки «выросла в 100 раз сразу. Потому что люди заходят и смотрят» (Новый учебник истории..., 2025).

В то же время перед человеком возникает новая задача — научиться выбирать необходимые ему данные в огромном потоке информации, где встречается много недостоверных, а подчас откровенно лживых данных. Востребованность визуального контента стала доминировать над текстовым. Современное поколение часто обвиняют в клиповом мышлении, неспособности читать сложные тексты. Поэтому роль учреждений культуры как хранителей проверенных и достоверных знаний многократно возрастает. Они должны не только предоставлять доступ, но и воспитывать культуру работы с информацией, обеспечивать востребованность своих фондов.

Заключение

Разработанная теория культурной эволюции человека и основанная на ней классификация истории человечества обладает определенным потенциалом и в историческом просвещении. С одной стороны, это простота восприятия и изложения, а с другой — универсальность объяснения причинно-следственных связей в различных областях жизнедеятельности человечества. Она может быть использована в образовательных и просветительских процессах разного уровня людьми всех возрастов и категорий.

Данная классификация позволяет сформировать новое знание в рамках междисциплинарного подхода — на стыке философии, культурологии, истории, биологии, физики и других дисциплин. Она дает возможность представить процесс развития человечества в виде удобной и наглядной схемы, которая, во-первых, сформирует базовые представления и понятия и, во-вторых, позволит на этой основе раскрыть собственный потенциал.

Другая особенность классификации заключается в том, что она не противоречит общепринятым теориям развития человечества, а дополняет и интегрирует их. Использование теории культурной эволюции человека может упростить задачи просвещения и общего развития подрастающего поколения, создать стройную и логичную схему, которая станет базой

для более глубокого понимания развития человечества по различным направлениям, а в перспективе позволит создавать прогностические исследования. Как для каждой эпохи в истории человечества, так и для каждого возраста характерен свой уровень развития, восприятие окружающей действительности, способность получать и воспроизводить знания. Представление о детстве как о периоде, который требует особого внимания, защиты и воспитания, окончательно сформировалось на рубеже второй и третьей эпохи.

Во второй половине XX века сформировалась двухполярная мировая система, где каждый из полюсов представлял свои цивилизационные ценности. После ее разрушения была предпринята попытка формирования однополярной системы — и некоторые политологи поспешили объявить «конец истории» (Фукуяма, 2004). Однако сегодня наблюдается формирование полицентричного мира. Параллельно наблюдается и попытка сохранения в новом формате колониальной системы, которая провоцирует конфликты между народами и государствами.

Это позволяет сделать вывод, что в середине третьей эпохи происходит своего рода «смотр цивилизаций» — в том, что они могут предложить миру и какие цели развития преследуют. Выстоят те цивилизации, которые наиболее развиты в культурном плане и способны создавать и укоренять правильные образы на основе общечеловеческих ценностей. С каждой новой эпохой человечество повышало гуманизацию в обществе как основу сплочения и выживания перед любыми вызовами. Преодоление неокOLONиализма, возможность построить гармоничное общество на основе учета взаимных интересов — необходимые качества для цивилизации, которая продемонстрирует новый уровень гуманизации и возглавит движение к следующей ступени культурной эволюции человека.

Наибольшими шансами на успешное развитие обладают те цивилизации, которые не только научились грамотно оперировать знаниями, но и раньше других культур смогли использовать их во благо, проявлять терпимость и понимание, но вместе с этим и отстаивать свои ценности. Учреждения культуры (архивы, библиотеки, музеи и театры), которые занимаются сохранением образов, обеспечением доступа к ним и распространением знаний, играют особую роль в вопросах развития локальных цивилизаций и человечества в целом. Сегодня продолжаются попытки формирования негативного образа различных стран в экономической конкуренции, что приводит к международной нестабильности. Этому необходимо противодействовать в том числе повышением уровня культуры работы с источниками информации, повышением качества образования населения, формированием созидательных образов в сознании в целях сохранения традиционных духовно-нравственных ценностей народов.

В Основах государственной политики Российской Федерации в области исторического просвещения, утвержденных Указом Президента Российской Федерации от 8 мая 2024 года № 314, отмечено: «Россия — великая страна с многовековой историей, государство-цивилизация, сплотившее русский и многие другие народы на пространстве Евразии в единую культурно-историческую общность и внесшее огромный вклад в общемировое

развитие». Уважение к собственной истории, ее прославление и возвеличивание является отличительной чертой всех зрелых государств.

Библиотеки, музеи, архивы — одни из главных хранителей знаний в области исторического просвещения. На них возложена важнейшая задача сохранения и продвижения образов цивилизации через знания, запечатленные на различных носителях. Растет их взаимодействие, примером чего является совместный цифровой проект Федерального архивного агентства и Президентской библиотеки «Вторая мировая война в архивных документах». В рамках данного проекта в открытом доступе находятся цифровые копии более 17 тыс. первоисточников по истории Второй мировой войны, представленные по годам в хронологическом порядке. В России функционируют три национальные библиотеки, открытые в разные исторические эпохи: Российская национальная библиотека (ранее Императорская публичная библиотека), открытая в 1814 году; Российская государственная библиотека (ранее Государственная библиотека СССР им. В. И. Ленина), созданная в 1924 году на базе Государственного Румянцевского музея; и Президентская библиотека им. Б. Н. Ельцина, открытая в 2009 году во исполнение распоряжение Президента Российской Федерации В. В. Путина от 31 января 2007 года № 34-рп. Все три национальные библиотеки сохранены и эффективно продолжают работу — еще одно свидетельство преемственности истории в современной России, когда достижения эпох не заменяются, а накладываются друг на друга. При этом можно констатировать, что спустя 200 лет после начала двоичной ступени была открыта полностью цифровая национальная библиотека, которая сохраняет историческую память посредством цифровых образов.

Цифровые технологии повышают роль всех библиотек, архивов, музеев как социально-культурных институтов, способных овладеть и эффективно управлять огромным потоком информации, вычленив самое важное. С развитием технологий появляются неограниченные возможности для анализа и раскрытия фондов этих учреждений. Библиотеки на сегодня востребованы во всех областях жизни, появляются даже такие новые понятия, как «библиотечная дипломатия» и «библиотечные переговоры». Так, в 2025 году в Президентской библиотеке прошли переговоры президента Российской Федерации В. В. Путина и спецпосланника президента США С. Уиткоффа, названные в СМИ библиотечными переговорами, что красноречиво отражает важную роль и место библиотек в современном мире.

Все три ступени культурной эволюции человека продолжают существовать, взаимно влиять, совершенствоваться и оказывать воздействие сразу на все сферы жизнедеятельности общества и его культуру. Анализируя исторический процесс с помощью предложенной теории культурной эволюции человека, можно предположить, что на сегодняшний день человечество находится где-то в середине третьей исторической эпохи. Именно в середине предыдущих исторических эпох начинали происходить переломные события, влиявшие на все сферы жизни общества и формировавшие базу для нового витка стремительного развития человечества. Пони-

мание и принятие теории культурной эволюции человека и основанной на ней классификации истории человечества позволит деятелям науки и культуры более эффективно решать стоящие перед ними задачи, в том числе в области исторического просвещения.

ЛИТЕРАТУРА

Барт Р. (2003). Система моды: статьи по семиотике культуры / пер. с фр. С. Зенкина. М.: Изд-во им. Сабашниковых.

Белоусова Г. А., Уткин А. И. (1996). Межвузовская конференция по проблемам методологии истории // *Отечественная история*. № 6. С. 206–209.

Гумилев Л. Н. (1989) Этногенез и биосфера Земли. Изд-во ЛГУ.

Данилевский Н. Я. (1871) Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб.: Обществ. польза. URL: <https://www.prilib.ru/item/820604> (дата доступа: 15.07.2025).

Конт О. (1900). Курс положительной философии: в 6 т. / пер. с фр. С. Е. Савича. СПб.: Э. К. Гартъе и Ко.

Леонтьев К. Н. (1876). Византизм и славянство. М.: Имп. О-во истории и древностей Рос. при Моск. ун-те. URL: <https://www.prilib.ru/item/820683> (дата доступа: 15.07.2025).

Маклюэн М. (2003). Галактика Гутенберга: сотворение человека печатной культуры / пер. с англ. А. Юдина. Киев: Ника-центр.

Маркс К. (1872–1896). Капитал: критика политической экономии / пер. с нем. СПб. URL: <https://www.prilib.ru/item/1645716> (дата доступа: 15.07.2025).

Новый учебник истории поднял посещаемость портала «Ельцинской библиотеки» (2025) // РИА Новости. URL: <https://ria.ru/20250621/uchebnik-2024541711.html> (дата доступа: 22.07.2025).

Носов Ю. С. (2025). Выступление на Петербургском международном экономическом форуме в рамках дискуссии «Культурный обмен как фактор международной стабильности», 20 июня 2025 года (видеозапись). URL: <https://www.prilib.ru/item/2049369> (дата доступа: 15.07.2025).

Руденко А. М. (2023). Культурология: учебник. М.: ИНФРА-М.

Спенсер Г. (1897). Основные начала / пер. с англ. СПб.: Л. Ф. Пантелеев.

Тойнби А. (1991). Постигание истории: сборник / пер. с англ. М.: Прогресс. URL: <https://www.prilib.ru/item/906141> (дата доступа: 15.07.2025).

Фейблман Д. (1997). Типы культуры / пер. с англ. С. И. Левиковой, Л. А. Мостовой // *Антология исследований культуры*. Т. 1. СПб.: Ун. кн. С. 203–224.

Фукуяма Ф. (2004). Конец истории и последний человек / пер. с англ. М. Б. Левина // Центр гуманитар. технологий. URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/6341> (дата доступа: 15.07.2025).

Шпенглер О. (1993). Закат Европы / пер. с нем. М.: Искусство.

Ясперс К. (1991). Смысл и назначение истории / пер. с нем. М.: Республика.

Bastian A. (1860). *Der Mensch in der Geschichte. Zur Begründung einer Psychologischen Weltanschauung*. Leipzig: O. Wigand.

Boas F. (1911). *The Mind of Primitive Man*. N. Y.: Macmillan.

REFERENCES

“A New History Textbook Has Raised the Attendance of the Yeltsin Library Portal” (2025), RIA Novosti (<https://ria.ru/20250621/uchebnik-2024541711.html>, accessed on 22.07.2025).

Barthes R. (2003) *Système de la Mode*, Moscow: Izdatel'stvo im. Sabashnikovykh.

- Bastian A. (1860) *Der Mensch in der Geschichte. Zur Begründung einer Psychologischen Weltanschauung*, Leipzig: O. Wigand.
- Belousova G. A., Utkin A. I. (1996) "Interuniversity Conference on the Methodology of History", *National History*, no. 6, pp. 206–209.
- Boas F. (1911) *The Mind of Primitive Man*, N. Y.: Macmillan.
- Comte A. (1900) *Cours de philosophie positive*, Saint Petersburg: Je. K. Gart'e i Ko.
- Danilevsky N. Ya. (1871) *Russia and Europe: A Look at the Cultural and Political Relations of the Slavic World to the Germanic-Romanic One*, Saint Petersburg: Obshhestvennaja pol'za (<https://www.prilib.ru/item/820604>, accessed on 15.07.2025).
- Feibleman J. (1997) "The Types of Culture", *An Anthology of Cultural Studies*, vol. 1, Saint Petersburg: Universitetskaja kniga, pp. 203–224.
- Fukuyama F. (2004) "The End of History and the Last Man", *The Center for Humanitarian Technologies* (<https://gtmarket.ru/library/basis/6341>, accessed on 15.07.2025).
- Gumilev L. N. (1989) *Ethnogenesis and the Biosphere of the Earth*, Leningrad: Izdatel'stvo LGU.
- Jaspers K. (1991) *The Origin and Goal of History*, Moscow: Respublika.
- Leontiev K. N. (1876) *Byzantism and Slavism*, Moscow: Imp. O-vo istorii i drevnostej Ros. pri Mosk. un-te (<https://www.prilib.ru/item/820683>, accessed on 15.07.2025).
- Marx K. (1872–1896) *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Saint Petersburg (<https://www.prilib.ru/item/1645716>, accessed on 15.07.2025).
- McLuhan M. (2003) *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, Kyiv: Nika-centr.
- Nosov Yu. S. (2025) *Speech at the St. Petersburg International Economic Forum as Part of the Discussion "Cultural Exchange As a Factor of International Stability", June 20, 2025 (video)* (<https://www.prilib.ru/item/2049369>, accessed on 15.07.2025).
- Rudenko A. M. (2023) *Cultural Studies: Textbook*, Moscow: INFRA-M.
- Spencer H. (1897) *First Principles*, Saint Petersburg: L. F. Panteleev.
- Spengler O. (1993) *Der Untergang des Abendlandes*, Moscow: Iskusstvo.
- Toynbee A. (1991) *A Study of History*, Moscow: Progress (<https://www.prilib.ru/item/906141>, accessed on 15.07.2025).

О государстве-цивилизации: между философией и политикой

Обзор Всероссийской научно-практической конференции

«Между философией и политикой», г. Махачкала, 18–19 сентября 2025 г.

Николай Афанасов

Институт философии Российской академии наук (Москва)

E-mail: n.afanasov@gmail.com

Аннотация. Предлагается обзор Всероссийской научно-практической конференции «Между философией и политикой»¹, приуроченной к 85-летию государственного деятеля, политика и ученого, первого Президента Республики Дагестан, доктора философских наук Муху Гимбатовича Алиева, которая состоялась в Махачкале 18–19 сентября 2025 года. Ключевой задачей конференции стало обсуждение с научных позиций одного из наиболее важных вопросов, который сегодня находится между философией и политикой в России. Речь идет об особенностях становления и перспективах российского государства-цивилизации. Место проведения конференции, город Махачкала — столица наиболее этнически разнообразного региона Российской Федерации, — не только в теории, но и на практике подчеркивает потенциал многонациональности народа России в выработке уникальной культурной политики, которая должна отстаивать самостоятельность и внутреннее многообразие России как государства-цивилизации. Поскольку конференция предполагала более 40 выступлений, посвященных самым разным аспектам обозначенной темы, автор вынужденно фокусируется на содержании первого пленарного заседания, полагая его наиболее репрезентативным, а также на некоторых докладах других сессий. В качестве общих теоретических итогов, которые могут послужить проведению созидательной культурной политики, автор выделяет артикуляцию этнического и религиозного многообразия российского государства-цивилизации, сочетающего в себе традиционные ценности, уважение к уникальной в своем богатстве и разнообразии истории с особой политической культурой. Отличительными чертами последней являются патриотизм, жертвенность, самодостаточность и способность к нахождению согласия в сложных условиях. Многие участники конференции, говоря об особенностях Дагестана как российского региона в цивилизационном контексте, представили теоретические результаты, значимость которых выходит далеко за пределы интеллектуальной жизни приграничного субъекта и вносят весомый вклад в философское осмысление будущего нашей страны и мирового процесса.

Ключевые слова: государство-цивилизация, традиционные ценности, картина мира, нормативные модели, социальная философия, политическая философия, культурная политика, Россия, Дагестан.

Для цитирования: Афанасов Н. (2025). О государстве-цивилизации: между философией и политикой // Patria. Т. 2. № 4. С. 168–175.

doi:10.17323/patria.2025.28518

Speaking about Civilization-State: Between Philosophy and Politics

Review of the All-Russian Scientific and Practical Conference

“Between Philosophy and Politics”, Makhachkala, September 18–19, 2025.

Nikolay Afanasov

Russian Academy of Sciences Institute of Philosophy (Moscow)

E-mail: n.afanasov@gmail.com

Abstract. The material provides an overview of the All-Russian Scientific and Practical Conference “Between Philosophy and Politics”, timed to the 85th anniversary of the statesman, politician and academician, the first President of the Republic of Dagestan, Doctor of Sciences in Philosophy Mukhu Gimbatovich Aliyev, which took place on September 18–19, 2025. The key objective of the conference was to discuss from a scientific perspective one of the most important issues that currently stands between philosophy and politics in Russia, namely, the specifics of the formation and prospects of the Russian state-civilization. The venue of the conference, the city of Makhachkala, the capital of the most ethnically diverse region of the Russian Federation, not only in theory but also in practice emphasized the potential of the multinational people of Russia in developing an unique cultural policy that should defend Russia’s independence as a state-civilization. Since the conference included more than 40 presentations on various aspects of the topic, the review is forced to focus on the content of the first plenary session, considering it to be the most representative, as well as on some reports from other sessions. As general theoretical results that can serve for the formation of constructive cultural policy, the author highlights the articulation of the ethnic and religious diversity of the Russian state-civilization that combines traditional values, respect for a unique richness and diversity of history with a special political culture. The distinctive features of the latter are patriotism, sacrifice, self-sufficiency and the ability to find agreement in difficult conditions. Many participants of the conference, speaking about the peculiarities of Dagestan as a Russian region in a civilizational context, offered theoretical results, the significance of which goes far beyond the intellectual life of the border region and make a significant contribution to the philosophical understanding of the future of our country and world-process.

Keywords: civilization-state, traditional values, worldview, normative models, social philosophy, political philosophy, cultural policy, Russia, Dagestan.

For citation: Afanasov N. (2025) ‘Speaking about Civilization-State: Between Philosophy and Politics’, *Patria*, vol. 2, no. 4, pp. 168–175.

doi:10.17323/patria.2025.28518

С точки зрения сопряжения философской мысли и политической практики в их реакции на вызовы, стоящие перед российским обществом, одним из запоминающихся событий интеллектуальной жизни России в 2025 году стала Всероссийская научно-практическая конференция «Между философией и политикой». Основное заседание прошло 18 сентября в Махачкале, в гостеприимных стенах Дагестанского государственного университета. Конференция была приурочена к 85-летию первого президента Дагестана, доктора философских наук, почетного профессора Дагестанского государственного университета, главного научного сотрудника сектора социальной философии Института философии РАН Муху Гимбатовича Алиева. Программа мероприятия предполагала более 40 выступлений участников, представляющих разные интеллектуальные центры страны (из Москвы, Ульяновска, Астрахани, Махачкалы и Грозного), большая часть из которых успешно состоялась. Тематически конференция была посвящена обсуждению разных аспектов понятия государства-цивилизации в современном контексте между философской теорией и политической практикой. Особое внимание уделялось Дагестану как важному участнику многообразия российской цивилизации и важной составляющей цивилизационной идентичности нашей страны. В предлагаемом читателю обзоре мы планируем остановиться на ключевых моментах, вынужденно опуская детали. По результатам мероприятия планируется подготовка сборника трудов конференции, поэтому позднее интересующиеся смогут познакомиться с более нюансированной

и эксплицированной позицией докладчиков. В этом отношении читателю готовящегося к изданию труда повезет даже больше, чем непосредственному слушателю или участнику, поскольку регламент конференции предполагал жесткие временные рамки выступлений.

Прежде чем перейти к содержательной части обзора, нужно сказать несколько слов об организаторах самой конференции и тех, кто оказал ей поддержку. Это администрация главы и правительства Республики Дагестан, Институт философии РАН, Российское философское общество, Дагестанский государственный университет, Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН. Подобная поддержка мероприятия говорит только об одном: в серьезном обсуждении потенциала взаимодействия философии и политики в контексте существования российского государства-цивилизации заинтересованы не только сами философы — ведь вопрос прежде всего именно философский — или ученые, занимающиеся прикладными исследованиями (к примеру, социологи). Эта дискуссия имеет значение и для процесса принятия решений, а также для поддержки их претворения в жизнь. Важность государственной поддержки для науки невозможно переоценить. Участие правительства в проведении конференции дает наглядный тому пример, внушающий надежду на то, что часть развернувшейся дискуссии сможет принести пользу в решении злободневных вопросов, с которыми сталкивается Российская Федерация и ее составные части как уникальное государство-цивилизация в условиях конкурентной — и подчас эта конкуренция далека от справедливой — борьбы.

Название конференции дала последняя книга М. Алиева, «Между философией и политикой» (Алиев, 2025). Но сводить содержание конференции к первым ассоциациям, приходящим в голову при прочтении этого заглавия, было бы упрощением. Во-первых, сама книга философа и государственного деятеля посвящена вопросу отношений между философией и политикой как теоретической философской проблеме. Эта тема раскрывается через аналитические работы, посвященные конкретным вопросам, событиям или отдельным людям, чьи заслуги на государственной службе таковы, что могут претендовать на интеллектуальное осмысление. Во-вторых, философ вполне может написать книгу на подобную тему, но книга эта будет другой, чем если бы ее писал управленец. И она, конечно, будет отличаться от той, которую может написать и философ и политик, как это сделал М. Алиев. Говоря проще, участники конференции как ученые и представители академического мира сделали бы что-то отличное от того, что делает книга «Между философией и политикой». Поэтому организаторам конференции не оставалось ничего другого, как выстроить обсуждение вокруг того, что сегодня находится в основе взаимодействия между философией и политикой в России.

В центре философской, политической или, говоря на академическом языке, научно-практической дискуссии лежит цивилизационная проблематика. Этот вектор направленности конференции, вполне согласующийся с основными научными результатами М. Алиева в отечественной социально-политической теории, был задан вице-президентом и предсе-

дателем Дагестанского отделения Российского философского общества, доктором философских наук Мустафой Билаловым (г. Махачкала), который внес содержательный вклад в подготовку и организацию конференции, в том числе предложив сосредоточиться на обсуждении цивилизационных аспектов. Следует отметить, что участники конференции не только пользовались понятийным аппаратом цивилизационного подхода, но и критически обсуждали его ограничения и возможности, делая акцент на внутреннем многообразии как неотъемлемом компоненте цивилизации. Конференция открылась вступительным словом ректора Дагестанского государственного университета, доктора физико-математических наук, профессора Муртузали Рабаданова, который модерировал первое пленарное заседание. Затем прозвучали приветственные обращения главы Республики Дагестан Сергея Меликова, врио директора Института философии РАН, академика РАН Абдусалама Гусейнова, директора Дагестанского федерального исследовательского центра РАН, академика РАН Акая Муртазаева. В своих приветственных репликах все они отметили важность философского осмысления происходящего в мире и России, личный вклад в эту работу М. Алиева, который словом и делом раз за разом доказывал возможность принятия разумных решений в сложных условиях, демонстрировал потенциал философской теории для поддержания патриотизма и единства многонационального народа России.

Первое пленарное заседание состояло из семи докладов, о каждом из которых необходимо сказать несколько слов. На их материале можно составить первое впечатление о том, какие темы наиболее важны сегодня для философско-политического описания картины мира государства-цивилизации, какое осмысление предлагалось, а также познакомиться с особенностями проблемного видения ведущих отечественных ученых в области социально-политической теории. В докладе М. Алиева «Обгонять, не догонять!» отстаивалась важность понимания того, как возможен модернизационный процесс, обеспечивающий развитие, но не разрушающий одновременно ту основу, которая обеспечивает его ресурсами и составляет суть жизни людей, то есть национальную культуру. В этом отношении перед Россией как государством-цивилизацией и перед всеми ее субъектами, включая Дагестан, по словам М. Алиева, стоит задача, сопоставимая по сложности и значению с теми, которые решал советский атомный проект (принцип «Обгонять, не догонять» был сформулирован Игорем Курчатовым, руководителем атомного проекта СССР). Слепое следование за оторвавшимися в каком-либо отношении странами, копирование методов, которые сработали в принципиально отличающихся от Дагестана регионах, может легко привести к новому отставанию и серьезным социальным издержкам..

В докладе доктора философских наук, члена-корреспондента РАН, руководителя сектора социальной философии Института философии РАН, руководителя Школы философии и культурологии НИУ «Высшая школа экономики» (г. Москва) Александра Павлова прозвучала критика концепции надзорного капитализма, одной из популярных теоретических рамок, описывающих современный мир. Ученый указал на слабости концепции

надзорного капитализма, отметив, тем не менее, ее значимость для анализа направления движения современного мира, что особенно важно в контексте проведения Россией независимой политики в цифровом мире. Следующий доклад доктора философских наук, профессора, главного научного сотрудника Института философии РАН Владимира Шевченко (г. Москва) «Интерес как движущая сила современной политики: скрытое и явное (философский анализ)» был посвящён разработке М. Алиевым философской методологии анализа современных политических процессов. В частности, при разборе содержания книги М. Алиева «Перестройка: риторика и реальность» (Алиев, 2022) В. Шевченко призвал поддерживать главный вывод работы: люди должны видеть, что реальный мир, в котором они живут, соответствует тому, о чем говорят власти. Только тогда они будут воспринимать борьбу против негатива как собственную и сами будут стремиться к тому, чтобы принимать в ней участие. Доклад М. Билалова «Цивилизационный статус северокавказских и дагестанских народов в составе России» сочетал в себе теоретическое и практическое, показывая на примере значимости северокавказских и дагестанских народов в формировании отечественной культуры, что у российской философии есть прочная основа для отстаивания уникальной и самостоятельной цивилизационной идентичности. С опорой на евразийскую традицию отечественной философской мысли М. Билалов убедительно продемонстрировал, что многонациональный состав России — это особенно ярко видно на примере самого многонационального региона, Республики Дагестан, — является конкурентным преимуществом и источником творческого развития.

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН Людмила Беляева (г. Москва) в своем докладе «Вторичная модернизация в России и во фронтирном регионе: потенциал общего цивилизационного пути» предложила интерпретацию социологических данных, свидетельствующих о тех настроениях и доминирующих ценностях, которые позволяют судить о состоянии страны сегодня и ее ближайших перспективах. Методологической основой подхода ученой стали результаты, полученные советским и российским социологом, членом-корреспондентом РАН Н. И. Лапиным при разработке инструментария оценки и анализа происходящих социокультурных изменений. В контексте общей тематики конференции наиболее показательной стала гомогенизация базовых ценностных установок жителей разных частей России, приверженность жителей Юга и Кавказа традиционным духовно-нравственным ценностям. Социолог также указала на объективные проблемы, которые показывает социологический срез: в частности, особого внимания требует высокий уровень безработицы среди молодежи в Дагестане, поскольку это облегчает работу деструктивных по отношению к единству российского государства сил в приграничном, многонациональном и многоконфессиональном регионе.

Важная и оригинальная постановка вопроса в контексте государства-цивилизации была предложена доктором юридических наук, профессором, заведующим кафедрой теории и права ДГУ (г. Махачкала) Абулмусли-

мом Муртузалиевым в докладе «Противоречия и тенденции развития российской цивилизации: государственно-правовой аспект». Ученый справедливо отметил, что для развитой политической культуры требуется соответствие между объективным политическим и культурным процессом, которым в контексте современной России является практическое осознание себя в качестве государства-цивилизации, и юридическими установками, реально действующей правовой базой. Значимая часть основополагающих юридических положений современного корпуса российского права была сформирована в 1990-е годы, в иных политических реалиях. В этом отношении правовая база государства-цивилизации требует обновления, которое, с одной стороны, позволило бы лучше реализовывать проводимую государственную политику, а с другой — предотвратило бы возможные сложности, которые могут стать результатом существующего несоответствия между политическими и правовыми реалиями. Заключительный доклад этой части конференции, «Цивилизационное развитие народов Северного Кавказа в контексте модернизационных процессов в России», представил доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Комплексного научно-исследовательского института им. Х.И. Ибрагимова РАН, академик АН ЧР (г. Грозный) Вахит Акаев. Ученый сосредоточил свое внимание на особом и не всегда простом историческом контексте жизни народов Северного Кавказа в составе российского государства. Уже сегодня уроки этого совместного государство-творчества можно и нужно использовать в проведении государственной политики по реализации потенциала страны, а также в противодействии конкурирующим цивилизационным образованиям, пытающимся втянуть в свою орбиту регионы, приграничные не только в территориальном, но и в культурном отношении.

Подытоживая теоретические итоги первого пленарного заседания, хотелось бы особо отметить, что представленные доклады ставили во всей их остроте проблемы даже не сегодняшнего, но завтрашнего дня, что никак не умаляло содержательную часть выступлений и богатство представленного эмпирического материала. Государство-цивилизация в прозвучавших репликах предстало не только как проект, историческое образование, идея, идеологема, язык описания, но и как особая нормативно-ценностная модель, экспликация конкретного содержания которой в истории составляет долг отечественной философии и культуры, а реализация на практике — долг политики. Полагаем, что один из выводов, который должно сделать академическое сообщество, состоит в том, что обогащающая многомерность взгляда — это данность и огромное преимущество нашей традиции в условиях геополитического противостояния: «Современная политическая элита России — научная, военная, административная, творческая — все более в реалиях 2014–2025 годов осознаёт, что признание цивилизационной идентичности России — это не только предмет оживленной академической дискуссии, а жесткая геополитическая, экономическая и социокультурная необходимость, связанная с обретением гуманитарного суверенитета, способного выступить основа-

нием для интегративного, единого по цели и множественного по формам гражданского служения» (Агапов, 2025: 92).

Не имея возможности отметить каждого докладчика, хотя прозвучавшие на конференции слова несомненно того заслуживают, упомянем еще несколько реплик. Доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социально-политических наук ДГУ (г. Махачкала) Мухтар Яхьев в своем докладе «Цивилизационная и социокультурная идентичность Дагестана: история и современность» убедительно показал, что социальная наука, анализируя дагестанское общество, может предложить критический анализ, способный дать основания для трезвой оценки происходящих событий. Так, выделение четырех пластов идентичности Дагестана — архаический, исламский, советско-модернизационный и поверхностно-западный, — сосуществующих в настоящее время, позволяет проводить культурную политику, которая наилучшим образом отвечает интересам страны. Кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии российской истории Института философии РАН и главный ученый секретарь Российского философского общества (г. Москва) Николай Чижков в докладе «Философско-исторические основания цивилизационного развития российского государства и общества» продемонстрировал участникам конференции потенциал классической русской мысли рубежа XVIII и XIX веков для теоретического анализа цивилизационных процессов в современном мире.

Многие участники конференции, говоря об особенностях Дагестана как российского региона в цивилизационном контексте, предложили теоретические результаты, значимость которых выходит далеко за пределы интеллектуальной жизни приграничного региона и вносит весомый вклад в философское осмысление будущего нашей страны и мирового процесса. М. Билалов, размышляя о значимости философии как формы интеллектуальной жизни в контексте Дагестана, пишет: «...местная интеллигенция пытается в условиях этнических и религиозных трудностей сохранить республику в образовательном пространстве России, хотя бы укрепить позиции философии как ключевой формы рациональной коммуникации в многообразии культур» (Билалов, 2025: 211). Мы полагаем, что прошедшая конференция смогла внести свой вклад в решение этой задачи государственной важности.

Завершая обзор, обратим внимание на одну из реплик М. Алиева, прозвучавшую в ходе разворачивавшейся между докладами дискуссии. Ученый высказал идею о том, что государство-цивилизация — это прежде всего задача идеального типа, одновременно и реальность, и ориентир, прошлое, настоящее и будущее России. По результатам конференции сложно не согласиться с этой интуицией. Одна из сверхзадач — употребляемая приставка лишь в малой степени передает ее настоящий масштаб — современной России состоит в том, чтобы реализовать то, что составляет ее суть. Другая сверхзадача, ответственность за решение которой уже несет философское знание, предполагает сопровождение философами российского государства-цивилизации на полном трудностей и опасностей пути между философией и политикой.

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ С полной программой конференции можно ознакомиться по ссылке: <https://рфо.рус/2025/09/всероссийская-научно-практическая-к-5/>.

ЛИТЕРАТУРА

Агапов О. Д. (2025). Борьба за традицию как форма социально-антропологической практики // *Patria*. Т. 2. № 1. С. 89–103.

Алиев М. Г. (2022). Перестройка: риторика и реальность. М.: Прогресс-Традиция.

Алиев М. Г. (2025). Между философией и политикой. Махачкала: Изд. дом «Дагестан».

Билалов М. И. (2025). Решается ли в Дагестане основной вопрос философии? // *Вопросы философии*. № 5. С. 207–211.

REFERENCES

Agapov O. D. (2025) “Struggle for Tradition As a Form of Social-Anthropological Practice”, *Patria*, vol. 2, no. 1, pp. 89–103.

Aliyev M. G. (2022) *Perestroika: Between Rhetoric and Reality*, Moscow, Progress-Traditsiya.

Aliev M. G. (2025) *Between Philosophy and Politics*, Makhachkala, Dagestan Publ. House.

Bilalov M. I. (2025) “Is the Fundamental Question of Philosophy Being Solved in Dagestan?”, *Voprosy filosofii*, no. 5, pp. 207–211.

Разговор с Джеффри Саксом: «Я предвидел эпоху мира и окончание ХОЛОДНОЙ ВОЙНЫ»

Руслан Гагкуев

Российская академия образования, Российское историческое общество,
Институт российской истории РАН (Москва)

E-mail: gagkuev@yandex.ru

Аннотация. В период 1980–1990-х годов американский экономист Джеффри Сакс консультировал команды генерального секретаря ЦК КПСС М. С. Горбачева и президента России Б. Н. Ельцина по вопросам проведения экономических реформ. В интервью обсуждаются ключевые аспекты экономического и политического кризиса в СССР, роль М. С. Горбачева в завершении холодной войны, а также последствия распада Советского Союза для системы международных отношений. Эксперт выделяет структурные проблемы советской экономики: приоритет развития военно-промышленного комплекса, сырьевая зависимость, технологическое отставание и отсутствие рыночных механизмов. Подчеркивается, что распад СССР не был предопределен, а стал результатом сочетания долгосрочного фактора (экономический застой) и краткосрочных кризисов (авария на ЧАЭС, падение нефтяных цен, перестройка). Особое внимание уделено оценке лидерских качества М. С. Горбачева: несмотря на негативные последствия его реформ для СССР, он представлен как миротворец, предотвративший ядерный конфликт. Однако, по мнению Дж. Сакса, представители западных стран лишь продолжили курс на ослабление России в 1990-е годы. Анализируются неудачное проведение экономических реформ в постсоветских странах, связанное с геополитической конфронтацией, отсутствием западной поддержки и слабостью российского руководства при Ельцине. В заключение рассматривается проблема кризиса однополярного мира и перспективы перехода к многополярности. Автор выступает с критикой проводимой США политики и предлагает реформы для укрепления международного права. В качестве альтернативных платформ диалога названы БРИКС и региональные объединения, основанные на принципах субсидиарности и уважения суверенитета.

Ключевые слова: Горбачев, перестройка, Джеффри Сакс, Ельцин, реформы, СССР, США, холодная война.

Для цитирования: Гагкуев Р. (2025). Разговор с Джеффри Саксом: «Я предвидел эпоху мира и окончание холодной войны» // Patria. Т. 2. № 4. С. 176–181.

doi:10.17323/patria.2025.28519

Conversation with Jeffrey Sachs: “I Anticipated an Era of Peace and an End to the Cold War”

Ruslan Gagkuev

Russian Academy of Education, Russian Historical Society,
RAS Institute of Russian History (Moscow)

E-mail: gagkuev@yandex.ru

Abstract. In the 1980s and 1990s, American economist Jeffrey Sachs advised the teams of General Secretary of the Central Committee of the CPSU Mikhail Gorbachev and Russian President Boris Yeltsin on economic reforms. The interview discusses key aspects of the economic and political crisis in the USSR, Mikhail Gorbachev's role in ending the Cold War, as well as the consequences of the collapse of the Soviet Union for the system of international relations. The

expert highlights the structural problems of the Soviet economy: the priority of the development of the military-industrial complex, dependence on raw materials, technological lag and lack of market mechanisms. It is emphasized that the collapse of the USSR was not predetermined, but was the result of a combination of long-term factor (economic stagnation) and short-term crises (the Chernobyl accident, falling oil prices, perestroika). Special attention is paid to the assessment of Mikhail Gorbachev's leadership qualities: despite the negative consequences of his reforms for the USSR, he is presented as a peacemaker who prevented a nuclear conflict. However, according to J. Sachs, representatives of Western countries only continued their policy of weakening Russia in the 1990s. The article analyzes the unsuccessful implementation of economic reforms in post-Soviet countries related to the geopolitical confrontation, the lack of Western support and the weakness of the Russian leadership under Yeltsin. In conclusion, the problem of the crisis of the unipolar world and the prospects for the transition to multipolarity are considered. The author criticizes the US policy and proposes reforms to strengthen international law. BRICS and regional associations based on the principles of subsidiarity and respect for sovereignty are named as alternative platforms for dialogue.

Keywords: Gorbachev, perestroika, Jeffrey Sachs, Yeltsin, reforms, USSR, USA, Cold War.

For citation: Gagkuev R. (2025) "Conversation with Jeffrey Sachs: 'I Anticipated an Era of Peace and an End to the Cold War'", *Patria*, vol. 2, no. 4, pp. 176–181.

doi:10.17323/patria.2025.28519

Руслан Гагкуев (Р.Г.). Еще в 1980-х годах вы уже довольно долгое время занимались глобальными экономическими проблемами. Экономическое развитие СССР было предметом изучения в западных странах и, вероятно, частью вашего анализа. Какие проблемы в экономическом развитии Советского Союза считались наиболее значительными, способными привести страну к кризису?

Джеффри Сакс (Дж. С.). Главной проблемой была почти полная зависимость в рамках концепции централизованного планирования и связанное с этим отсутствие рыночных механизмов для стимулирования инноваций и обеспечения потребителем товарами. Советская экономика была диспропорциональной: высокоразвитый военно-промышленный комплекс, крупный сектор углеводородов и минеральных ресурсов, отсталый гражданский сектор и слабое технологическое развитие в области зарождающихся цифровых технологий, особенно в полупроводниках и компьютерах. Советские ученые были специалистами мирового уровня (и остаются ими сейчас), но высокоразвитые наука и технологии не могли найти путь в гражданскую экономику. Конечно, Запад также пытался разрушить советскую экономику с помощью политики сдерживания — блокады торговли и технологий — и через скрытое вмешательство и операции, такие как поддержка моджахедов в Афганистане.

Р.Г. Насколько ожидаемым был распад Советского Союза на Западе? В какой момент процессы, начавшиеся в эпоху перестройки, стали рассматриваться как системный кризис, способный привести к распаду страны?

Дж. С. Распад Советского Союза не был широко ожидаем. Конечно, на Западе были отдельные голоса, предсказывавшие, что этнические противоречия в СССР приведут к его расколу. ЦРУ работало над разрушением Советского Союза, но не очень успешно. Крах не был легко предсказуем, всё случилось из-за стечения обстоятельств: Чернобыль, гласность и пере-

стройка, низкие цены на нефть, краткосрочный долговой кризис, скрытые западные операции и роль папы Иоанна Павла II в его родной Польше — среди прочих факторов. Эти краткосрочные конъюнктурные факторы, каждый из которых в отдельности был бы совершенно недостаточен для прекращения существования Советского Союза, сыграли очень важную роль на фоне долгосрочного экономического застоя 1970-х и 1980-х годов.

Р. Г. У вас было довольно много взаимодействия с М. С. Горбачевым — генеральным секретарем ЦК КПСС, первым и последним президентом СССР, недавно ушедшим из жизни. Каково ваше мнение о нем как о государственном деятеле и политическом лидере? На ваш взгляд, насколько значимой была его роль в распаде СССР? Был ли он реформатором с неким планом модернизации, или его действия были серией плохо продуманных шагов?

Дж. С. У меня не было продолжительных личных контактов с Горбачевым, но я встречался с его командой по экономике и с несколькими его советниками по внешней политике. Я считаю, что Горбачев был великим человеком, даже несмотря на то что последствия его действий были негативными в краткосрочной перспективе для населения Советского Союза. Горбачев был человеком мира в мире, зависимом от войны. У него было видение глобальной солидарности в мире, разделенном крайней националистической враждой. Горбачев был человеком переговоров, а не насилия, человеком компромисса в мире максималистских требований. Все это положило конец холодной войне мирным путем, тогда как вместо этого легко мог бы произойти ядерный Армагеддон. Так что да, несмотря на понятно негативные взгляды на Горбачева среди людей, пострадавших от экономического коллапса и конца Советского Союза, я по-прежнему утверждаю, что Горбачев был великим человеком мира.

Р. Г. Как бы вы оценили внешнюю политику М. С. Горбачева? Что в ней доминировало — стремление укрепить мир, романтизм или желание угодить Западу?

Дж. С. Он был человеком мира и порядочности. Запад, увы, был его недостоин. США вели себя жестоко и цинично. Да, этого можно было ожидать, но Горбачев пытался достичь чего-то более высокого и лучшего для своей страны.

Р. Г. При каких обстоятельствах вы узнали о конце Советского Союза? Каковы были ваши чувства и впечатления? Что означал распад СССР для мира?

Дж. С. Я был советником польского движения «Солидарность» и его последнего коммунистического правительства начиная с 5 апреля 1989 года. Я помогал разработать переход страны к демократии летом 1989 года и запуск экономических реформ Польши в начале января 1990 года. Затем я встречался со многими советскими чиновниками, в том числе с Григорием Явлинским, который был экономическим советником Горбачева. Я рекомендовал, вместе с Явлинским и другими, «Большую сделку» (“Grand Bargain”), согласно которой Запад помог бы советским реформам. Правительство США категорически отвергло эту идею. Летом 1991 года Горбачев был почти свергнут в результате путча, а Ельцин пришел

к власти в России, в то время как сепаратизм стремительно набирал силу во многих республиках. Затем со мной связался Егор Гайдар, чтобы я помог президенту Ельцину, и я приехал в Москву осенью 1991 года. Я был в Кремле в декабре 1991 года, когда услышал непосредственно от президента Ельцина, что существование Советского Союза будет мирно прекращено с образованием 15 государств-преемников.

Р. Г. Как вы представляли себе глобальное развитие в 1992 году? В какой степени ваши ожидания оправдались или не оправдались?

Дж. С. Я предвидел эпоху мира и окончание холодной войны. Я ожидал, что Запад поможет России и другим государствам-преемникам стабилизироваться и интегрироваться в мировую экономику. Мои надежды были разбиты продолжающимся доминированием жестких сил в правительстве США. Для США это был не мир, а только собственная победа. Целью после 1992 года, на мой взгляд, было доминировать над Россией и, если возможно, ослабить или даже разделить ее на мелкие части — это было заблуждением Запада, которое можно назвать «деколонизацией России». Таким был период возвышения американских «неоконсерваторов», известных своей верой в непоколебимую гегемонию США.

Р. Г. Экономические реформы в России, бывших советских республиках и странах социалистического блока — какие общие негативные тенденции вы видите? Насколько осуществимыми были первоначальные планы, в разработке которых вы сами участвовали?

Дж. С. Реформы были в целом успешными в Центральной Европе, умеренно успешными в Восточной Европе и малоуспешными в бывшем Советском Союзе. Для этого географического и политического различия было несколько причин. Во-первых, части советской сферы, ближайшие к западным рынкам (Польша, Венгрия, Чехословакия, Словения, Хорватия), получили наибольшие иностранные инвестиции, а значит и наибольший экспортный спрос. Более отдаленные части, и особенно бывший Советский Союз, за исключением стран Балтии, получили относительно мало, кроме как в нефтегазовом и минерально-сырьевом секторах. Во-вторых, Россия оставалась «врагом» в глазах американских сторонников жесткой линии. США не оказали никакой существенной экономической помощи реформам России. Цель состояла в том, чтобы раз и навсегда победить Россию, а не помочь ей. Россия должна была быть включена в гегемонистский мир Америки как подчиненный игрок, возможно, разделенный на три или более частей, согласно Збигневу Бжезинскому («Великая шахматная доска», 1997). В-третьих, крах советской системы и внезапное сокращение торговли между 15 республиками стали суровым экономическим ударом. В-четвертых, руководство России в 1990-е годы было очень слабым. Ельцин был болен, нетрезв или недееспособен, кажется, большую часть времени.

Р. Г. Вы общались и работали с первым президентом России Б. Н. Ельциным и его командой с 1991 года. Каковы ваши личные впечатления от работы с ним? На ваш взгляд, насколько оправданными и эффективными были действия его команды в 1990-е годы?

Дж. С. Ельцин хотел «нормальной» России, и это было очень хорошо. На мой взгляд, он был человеком, действовавшим из лучших побуждений. Однако он был перегружен работой и не справлялся с ней ни интеллектуально, ни физически и, возможно, с точки зрения его трезвости (в этом я лишь повторяю распространенное мнение, а не мои личные наблюдения за Ельциным).

Р. Г. Внешняя политика России в 1990-е годы — на ваш взгляд, это было скорее множество уступок в попытке установить тесное сотрудничество с западными странами? Или это была вынужденная сдача позиций?

Дж. С. Россия игнорировалась США в 1990-е годы. Отношение США было простым: мы победили, вы проиграли. Мы заправляем всем, а вы не имеете права голоса. Такое отношение сохранялось по крайней мере до 2025 года. Мы до сих пор не знаем, меняется ли это американское высокомерное отношение.

Р. Г. Кризис Ялтинско-Потсдамской системы международных отношений — когда он стал для вас очевиден? Как вы оцениваете формирование многополярного мира?

Дж. С. США больше не контролируют события. Мы живем в многополярном мире. К бесспорным великим державам относятся США, Россия, Китай и Индия. Европа была бы великой державой, если бы действовала как единое целое, а не как 27 отдельных субъектов или как дочерняя структура США. Принципы многополярности неоспоримы, но они недостаточно поняты или не всегда применяются. Нам нужна не только многополярность, но и многосторонность, то есть международная система мира и права. Я предпочитаю Устав ООН как способ достижения этого, но США систематически подрывают систему ООН. Систему ООН следует спасать и укреплять.

Р. Г. Какие пути улучшения работы этой международной организации вы бы предложили?

Дж. С. Я считаю, что ООН необходимо срочно укреплять. Некоторые шаги должны включать: 1) ограничение права вето, чтобы его можно было преодолеть квалифицированным большинством, например, 12 голосами в Совете Безопасности ООН; 2) постоянное членство Индии в Совете Безопасности ООН; 3) глобальный парламент ООН, основанный на приблизительной системе пропорционального голосования, наряду с Генеральной Ассамблеей ООН (где один голос у одной страны); 4) глобальные налоги для поддержки системы ООН, например, на авиацию, судоходство и международные финансовые операции; 5) гораздо более эффективный Совет Безопасности ООН, который действительно выполнял бы сложную систематическую работу, а не служил площадкой для западного позерства; 6) поддержка Гаагской системы международных судов и арбитража, но не под скрытым или открытым контролем или доминированием Запада; 7) ядерное разоружение как серьезная глобальная политика. Я изучал многосторонность и количественно измерял поддержку системы ООН каждой страной. Среди 193 государств — членов ООН США являются страной, наименее соответствующей системе ООН. США просто не соблюдают законы и принципы ООН, они часто голосуют против боль-

шинства государств — членов ООН. Неспособность США уважать систему ООН является позором и угрозой безопасности мира.

Р. Г. Какие существующие международные институты, по вашему мнению, могли бы стать ключевыми в формировании многополярного мирового порядка и служить платформами для международного диалога в Европе и мире? Или такие институты еще только предстоит создать? На каких принципах они должны основываться и что, на ваш взгляд, для этого необходимо?

Дж. С. Я считаю, что БРИКС сейчас очень важен, пока западный мир окончательно не откажется от своей многовековой мечты о гегемонии. Другие региональные объединения — Африканский союз, Лига арабских государств, Евразийский экономический союз, АСЕАН и другие — все важны, потому что соседи должны ладить и торговать, инвестировать друг в друга. Я считаю, что ООН, по-настоящему глобальная система, крайне нужна. Нам необходимо эффективное управление на всех уровнях: глобальном, региональном, национальном, провинциальном, областном, местном. Ни один уровень не заменяет другие. Нашим правилом должна быть субсидиарность: наделять полномочиями самый низкий уровень управления — наиболее близкий к людям, — на котором можно эффективно выполнять работу. Уважать другие культуры и не навязывать свою культуру другим, а это значит: не вмешиваться во внутренние дела других стран или цивилизаций, мирно сотрудничать, разоружаться, положить конец кошмарам ядерного Армагеддона и экологической катастрофы, ценить разнообразие.

Quo vadis?

Рецензия на коллективную монографию: От прошлого к будущему: права человека в современном мире / под ред. В. А. Фадеева и А. Х. Абашидзе. М.: ЭйПиСиПаблишинг, 2025.

Taras Varkhotov

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Москва)

E-mail: varkhotov@gmail.com

Для цитирования: Вarkhotov Т. (2025). Quo vadis? Рецензия на коллективную монографию: От прошлого к будущему: права человека в современном мире / под ред. В. А. Фадеева и А. Х. Абашидзе. М.: ЭйПиСиПаблишинг, 2025 // Patria. Т. 2. № 4. С. 182–187.

doi:10.17323/patria.2025.28520

Quo vadis?

Review of the Collected Monograph: From Past to Future: Human Rights in the Modern World. Moscow: API Publ., 2025.

Taras Varkhotov

Lomonosov Moscow State University (Moscow)

E-mail: varkhotov@gmail.com

For citation: Varkhotov Т. (2025) “Quo vadis? Review of the Collected Monograph: From Past to Future: Human Rights in the Modern World, Moscow: API Publ., 2025”, *Patria*, vol. 2, no. 4, pp. 182–187.

doi:10.17323/patria.2025.28520

...Я полагаю, надо идти по пути изменений международного права
в соответствии с требованиями сегодняшнего дня
и с изменением ситуации в мире.

*Президент России В. В. Путин на заседании
дискуссионного клуба «Валдай», 5 октября 2023 года*

Права человека — одна из стержневых, сюжетообразующих тем современной мировой политики. Принятая на третьей сессии Генеральной Ассамблеи ООН «Всеобщая декларация прав человека» (резолюция 217 А (III) от 10 декабря 1948 года) была и остается едва ли не ключевым документом системы международного права, воплощая ту ипостась глобализации, которая подарила надежду на формирование единого социального пространства планетарной цивилизационной системы — глобального мира, в котором, в соответствии со ст. 1 Декларации, «все люди рождаются свободными и равными в своем достоинстве и правах», «наделены разумом и совестью и должны поступать в отношении друг друга в духе братства». При всей простоте и компактности именно Декларация, предметом которой выступало небиеологическое в человеке — от сущего, непосредственно данного (жизнь, индивидуальность, свобода, равенство как характеристика человеческого потенциала, то есть изначальное ра-

венство еще ничем не ставших, «возможных» в смысле исторического (еще не) осуществления людей и так далее) до должного, осуществленного человека (имущественные и политические права, право на свободу мысли, совести и религии, право на труд, образование, на творчество и его результаты, а также венчающие все перечисленное в ст. 29 обязанности перед обществом), — оказалась наиболее точным, искренним и многообещающим дискурсивным выражением мечты о всеобщем разумном согласии как оптимальном фундаменте и средстве организации человеческого общества.

Хотя сама идея социального согласия как универсального основания является исторически специфичной чертой западного цивилизационного проекта (Вархотов, 2020), в случае с правами человека международный консенсус действительно стал возможен: при всем многообразии социокультурных форм, все они были созданы людьми, и беспокойство о судьбе и предназначении людей выступает наиболее перспективным «общим знаменателем» культур: ответы на эти беспокойства даются разные, но на уровнях биологического минимума и ценностного максимума, «минимального» и «предельного» человека обнаруживаются линии конвергенции, предъявляющие общность человеческой природы (потребностей) и возможное сходство предельных ориентиров (ценностей) (Вархотов, 2024). В этом контексте права человека оказываются естественным фокусом международного взаимодействия, не только фиксируя нормативный уровень «ожидаемого человеческого» для доктринальных систем, но и обозначая перспективный и необходимый — в той мере, в каком мы живем в едином общем мире — вектор социальной конвергенции и взаимопонимания.

Таким образом, тема прав человека — внушительный тематический узел, в котором переплетаются правовые, социально-политические, культурно-коммуникативные и, конечно, этические сюжеты, каждый из которых принадлежит отдельной отрасли знания. Неудивительно, что подавляющее большинство работ, посвященных правам человека, имеют специальный характер и выраженную отраслевую принадлежность, сосредоточиваясь на отдельных регуляторных, морально-ценностных, политических и иных вопросах. Комплексные междисциплинарные исследования, охватывающие все многообразие проблематики прав человека, в российском научно-исследовательском пространстве чрезвычайно редки: за последние годы едва ли не единственным примером такого рода стала коллективная монография, подготовленная на базе Института государства и права РАН (Права человека..., 2022). Уже поэтому появление рецензируемой монографии — редкое и значимое событие.

«От прошлого к будущему: права человека в современном мире» — результат трехлетней работы представительной коллаборации юристов-международников на базе Института наследия и современного общества (ИНИСО) РГГУ. В составе авторского коллектива — исследователи, представляющие Институт государства и права РАН, Институт законодательства и сравнительного правоведения при Правительстве Российской Федерации, департамент права цифровых технологий и биоправа

НИУ ВШЭ, кафедре международного и интеграционного права юридического факультета РАНХиГС, кафедре международного права РУДН и ИНИСО РГГУ. Институциональное разнообразие авторов столь значительно, что один из участников презентации монографии, состоявшейся 15 мая сего года в РУДН, с искренним восхищением отметил, что «в былые времена» продуктивная совместная работа представителей такого обширного набора конкурирующих организаций была совершенно непредставима.

Книга открывается введением, написанным одним из двух редакторов-составителей, советником президента РФ, научным руководителем ИНИСО РГГУ В. А. Фадеевым; во введении обозначается актуальный политический контекст проблематики прав человека. Автор отмечает, что из ориентира международного согласия и глобальной конвергенции институт прав человека и международное право в целом превратилось в оружие политического давления, из инструмента гармонизации отношений суверенных государств — в средство изъятия суверенитета. И вопреки получившей широкое распространение оценке, согласно которой упомянутые (в п. 5 разд. I Указа Президента Российской Федерации от 9 ноября 2022 года № 809) одними из первых в ряду традиционных духовно-нравственных ценностей права и свободы человека в России нетрадиционны (Багдасарян, 2024: 16) и играют сравнительно малозначимую роль, существенно уступая надындивидуальным факторам (Харичев, 2025), «тезис о равнодушии российского общества к правам и свободам человека мы считаем несостоятельным» (с. 7).

В первой главе подробно раскрывается политическое измерение института прав человека и международного права в целом. В контексте растущей политической инструментализации прав человека обсуждаются концепция гуманитарной интервенции и переход «идеологии прав человека от колониального и конфронтационного периодов к интервенционному» (с. 15). Рассматриваются примеры использования прав человека как инструмента нарушения государственного суверенитета, манипуляция трактовкой социально-политических практик при составлении международных рейтингов и подсчете индексов (например, когда политический абсентизм и низкая электоральная активность оцениваются как признаки развитой демократии, а высокая явка на выборах — как признак тоталитаризма (с. 29)), а также феномен «государственно организованных негосударственных организаций» (ГОНГО) как политических агентов, использующих институт прав человека в качестве инструмента реализации политической воли и дискредитирующих ценностные основания, дух и идею правового института.

Вторая глава посвящена как раз тем основаниям доктрины прав человека, о забвении и разрушении которых идет речь в первой главе. Авторы прослеживают связь прав человека с культурно-историческими и религиозными особенностями социальных систем, отмечая, с одной стороны, важность локальной культурной специфики для интерпретации и имплементации прав человека в национальные политико-правовые практики, а с другой — потенциал использования института прав человека

в качестве предела мультикультурализма и терпимости: «...именно права человека (требование их уважения) могут образовать допустимый предел межкультурной толерантности» (с. 45). Авторы отмечают важность межкультурного диалога для необходимого обновления института прав человека и создания «постоянно действующего механизма, обеспечивающего разъяснение позиций и взаимное проникновение различных культурных подходов к правам человека» (с. 53).

В третьей главе рассматриваются вопросы соотношения различных уровней защиты прав человека: национального, международного и регионального, занимающего промежуточное положение между национальным и международным, права. Автор главы отмечает, что «ключевым в рассматриваемой тематике является вопрос о статусе международного договора (участником которого является государство) в правовой системе последнего» (с. 64). На конкретных примерах рассматриваются особенности имплементации норм международного права в национальные правовые системы, в том числе в связи с правоприменительной практикой и исполнением решений международных судов. Автор отмечает наличие «двух самостоятельных международных механизмов в сфере прав человека»: «главные и функциональные органы непосредственно ООН в составе представителей правительств» и «независимые эксперты системы договорных органов по правам человека» (таких, как Комитет по правам человека) (с. 76–77) — и подчеркивает, что «Российская Федерация и ее политико-правовая система должна не только опираться на эти основополагающие концептуальные основы прав и свобод человека, но и развивать их на национальном уровне с учетом своих цивилизационных ценностей и внедрять их в рамках международного сотрудничества в целях укрепления общих ценностей человечества» (с. 88).

Судебная и квазисудебная практика защиты прав человека — тема четвертой главы. Подробно обсуждается методологически основополагающий для системы международного права принцип субсидиарности, предполагающий дополнительность наднациональных институтов по отношению к национальным, в соответствии с чем рассмотрение вопроса в международной (квази)судебной инстанции возможно только при условии исчерпания «всех доступных и эффективных внутригосударственных средств восстановления или исправления нарушенных прав» (с. 91). Автор главы отмечает, что «было бы непростительным благодушием не видеть теоретических и практических проблем реализации принципа субсидиарности как в национальных правовых системах, так и со стороны Европейского суда» (с. 92), и настаивает на необходимости строгой и последовательной реализации принципа субсидиарности в практике международных судов. Специально обсуждается доктрина «поля усмотрения», предполагающая возможность различного толкования понятий и норм международного права на национальном уровне. Автор отмечает связь между доктринами поля усмотрения, субсидиарности и национального суверенитета, а также критическую значимость и сложность определения границ усмотрения, поскольку крайние позиции в рамках этой доктрины приводят либо к фактическому исчезновению международного права

(при полной монополизации усмотрения национальными институтами), либо к утрате национального суверенитета (при передаче усмотрения международной судебной инстанции) (с. 103).

В пятой главе рассмотрено актуальное положение дел в практике соблюдения прав человека в России и за рубежом (на основе материалов соответствующих докладов Уполномоченного по правам человека и Министерства иностранных дел Российской Федерации).

Самая объемная в монографии, шестая, глава рассматривает права человека в контексте актуальных социально-политических процессов и вызовов — цифровизации, обеспечения международной безопасности, новых форм ксенофобии, экологических проблем, биоэтики и научно-технологического развития. Обсуждаются актуальные сложности работы Совета Безопасности ООН, систематические нарушения прав человека в связи с различными формами дискриминации по национальному и религиозному признакам (русофобия, исламофобия, расизм и тому подобное), сложности трактовки и обеспечения прав человека в связи с развитием и социальной экспансией цифровых сред и инструментов, экологические права человека в контексте концепции устойчивого развития и растущая значимость биоэтической проблематики как ответ на увеличение рисков техногенного вмешательства в природу человека и системы живого в целом. Завершает главу параграф, посвященный защите права человека «участвовать в научном прогрессе и пользоваться его благами» (ст. 27 Декларации), известного как «право на науку». Автор главы с сожалением отмечает, что «в отечественной юриспруденции идея выделения права на науку как особого права человека с трудом пробивает себе дорогу» (с. 223) и что «созданию благоприятной среды для реализации права на науку не уделяется сколько-нибудь заметного внимания в рамках той работы по обеспечению технологического суверенитета России, которая ведется российскими органами законодательной и исполнительной власти» (с. 224). В связи с этим критически оценивается Концепция технологического развития на период до 2030 года (распоряжение Правительства Российской Федерации от 20 мая 2023 года № 1315-р), поскольку ее риторика воплощает идеологию технократии, упускающей принципиальную значимость фундаментальной науки и научного творчества как основы цивилизационного, в том числе и технологического, прогресса. При этом закономерно теряется важное направление деятельности, связанное с работой различных этических комитетов и иных инструментов «мягкого» регулирования научно-исследовательской деятельности, оказывающих значительное влияние на воспроизводство научных практик. Как справедливо отмечает автор, «очевидно, что отечественным юристам необходимо по возможности активнее включаться в “регуляторный” международный дискурс, поскольку регуляторные режимы “мягкого права” — это еще и эффективный способ ограничения возможностей конкурентов в научной, технологической и экономической сферах» (с. 230).

В заключении, написанном вторым редактором-составителем монографии, профессором А. Х. Абашидзе, отмечается острая кризисная ситуация в системе международного права и институтов Организации Объединен-

ных Наций. Автор констатирует «кризис подходов в сфере прав человека» и делает важный итоговый вывод, характеризующий глубокую антиномичность современной миросистемы: «Человечество испытывает дефицит целостного мировоззрения в условиях все более взаимосвязанного мира, что является парадоксом современного развития...» (с. 235). Выход из этого противоречия неизбежен, и его конкретно-историческая реализация определит контуры миросистемы будущего.

ЛИТЕРАТУРА

Багдасарян В. Э. (2024). Традиционные ценности и новое мировоззренческое строительство в России: проблемы и решения // Вестник Государственного университета просвещения. Сер.: История и полит. науки. № 1. С. 8–25.

Вархотов Т. А. (2020). В поисках эпистемологии согласия: к 35-летию «Левияфана и воздушного насоса» (Steven Shapin, Simon Schaffer. *Leviathan and the Air-Pump: Hobbs, Boyle and Experimental Life*) // Логос. № 3. С. 178–201.

Вархотов Т. А. (2024). Ценность как предмет исследования // Социум и власть. № 4 (102). С. 17–34.

Права человека: между прошлым и будущим (2022): монография / под ред. Т. А. Васильевой, Н. В. Варламовой и Н. В. Колотовой. М.: Норма: ИНФРА-М.

Харичев Д. А. (2025). Цивилизация «Россия» // Блокнот гражданского просвещения. № 7. С. 4–10.

REFERENCES

Bagdasaryan V. E. (2024) “Traditional Values and New Worldview Construction in Russia: Problems and Solutions”, *Vestnik Gosudarstvennogo universiteta prosveshcheniya. Seriya: Istoriya i politicheskie nauki*, no. 1, pp. 8–25.

Human Rights: Between Past and Future: Future (2022) (monograph), T. A. Vasil'eva, N. V. Varlamova, N. V. Kolotova (eds), Moscow: Norma: INFRA-M Publ.

Kharichev D. A. (2025) “Civilization ‘Russia’”, *Bloknot grazhdanskogo prosveshcheniya*, no. 7, pp. 4–10.

Varkhotov T. A. (2020) “In Search of an Epistemology of Consent: On the 35th Anniversary of *Leviathan and the Air Pump* (Steven Shapin, Simon Schaffer. *Leviathan and the Air-Pump: Hobbs, Boyle and Experimental Life*)”, *Logos*, no. 3, pp. 178–201.

Varkhotov T. A. (2024) “Value As a Subject of Research”, *Sotsium i vlast*, no. 4 (102), pp. 17–34.

Правила подачи статей и подписки
можно найти на сайте журнала:
<https://patria.hse.ru>

АДРЕС ИЗДАТЕЛЯ И РАСПРОСТРАНИТЕЛЯ:
101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20
Издательский дом
Высшей школы экономики
Тел.: +7 (495) 772-95-90 доб. 15298
E-mail: id@hse.ru

ДИЗАЙН ОБЛОЖКИ: В. П. Коршунов
ВЕРСТКА: Т. Г. Шейнов
КОРРЕКТОР: О. А. Шестопалова

Rules for submitting articles and subscriptions
can be found on the journal's website:
<https://patria.hse.ru>

PUBLISHER AND DISTRIBUTOR ADDRESS:
Myasnitskaya Str. 20, 101000, Moscow, Russia
HSE Publishing House
Tel.: +7 495 772-95-90 ext. 15298
E-mail: id@hse.ru

COVER: Valery P. Korshunov
LAYOUT: Tikhon G. Sheynov
PROOFREADER: Olga A. Shestopalova

Подписано в печать 08.10.2025. Формат 70×100 1/16
Усл. печ. л. 15,3. Тираж 200 экз.

Отпечатано ООО «Фотоэксперт»
109316, Москва, Волгоградский пр-кт, д. 42



patria.hse.ru

ТОМ 2

4

2025

Чэнь Айжу

Чэнь Юйчэнь

Михаил Богатов

Томас Штайнбах

Всеволод Золотухин

Мария Камынина

Айдар Фаряхутдинов

Илья Павлов-мл.

Илья Георгиевич Павлов

Юрий Носов

Николай Афанасов

Руслан Гагкуев

Тарас Вархотов



Объединенный каталог
«Пресса России»
Подписной индекс 28043

