

<https://sthb.petrso.ru>

<https://petrsu.ru>

Издатель

ФГБОУ ВО «Петрозаводский государственный университет»
Российская Федерация, г. Петрозаводск, пр. Ленина, 33

Научный электронный журнал

**Studia Humanitatis Borealis /
Северные гуманитарные
исследования**

<https://sthb.petrso.ru>

№ 3(36). Сентябрь, 2025

Главный редактор

А. В. Волков

Редакционный совет

К. К. Бегалинова
В. Вамбхейм
В. Н. Захаров
Ю. Корпела
К. Кроо
С. А. Лебедев
Б. В. Марков
А. Л. Топорков
Е. О. Труфанова
Р. Ямагути

Редакционная коллегия

С. В. Волкова
Е. Ю. Ежова
Г. В. Жигунова
А. Ф. Иванов
Л. И. Коростелева
Л. А. Клюкина
Н. И. Мартишина
Ю. А. Петровская
Н. А. Пруель
А. Ю. Тихонова
Л. В. Шиповалова

Службы поддержки

А. Г. Марахтанов
И. И. Куроптева

ISSN 2311-3049

Адрес редакции

185910, Республика Карелия, г. Петрозаводск, пр. Ленина, 33. Каб. 410.
E-mail: studhbor@petrsu.ru
<https://sthb.petrso.ru>

Содержание № 3. 2025.

ФИЛОСОФИЯ

ЛЕБЕДЕВ С. А.	СОТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ	3 - 17
ВОЛКОВ А. В.	ОБРАЗЫ ЭДИПИЗАЦИИ И ДЕЗЭДИПИЗАЦИИ В НАУЧНОМ ПОЗНАНИИ	18 - 23
КОСЬКОВ С. Н., ИВАНЕНКО М. А.	УЧЕНИЕ О ЛОГОСЕ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ	24 - 29
ЛАКТИОНОВА А. Г.	ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ В РОМАНЕ М. ДЕ УНАМУНО «КАК НАПИСАТЬ РОМАН»	30 - 32

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

ЯМАГУТИ Р.	ЛЮБОВНАЯ ТЕМА В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ С. ЕСЕНИНА	33 - 42
ДЬЯЧКОВА И. Н., ТАРАЗАНОВА Л. И.	ФРАЗЕОЛОГИЯ КАК ОТРАЖЕНИЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ И ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ПОМОРОВ (на материале словаря И. М. Дурова)	43 - 48

СОТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

**ЛЕБЕДЕВ
СЕРГЕЙ
АЛЕКСАНДРОВИЧ**

*кандидат философских наук,
профессор кафедры философии,
Московский государственный технический
университет имени Н. Э. Баумана,
Москва, Российская Федерация, saleb@rambler.ru*

Ключевые слова:

философия
наука
философские основания науки
философия науки
методология науки

Аннотация:

Цель статьи – реконструкция и оценка с позиций истории философии и науки четырех основных философских концепций в их взаимосвязи: метафизическая (натурфилософская), позитивистская (эмпириристская), дуалистическая и диалектическая (концепция необходимой внутренней взаимосвязи философского и конкретно-научного знания). Показано, что только диалектическая концепция наилучшим образом соответствует содержанию, структуре и закономерностям как современной науки, так и современной философии.

© 2025 Петрозаводский государственный университет

Получена: 27 августа 2025 года

Опубликована: 27 сентября 2025 года

Введение

Философия и наука возникли практически одновременно в VIII-VII веках до н. э. в древних цивилизациях Индии, Китая, Средиземноморья, явившись закономерным результатом развития познавательных способностей человека, прежде всего – его языка и мышления, а также практической потребности людей в объективном знании. Объективное знание по самой своей сути не может быть жестко привязано к конкретному пространству и времени, к «конечным» и всегда ограниченным чувственным данным человека, также как и к личностным когнитивным характеристикам. Объективное знание не могло возникнуть и как результат коллективного познавательного опыта рода или племени, даже если этот опыт получал соответствующее закрепление в языке. Объективное знание могло быть порождено только абстрактным мышлением как абсолютно нейтральной по своей чувственной форме («безликой») познавательной субстанции, которая благодаря этому была способна порождать универсальное и общезначимое для всех людей знание [1]. Знание, порождаемое абстрактным мышлением и имеющее свойства предметности, определенности, проверяемости и истинности, впоследствии получило название «рационального знания» [2]. Сначала такое знание называлось «философским» и рассматривалось как бинарная оппозиция чувственному восприятию, обыденному опыту, индивидуальному мнению, а также мифу. В античной культуре понятия «философское знание» и «научное знание», «философия» и «наука» фактически употреблялись как синонимы, именующие особый вид знания – «эпистемное». Термином «эпистема» древнегреческие философы обозначали «доказанное знание», которое они противопоставляли другому виду знания – «доксе» как логически недоказанному знанию (утверждению), «мнению», гипотезе. При этом, как подчеркивал Платон, понятия «эпистема» и «истина» не являются тождественными. Второе шире по объему, чем первое. Ибо истинной может быть и «докса», однако, в отличие от «эпистемы» она не является логически доказанной истиной. Наука и философия, с точки зрения древнегреческих мыслителей, должны стремиться к достижению именно эпистемного знания как самого совершенного знания, а впоследствии стать обширными системами такого знания. В этом заключается их главное предназначение в культуре и принципиальное отличие от всех других видов знания. «Философия» и «наука» – это два имени для

обозначения логически доказанного знания как высшего вида рационального знания. При таком понимании у древних греков в область «доксы» попали почти все знания, накопленные в других цивилизациях [3]. Это было не только традиционное мифологическое или религиозное знание, но и огромное количество эмпирических сведений и результатов когнитивного «техно» древневосточной науки (Вавилон, Шумеры, Индия, Египет): древняя астрономия, геометрия, арифметика, механика и др.

Проект создания системы «эпистемного знания» был не только разработан и теоретически обоснован в рамках древнегреческой философии (Фалес, Парменид, Платон, Аристотель и др.), но и получил свою успешную реализацию на практике. Прежде всего, он получил свое воплощение в успешном построении древнегреческими учеными (Фалес, Эвклид и др.) геометрии как логически доказательной, аксиоматической системы знания. На реализацию этого проекта у греков ушло примерно 300 лет. Свое блестящее завершение он получил в «Началах» Эвклида – выдающемся памятнике древнегреческой науки и культуры. Однако и в других областях знания греками были получены подобные результаты. Это и физика Демокрита, и логика Аристотеля, и механика Архимеда, и геоцентрическая система астрономии Птолемея, и многие достижения ученых Александрийской школы. Не менее впечатляющими результатами реализации проекта науки как эпистемного знания следует признать создание древнегреческими философами различных философских систем (начиная от милетских натурфилософов, Пифагора, Гераклита и заканчивая построением грандиозных философских систем Платоном и Аристотелем). Греки, безусловно, внесли фундаментальный вклад в формирование и философии, и науки, заложив основу их современного понимания [4].

1. Метафизическая («трансценденталистская», натурфилософская) концепция соотношения философии и науки

Уже начиная с Аристотеля, древнегреческие мыслители приходили к необходимости различения внутри эпистемного знания двух его различных видов по степени их общности и фундаментальности: частно-научное знание и философское знание. Философия (или, как называл ее Аристотель, «первая философия») понималась как знание «первых принципов бытия и познания» (Аристотель), как аксиоматика всего эпистемного знания. Частные науки (или «вторая философия» по терминологии Аристотеля) имеют дело с познанием законов отдельных сфер бытия (природы, общества, человека), а также его различных областей (неорганическая и органическая природа, история, политика, нравственность, искусство и др.). По отношению к ним философия впоследствии получила название «метафизика» (что в переводе с греческого означает «после физики» или «выше физики»). После выделения внутри эпистемного знания философии и частных наук закономерно возникли вопросы об их взаимосвязи, о значении и функциях каждой из них в общей системе рационального знания. Достаточно четкое и обоснованное решение этого вопроса впервые было дано Аристотелем, а впоследствии детально развито другими философами и учеными. Суть этого решения состояла в том, что частные науки рассматривались в системе рационального знания как не просто логически взаимосвязанные с философией («метафизикой»), но и полностью зависящие от нее в своем функционировании и развитии. Отношение между философией и частными науками понималось как аналогичное отношению между аксиомами и теоремами в такой идеально построенной частной науке, как эвклидова геометрия. В геометрии теоремы не только не могут противоречить аксиомам, но и получают статус истинного знания только тогда, когда логически следуют из аксиом. Истинность же аксиом геометрии должна усматриваться разумом непосредственно и потому не нуждается в их выведении из каких-то еще более общих принципов. Однако в науках о природе, обществе и человеке дело обстоит гораздо сложнее. Большинство из этих наук (особенно науки о природе) имеют, по Аристотелю, опытное происхождение, имея своим источником наблюдения и чувственное познание своих предметов. Аристотель, как создатель логики, прекрасно понимал, что опыт и его индуктивное обобщение не могут служить средствами доказательства истинности общих законов и принципов. Дело в том, что опыт всегда конечен и в принципе может быть продолжен в дальнейшем, а потому его обобщение или индукция является лишь эвристической, но не доказательной логической процедурой. Индукция способна приводить лишь к вероятным, но не к доказательным выводам. Цель же науки – достоверное и логически доказанное знание. Такое знание может быть получено только путем дедукции, только путем его вывода из более общего, но при этом истинного знания. На статус всеобщего истинного знания может претендовать только первая философия. Разработка и построение такого знания составляют главную задачу и предмет философии как метафизики, как науки наук или высшей науки (Аристотель) [4].

Формула «философия – царица наук» (Аристотель), или в ее более поздней версии: «всякая частная наука – суть прикладная философия» (Гегель), выражают сущность «метафизической» или

«натурфилософской» концепции соотношения философии и частных наук. В рамках этой концепции философия трактуется как фундаментальный и первичный вид знания по отношению к частным наукам. Только путем философского обоснования научное знание может приобрести статус истинного. Это обоснование заключается в логическом выведении законов и принципов всех частных наук из принципов истинной философии, в дедуктивном подведении первых под вторые. При этом истинность философского знания и возможность его достижения в «метафизической» концепции соотношения философии и науки не ставится под сомнение и считается чем-то само собой разумеющимся, или тем, что можно всегда продемонстрировать. Эта демонстрация осуществлялась, в частности, в форме создания различных систем философии природы или натурфилософских построений. С точки зрения натурфилософии законы и принципы любой естественной науки не могут противоречить истинной философии. Если же это имеет место, то именно принципы науки либо не достоверны, либо ложны. Во взаимодействии философии и науки приоритет и «руководящая роль» принадлежит философии. Наука же в этой системе является ведомым звеном и должна «подчиняться» философии.

«Метафизическая» (или «трансценденталистская») концепция соотношения философии и науки была господствующей в европейской культуре почти до середины XIX века, и не просто господствующей, а по существу – безальтернативной [3]. Эту концепцию соотношения философии и науки долгое время разделяли не только все философы, но также практически все ученые и основоположники классической науки Г. Галилей, И. Ньютон, Р. Декарт, Ж-Б. Ламарк, Ч. Дарвин и др. Даже основной труд И. Ньютона по механике имел весьма симптоматичное название: «Математические начала натуральной философии», явно демонстрируя приверженность ее автора к концепции ведущей роли философии по отношению к науке. Эту приверженность к трансценденталистской трактовке соотношения философии и науки мы находим также и у всех философов Нового времени и эпохи Просвещения (Г. Лейбниц, Дж. Локк, Д. Юм, И. Кант и др.), большинства философов XIX века (Г. Гегель, Ф. Шеллинг, Г. Риккерт, В. Виндельбанд, Ф. Энгельс, Э. Гуссерль и др.), а также ряда видных философов XX века (А. Уайтхед, А. Бергсон, Тейяр де Шарден и др.). Хотя аргументация указанных выше философов в пользу гносеологического приоритета философии по отношению к частным наукам была существенно различной (в зависимости от типа разделяемой ими философии, а также трактовки ими науки, ее предмета и метода), тем не менее, все они были сторонниками «влиятельной метафизики» и концепции ведущей роли философии во всех сферах познания, в том числе в научном познании природы.

Каковы причины столь длительного господства данной концепции соотношения философии и науки? Их несколько. Во-первых, различный вес философии и частных наук, который они имели в структуре реальной культуры. Долгое время, по существу до середины XIX века, философия действительно имела более важное социокультурное значение для развития общества, чем наука (как в мировоззренческом, так и в чисто познавательном плане). Только в Средние века философия уступила роль ведущего фактора развития общества, культуры и познания, но, как известно, уступила религии, а отнюдь не науке. Во-вторых, частным наукам в отличие от философии требуется гораздо больше времени для достижения своей зрелости. Это связано, прежде всего, с необходимостью накопления большого объема эмпирического материала (фактов, данных наблюдения и экспериментов) как основы для последующих собственных научных обобщений и нахождения закономерных (то есть повторяющихся и существенных) связей между явлениями изучаемой предметной области. Если в философии основным способом построения теорий является рациональная рефлексия или свободная конструктивная мысль (а именно с ее помощью в Древней Греции были созданы почти все логически возможные варианты мировоззрения), то наука в силу своего метода вынуждена развиваться относительно более медленно, чем философия, и при этом крайне неравномерно по областям (например, более быстро, чем естествознание, развивались математика, логика и гуманитарные науки, которые не требовали для своего создания ни точного эмпирического материала, ни развитой приборной базы). В-третьих, как показывает история культуры, философия является существенно востребованной при любом типе общества и культуры, тогда как конкретные науки (особенно, математика, естествознание и технические науки) – только в цивилизациях, ориентированных на инновационный характер своего развития. Например, средневековая европейская цивилизация и культура явно не нуждались в сколько-нибудь интенсивном развитии частных наук для своего успешного функционирования и воспроизводства. И эта ситуация имела место в течение почти пятнадцати веков. В-четвертых, добровольное подчинение частных наук именно философии всегда имело своим основанием то существенное обстоятельство, что философия разделяет общую с наукой идеологию рационального постижения действительности и рациональные идеалы знания. Наконец, пятой причиной господства в истории культуры трансценденталистской концепции соотношения

философии и науки является то, что достижение всеобщего знания, универсальных истин всегда было и, видимо, всегда будет конечной целью развития не только философии, но и самой науки. Поэтому философия всегда фактически играла роль некоторого идеала для науки, конечного пункта своего развития. Другое дело, что эта цель с точки зрения ее действительной реализации может быть отнесена лишь в бесконечность, в некоторую «точку омега» (Тейяр де Шарден). Философия при этом, в отличие от науки, всегда исходила из возможности достичь своими методами всеобщего и необходимого знания о мире за конечное время, рекомендуя науке воспользоваться ее методами, а иногда даже и настаивая на этом (Гегель, марксизм, неотомизм и др.) [3].

В чем достоинства (плюсы) и в чем недостатки (минусы) метафизической концепции соотношения философии и частных наук? К числу достоинств необходимо отнести следующее:

1) обоснование того, что наука нуждается в «кураторстве» со стороны культуры и что наилучшим когнитивным «опекуном» для науки от имени культуры как целого может выступать именно философия как рациональная и наиболее близкая науке по своим ценностным характеристикам форма мировоззрения; 2) эвристическое влияние философии на науку путем «поставы» для нее ряда общих метафизических идей (например, идеи всеобщей взаимосвязи всех явлений в мире, или существования законов природы, или идеи эволюции и развития любых объектов и систем, или идеи принципиальной познаваемости мира, или обоснование целесообразного устройства всего существующего). Наиболее яркими фактами позитивного влияния философии на развитие науки являются: 1) само возникновение науки под влиянием философии; 2) создание геометрии как первой системы доказательного знания в Древней Греции, а также физики и астрономии как точных наук о природе; 3) позитивное влияние философских идей атомизма, а также концепций вечности и бесконечности мира на создание механики Ньютона, а также классической науки в целом; 4) заимствование гегелевского учения о всеобщем характере развития и его диалектическом характере биологическими, социальными, историческими и другими науками и т. д.; 5) выполнение философией в течение многих веков функции теоретического уровня знания во многих частных науках в силу отсутствия у них собственного развитого теоретического аппарата [3].

К числу основных недостатков метафизической концепции соотношения философии и частных наук относятся: 1) менторское, а часто и просто высокомерное отношение трансцендентальных философов к науке как к гносеологически более «низкому» виду знания, чем истинная философия; 2) понимание характера взаимосвязи философии и науки как имеющей односторонне обязывающий характер: от философии к науке, но не в обратном направлении (с этой точки зрения наука в принципе ничему не может научить философию, ибо последняя абсолютно самодостаточна в отличие от науки); 3) недостаточно критический характер оценки философами познавательных возможностей самой философии, рассматриваемой часто в виде Абсолютной истины; 4) тормозящее, а в ряде случаев и просто деструктивное влияние философии на развитие науки, связанное с отрицательной и неверной оценкой многих научных идей и концепций от имени философской абсолютной истины. Примеров такого отрицательного влияния философии на развитие конкретных наук история их взаимодействия предоставляет множество. Это и решительное неприятие сторонниками аристотелевской, а позже и средневековой философии, гелиоцентрической модели астрономии. Это и обоснование Кантом от имени философии принципиальной невозможности другой геометрии, кроме евклидовой, и другой логики, кроме аристотелевской, другой механики, кроме механики Ньютона. Это и чрезвычайно низкая оценка Гегелем с позиций его диалектической философии классической физики и математики в силу отсутствия в них идей развития. Это и отрицательная оценка в 30-60-е годы XX века советскими философами от имени диалектического материализма почти всех новых, неклассических естественнонаучных теорий как «лженаучных»: частная и общая теория относительности, квантовая механика, генетика, математическая логика, теория систем, кибернетика. Не говоря уже об оценке ими в качестве реакционных всех немарксистских теорий общества. В итоге оказалось, что минусы метафизической концепции соотношения философии и науки могут значительно перевешивать ее плюсы. Вот почему в XX веке она перестала пользоваться той популярностью со стороны как ученых, так и философов, которую эта концепция имела в предшествующие эпохи развития общества. Тем не менее, было бы неверно и с исторической, и с логической точки зрения считать эту концепцию полностью неадекватной реальному положению дел между философией и наукой. В интервал объяснения ею характера взаимосвязи философии и науки хорошо попадают многие реальные факты и аспекты их взаимодействия в процессе развития культуры. Это, например, такие явления, как не только зарождение под влиянием философии самой науки, но и возникновение в ней в последующем (в том числе и в наше время) новых научных направлений и фундаментальных теорий: квантовая механика,

современная космология, синергетика, ноосферная теория, теория информации. Это и функционирование науки в период научных революций, во время поиска учеными путей выхода из кризиса науки и поиска новых научных парадигм как основы нового периода функционирования науки (Т. Кун). Это и постоянное мощное влияние философии на весь корпус социально-гуманитарных наук, начиная от исторических наук и кончая психологией, лингвистикой и литературоведением и всеми науками о человеке. Оказалось, что здесь без привлечения общих идей философии как объяснительного ресурса не обойтись в принципе. Вместе с тем, для большинства современных ученых и философов стало очевидно, что бывшие претензии метафизической концепции соотношения философии и науки на единственность и универсальность сегодня являются явно несостоятельными. Дело в том, что подавляющее большинство аспектов функционирования реальной науки не только всегда осуществлялось, но и осуществляется сегодня не столько благодаря ее связи с философией, сколько под влиянием других детерминантов научного познания (эксперимент, математическое моделирование, практическое испытание научных моделей и др.) [3].

2. Позитивистская (эмпирическая) концепция отношения философии и науки

Позитивистская концепция соотношения философии и науки представляет собой диаметрально противоположный метафизической концепции вариант решения этой проблемы. Он заключается не просто в полном отрицании положительного влияния философии на развитие и функционирование науки, но и в утверждении взгляда, что философия как «метафизика» является «псевдознанием», умозрительной схоластикой, место которой в развитом обществе должно находиться на «исторической свалке» рядом с такими формами человеческого заблуждений как мифология, религия и другие, явно антинаучные, конструкты человеческого сознания. Вместо философии как «метафизики» создателями позитивизма Контом, Спенсером и Миллем было предложено создать новую, научную философию, которая от всех других наук должна отличаться только своим предметом, но не методом [5]. Метод у всех наук должен быть только один: накопление опытных данных о познаваемой реальности и их обобщение при создании научного знания о ней. Согласно Конту, человеческое мышление в своем историческом развитии последовательно прошло три основных стадии – мифологическо-религиозную, философскую («метафизическую») – и вышло на последнюю, конкретно-научную или позитивную. Каждая последующая стадия мышления была более зрелой, чем предыдущие. Но только эмпирическое мышление является не только самой зрелой формой человеческого познания, но и его окончательной формой. Согласно Конту, основная историческая заслуга прежней философии («метафизики») состояла лишь в одном – в подготовке и формировании позитивного, опытного мышления. С возникновением и утверждением в обществе этого способа познания как самого зрелого необходимость обращения к философскому мышлению для познания мира полностью отпадает. Более того, обращение ученых к философии при решении своих проблем является не только излишним, но и чрезвычайно вредным, так как тормозит научный способ решения проблем, подменяя его менее полноценным – философско-метафизическим, умозрительным подходом. Согласно позитивизму главная опасность «метафизики» заключается в подмене научного способа познания философией, в мимикрии философии под науку, что неминуемо ведет к «засорению» научного знания схоластическими построениями, при этом выступающими от имени абсолютной истины. Отличие конкретно-научного («позитивного») способа мышления от философского как раз и состоит в том, что, будучи зрелой и ответственной, позитивная наука принципиально отказывается от поиска и формулирования абсолютных и универсальных истин о мире, считая это иллюзорной и нереализуемой целью. Напротив, она сосредотачивает все свои усилия только на относительных и частных истинах, на фактах и законах отдельных сфер реальности [6]. Поскольку философия как метафизика – ненаучна, а конкретные науки – не философичны в своем истинном содержании, постольку, считают позитивисты, между ними не может быть никакого продуктивного взаимодействия.

Зрелая наука, заявляют позитивисты, сама способна справиться (и в целом, как показывает история реальной науки, успешно справляется) со своими проблемами, не нуждаясь в помощи со стороны философии. «Наука сама себе философия» – вот кредо и сущность позитивизма в отношении к традиционной философии [7]. Однако это только одна сторона медали, так сказать «негативная» часть позитивистского решения вопроса о соотношении философии и науки. Другая же, «положительная» ее часть, состояла в предложении построить взамен старой, метафизической философии новую философию, которая отвечала бы всем стандартам научности и стала бы тем самым сама одной из конкретных наук. Более того, с точки зрения позитивистов многие интенции и проблемы старой философии сами по себе вполне приемлемы и законны с научной точки зрения. Например, стремление человека познать законы окружающей его природы, или устройство общества, или сущность человека и

его возможности, или способы истинного познания реальности и т. д. Неправильными же и неприемлемыми с позиций позитивизма являются методы решения этих проблем в рамках традиционной философии, которые были в основном умозрительными и спекулятивными. Новая («научная») философия в отличие от прежней должна решать все общие проблемы бытия и познания теми же средствами, что и все другие конкретные науки (физика, астрономия, история, биология и т. д.), то есть путем обобщения конкретного эмпирического материала. Например, в этом плане научное философское учение о мире, научная философская онтология вполне возможна. Однако оно должно быть только обобщением тех знаний, которые дают о мире все частные науки определенного времени. Философская онтология не имеет права выходить за пределы этого знания, она всегда может только следовать за наукой своего времени, но ни в коем случае не опережать ее, как бы это не выглядело заманчиво. Иной путь – прямая дорога к философскому мифотворчеству [8].

Такого же рода рекомендации О. Конт давал и в отношении научного способа построения такого раздела философии как теория познания. «Хотите знать, – спрашивал он, – какими средствами достигается истинное знание о мире? – Прекрасно. Изучайте реальный опыт научного познания, реальную историю науки, как высшей, наиболее развитой формы человеческого познания. Идите в научные лаборатории, на кафедры, наблюдайте и обобщайте познавательную деятельность современных ученых, а не учите их методам получения истины, придуманных философами в их умозрительных концепциях об истинном познании». Свои рекомендации позитивисты распространили и на научный способ познания общества. Как известно, именно Конт стал основоположником идеи создания социологии как конкретно-научного, а не философского способа изучения общества и описания законов его функционирования и развития.

В чем плюсы и в чем минусы позитивистского решения вопроса о соотношении философии и науки? Среди несомненных достоинств позитивистского решения проблемы соотношения философии и науки можно отметить следующие черты: 1) подчеркивание относительной самостоятельности и относительной независимости развитой (зрелой) науки от философии как «метафизики»; 2) призыв к ориентации любой философии, претендующей на «научность», на реальную науку, ее содержание и методы с целью их последующего обобщения, а также как на один из критериев истинности самих философских построений; 3) подчеркивание качественного различия между классической философией («метафизикой») и конкретно-научным знанием, между традиционной философской методологией и научным способом познания действительности, вплоть до признания их полной противоположности и несовместимости. К числу же явных минусов позитивистской концепции соотношения философии и науки относятся: 1) недостаточно обоснованное решение о якобы бесполезности и исчерпанности когнитивных ресурсов классической философии как важного позитивного фактора функционирования и развития культуры; 2) неверное понимание сущности и структуры реального научного знания и стремление свести его только к эмпирическому знанию. Следствия такого подхода: а) недооценка позитивистами качественной специфики теоретического знания в науке по сравнению с эмпирическим знанием и особой роли научных теорий в структуре и динамике науки; б) неверная интерпретация природы математического знания и его отличия от естественнонаучного знания; 3) рассмотрение науки в качестве абсолютно самодостаточной системы культуры, развивающейся лишь по своим собственным имманентным законам (интернализм); 4) неправомерное абстрагирование позитивистами от ценностной «нагруженности» науки и научного способа познания (тезис о ценностной нейтральности науки) [9]; 5) абсолютизация возможностей эмпирических методов исследования в достижении объективно-истинного знания (эмпиризм); 6) сведение метода философии науки только к эмпирическому исследованию, описанию и обобщению содержания реальной науки и деятельности ученых; 7) редукция научной философии только к философии науки.

Самым трудным (и, как оказалось, в принципе невозможным) в реализации позитивистской концепции соотношения философии и науки оказалось построение философии как одной из конкретных наук. По существу, вся эволюция позитивизма от его возникновения в 30-е годы XIX века вплоть до его ухода с философской сцены (70–80-е годы XX века) представляла собой последовательность и смену одной неудачной попытки построения якобы научной философии другой, которая также, как оказывалось со временем, была несостоятельной. Эта последовательность попыток позитивистов построить научную философию выглядит следующим образом: 1) научная онтология (Г. Спенсер) и методология науки (Дж. Ст. Милль) 2) психология и социология научной деятельности (Э. Мах и др.) 3) логика науки (М. Шлик, Б. Рассел, Р. Карнап и др.) 4) лингвистический анализ языка науки (Л. Витгенштейн, Дж. Райл, Дж. Остин и др.) 5) теория динамики и развития научного знания (К. Поппер и др.). В итоге оказалось, что не только не возможна философия как одна из конкретных (частных) наук,

но, напротив, все реальные науки (естественные, математические, но особенно социально-гуманитарные) не свободны от определенных философских, «метафизических» допущений и всегда опираются на них. Правда, эти допущения не являются чем-то постоянным и неизменным как в исторической динамике науки в целом, так и в отношении разных научных дисциплин и теорий. Чем обусловлено такое положение дел? С одной стороны, целостностью культуры, в которой все ее подсистемы, включая философию и науку, находятся во взаимосвязи и взаимодействии друг с другом, а, с другой – неоднозначным характером самих этих взаимосвязей, вызванных качественно разнообразным содержанием как философских, так и научных систем знания, тем более что и те и другие постоянно изменяются [10].

Претензии позитивистов на универсальность и безусловную истинность предложенного ими решения вопроса о взаимосвязи философии и науки оказались столь же несостоятельными, как и у «трансценденталистов». Вместе с тем, было бы несправедливо отказывать позитивистской концепции соотношения философии и науки на относительную истинность их позиции по отношению к реальной взаимосвязи философского и конкретно-научного знания. В интервал позитивистской концепции хорошо укладываются, например, факты независимости экспериментальной деятельности ученых от философских знаний и даже правильного подчеркивания ими вредности философствования при проведении экспериментов и осуществлении математических расчетов или логических выводов. Для этого наука давно выработала другие средства и методы. Столь же вредно и, по крайней мере, неэффективно философствовать (привлекать корпус философского знания) при создании и обосновании частных научных теорий. Для этого есть общепринятые в науке фундаментальные теории. Конечно, значимость философии как фактора развития зрелой науки значительно уступает собственным ресурсам науки и внутренним закономерностям ее развития. И здесь позитивизм оказался прав. Развитие технических и технологических наук также в целом хорошо укладывается в позитивистскую концепцию соотношения философии и науки, ибо осуществляется в основном не благодаря использованию имеющихся философских знаний, а под влиянием других факторов: материальных потребностей, необходимости совершенствования техники, технологий, производства, экономики, социальной сферы. Однако, позитивизм явно обнаруживает свою несостоятельность, когда начинает претендовать на общезначимость своей концепции соотношения философии и науки, на объяснение со своих позиций всех аспектов функционирования и развития реальной науки. Процессы научных революций, смена культурно-исторических типов науки, существование в структуре фундаментальных теорий и исследовательских программ, философских оснований и предпосылок науки явно не укладываются в позитивистскую схему [11].

3. Дуалистическая (антиинтеракционистская) концепция соотношения философии и науки

Согласно сторонникам дуалистической концепции (представители экзистенциализма, философии культуры, философии ценностей, философии жизни и др.) философия и наука настолько различны по своим целям, предметам и методам, что между ними в принципе не может быть никакой внутренней взаимосвязи. Каждый из этих типов знания, считают они, развивается по своей внутренней логике и поэтому влияние философии на науку, как и обратно, науки на философию может быть только чисто внешним, иррелевантным или даже просто вредным для них обеих. «Философия – не научна, наука – не философична» – так можно сформулировать суть этой концепции. Внешне эта концепция похожа на позицию позитивистов в их отрицании полезности философии для развития науки. Однако между ней и позитивизмом имеются глубокие различия. Дуалисты в отличие от позитивистов отрицают не только пользу и необходимость обращения науки к философии, но столь же решительно отвергают и необходимость обращения философии к науке и ее содержанию для решения философских проблем. В последнем случае, считают они, наука отнюдь не помощник, а скорее помеха для философии, ибо их языки, методы и интуиция существенно различаются между собой, будучи иррелевантными друг другу или даже исключаящими одно другое. Например, говорят экзистенциалисты, бессмысленно чисто научно пытаться решать одну из фундаментальных проблем философии – проблему смысла жизни человека. Любая подобного рода попытка неминуемо ведет просто к разрушению самой проблемы. То же относится и к другим проблемам философского мировоззрения – этическим, эстетическим, герменевтическим и др. Язык и методы науки, считают дуалисты, настолько чужды философии, что истинный философ должен подальше держаться от науки, если хочет оставаться философом-профессионалом. Для философии как области мировоззренческой рефлексии более адекватным является не научный, а скорее метафорически образный и эмоционально-выразительный язык искусства, например, язык литературы. Философия принадлежит к тем видам человеческого

знания, где стремление к максимальной точности скорее вредно, чем полезно. Второе существенное различие между ними состоит в том, что в отличие от позитивистов философию они рассматривают как имеющую более высокий социальный и общекультурный статус, чем конкретные науки. Главное предназначение последних – создание новой техники и технологий и удовлетворение материальных потребностей людей, тогда как основная цель философии – совершенствование духовного мира человека. Очевидно, что наука не способна не только решить, но даже приступить к решению второй проблемы. Более того, способствуя максимальному «разогреву» материальных целей и потребностей, наука в определенной мере несет прямую ответственность за формирование в обществе идеологии потребления, когда ценность «иметь» становится превалирующей над ценностью «быть» (имеется в виду «быть человеком» в сущностном смысле этих слов).

Каковы положительные и отрицательные стороны дуалистической концепции соотношения философии и науки? К числу ее положительных сторон относятся: 1) подчеркивание качественного различия между философией и наукой по всем параметрам их существования; 2) справедливая оценка огромной и ничем незаменимой (в том числе и наукой) духовной и гуманистической роли философии в развитии культуры, а также осмысления человеком своей сущности; 3) акцентирование в качестве главного фактора развития, как философии, так и науки, их внутренних закономерностей, собственной логики и методологии разворачивания содержания своих областей знания, а не их взаимного влияния друг на друга, или воздействия на них со стороны других социокультурных факторов. Ее отрицательными сторонами являются: 1) абсолютизация качественного различия между философией и наукой как видами знания и формами культуры; 2) установка на возможность проведения жесткой демаркационной линии между философским и конкретно-научным знанием; 3) явно заниженная оценка положительного влияния науки на развитие философии и культуры в целом; это не соответствует как истории их взаимоотношения, так и современному состоянию; 4) отрицание ими возможности построения философии науки как области междисциплинарного знания, использующей как философские, так и конкретно-научные методы (исторические, логические, эмпирические) в осмыслении науки, в нахождении общих закономерностей ее функционирования и развития; 5) отрицание философских оснований науки и философских проблем как важных точек развития науки. В итоге данная концепция оказалась менее востребованной в научном сообществе, чем метафизическая и позитивистская концепции [12].

4. Диалектическая концепция внутренней взаимосвязи философии и конкретных наук

В чем заключается сущность диалектической концепции соотношения философии и науки? Во-первых, в обосновании существования существенной взаимосвязи между философией и наукой, начиная с момента их возникновения и вплоть до сегодняшнего дня. Во-вторых, в трактовке этой взаимосвязи как диалектического единства, как единства во многом противоположных видов знания. В-третьих, в раскрытии структурной сложности механизма и форм взаимодействия философии и науки. В-четвертых, в обосновании того, что эффективное взаимодействие между ними возможно только на основе признания равноправия и относительной самостоятельности каждого из них.

Как убедительно свидетельствует история науки, многие выдающиеся ученые внесли существенный вклад в содержание не только науки, но и философии, особенно в раскрытии общих онтологических и гносеологических предпосылок процесса научного познания (Г. Галилей, И. Ньютон, Ч. Дарвин, А. Пуанкаре, А. Эйнштейн, Н. Бор, В. Гейзенберг, А. Н. Колмогоров, В. М. Вернадский, Н. Н. Моисеев и др.). Но доказывает ли это наличие необходимой внутренней взаимосвязи между философией и частными науками? Ведь в качестве контраргумента можно привести довод, что большое количество успешно работающих ученых серьезно не интересуется ни философией, ни даже философскими проблемами науки. А во-вторых, мало ли чем интересуются выдающиеся ученые кроме науки (например, искусством, общественной деятельностью, религией и т. д.)? Это часто личное дело ученого и необходимым образом с его профессиональной деятельностью никак не связано. И это, конечно, справедливо. Поэтому доказательство внутренней, необходимой связи философии и науки должно лежать не в плоскости социологических данных о частоте обращения ученых к философии, а в анализе содержания конкретных наук и философии, пересечений этого содержания, возможностей научного познания и имеющихся в нем средств решения новых научных проблем.

Предмет философии, особенно теоретической – наиболее общее знание о бытии, познании, человеке, обществе, культуре и их взаимоотношении. При этом философия исходит из возможности постигнуть это всеобщее знание рационально, внеэмпирическим путем [13]. Предметом же любой частной науки является частное, единичное, конкретный «кусочек» мира, эмпирически и теоретически полностью контролируемый, а потому и эффективно осваиваемый впоследствии практически. Характер

внутреннего взаимоотношения философии и частных наук имеет диалектическую природу, являя яркий пример диалектического противоречия, стороны которого, как известно, одновременно и предполагают и отрицают друг друга, а поэтому необходимым образом дополняют друг друга в рамках некоего целого. Таким целым в данном случае выступает все человеческое познание со сложившимся в нем историческим разделением труда, как необходимой основой эффективной организации познавательной деятельности. В этом разделении труда по познанию окружающей человека действительности философия акцентирует познание (моделирование) всеобщих связей и отношений мира, человека, их отношения между собой, ценой абстрагирования от частного и единичного. И единственно, где философия серьезно «спотыкается» при своем рационально-всеобщем подходе к изучению бытия, это – человек, поскольку он возможен в качестве предмета философского осмысления именно своей индивидуальной и уникальной экзистенцией [9]. Любая конкретная наука не изучает мир в целом, в его всеобщих связях. Она абстрагируется от этого. Всю свою когнитивную энергию она направляет на познание своего частного предмета, изучая его во всех деталях и структурных срезях. Собственно наука стала по-настоящему современной только тогда, когда сознательно ограничила себя познанием частного, отдельного, конкретного, относительно которого только и возможно собрать и эмпирически обобщить достаточно большой конкретный, а потому впоследствии практически используемый объем информации. С точки зрения познания действительности как целого и философия и частные науки – одинаково односторонни, хотя при этом каждая по-своему. Однако объективная действительность как целое безразлична к способам ее человеческой рефлексии. Она есть единство всеобщего, особенного и единичного. При этом всеобщее в ней существует не иначе как через особенное и единичное свое проявление, а единичное и особенное существуют не иначе как формы проявления всеобщего. Поэтому адекватное познание действительности как целого, составляющее высшую теоретическую и практическую (биологически-адаптивную) задачу человечества, требует дополнения и, так сказать, «взаимного просвечивания» философского и частно-научного знания. Ясно, что интеграцией философского и частно-научного знания, «наведением мостов» между ними профессионально может заниматься (и реально занимается) достаточно небольшое количество ученых и философов, испытывающих в этом потребность и имеющих соответствующую подготовку, как в философии, так и в той или иной области науки. Среди ученых такую деятельность осуществляют, как правило, крупные теоретики науки, работающие на границе существующего «пространства науки» и последовательно «раздвигающие» это пространство за счет освоения новых территорий. Общий и фундаментальный характер решаемых классиками науки проблем часто одного порядка с масштабом, сложностью и неоднозначностью философских тем и проблем. Философы же часто обращаются к частным наукам как к материалу, призванному подтвердить одни философские конструкции и опровергнуть другие. Особенно это относится к тем философам, которые интересуются построением онтологических моделей, структурой, всеобщими законами и атрибутами объективной реальности [14].

При этом необходимо отметить, что у философии ее «фактуальным» основанием являются результаты не только конкретно-научного познания, но и других способов духовного и практического освоения человеком действительности. Посредством своего категориального аппарата философия пытается в специфической форме отразить, репрезентировать реальное единство всех видов человеческой деятельности, осуществить теоретический синтез всей наличной культуры. Репрезентируя это единство, философия выступает самосознанием эпохи, ее духовной «квинтэссенцией» (Гегель, Маркс). В философии наличная культура как бы рефлексировывает саму себя и свои основания [1].

Подчеркивая апостериорное, «земное» происхождение философского знания, необходимо в то же время видеть специфику его генезиса по сравнению с конкретно-научным знанием. Различие здесь заключается, во-первых, в широте объективного базиса абстрагирования и, соответственно, в степени общности и существенности принципов философии и науки. Во-вторых, в самом характере базисов. И наконец, в-третьих, в методах философского и конкретно-научного познания. В то время как эмпирический базис любой конкретно-научной теории носит достаточно определенный и относительно однородный характер, «фактуальный» базис философии является «в высшей степени» гетерогенным и неоднозначным по содержанию. Он и не может быть другим, так как включает в себя результаты теоретического и практического, научного и обыденного, художественного и религиозного и других способов освоения человеком действительности. Ясно поэтому, что философское знание не может удовлетворять тем же критериям рациональности и истинности, что и конкретно-научное знание. Благодаря предельной общности и ценностно-мировоззренческой ориентации, философское знание является более общим, умозрительным и рефлексивным, но, вместе с тем, и менее строгим и

доказательным, чем конкретно-научное знание.

Чем же диктуется необходимость обращения ученых к философии? Во-первых, как отмечалось выше, объективной взаимосвязью предметов их исследования. А, во-вторых, характером самого процесса конкретно-научного познания. Дело в том, что научное познание совершается отнюдь не «учеными-робинзонами», имеющими дело якобы с «чистыми фактами», и обладающими логическими методами открытия и обоснования научных законов и теорий, а научными сообществами, живущими в определенную эпоху и испытывающими на себе в той или иной степени влияние накопленного знания и культуры своего времени. Процесс научного познания имеет ярко выраженный творческий и социальный характер, главным субъектом которого является не отдельный ученый, а дисциплинарное научное сообщество. Для него абсолютно беспредпосылочного, априорного знания просто не существует. Во-вторых, открытие новых научных законов и теорий всегда происходит в форме конструктивной умственной деятельности ученых по выдвижению, обоснованию и принятию научных гипотез. Этот мыслительный процесс обусловлен не только имеющимися в распоряжении ученого эмпирическими данными, но и опосредован целым спектром факторов, составляющих социокультурный фон данной науки, представлений и принципов научного и вненаучного порядка. Важнейшим элементом этого фона является философия. Как показывает реальная история науки, именно на основе определенных онтологических, гносеологических, логических, методологических и аксиологических оснований строятся различные научные теории, особенно новые и фундаментальные, дается как эмпирическая, так и философская интерпретация научных теоретических построений, оцениваются возможности и перспективы использования определенных методов и подходов в исследовании объективной реальности. Философские основания науки и являются тем посредствующим звеном, которое связывает философское и конкретно-научное знание. Эти основания не являются «личной собственностью» ни науки, ни философии. Они представляют собой «граничное знание» и поэтому могут быть с равным правом отнесены «по ведомству» как философии, так и науки. Существуют различные виды философских оснований науки: онтологические, гносеологические, аксиологические, социокультурные, праксиологические, антропологические [10].

Онтологические основания науки представляют собой принятые в той или иной науке общие представления о картине мира, типах материальных систем, характере их детерминации, формах движения, законах развития изучаемых объектов и т. д. Так, например, одним из онтологических оснований механики Ньютона было представление о субстанциональном характере пространства и времени, их независимости друг от друга и от скорости движения объекта.

Гносеологические основания науки – это принимаемые в рамках определенной науки положения о характере процесса научного познания, соотношении чувственного и рационального, теории и опыта, статусе теоретических понятий и т. д. Например, именно на основе определенного философского истолкования статуса теоретических понятий в науке Э. Мах в свое время отверг научную значимость молекулярно-кинетической теории газов Л. Больцмана. Как известно, Мах придерживался взгляда, что все значимые теоретические понятия должны быть редуцируемы к эмпирическому опыту. Понятие же «атом», на котором была основана молекулярно-кинетическая теория, не удовлетворяло этому условию, так как в то время атомы были не наблюдаемы. Правда, на этом же гносеологическом основании Мах раскритиковал как ненаучные (и как оказалось впоследствии – справедливо) понятия абсолютного пространства и времени механики И. Ньютона.

Ценностные (аксиологические) основания науки представляют собой принятые учеными представления о социально-культурной и теоретической значимости науки, ее целях, этических ценностях науки и ученого, об идеалах, нормах и методах научного исследования. Эти идеалы являются различными не только для разных исторических этапов развития науки, но и для разных наук, существующих в одну и ту же эпоху [9].

Четвертым видом философских оснований науки являются ее социальные основания. Это – представления ученых о взаимосвязи науки и общества, характере и степени востребованности науки обществом, культурой, государством. Совокупность эти представлений со временем «отливается» в то, что может быть названо «идеологией науки». Хотя она, как правило, и не фиксируется при изложении содержания науки, но составляет важнейшее и необходимое условие осуществления и планирования научной деятельности. Отдельные фрагменты идеологии науки находят свое явное отражение и фиксацию в документах, касающихся научной политики, в программных заявлениях научных лидеров и организаторов науки, а также в уставах академий и других научных учреждений, регулирующих характер научной деятельности, ее цели, ценности, отношение с обществом и государством. Например, в одном из первых идеологических документов науки Нового времени, а именно в уставе «Лондонского

королевского общества наук и ремесел», были четко прописаны такие положения, как: 1) независимость науки от государства и неприемлемость его вмешательства в дела науки и 2) преимущественной ориентации британской науки на эмпирические исследования, а также на исследования, приносящие практическую пользу обществу, способствующие его техническому развитию и т. д. [13].

Важнейшим компонентом социальных оснований науки является «социокультурный фон» (социокультурный контекст), в рамках которого функционирует и развивается наука определенного исторического периода. В социокультурный фон науки входит также то содержание культуры (достигнутый уровень развития самой науки, философия, искусство, политика, мораль, право, религия и др.), с которым взаимодействует наука и которое релевантно содержанию науки и научной деятельности. Именно через конкретный социокультурный фон осуществляется механизм влияния не только культуры и общества на науку, но и науки – на культуру и общество. Очевидно, что содержание социокультурного фона всегда исторично, динамично и изменчиво, отражая уровень развития цивилизации определенного периода. Более того, релевантная (востребованная) часть одного и того же социокультурного фона может быть различной для разных наук и разных научных дисциплин в одно и то же время. Например, для естественных или социально-гуманитарных наук, для физики или математики и т. д. Установление этой релевантности является делом конкретного историко-научного и историко-культурного анализа.

Пятым видом философских оснований науки являются праксиологические основания. Это представления о взаимосвязи науки и практики, о характере их зависимости друг от друга и механизме влияния потребностей практики на развитие науки и обратно. Это также представления о гносеологическом статусе практики как критерия истинности научного знания и его различных видов, о зависимости науки от структуры и особенностей развития экономики, о видах практической деятельности в самой науке. Такие основания также подлежат обязательной философской рефлексии, так как для разных эпох и для разных наук в одну и ту же эпоху содержание праксиологических оснований может быть и является различным. Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить представления ученых и философов о взаимосвязи науки с практикой в античную эпоху и Средние века, затем в Новое время, а тем более в XX веке.

Шестым видом философских оснований науки, оказывающих существенное влияние на деятельность ученых, их мотивацию и творческий потенциал являются антропологические основания научной деятельности. Это представления ученых о смысле своей деятельности, о предназначении ученого, характере его взаимоотношений с обществом, их взаимной ответственности друг перед другом. История науки свидетельствует о том, что выбор учеными тех или иных антропологических оснований своей деятельности является фактором, который в значительной степени определял судьбу ученых и их вклад в развитие науки [15].

Диалектическая концепция взаимосвязи философии и науки исходит не только из существенного влияния философии на развитие науки (не соглашаясь здесь с позитивизмом и в определенной степени поддерживая трансценденталистскую концепцию), но и утверждает столь же существенное влияние науки на развитие философии (выступая здесь явным оппонентом антиинтеракционистской концепции). Эта внутренняя взаимосвязь и взаимовлияние философии и науки возможно потому, что, несмотря на различие философского и конкретно-научного познания, оба они принадлежат к одному типу познания, а именно к рациональному способу решения своих проблем (получения объективного знания о мире – в случае науки и построения обоснованных мировоззренческих концепций – в случае философии). Более того, при разработке философского учения о мире, при построении философской онтологии рациональная философия обязана учитывать опыт научного познания действительности. Конечно, при этом, философия обязана принимать во внимание историческую изменчивость содержания науки, а также наличие в ней альтернативных теорий, концепций и направлений. При разработке философского учения о бытии философия не должна сводить его только к научным воззрениям своего времени, к их некритическому повторению и воспроизводству. Для философии опыт научного познания мира, при всем уважении к нему, является лишь средством решения ее собственных онтологических и мировоззренческих задач. Это решение может быть плодотворным с точки зрения философской рациональности только тогда, когда: а) опирается на опыт не только науки, но и на совокупный опыт всей культуры, б) является результатом критической рефлексии, в) всегда «привязывается» к основным ценностным ориентирам человеческого существования в мире [17].

Как и всякое диалектическое единство, взаимосвязь философского и конкретно-научного знания является опосредованной таким видом знания, которое сочетает в себе элементы как философского, так и конкретно-научного дискурса. Таким видом знания являются: а) философские

основания науки, б) научные основания философии, в) философия науки в целом как особая область междисциплинарного («кентаврового») знания. С логико-методологической точки зрения философские основания науки являются особым видом интерпретационных предложений, связывающим воедино философские и конкретно-научные понятия и термины. В науке их аналогом выступает эмпирическая интерпретация теории как особое множество высказываний, получившее в философии науки название «предложений соответствия» или «редукционных предложений» (Р. Карнап). Как между эмпирическим знанием и научной теорией, так и между философией и наукой не существует отношения взаимно однозначного соответствия. Как известно, одна и та же научная теория может иметь несколько различных эмпирических интерпретаций (и соответственно областей своего применения и проверки). С другой стороны, одни и те же эмпирические данные («факты») могут быть объяснены с позиций различных и даже альтернативных научных теорий. История науки и ее современное состояние дают многократное тому подтверждение. Точно такое же неоднозначное соответствие имеет место и между философией и наукой. Никакое конкретно-научное знание не может непосредственно выступать ни подтверждением, ни опровержением какой-либо философии, а только после его философской интерпретации. Установление взаимосвязи между определенной философией и определенными научными теориями – важная и трудная задача философии науки. Одним из главных достоинств диалектической концепции соотношения философии и науки является то, что в ее рамках удастся, с одной стороны, синтезировать основное положительное содержание альтернативных ей концепций соотношения философии и науки, рассмотренных выше, а, с другой, избежать их недостатков, заключающихся в абсолютизации их сторонниками реальных моментов взаимоотношения философии и науки [18].

Большой вклад в развитие диалектической концепции соотношения философии и науки внесли и вносят классики науки – создатели фундаментальных научных теорий и направлений. Например, Ч. Дарвин, А. Лавуазье, Г. Гельмгольц, И. М. Сеченов, И. П. Павлов, А. Пуанкаре, А. Эйнштейн, Д. Гильберт, В. Гейзенберг, Н. Бор, В. И. Вернадский, Л.С. Выготский, А. Н. Леонтьев, И. Пригожин, Н. Н. Моисеев, Ст. Хокинг и др. [17].

С одной стороны, для каждого из них было очевидно, что наука находится вне философии и имеет самостоятельный статус. С другой стороны, они сознавали, что создание новых фундаментальных научных теорий и научных направлений всегда связано с выходом за границы существующей науки, с пересмотром устоявшихся в ней взглядов. Поэтому всячески подчеркивали необходимость взаимодействия философии и науки и интенсивного обмена их когнитивными ресурсами. Этот обмен одинаково важен как для развития науки, так и для развития философии. Это составляет сердцевину развиваемой нами позитивно-диалектической концепции взаимосвязи философии и науки. Позитивной потому, что эта концепция опирается на реальное содержание науки и ее истории, диалектической, потому что взаимосвязь философии и науки понимается как диалектическое противоречие философии и конкретных наук как во многом не просто различных, но и противоположных видов знания. Вот основные положения (аксиомы) позитивно-диалектической концепции:

1. Научное знание отличается от всех других видов человеческого знания (обыденного, художественного, практического, религиозного, мифологического) не каким-то одним свойством, а системой таких свойств. Необходимыми свойствами научного знания являются: объектность, определенность, обоснованность (эмпирическая и/или теоретическая), истинность, проверяемость, общезначимость, полезность (теоретическая или практическая) [15].

2. Научное знание в любой из конкретных наук имеет уровневую организацию и состоит из четырех уровней: чувственное, эмпирическое, теоретическое и метатеоретическое знание [16].

3. Научное познание на каждом уровне имеет конструктивную природу, являясь творческой деятельностью по созданию особой когнитивной реальности на каждом уровне. Трактовка научного познания как проектно-конструктивной деятельности по созданию научной реальности, ее описанию и применению является альтернативой трем другим концепциям научного познания: теории отражения, эмпиризму (позитивизму), априоризму [21].

4. Переход от низкого к более высокому уровню научного знания является не логическим обобщением первого, а его творческой переработкой с добавлением нового содержания.

5. В науке не существует универсального метода получения и обоснования знания. Методы научного познания многообразны и всегда привязаны к онтологии уровня научного знания и его функциям. Основным критерием эффективности любой когнитивной технологии в науке является ее результативность в конструировании нового знания и его применении [21].

6. В целом система научного знания является суперсложной и плюралистической по своему

содержанию совокупностью областей, уровней, видов и единиц научного знания.

7. Главным субъектом познания в современной науке является не отдельный ученый, а дисциплинарное научное сообщество.

8. Научное познание имеет социальный характер, оно зависит не только от профессионализма конкретного научного сообщества, но и от потребностей общества своего времени [19].

9. Коммуникационные (субъект-субъектные) отношения между членами научного сообщества играют не менее важную роль в процессе научного познания и оценке различных единиц научного знания, чем субъект-объектные отношения между учеными и познаваемой ими реальностью.

10. Все научные истины по способам своего получения и легализации являются продуктом консенсуса научного сообщества.

11. Научное познание обладает значительной степенью независимости от конкретных социальных условий, его имманентная цель - конструирование научной реальности как наиболее определенной и очевидной для сознания и потому выполняющей функцию эталона по отношению к объективной реальности, ее описанию и объяснению.

12. Развитие научного знания происходит в соответствии с диалектическими законами: наличием соперничающих концепций научной реальности, преемственности научного знания на эволюционном этапе развития и качественных скачков в периоды научных революций и смены ее прежних фундаментальных (парадигмальных) теорий.

13. Все эпистемологические характеристики научного знания - истинность, доказательность, верифицируемость, общезначимость, объективность, определенность являются относительными и зависят от когнитивной системы отсчета, применяемой при оценке каждого из этих свойств [21].

14. Важным условием функционирования и развития научного знания является постоянная философская рефлексия над ним, его структурой, содержанием и динамикой.

Заключение

Анализ соответствия основных историко-философских концепций взаимосвязи философии и науки (метафизической, позитивистской, дуалистической, диалектической) как истории реальной науки, так и ее современного состояния, убедительно свидетельствует о том, что лишь диалектическая концепция взаимосвязи философского и конкретно-научного знания выдержала проверку временем и наилучшим образом соответствует как структуре науки, так и ее динамике. Посредствующим звеном между философией и наукой является такая особая единица знания как философские основания науки. Это более общее знание, чем конкретно-научное знание, включая фундаментальные научные теории, но в то же время менее общее, чем чисто философское знание онтологического и гносеологического характера. Потребность в таком междисциплинарном знании как философские основания науки диктуется, прежде всего, стремлением культуры к целостности и единству всех составляющих ее элементов, к числу наиболее важных из которых относятся философия и наука [22].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Лазарев Ф.В., Лебедев С.А. Философская рефлексия: сущность, типы, формы // Вопросы философии. 2016. № 6. С. 15-28.
2. Лебедев С.А. Предмет и природа философского знания// Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2002. № 5. С. 21-52.
3. Лебедев С.А. Философия и наука. Монография. М.: Академический проект. 2025.
4. Лебедев С.А. Проблема научного метода в античной философии // Журнал философских исследований. 2019. Т.5. № 2. С.10-20.
5. Lebedev S.A. The problem of scientific method in the first positivism // Вопросы философии и психологии. 2018. №5(1). С.24-36.
6. Лебедев С.А., Рубочкин В.А. История науки. Философско-методологический анализ, М.: Издательство психолого-социального университета. 2011.- 351 с.
7. Лебедев С.А. Философия. Методология. Наука. Избранные статьи. М.: Проспект. 2023.
8. Лебедев С.А. Курс лекций по методологии научного познания. М.: Издательство МГТУ им. Н.Э. Баумана. 2016.
9. Лебедев С.А. Аксиология науки: ценностные регуляторы научной деятельности//Вопросы философии. 2020. №7. С. 82-92.

10. Лебедев С.А. Философские основания науки, их структура и функции//Журнал философских исследований. 2017. Т.3. №1. С. 1-17.
11. Лебедев С.А. История философия науки//Новое в психолого-педагогических исследованиях. 2009. №1(13). С.5-66.
12. Лебедев С.А. Основной вопрос философии: кто прав, кто не прав и почему // Гуманитарный вестник. 2022. №4(96). Порядковый номер 1.
13. Лебедев С.А. Методологическая культура ученого. В 2-х томах. М.: Проспект. 2021.
14. Лебедев С.А. Философия и методология науки. Актуальные проблемы. М.: Издательство Московского университета. 2024.
15. Лебедев С.А., Кулебякин С.Д. Научная рациональность. В сборнике: Философия науки. Сборник статей (отв. ред. проф. С.А. Лебедев). М.:Проспект.2024. С.306-321.
16. Лебедев С.А., Гончарова О.А. Структура научного знания. В сборнике: Философия науки. Сборник статей (отв. ред. проф. С.А. Лебедев). М.:Проспект.2024. С.88-113.
17. Лебедев С.А., Буданова В.О. Метатеоретическое познание в науке и его методы // *Studia Humanitatis Borealis* / Северные гуманитарные исследования. 2024. № 2(31). С. 19-25.
18. Лебедев С.А., Лебедев К.С., Коськов С.Н. Позитивно-диалектическая программа философии науки//Известия Российской академии образования. 2016. №4(40). С. 5-36.
19. Лебедев С.А. Современная наука: социальность и инновационность // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2011. №1. С. 36-45.
20. Лебедев С.А. Основной вопрос философии и наука // *Studia Humanitatis Borealis* / Северные гуманитарные исследования. 2025. № 2(35). С. 5-11.
21. Лебедев С.А. Конструктивистская парадигма научного познания. Часть I // Журнал философских исследований. 2025. № 3. С. 17-32.
22. Лебедев С.А., Фомина А.А. Проблема истины в науке: концепции и критерии // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2025. № 2(72). С. 8-21.
23. Степин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция. 2000.

REFERENCES

1. Lazarev F.V., Lebedev S.A. Philosophical Reflection: Essence, Types, and Forms//*Voprosy Filosofii*. 2016. No 6. Pp. 15-28.
2. Lebedev S.A. The Subject and Nature of Philosophical Knowledge // *Vestnik of Moscow University. Series 7: Philosophy*. 2002. No5. Pp. 21-52.
3. Lebedev S.A. *Philosophy and Science*. Moscow: Academic Project. 2025.
4. Lebedev S.A. The problem of scientific method in ancient philosophy//*Journal of Philosophical Research*. 2019. Vol.5. No 2. Pp. 10-20.
5. Lebedev S.A. The problem of scientific method in the first positivism// *Questions of Philosophy and Psychology*. 2018. No 5(1). Pp. 24-36.
6. Lebedev S.A., Rubochkin V.A. *History of Science. Philosophical and Methodological Analysis*, Moscow: Publishing House of the Psychological and Social University. 2011.- 351 p.
7. Lebedev S.A. *Philosophy. Methodology. Science. Selected Articles*. Moscow : Prospekt. 2023.
8. Lebedev S.A. *Course of lectures on the methodology of scientific cognition*. М.: Publishing house of the Bauman Moscow State Technical University. 2016.
9. Lebedev S.A. Axiology of science: value regulators of scientific activity//*Voprosy filosofii*. 2020. No.7. Pp. 82-92.
10. Lebedev S.A. Philosophical foundations of science, their structure and functions// *Journal of philosophy investigation*. 2017. V.3. No.1. P. 1-17.
11. Lebedev S.A. History of Philosophy of Science// *New in Psychological and Pedagogical Research*. 2009. No1(13). Pp. 5-66.
12. Lebedev S.A. The Main Question of Philosophy: Who is Right, Who is Wrong, and Why// *Humanitarian Bulletin*. 2022. No 4(96). Ordinal number 1.
13. Lebedev S.A. *Methodological Culture of a Scientist*. In 2 volume. М.: Prospekt. 2021.
14. Lebedev S.A. *Philosophy and Methodology of Science. Current Issues*. М.: Moscow University Press. 2024.
15. Lebedev S.A., Kulebyakin S.D. The Problem of Scientific Rationality. In the collection: *Philosophy of*

Science. Collection of Articles (edited by prof. S.A. Lebedev). Moscow : Prospekt. 2024. Pp. 306-321.

16. Lebedev S.A., Goncharova O.A. The Structure of Scientific Knowledge. In the collection: Philosophy of Science. Collection of articles (ed. by prof. S.A. Lebedev). M.: Prospekt.2024. Pp.88-113.

17. Lebedev S.A., Budanova V.O. Metatheoretical Cognition in Science and Its Methods// Studia Humanitatis Borealis. Northern Humanities Research. 2024. No 2(31). Pp. 19-25.

18. Lebedev S.A., Lebedev K.S., Koskov S.N. The Positive-Dialectical Program of the Philosophy of Science//Izvestiya of the Russian Academy of Education. 2016. No 4(40). Pp. 5-36.

19. Lebedev S.A. Modern Science: Sociality and Innovation//Vestnik of Moscow University. Series 7: Philosophy. 2011. No.1. Pp. 36-45.

20. Lebedev S.A. The Main Question of Philosophy and Science// Studia Humanitatis Borealis. Northern Humanitarian Research. 2025. No 2(35). Pp. 5-11.

21. Lebedev S.A. The Constructivist Paradigm of Scientific Knowledge. Part I //Journal of Philosophical Research. 2025. No3. Pp.17-32.

22. Lebedev S.A., Fomina A.A. The Problem of Truth in Science: Concepts and Criteria// Vestnik of Tver State university. Seriya: Philosophy. 2025. No 2(72). Pp. 8-21.

23. Stepin V.S. Theoretic knowledge. M: Progress-Tradition. 2000.

THE RELATIONSHIP BETWEEN PHILOSOPHY AND SCIENCE

LEBEDEV
Sergey

*PhD in Philosophy,
Professor of the Department of Philosophy,
Bauman Moscow State Technical University,
Moscow, Russian Federation, saleb@rambler.ru*

Keywords:

philosophy
science
philosophical foundations of science
philosophy of science
and methodology of science

Summary:

The article aims to reconstruct and evaluate, from the perspective of the history of philosophy and science, the four main philosophical concepts of their relationship: the metaphysical (natural philosophical), the positivist (empiricist), the dualistic, and the dialectical one (the concept of the necessary internal relationship between philosophical and specific scientific knowledge). It is shown that only the dialectical concept is the one that best corresponds to the content, structure, and patterns of both modern science and modern philosophy.

УДК 141.319.8

ОБРАЗЫ ЭДИПИЗАЦИИ И ДЕЗЭДИПИЗАЦИИ В НАУЧНОМ ПОЗНАНИИ

**ВОЛКОВ
АЛЕКСЕЙ
ВЛАДИМИРОВИЧ**

*доктор философских наук,
заведующий кафедрой философии и культурологии,
Петрозаводский государственный университет,
институт истории политических и социальных наук,
Петрозаводск, Российская Федерация,
philos@petrsu.ru*

Ключевые слова:

Ж. Делез и Ф. Гваттари
Анти-Эдип
научное познание
желание
эдипизация
машина
парадигма
лаборатория
этнометодология науки

Аннотация:

Целью статьи является экспликация эпистемологических аспектов концепции желания Делеза и Гваттари, представленной в произведении «Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения». Показано, что эдипизация желания, свойственная фрейдистскому психоанализу, имеет параллель в парадигмальной концепции науки Т. Куна. Эдипова триангуляция и научная парадигма выступают конструирующими, а не отражающими факторами познания. В лингвистической трактовке эдипова комплекса имя Отца коррелирует с системой конвенциональных ограничений, формирующихся авторитетными членами научного сообщества, его элитой. Обосновано, что шизоаналитическая концепция желания как «производство машин» находит отражение в этнографических концепциях науки (К. Кнорр-Цетина, Б. Латур и Ст. Уолгар, М. Линч). Продемонстрировано, что бриколажная логика желания находит отражение в поведении и коммуникации лабораторного ученого.

© 2025 Петрозаводский государственный университет

Получена: 27 августа 2025 года

Опубликована: 27 сентября 2025 года

Знаменитый французский философ Мишель Фуко как-то заметил, что, возможно, когда-нибудь XX век назовут веком Ж. Делеза. Одним из оснований для данного суждения послужило, по-видимому, произведение «Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения», написанное Ж. Делезом совместно с психоаналитиком Ф. Гваттари. По словам Фуко, успех этой работы был не ограничен частной аудиторией: быть Анти-Эдипом – стало определенным стилем жизни, способом мысли и существования [1: 8]. Вместе с тем следует заметить, что определенная эпатажность изложения, свойственная авторам «Анти-Эдипа», фрагментарность используемого ими языка и стиля порой мешают увидеть диапазон значений данного текста, а учитывая контекст его создания – майские события во Франции 1968 года – иногда и вовсе сводят текст до уровня политического манифеста.

В настоящей статье мы хотели бы привлечь внимание к философской концепции, которая была выстроена Делезом и Гваттари в работе «Анти-Эдип». Поначалу данная концепция, как и философия Делеза в целом, оказывалась предметом анализа в связи с феноменами эстетики и искусства [2; 4]. Впоследствии, однако, появились работы, проецирующие идеи Делеза и на другие сферы культуры, например, на образование [14; 15] и науку [6; 13]. Мы продолжим эти

исследовательские начинания и попробуем соотнести философию «Анти-Эдипа» с феноменом научного познания и в частности эксплицировать эпистемологические аспекты концепции желания Делеза и Гваттари.

Итак, коль скоро в центре философии «Анти-Эдипа» стоит понятие желания, то было бы резонно сначала прояснить смысл данного понятия, а затем перейти к его эпистемологическим аспектам.

Свое представление о желании Делез и Гваттари формируют в полемике с З. Фрейдом. Связывая желание с сексуальными потребностями индивида, фрейдисты рассматривают его прежде всего в рамках семьи. То, с чем имеет дело желание, – это лица (мать, отец, ребенок), а также их субстанции (молоко, экскременты и т. п.) и органы (грудь, пенис). При этом желание трактуется с точки зрения нехватки и приобретения. Например, как энергия, направленная на восполнение изначально существующей, но утраченной целостности – единства с матерью. Или как зависть к пенису, желание его иметь (у девочек), как инцестуозные влечения и страх кастрации (у обоих полов). Как в первом, так и во втором случае фаллос символизирует некое трансцендентное единство.

Разъясняя свою позицию, Делез и Гваттари соглашаются с тем, что З. Фрейд открыл мир желания, однако обращают внимание на то, что австрийский психоаналитик всегда испытывал трудности в том, чтобы свести воедино Эдипа (инцестуозные влечения) и детскую сексуальность, поскольку последняя отсылала к биологической реальности развития, а Эдип – к психической реальности фантазма. В итоге эдипова триангуляция, говорят Делез и Гваттари, была не столько открыта в анализе психики, сколько заимствована из арсенала классической культуры (греческого театра) и наброшена на мир желания, после чего он и стал классическим порядком греческого театра [1: 89–90].

Таким образом, то, что в первую очередь интересует Делеза и Гваттари – это эдипизация желания и, пожалуй, именно этот пункт может послужить для нас отправной точкой для экспликации первых эпистемологических смыслов концепции французских авторов. В свое время Т. Кун заметил, что в период экстраординарных, революционных исследований наука становится похожей на другие сферы духовной деятельности человека – философию, астрологию и в том числе психоанализ [3: 339]. Полагаем, что смысл данной аналогии не только в указании на то, что выбор между парадигмами не решается исключительно на основе эмпирических соображений и рационально-логичеких аргументов, ибо в игру вступают эмоционально-волевые, социально-психологические факторы. На наш взгляд, сходство между ученым-естествоиспытателем и психоаналитиком имеет отношение и к тому, что Делез и Гваттари называют «эдипизацией желания». Взглянем на пример из психоаналитической практики. М. Клайн пишет: «Когда Дик первый раз пришел ко мне, он не продемонстрировал никакого волнения, когда нянька мне его передавала. Когда я показала ему заранее приготовленные мной игрушки, он взглянул на них без малейшего интереса. Я взяла большой паровозик и поставила его с меньшим по размеру. Их я обозначила как „паровозик-папа“ и „паровозик-Дик“. Он поднял паровозик, который я назвала Диком, дотянул его до окна и сказал: „Вокзал“. Я объяснила ему, что „вокзал – это мама; Дик входит в маму“. Он бросил паровозик, принялся бегать между внешней и внутренней дверями комнаты, закрылся, сказал „темно“ и тотчас выбежал обратно. Так он сделал несколько раз. Я объяснила ему, что „темно в маме; Дик темно в маме“... После того как анализ продвинулся вперед... Дик тоже понял, что умывальник символизирует материнское тело, он чрезвычайно боялся замочиться водой» [1: 76].

Суть данной иллюстрации, если к ней подходить с позиции Делеза и Гваттари, в том, что желание и его продукты рассматриваются психоаналитиком (М. Клайн) с точки зрения выражения некоего пред-данного кода (инцестуозные устремления и страх кастрации) – эдипова треугольника. Что же касается ученого-естествоиспытателя, то и он подходит к объекту своего познавательного интереса, руководствуясь неким кодом и, в частности, парадигмой. Последняя, как показал Кун, программирует ожидания исследователя, позволяет ему упорядочить и интерпретировать эмпирические данные. При этом, как пишет Кун, ученый порой пытается втиснуть в парадигму природу, как в заранее сколоченную коробку [3: 49]. И здесь было бы уместно обратить внимание на следующий момент. Если с точки зрения Фрейда желание изначально имеет дело с целостными лицами (мама-папа-я) и направлено на них, а семья лишь извне накладывает запрет на этот эдипов характер желания, то, по мнению Делеза и Гваттари, дифференциация целостных лиц (а равно и сам эдипов характер желания) не существуют до семейного запрета, а устанавливаются самим этим запретом [1: 115]. В этом смысле и парадигма, подобно семейной триангуляции, является не столько ареной для проявления изначально данных внутрприродных различий, сколько фактором их конституирующим. Данное

обстоятельство не раз становилось предметом внимания среди отечественных философов, особенно в связи с анализом тезиса о несоизмеримости научных парадигм и теоретической нагруженности фактов [5; 8].

Далее, еще одним выходом на образ познания как эдипизации может послужить лингвистическая трактовка самого эдипова комплекса. Есть смысл вспомнить данную трактовку, восходящую еще к Ж. Лакану, значительно повлиявшему на идеи Делеза и Гваттари. Ребенку, желающему занять место отца, необходимо овладеть средством, с помощью которого отец взаимодействует с матерью – языком. В этом смысле ребенок зачарован «именем» отца, он для него источник всего богатства означающих. Но, овладевая языком, ребенок в тоже время осваивает все те лингвистические ресурсы (слова, выражения), которые несут смысл запретов, призывов, команд и угроз, которые регулируют его внутрисемейные отношения, в том числе с матерью. В итоге, научившись говорить (т. е., казалось бы, заняв место отца), ребенок обнаруживает, что он вовсе не наедине с матерью, ибо всем его желаниям и помыслам, которые могут быть выражены в языке, противостоит все та же воля отца, которая тоже артикулирована в языке в качестве предписаний, табу и т. д. [7: 75–76].

Отправляясь от этой лингвистической трактовки, в соответствии с которой Эдип есть язык, можно сказать, что Эдип в его символической форме префигурирует и научно-познавательный процесс. Аналог языковой функции Отца воплощен в данном случае в системе условных, конвенциональных ограничений, которые усваивает начинающий исследователь, входящий в научное сообщество. Сами же конвенции, как замечают исследователи, формируются и заключаются авторитетными членами научного сообщества, его элитой [9: 205]. Таким образом, овладевая научным языком, молодой ученый оказывается в глубокой зависимости от «означающих», которые принадлежат не ему, а речи Другого.

До сих пор мы вели речь об аналогиях между эдипизацией желания во фрейдистском психоанализе и некоторых особенностях научно-познавательной деятельности. Надо, однако, заметить, что, ставя целью выработать собственную концепцию желания, Делез и Гваттари идут по пути дезэдипизации желания и предлагают следующую ее трактовку: «Желание есть совокупность пассивных синтезов, которые прорабатывают частичные объекты, потоки и тела...» [1: 49]. Обратим внимание, что если психоанализ называл нечто «частичным объектом» в том смысле, что это нечто есть часть, отсылающая к целому – персоне матери, отца, или их органам – пенису, груди, то с точки зрения шизоанализа нечто выступает «частичным объектом» в смысле детали для соединения-сборки, для производства «машины». Использование термина «машина» оправдано тем, что желание, будучи укорененным в нейробиологических структурах, не знает ничего о существовании каких-либо дифференцированных лиц, таких, например, как отец, мать, я. Не имея личностного характера и не связанное с сексуальными потребностями индивида, оно скорее являет присущую всему живому анонимную созидательную силу, творческую энергию.

По мнению Делеза и Гваттари описанное ими машиноподобное желание, заявляет о себе уже на самых ранних этапах развития человека, буквально с детства. Ссылаясь на М. Клайн, французские философы говорят, что мир для младенца (как и он сам себе), дан не в качестве интегрированной целостности, а фрагментированной множественности. С самого рождения колыбель, грудь, соски, экскременты – это частичные объекты – детали, а само желание есть активность по сборке из этих деталей различных сцеплений, или «машин». При этом важно обратить внимание на природу синтезов желания. Сами синтезы, подчеркивают авторы Анти-Эдипа, носят свободный характер, являя код бриколажа [1: 21]. Для последнего характерно комбинирование разнородных фрагментов и способность включения фрагментов во все новые фрагментарные образования.

По мнению французских философов, производительная сила желания манифестирует себя в художнике, поэте, провидце. Несмотря на то, что в этом ряду нет ученого, попробуем, однако, взглянуть на концепцию желания как производства с эпистемологической стороны. Как это ни странно, но и в научном познании, если взглянуть на него сквозь призму этнометодологии науки, просматриваются черты той логики бриколажа, о которой говорят авторы «Анти-Эдипа». В самом деле, как пишет, например, К. Кнорр-Цетина, работа лабораторного исследователя напоминает действия лудильщика [10: 33–35]. Последний, в отличие от инженера, имеет дело с некими обрывками, обрезками – тем, что оказывается под рукой для производства некой работающей вещи. Так, например, замыслы и проекты в лаборатории часто приобретают соответствующую направленность просто потому, что, как объясняют исследователи, часть используемого ими оборудования осталась от прошлого проекта. А само оборудование, предназначенное для одних целей, может после некоторого преобразования быть использовано и для других целей. В этом смысле, говорим ли мы об играющем ребенке, который,

например, «использует свою ногу как весло» (Ж. Делез и Ф. Гваттари) или читаем об исследователе, который «приспособил измеритель давления для определения газоабсорбционной способности вещества» (К. Кнорр-Цетина), в обоих примерах мы сталкиваемся со свободными – ситуативно случайными и контекстуально изменчивыми синтезами желания.

Еще одним свидетельством бриколажной логики желания могут послужить коммуникативные практики лабораторных исследователей. Как показали Б. Латур и Ст. Уолгар, в научной лаборатории любое высказывание вводит в игру множество интересов, и в процессе разговора происходят внезапные переключения участников от одного интереса к другому [11: 154–168]. Так, реагируя на сообщение своих коллег об установленном ими новом факте, ученые обсуждают:

- профессиональные стандарты коллег;
- их репутацию и личностные качества;
- допустимые временные затраты, которые они могут себе позволить для подтверждения нового факта;
- собственные ресурсные возможности (необходимое количество требуемого для эксперимента материала);
- риск для собственной профессиональной репутации в случае поддержки сообщения своих коллег и его последующего опровержения другими научными группами.

Еще более гетерогенными научные коммуникации представляется исследователю М. Линчу. Последний отмечает сколь безуспешными были его попытки отграничить разговоры лабораторных ученых на формализованном, терминологическом языке от их коммуникаций на обыденном, естественном языке. В процессе работы ученые быстро переходят от обсуждения тем, связанных с продумыванием и осуществлением экспериментальных процедур, к разговорам о бейсболе, кинофильмах, религии [12: 159]. Научные и вненаучные темы не исключают друг друга, а, говоря словами Делеза, существуют как «два конца палки в неразложимом пространстве». Более того, работа и игра, серьезность и шутка оказываются элементами включающей дизъюнкции не только на уровне высказываний, но и действий. Линч вспоминает, как в одном из экспериментов ученые наблюдали за вычерчиваемой прибором кривой, отражающей корреляцию между поведением нейронов и воздействием на них химических веществ. По ряду причин ход эксперимента не удовлетворял исследователей. И тогда один из участников вручную подправил кривую до нужного результата. Это вызвало смех остальных сотрудников. Впоследствии директор лаборатории вычеркнул этот шуточный результат из показаний прибора [12: 176–177].

Подведем итоги. Выше нами были представлены некоторые, на наш взгляд, ключевые эпистемологические аспекты концепции желания французских философов. Как мы постарались показать, задействованные в этой концепции образы эдипизации и дезэдипизации желания, имеют определенные параллели в парадигмальной концепции Т. Куна и этнометодологических исследованиях науки. Если, как замечают Делез и Гваттари, под желанием понимать не символическое выражение вытесненных сексуальных потребностей, а конструктивную активность, синтезы, а продукты желания понимать не как фантазмы, а машины, то главным вопросом желающего производства оказывается не «что это означает?», а «как это работает?». Так, ребенок, по мысли французских авторов, с самого юного возраста живет желающей жизнью, в которой органы тела и окружающие предметы используются им как возможности для установления различных сцеплений (машин), например: рот и поток молока, но также – рот и поток воздуха, рот и звуковой поток. Это желающее производство есть первая среда экспериментации, в которой перед ребенком возникает множество функциональных вопросов: «нужно или не нужно задыхаться от того, что ешь, глотать воздух?» Или: «что составляет часть семьи? Мать и отец? А, например, велосипед?» Что касается лабораторной жизни, то это тоже среда экспериментации и, как отмечают этнометодологи, принцип, управляющий действиями ученых в лаборатории – это принцип успеха, это озабоченность исследователей как действовать так, чтобы вещи работали. При этом, как мы видели, эпистемологическая, лабораторная машина совсем не чужда бриколажной логики желания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Делез Ж. Гваттари, 2007 – Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Пер. с фр. Д. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 672 с.
2. Дианова, 1999 – Дианова В. М. Постмодернистская философия искусства: истоки и

современность. СПб.: Изд-во Петрополис, 1999. 240 с.

3. Кун, 2003 – Кун Т. Структура научных революций / Пер. с англ. И. З. Налетова. М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2003. 365 с.

4. Маньковская, 2000 – Маньковская Н. Б. Эстетика постмодернизма. СПб.: Алетейя, 2000. 347 с.

5. Мамчур, 2008 – Мамчур Е. А. Образы науки в современной культуре. М.: Канон +, 2008. 399 с.

6. Маркова, 2004 – Маркова Л. А. Философия из хаоса. Ж. Делез и постмодернизм в философии, науке, религии. М.: Канон +, 2004. 384 с.

7. Подорога, 1995 – Подорога В. А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М.: Ad Marginem, 1995. 341 с.

8. Порус, 1986 – Порус В. Н. О философских аспектах проблемы «несоизмеримости» научных теорий // *Вопросы философии*. 1986. № 12. С. 57-70.

9. Порус, 2002 – Порус В. Н. Рациональность. Наука. Культура. М.: Гриф и К, 2002. 352 с.

10. Knorr-Cetina, K. *The manufacture of Knowledge: an essay on the constructivist and contextual nature of science*. N. Y.: Pergamon Press, 1981. 200 p.

11. Latour, B., Woolgar, S. *Laboratory Life: The construction of Scientific Facts*. Princeton: Princeton University Press, 1986. 296 p.

12. Lynch, M. *Art and Artifact in Laboratory Science. A Study of Shop Work and Shop Talk in a Research Laboratory*. London: Routledge & Kegan Paul, 1985. 180 p.

13. Marks, J. (ed.) *Deleuze and Science*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006. 192 p.

14. Semetsky, I. *Deleuze, Education and Becoming*. Rotterdam: Sense Publishers, 2006. 142 p.

15. Semetsky, I., Masny, D. (eds.) *Deleuze and Education*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013. 273 p.

REFERENCES

1. Deleuze, G., Guattari, F. *Anti-Edip: Kapitalizm i shizofreniya [Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia]*. trans. by D. Kralechkin. Ekaterinburg: U-Faktoriya, 2007, 672 pp. (In Russian)

2. Dianova, V. M. *Postmodernistskaya filosofiya iskusstva: istoki i sovremennost' [Postmodern Philosophy of Art: Origins and Modernity]*. Saint Petersburg: Petropolis, 1999, 240 pp. (In Russian)

3. Kuhn, T. *Struktura nauchnykh revolyutsii [The structure of scientific revolutions]*. trans. by I. Z. Naletov. Moscow: ООО «Izdatel'stvo AST»: ЗАО НПП «Ермак», 2003. 365 pp. (In Russian)

4. Man'kovskaya, N. B. *Estetika postmodernizma [The Aesthetics of postmodernism]*. Saint Petersburg: Aleteiya, 2000. 347 pp. (In Russian)

5. Mamchur, E. A. *Obrazy nauki v sovremennoi kul'ture [The Images of science in modern culture]*. Moscow: Kanon +, 2008. 399 pp. (In Russian)

6. Markova, L. A. *Filosofiya iz khaosa. Zh. Delez i postmodernizm v filosofii, nauke, religii [Philosophy from chaos. G. Deleuze and postmodernism in philosophy, science, religion]*. Moscow: Kanon +, 2008. 384 pp. (In Russian)

7. Podoroga, V. A. *Fenomenologiya tela. Vvedenie v filosofskuyu antropologiyu [The phenomenology of body. Introduction to Philosophical Anthropology]*. Moscow: Ad Marginem, 1995. 341 pp. (In Russian)

8. Porus, V. N. *O filosofskikh aspektakh problemy «nesoizmerimosti» nauchnykh teorii [On the philosophical aspects of the problem of "incommensurability" of scientific theories]*, *Problems of Philosophy*, 1986, no 12, pp. 57-70. (In Russian)

9. Porus, V. N. *Ratsional'nost'. Nauka. Kul'tura [The Rationality. The science. The Culture]*. Moscow: Grif i K, 2002. 352 pp. (In Russian)

10. Knorr-Cetina, K. *The manufacture of Knowledge: an essay on the constructivist and contextual nature of science*. N. Y.: Pergamon Press, 1981. 200 p.

11. Latour, B., Woolgar, S. *Laboratory Life: The construction of Scientific Facts*. Princeton: Princeton University Press, 1986. 296 p.

12. Lynch, M. *Art and Artifact in Laboratory Science. A Study of Shop Work and Shop Talk in a Research Laboratory*. London: Routledge & Kegan Paul, 1985. 180 p.

13. Marks, J. (ed.) *Deleuze and Science*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006. 192 p.

14. Semetsky, I. *Deleuze, Education and Becoming*. Rotterdam: Sense Publishers, 2006. 142 p.

15. Semetsky, I., Masny, D. (eds.) *Deleuze and Education*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013. 273 p.

IMAGES OF OEDIPALIZATION AND DE-OEDIPALIZATION IN SCIENTIFIC COGNITION

VOLKOV
Alexey

*PhD in Philosophy,
Head of Philosophy and Culture studies Department,
Petrozavodsk State University, Petrozavodsk, Institute of
History, Political and Social Sciences,
Petrozavodsk, Russian Federation, philos@petsu.ru*

Keywords:

Gilles Deleuze
Felix Guattari
Anti-Oedipus
scientific cognition
desire
Oedipalization
machine
paradigm
laboratory
ethnomethodology of science

Summary:

IMAGES OF OEDIPALIZATION AND DE-OEDIPALIZATION IN
SCIENTIFIC COGNITION

УДК 11

УЧЕНИЕ О ЛОГОСЕ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

**КОСЬКОВ
СЕРГЕЙ
НИКОЛАЕВИЧ**

*доктор философских наук,
профессор кафедры логики, философии и
методологии науки,
Орловский государственный университет имени И. С.
Тургенева, философский факультет,
Орёл, Российская Федерация, koskov6819@gmail.com*

**ИВАНЕНКО
МАКСИМ
АЛЕКСАНДРОВИЧ**

*магистрант кафедры логики, философии и
методологии науки,
Орловский государственный университет имени И. С.
Тургенева, философский факультет,
Орёл, Российская Федерация,
maksimivanenko02@yandex.ru*

Ключевые слова:

античность
космология
Логос
онтология
пневма

Аннотация:

Предметом исследования в данной статье является концептуальное становление и развитие учения о Логосе в философии Гераклита, Аристотеля и стоиков. Гераклит первым конкретизировал понятие Логоса как огненный первопринцип, универсальную форму для всех законов бытия. Впоследствии Аристотель интеллектуализировал концепцию Логоса как мыслящее себя мышление Ума-перводвигателя. Наконец, стоики синтезировали эти идеи, сформулировав телесный, имманентный и пантеистический Логос, провидение и источник этического закона. Являясь одним из самых плодотворных и устойчивых концепций в истории западной мысли, Логос античной философии был радикально переосмыслен в христианстве и вошел в мировоззренческую программу современной цивилизации. Методологический подход данного исследования заключается в текстологическом и концептуальном анализе, опирающемся на первоисточники и их интерпретацию двумя выдающимися отечественными мыслителями: А. Ф. Лосевым и С. Н. Трубецким.

© 2025 Петрозаводский государственный университет

Получена: 27 августа 2025 года

Опубликована: 27 сентября 2025 года

Введение

Логос как категория древнегреческой философии включает в свое содержание более тридцати различных толкований, таких как «слово», «понятие», «разум», «ум», «мысль» и другие. Это полисемантическое богатство значений требует особенного внимания к способам различных античных мыслителей контекстуализировать Логос, обращаясь в своих системах к тому, что современный философ С. Н. Коськов называет «континуумом значений» [5: 186]. Интерпретация Логоса как философского принципа в учениях Гераклита, Аристотеля и представителей стоицизма актуальна не

только для лучшего понимания интеллектуального наследия античности, но и в свете непреходящего влияния этого понятия на духовное содержание [4: 123] современных ценностно-мировоззренческих ориентиров [6]. Исходными теоретическими позициями в данной работе выступают идеи А. Ф. Лосева [8; 9], обозначившего ключевые вехи метафизического и символического измерения античной мысли, и С. Н. Трубецкого [10], предложившего системный взгляд на Логос как развивающийся философско-богословский принцип.

Логос у Гераклита Эфесского

В философской традиции классической античности первая конкретная формулировка Логоса приписывается Гераклиту Эфесскому. Наследие Гераклита, часто именуемого «отцом диалектики», дошло до нас в виде фрагментов, представляющих специфическое видение космоса, управляемого универсальным огненным Логосом, принципом порядка и гармонии. Сам Гераклит охарактеризовал его так:

«Хотя этот Логос существует вечно, недоступен он пониманию людей ни раньше, чем они услышат его, ни тогда, когда впервые коснется он их слуха. Ведь все совершается по этому Логосу, и тем не менее они (люди) оказываются незнающими» [2].

Логос, как постоянный, и в то же время неуловимый для человеческого понимания закон, переходит в свою противоположность, а затем возвращается к себе. Его динамичная природа соответствует сущностному единству противоположностей.

Научные толкования Логоса Гераклита весьма разнообразны. С. Н. Трубецкой понимает его как некий незримый «смысл или разумный закон природы» [10: 22], Г. Дильс – как слово, Э. Целлер – буквально как огонь, В. Кельбер – как мистический символ, а у К. Л. Рейнгардта Логос-огонь предстает «формой проявления, средством выражения для мирового разума» [8: 395]. А. Ф. Лосев, в свою очередь, предостерегает от интерпретации Логоса или «Слова» Гераклита как абстрактного философского понятия [8: 372]. Сохранившиеся фрагменты характеризуются насыщенной, по сути, пророческой символикой, не поддающейся систематической абстракции. Это говорит в пользу тесной связи гераклитовского Логоса со стихиями, такими как огонь и воздух. А. Ф. Лосев подчеркивает поэтичность и лиричность «Отца диалектики», предполагая, что Гераклит еще всецело укоренен в мифологическом сознании.

Логос – это не просто внешний закон, он тесно связан с человеческой душой, которую Гераклит описывает как теплое дыхание или искру, что, конечно, не мешает ей быть бессмертной: «По какой бы дороге ты ни шел, не найдешь границ души: настолько глубока ее основа <...> Душе присущ Логос, сам себя умножающий» [2].

Цитата демонстрирует склонность мыслителя к совмещению в одном означающем нескольких означаемых: первопринципа, мифического существа и философского понятия. Гераклитовский Логос, по подобию с огнем, содержит в себе не простую материю, но материю, структурно организовывающую и структурно организованную, что позволяет провести параллель между Логосом и понятием меры. Огонь как организующая и структурирующая сила превращается у эфесского мыслителя в универсальную форму для всех законов бытия. Это становится очевидным в фрагментах, описывающих Логос как единство и общность всех вещей, глубинную структуру реальности, поддерживающую космическое равновесие посредством пропорциональной регуляции. К примеру, суша появилась в результате того, что, перейдя в землю, количество огня в космосе уменьшилось [2]. Так поддерживается космическое равновесие мироздания.

В совокупности, Логос Гераклита предстает не только философской категорией (мировое целое) и предметом разума (субъективно-человеческий критерий истины), но также мифическим (божественным) существом и физическим телом (огонь как физическая стихия). Гераклит не примиряет различные аспекты понятия, будь то рациональное и физическое, объективное и субъективное, но вместо этого представляет синтетическое, «наивное» единство, характерное для мифопоэтического мышления. Он стоит на пороге философского развития, когда еще не сформулировано различие между умопостижимым и чувственным. Именно Гераклит из Эфеса положил начало одной из самых плодотворных и устойчивых концепций в истории западной мысли. В его Логосе С. Н. Трубецкой усматривал зарождающуюся теологическую интуицию связи между человеческой душой и божественным Логосом.

Логос как Ум-перводвигатель в учении Аристотеля

Аристотель развивает учение о Логосе, перенося его в сферу самодостаточной актуальности

божественной мысли. Его телеологическая и гилеморфическая формулировка сосредоточена на Уме-перводвигателе, представляющем собой высшую форму как мыслящее себя мышление. Аристотель утверждает, что любое движение в космосе нуждается в первопричине, которая сама по себе неизменна, и в которой соединены возможность, деятельность и их единство. Эта первичная субстанция есть полная и совершенная актуальность, в которой мысль и предмет мысли совершенно тождественны (ноэма и ноэзис) : «ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении» [1: 316]. У античного философа ноэма выступает мысленным коррелятом единичной вещи, а ноэзис является мышлением как процессом. Совокупностью всех ноэм является ноэзис Ума-перводвигателя. С. Н. Трубецкой характеризует его в качестве Логоса как всеобъемлющего начала мироздания: «Это вечное, сверхиндивидуальное начало, свободное от всякой материи, есть чистая энергия, в которой нет ничего потенциального, которая от века осуществляется в себе самой, в самодеятельности своего мышления» [10: 38].

Согласно анализу А. Ф. Лосева, перводвигатель «мыслит сам себя и созерцает самого себя, являясь, кроме того, также и синтезом как универсальной цели и ее вечного достижения, так и универсальной причины и вечного наличия результата этой причины» [9: 666].

Аристотель не отвергает платоновский мир эйдосов, а переориентирует свое философское исследование на процесс их актуализации в реальности. Для Аристотеля чьей-то вещи, ее сущностная реальность и назначение, неотделима от ее физического проявления. Например, нельзя говорить об Анне как индивидуальности, если она не мыслится человеком вообще. Формы Аристотеля выступают как имманентные причины вещей, ответ на вопрос о том, что есть определенная вещь в своей конкретности.

Причина, движущая всё остальное, а сама остающаяся неподвижной – вот, чем является общекосмический Ум-перводвигатель всего сущего. Он не погружен в нарциссическое самозерцание, потому что мыслит сам себя лишь в том же смысле, что и любой ум в активном состоянии. Формы, предметы умоглядного и творческого знания – непосредственные предметы, которые Ум созерцает.

Вклад Аристотеля в учение о Логосе представляет собой систематическую и метафизическую кульминацию предшествующих философских течений, переводя это понятие из разряда мифологических принципов в высшую форму бытия. Аристотелевский Логос как Ум-перводвигатель есть высшее выражение рациональной структуры мира. Это космический разум, высшая субстанция и конечная причина всего сущего, наполняющая вселенную порядком. Согласно А. Ф. Лосеву, благодаря своему концептуальному уточнению Аристотель не интуитивно, а понятийно трактует космос как живое и самостоятельно мыслящее существо.

Концепция «Логос» в философии стоицизма

Стоицизм являет собой особую веху в античном учении о Логосе, переосмысляя данный концепт как всепроникающий, рациональный принцип, имманентный материальной Вселенной. Опираясь на гераклитовское отождествление Логоса с огнем, стоики разработали сложную систему, в которой этот божественный Разум служит организующей силой, законом судьбы и этической основой человеческой жизни. Эта концепция знаменует собой значительный отход от аристотелевской трансцендентной концепции Ума-перводвигателя, помещая Логос в ткань мироздания.

Стоики сводили бытие к предметности, имеющей чувственный характер. Их физика постулировала существование только тел. Не был исключением и Логос, тончайший и деятельнейший вид тела (смесь огня и воздуха), который понимался как творящий огонь (онтологический принцип), из которого всё возникло и куда всё вернется. В то же время Логос – еще и теплое, живое дыхание, пневма, пронизывающая весь космос. Не будучи обычным огнем, Логос разумен, хотя не личностен. Из этого следует, что для стоиков логическое лежит в основании материального и природа целесообразна. Согласно С. Н. Трубецкому, Логос трактовался в стоической метафизике «как мировой принцип, зиждущий вселенную, и как принцип истинного знания и истинного человеческого поведения» [10: 47]. Это активное начало внутри пассивной материи является одновременно основой бытия, источником познания и руководством к нравственному поведению.

Развивая учения своих интеллектуальных предшественников, стоики выделяли три аспекта или состояния Логоса. Первый образ – Логос сперматикос (осеменяющий) или «Логос как река». Он пропитывает все бытие семенами вещей и является разумной причиной всех событий в мире. Второй образ – Логос профорикос (явленный) или «Логос как ум». Относится к способности человеческого ума постигать разумный замысел Вселенной. Следовательно, мудрецом по учению стоиков выступает тот, кто через созерцание приобщается к единому мировому Знанию. Третий образ – Логос индиафетос

(непостижимый) или «Логос как божество». Эту сторону мирового Логоса человек своим рассудком не может постичь до конца.

Сингулярный Мир-Логос выражает себя через множество индивидуальных «сперматических логосов» [10: 52] – семенных причин или порождающих принципов, которые служат прообразами для каждой отдельной вещи и события в упорядоченном космосе. Убеждение о предопределенности всего в мире этой рациональной сетью причин привело стоиков к доктрине незыблемой судьбы, которую они отождествляли с провиденциальным упорядочением Логоса. Для них вселенная представляет собой живой и разумный организм. Каждая вещь в мироздании, какой бы незначительной она ни казалась, играет свою необходимую роль. Из подобной метафизической системы выходят далеко идущие этические следствия. Конечной целью человеческой жизни объявляется жизнь в согласии с природой, что означает согласование своего индивидуального ума, как части явленного Логоса, с универсальным непостижимым Логосом. Мудрец должен выявить божественную логику событий и твердо принять свою предопределенную роль в истории мироздания. Тем самым достигается состояние апатии как свободы от страстей и атараксии как внутреннего покоя. Зло и страдание, с этой точки зрения, проистекают из-за непонимания и глупости, восстающих против благожелательных велений универсального Логоса. Вот как пафос этой доктрины выразил стоик Клеанф в своем гимне Зевсу:

«Ты, из бессмертных славнейший, всесильный и многоименный,
Зевс, произведший природу и правящий всем по закону!
Зевсу привет мой! Тебя всем смертным хвалить подобает,
Мы – порожденье твое, и все твой образ мы носим,
Смертные все, что живем на земле и ее попираем <...>
Ты согласишься в единстве дурное совместно с хорошим,
Так что рождается разум, всеобщий и вечноживущий,
Разум, чья сила страшна одним лишь дурным среди смертных <...>
Нет награжденья прекрасней для смертных и нет для бессмертных,
Кроме как общий закон восхвалять и чтить справедливость» [3].

Стоики настаивали на Логосе как пантеистическом божестве, имманентном миру, но этот Логос был безличным и подчинялся тому же фатуму, которым он управлял. Наиболее ярким проявлением этого положения являлось учение о периодическом уничтожении и возрождении вселенной в ходе мировых пожаров. Когда наступает конец очередного цикла, все сущее поглощается первоначальным огнем, чтобы затем возродиться в тождественном состоянии. Для А. Ф. Лосева эта цикличность судьбы раскрывала глубокое противоречие: Логос как источник всякого порядка сам оказывается в ловушке бесконечного, монотонного повторения. Эта космическая трагедия, разыгрываемая вновь и вновь, лишена свободы или исторического движения. Индивидуальные души, будучи фрагментами божественного Логоса, также поглощаются и теряют свою личность в безличном целом. С. Н. Трубецкой писал:

«Этический интерес стоицизма лежит не в индивидуальном существовании, а в вечном и общем, не в душе, колеблющейся между разумом и плотью, а в чистом, беспримесном универсальном Логосе, который как вечный огонь поглощает все индивидуальное» [10: 66].

Нерешенные вопросы о том, насколько человек ответственен за свои поступки, есть ли вечная жизнь и почему Логос допускает зло, сделали стоицизм плодотворным, но проблематичным философским движением. Однако стоики широко распространили в эллинистическом мире введенное Гераклитом понятие, которое впоследствии было включено в пролог Евангелия от Иоанна (Ин. 1:1-14.), получив новый христианский смысл. Путь Логоса от основополагающего принципа античной философии к догмату христианского Откровения представляет собой одну из самых радикальных трансформаций в истории идей. Евангелист, заимствуя философский термин, ответил греко-римскому миру на собственной концептуальной основе. Логос – не безличный принцип или материальная стихия, а Сын Божий, через Которого все было сотворено и Который воплотился ради спасения мира.

Заключение

Перейдем к итогам данной работы. В античной философии первое конкретное понятие Логоса принадлежит Гераклиту. Философ из Эфеса в своем учении раскрывает ощущение подчиненности мира целесообразности и законности. Логос у Гераклита является огненным первоэлементом, который соотношен с человеческим разумом через мысль и слово. Аристотель в своих трудах постулировал Ум-перводвигатель как то, «что как первое для всего движет все» [1: 305]. Ум-перводвигатель является высшим благом и мышлением, которое мыслит себя само. Аристотель трактует космос живым и самостоятельно мыслящим существом, делая это не интуитивно, как его предшественники, а

понятно. Затем, пройдя красной нитью через всю историю античной философии, идея о Логосе нашла наибольшее развитие в учении стоицизма. Логос стоиков – безличностное начало и единая разумная причина, которая делает все события предсказуемыми. Огненный первоэлемент, взятый у Гераклита, присущ каждой индивидуальной душе от рождения и соотнесен с ней телесно через пневму, составляющую мировую душу. Таким образом, Логос в античной классике является лишь безличностным началом, тем центром, из которого все исходит и к которому все возвращается. Это представление далеко от христианского Логоса. Однако, подобно тому как корпус научного знания формируется в процессе взаимодействия различных позиций в широком социально-психологическом контексте [7: 42], можно сказать, что античные философы внесли свою лепту в построение актуального корпуса философско-теологического знания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аристотель. Метафизика // Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 66-367.
2. Гераклит. Избранные фрагменты URL: <https://iphras.ru/page13050895.htm> (дата обращения: 10.09.2025)
3. Клеанф. Гимн Зевсу. URL: <https://ancientrome.ru/antlittr/kleanthes/kleanth.htm> (дата обращения: 10.09.2025)
4. Коськов С.Н. Гуманизация знания и познания // Булгаковские чтения. 2008. № 2. С. 123-130.
5. Коськов С.Н. Рациональное и нерациональное в языке науки с позиции эпистемологического подхода // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2009. № 2. С. 185-189.
6. Коськов С.Н. Серегина Т.В. Проблемы психологии и ценностно-мировоззренческих установок в современном обществе // Симбирский научный вестник. 2020. № 1-2 (39-40). С. 153-157.
7. Лебедев С.А., Коськов С.Н. Проблема научного метода во втором позитивизме // Вопросы философии и психологии. 2019. № 6 (1). С. 36-49. DOI: 10.13187/vfp.2019.1.36
8. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 1. Ранняя классика. М.; Харьков: АСТ; Фолио, 2000. 624 с.
9. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 4. Аристотель и поздняя классика. М.; Харьков: АСТ; Фолио, 2000. 880 с.
10. Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. СПб.: Издательство Олега Абышко; Универсальная книга, 2009. 608 с.

REFERENCES

1. Aristotle. Metaphysics // Collected works in 4 volumes. Vol. 1. Moscow: Mysl, 1976. P. 66-367. (In Russ.)
2. Heraclitus. Selected fragments. Available at: <https://iphras.ru/page13050895.htm> (accessed: 09.10.2025) (In Russ.)
3. Cleanf. A hymn to Zeus. Available at: <https://ancientrome.ru/antlittr/kleanthes/kleanth.htm> (accessed: 09.10.2025) (In Russ.)
4. Koskov S.N. Humanization of knowledge and cognition // Bulgakov readings. 2008. No. 2. P. 123-130. (In Russ.)
5. Koskov S.N. Rational and irrational in the language of science from the perspective of an epistemological approach // Bulletin of Voronezh State University. Series: Linguistics and Intercultural Communication. 2009. No. 2. P. 185-189. (In Russ.)
6. Koskov S.N. Seregina T.V. Problems of psychology and value-worldview attitudes in modern society // Simbirsk Scientific Bulletin. 2020. No. 1-2 (39-40). P. 153-157. (In Russ.)
7. Lebedev S.A., Koskov S.N. The problem of the scientific method in the second positivism // Questions of Philosophy and Psychology. 2019. No. 6 (1). P. 36-49. DOI: 10.13187/vfp.2019.1.36. (In Russ.)
8. Losev A.F. History of ancient aesthetics. Vol. 1. Early classics. Moscow; Kharkov: AST; Folio, 2000. 624 p. (In Russ.)
9. Losev A.F. The history of ancient aesthetics. Vol. 4. Aristotle and the late classics. Moscow; Kharkov: AST; Folio, 2000. 880 p. (In Russ.)
10. Trubetskoy S.N. The doctrine of the Logos in its history. St. Petersburg: Oleg Abyshko Publishing House; Universal Book, 2009. 608 p. (In Russ.)

DOCTRINE OF LOGOS IN ANCIENT GREEK PHILOSOPHY

KOSKOV
Sergey

*PhD in Philosophy,
Professor of the Department of Logic, Philosophy and
Methodology of Science,
Orel State University named after I.S. Turgenev, Faculty
of Philosophy,
Orel, Russian Federation, koskov6819@gmail.com*

IVANENKO
MAKSIM

*Master's student of the Department of Logic,
Philosophy and Methodology of Science,
Orel State University named after I.S. Turgenev, Faculty
of Philosophy,
Orel, Russian Federation, maksimivanenko02@yandex.ru*

Keywords:

antiquity
cosmology
Logos
ontology
pneuma

Summary:

The article addresses the conceptual formation and development of the doctrine of Logos in the philosophies of Heraclitus, Aristotle, and the Stoics. Heraclitus was the first to concretize the concept of Logos as the fiery first principle, a universal form for all laws of existence. Subsequently, Aristotle intellectualized the concept of Logos as self-thinking thought of Mind as the Prime Mover. Finally, the Stoics synthesized these ideas by formulating a corporeal, immanent, and pantheistic Logos, providence, and the source of ethical law. Being one of the most fruitful and stable concepts in the history of Western thought, the Logos of ancient philosophy was radically reinterpreted by Christianity and entered the ideological program of modern civilization. The methodological approach of this research implies conducting textual and conceptual analyses drawing on primary sources and their interpretation by two outstanding Russian thinkers, Aleksey Losev and Sergey Trubetskoy.

УДК 1.101.3

ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ В РОМАНЕ М. ДЕ УНАМУНО «КАК НАПИСАТЬ РОМАН»

**ЛАКТИОНОВА
АДЕЛИНА
ГАЗИНУРОВНА**

*аспирант кафедры философии,
Омский Государственный Педагогический
Университет, кафедра философии,
Омск, Российская Федерация, adelina.sitdikova@list.ru*

Ключевые слова:

Унамуно
философия и литература
Я
интерсубъективность

Аннотация:

произведение Мигеля де Унамуно «Как написать роман» бросает вызов традиционным канонам повествования и литературной структуре. Сочетая художественную прозу и философское эссе, Унамуно исследует пределы литературного творчества и отношения между автором, персонажем и читателем. В центре повествования – человек, столкнувшийся с осознанием своей неизбежной смертности, как в реальности, так и в вымысле. В произведении интерсубъективность рассматривается через изображение жизни как становления самостей в постоянном процессе построения и распада, где различие между интимным и социальным Я размывается. Мигель де Унамуно исследует жизнь не как фиксированную сущность, а как процесс создания и смерти мыслей, где письмо, как форма потребления, может нести «смерть» живым, одновременно позволяя другим читателям заново прожить эти жизни. Для Унамуно жизнь – это череда Я, напряжение между личным Я, проецирующим себя вовне, и Другим, необходимым для этой проекции. Роман, имитируя этот опыт, стремится запечатлеть эту постоянную трансформацию идентичностей. Так, для философа литературное творчество – это процесс, имитирующий жизнь не в ее продолжительности, а в ее развитии и постоянном взаимодействии субъективностей.

© 2025 Петрозаводский государственный университет

Получена: 27 августа 2025 года

Опубликована: 27 сентября 2025 года

Роман как литературная форма занимает центральное место в философском наследии и творчестве Мигеля де Унамуно. Множество исследований посвящено тому, что роман, будучи литературным жанром, выступает в качестве опосредующего средства для передачи философских идей. Дискуссия по этому вопросу оказывается более сложной, чем может показаться на первый взгляд, поскольку роман затрагивает множество фундаментальных предпосылок и размышлений о тексте, языке, вымысле и реальности, а также о ролях читателя и автора [1: 3].

М. де Унамуно в своих произведениях демонстрировал стремление к синтезу философии и литературы. Он неоднократно подчеркивал близость между этими двумя областями и даже классифицировал работы Канта и Спинозы как романы [4]. Тем не менее, он создавал как литературные тексты, так и философские эссе – факт, который делает размышления о жанре обязательными для всех исследователей его творчества. Многие из его произведений стремятся одновременно быть

философскими и литературными, отражая как личные и эмоциональные переживания, так и теоретические и философские идеи. Это особенно ярко проявляется в произведении «Как написать роман» (*Cómo se hace una novela*).

Из этого сложного произведения непосредственно и косвенно возникают идеи о жизни и существовании человека. Однако концепция М. де Унамуно о жизни не сводится к биологическому существованию и не является исключительно духовной; она соответствует тому, что лучше всего можно охарактеризовать как интерсубъективное творение. В основе данной идеи лежат концепции творения и интерпретации, которые занимают центральное место как в романе, так и в жизни. М. де Унамуно представляет множество несоответствий и противоречий – некоторые из них являются преднамеренными, тогда как другие могут восприниматься как простые совпадения. Вместо того, чтобы называть это системой, более уместно говорить о его *modus operandi*, поскольку философ вдохновлен жизнью: «Когда я говорю вам, как сделать роман, т. е. как я сочиняю роман своей жизни, своей истории, я предлагаю вам сделать свой собственный роман» [5: 128]. Здесь автор демонстрирует, что роман занимает аналогичную онтическую позицию по сравнению с жизнью, предоставляя каждому возможность создать свою собственную историю. Он предупреждает читателя: «Читатель, если твоя жизнь не роман, не божественный вымысел, вечный сон, оставьте эти страницы, не продолжайте читать. [5: 128]. Унамуно предоставляет читателю обширное пространство для свободной интерпретации, что делает творческую задачу читателя многогранной. Автор должен создать свой собственный роман, свою жизнь, и заполнить герменевтический разрыв между текстом и читателем, который делает его соавтором данного текста. Эта концепция отличается от позиции, которую защищает Лонгхерст, указывая на герменевтический разрыв. Он утверждает: «Унамуно не ждет, пока его читатели сформируют смысл, а создает своего собственного читателя(ей). Если мы, как читатели, отождествляем себя с теми, кого создал Унамуно, мы уже находимся внутри герменевтического круга» [2: 744]. Хотя это может быть верно с литературной точки зрения, данное утверждение не учитывает противоположное движение, в ходе которого текст проникает в горизонт понимания читателя. Как уже утверждалось, Унамуно воспринимает герменевтическую задачу не только как создание смысла, но и как создание жизни. Философское понимание романа – это не просто создание литературного сюжета, но и процесс формирования читателя и его жизни: он предоставляет читателю возможность творить в сотрудничестве с *Другими*, то есть с другими читателями и автором. Это сотворчество текста и жизни осуществляется вне каких-либо формальных критериев истины, однако оно поддается концепции интерсубъективного творчества. Таким образом, можно сделать вывод о том, что роман в конечном итоге способствует созданию подлинного человека (*el intra-hombre*) [4: 134].

Чтение и письмо представляют собой взаимосвязанные акты, которые указывают на универсальную концепцию человеческого существования. Это связано не только с тем, что они подразумевают совместный опыт восприятия текста, но и с тем, что оба процесса объединяются в рамках одной и той же идеи. Намерение автора не является определяющим фактором; текст выступает катализатором для общего творческого процесса. Таким образом, чтение и совместное создание романа способствуют формированию нашего собственного Я и наших жизней, по мнению Унамуно. Жизнь никогда не является результатом исключительно индивидуального усилия; она требует наличия интерсубъективного оппонента или соавтора. Таким образом, взаимодействие между чтением, письмом и жизненным опытом подчеркивает важность коллективного творчества в формировании человеческой идентичности. Точно так же, как Унамуно воссоздает себя через своих героев, а они, в свою очередь, создают его, роман служит общей основой для творения жизни. Это предполагает, что жизнь в конечном итоге завершится или будет вечно воссоздаваться при каждом чтении. Роман становится интерсубъективным творением, существующим лишь благодаря наличию других субъектов; подобно тому, как мы существуем только как часть коллектива и перед лицом *Другого*.

Понятие «интерсубъективности» как экзистенциального критерия обсуждается в трудах таких философов, как Гуссерль и Хайдеггер [6]. Хотя версия интерсубъективности, предложенная Унамуно, использует текст как общую основу, она тем не менее акцентирует внимание на идее мира, в котором существуют *Другие*. Роман, в конечном итоге, является результатом совместных творческих усилий, из которых возникает универсальность и, по словам Унамуно, вселичность (*omnipersonalidad*) или всеобщая личность (*todopersonalidad*) [4: 139].

Таким образом, несмотря на свою автобиографичность, роман выступает в качестве зеркала, в котором автор воспринимает себя как *Другого*. Он является результатом совместного творчества и, следовательно, интерсубъективного создания жизни.

1. Andersen K. H. Miguel de Unamuno: Una filosofía novelada. In J. A. Garrido Ardila (Ed.), *El Unamuno eterno*, 2015, p. 330-352.
2. Longhurst C. A. Unamuno, Schleiermacher, Humboldt: A question of language. *Hispanic Review*, 79, 2011, p. 573-591.
3. Longhurst C. A. Unamuno, the reader, and the hermeneutical gap. *The Modern Language Review*, 103, 2008, p. 741-752.
4. Unamuno M. de. *Cómo se hace una novella*. *Letras Hispánicas*, 2009, p. 200.
5. Unamuno M. de. *Del sentimiento trágico de la vida y de los pueblos*. Madrid: Tecnos, 2005, p. 664.
6. Волкова С. В. Проблема интерсубъективности в современной философии: Э. Гуссерль-М. Хайдеггер // *Манускрипт*. №. 10-2 (84), 2017, с. 39-41.

REFERENCES

1. Andersen K. H. Miguel de Unamuno: Una filosofía novelada. In J. A. Garrido Ardila (Ed.), *El Unamuno eterno*, 2015, p. 330-352.
2. Longhurst C. A. Unamuno, Schleiermacher, Humboldt: A question of language. *Hispanic Review*, 79, 2011, r. 573-591.
3. Longhurst C. A. Unamuno, the reader, and the hermeneutical gap. *The Modern Language Review*, 103, 2008, r. 741-752.
4. Unamuno M. de. *Como se hace una novella*. *Letras Hispanicas*, 2009, r. 200.
5. Unamuno M. de. *Del sentimiento tragico de la vida y de los pueblos*. Madrid: Tecnos, 2005, r. 664.
6. Volkova S. V. Problema intersubektivnosti v sovremennoj filosofii: E. Gusserl-M. Hajdegger // *Manuskript*. №. 10-2 (84), 2017, s. 39-41. (In Russ.)

INTERSUBJECTIVITY IN MIGUEL DE UNAMUNO'S NOVEL HOW TO MAKE A NOVEL

LAKTIONOVA
Adelina

*postgraduate student of the Department of Philosophy,
Omsk State Pedagogical University,
Omsk, Russia Federation, adelina.sitdikova@list.ru*

Keywords:

Miguel de Unamuno
philosophy and literature
the Self
intersubjectivity

Summary:

Miguel de Unamuno's novel *How to Make a Novel* challenges traditional narrative conventions and literary structure. Combining fiction and philosophical essay, Unamuno explores the limits of literary creation and the relationship between author, character, and reader. The narrative centers on an individual confronted with the realization of his inevitable mortality, both in reality and in fiction. The work explores intersubjectivity through the depiction of life as the making of selves in a constant process of construction and dissolution, where the distinction between the intimate Self and the social Self is blurred. Miguel de Unamuno explores life not as a fixed entity, but as a process of the creation and death of thoughts, where writing, as a form of consumption, can bring «death» to the living while allowing other readers to relive these lives. For Unamuno, life is a series of Selves, the tension between the personal Self projecting itself outward and the Other necessary for this projection. The novel, by imitating this experience, seeks to capture this constant transformation of identities. Thus, for a philosopher, literary creativity is a process that imitates life not in its continuity, but in its development and constant interaction of subjectivities.

УДК 82

ЛЮБОВНАЯ ТЕМА В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ С. ЕСЕНИНА

**ЯМАГУТИ
РЁКО**

*доктор филологических наук,
преподаватель,
Университет Досися, факультет глобальных и
региональных исследований,
Киото, Япония, cjv52910@icloud.com*

Ключевые слова:

Есенин
любовь
стихотворения
ностальгия
русалка

Аннотация:

В этой статье, анализируя стихотворения Есенина, мы обнаруживаем, как он изображал свою любовь, судьбу, месть. В поэзии Есенин изображал сложность любви, эмоциональный конфликт и глубину человеческих отношений, создавая ощущение лирической напряженности. Его стихи символически показывают, что сила любви и судьбы выходит за рамки человеческой воли. Для Есенина любовь являлась путешествием, цель которого – найти ответ на жизненно важные вопросы. Можно считать, что его стихи написаны к определенной женщине, но с другой стороны, возможно, что поэт посвятил эти стихи богине судьбы. Он тосковал по прошлому, но ему невозможно было вернуться. Он блуждал, чтобы найти покой души среди отношений с женщинами, но не самом деле он хотел, чтобы в его жизни случилось чудо.

© 2025 Петрозаводский государственный университет

Получена: 27 августа 2025 года

Опубликована: 27 сентября 2025 года

Введение

О Сергее Есенине говорят, что он «менял женщин, как перчатки». Выражение «менять, как перчатки» пришло в русский язык в начале XIX века из Англии. Там были сформулированы правила «идеального джентльмена», согласно которым перчатки надо было менять шесть раз в день. Это выражение означает, что человек является легкомысленным, ветреным, непостоянным, ненадежным. Но в этой статье, анализируя стихотворения Есенина, мы обнаруживаем, как он изображал свою любовь, судьбу и месть. В поэзии Есенин изображает сложность любви, эмоциональный конфликт и глубину человеческих отношений, создавая ощущение лирической напряженности. Его стихи символически показывают, что сила любви и судьбы выходит за рамки человеческой воли.

Его стихи о любви имеют следующие характеристики:

1) «Треугольные» отношения: две женщины всегда появляются в стихах Есенина. Одна – обычная любовница (символизирует физическую любовь), другая – женщина, которую он сильно любил в прошлом (как бы богиня судьбы), и она также является женщиной судьбы (изображенная как недостижимый, недосыгаемый объект). Эти отношения выражают муку и конфликт любви. Например, в стихотворении «Ты меня не любишь, не жалеешь» изображается, что его любовь – безответная, а любовь прошлого оставляет глубокую рану в его сердце.

2) Символ судьбы и любви: в стихотворении недосыгаемая женщина часто символизирует неизбежную силу любви и мести, как богиня судьбы. Хотя любовь дает ему радость и красоту, она

также изображается как сила, которая вызывает разрушительную страсть и месть. В стихотворении «Шаганэ ты моя, Шаганэ...» ностальгия по прошлой любви связана с силой судьбы.

3) Ностальгия по прошлой любви: Есенин не мог забыть прошлую любовь и продолжал искать новую любовь, чтобы исцелить боль своего сердца. Однако в его сердце всегда были неисправимые страдания. В стихотворении «Ты меня не любишь, не жалеешь» изображается печаль от того, что его любовь не вознаграждена.

4) Философские темы: поэзия изображает философское исследование любви, судьбы, природы и человеческой души. Эти элементы имеют символическое и глубокое значение. Стихотворение «Кто я? Кто я? Только лишь мечтатель...» поднимает вопросы о смысле жизни и природе любви.

Таким образом, поэзия Есенина изображает сложность любви, эмоциональный конфликт и глубину человеческих отношений, создавая ощущение лирической напряженности. Его стихи символически показывают, что сила любви и судьбы выходит за рамки человеческой воли. Стихотворение «Шаганэ ты моя, Шаганэ...» было главным свидетельством того, что у Есенина был кумир, которого он никогда не забывал на своей жизни:

Не буди только память во мне
Про волнистую рожь при луне.
Шаганэ ты моя, Шаганэ!
Там, на севере, девушка тоже,
На тебя она страшно похожа,
Может, думает обо мне... [10 : 281].

Он вспоминает девушку, похожую на Шаганэ, которая раньше играла с его кудрями при луне. Это сладкое, даже кокетливое, ностальгическое и незабываемое воспоминание для него. Ключевые слова – луна, рожь, поле, играющая девушка – напоминают нам о русском фольклорном существе потустороннего мира, русалке. Русалка связана по своему происхождению с душами умерших. В Полесье преобладают представления о происхождении русалки из душ девушек, умерших до замужества, особенно тех, что умерли просватанными накануне свадьбы [2: 497]. В северных и северо-западных районах записывались истории о русалке, которая влюбилась в моряка и сильно тосковала по нему, когда он уехал [2: 499]. В русской литературе русалка часто изображается как таинственная, загадочная сексуально привлекательная женщина.

Может быть, Есенин высказывался об одной ночи русальских праздников. Обычно русские существа потустороннего мира и связаны с определенными местами по происхождению, например: леший, водяной, домовый. А русалка связана не с местом, а с определенным временем года. Д. К. Зеленин писал:

«Есть и еще сроки русальских праздников, связанные уже не с церковным или народным месяцесловом, а с ростом в поле ржи. Когда цветет рожь, тогда русалки бегают или сидят во ржи, и в это время они опасны для человека. С этим поверьем мы встречаемся одинаково и у малорусов, и у белорусов; у малорусов несколько иначе: ‘когда в полях начинает созревать рожь’. У белорусов встретились еще и особое поверье, по которому русалка сторожит цветущую рожь, но это поверье нехарактерно для русалок» [5: 250].

Таким образом, появление русалок тесно связано с цветением ржи. Когда рожь цветет, то русалки стерегут, чтобы никто не ломал колосьев, не обтрясал цвета; а если кого поймают, то до тех пор щекочут, пока тот не умрет у них в руках. Здесь, по-видимому, смешение русалки с полудницею, однако какая-то связь русалок с цветущей рожью вне всякого сомнения. В Малороссии празднующие в честь русалок десятый понедельник после Пасхи «надеются, что русалки берегут их поля от всякой беды» [5: 250; 11: 186]. По преданию, русалка сохраняет связь с миром мертвых и появляется в определенное время года – перед жатвой, на ржаном поле. Этот образ существенно влияет на представление о недостижимой женщине в творчестве Есенина.

Шаганэ ты моя, Шаганэ...
Шаганэ ты моя, Шаганэ!
Потому, что я с севера, что ли,
Я готов рассказать тебе поле,
Про волнистую рожь при луне.
Шаганэ ты моя, Шаганэ.
Потому, что я с севера, что ли,
Что луна там огромней в сто раз,

Как бы ни был красив Шираз,
Он не лучше рязанских раздолий.
Потому, что я с севера, что ли.
Я готов рассказать тебе поле,
Эти волосы взял я у ржи,
Если хочешь, на палец вяжи –
Я нисколько не чувствую боли.
Я готов рассказать тебе поле.
Про волнистую рожь при луне
По кудрям ты моим догадайся.
Дорогая, шути, улыбайся,
Не буди только память во мне
Про волнистую рожь при луне.
Шаганэ ты моя, Шаганэ!
Там, на севере, девушка тоже,
На тебя она страшно похожа,
Может, думает обо мне...
Шаганэ ты моя, Шаганэ.

1924 г. [10: 280-281].

Последние строчки «Может, думает обо мне.../ Шаганэ ты моя, Шаганэ» изображают, что поэт был в ловушке прошлого, как будто увидев во сне приглашение русалки с того света. Он видит в ней женщину судьбоносную. Это стихотворение написано за год до его смерти. Ностальгия и прошлая любовь в других произведениях выражены таким образом:

Ты плакала в вечерней тишине...

Ты плакала в вечерней тишине,
И слезы горькие на землю упали,
И было тяжело и так печально мне,
И все же мы друг друга не поняли.
Умчалась ты в далекие края,
И все мечты увянули без цвета,
И вновь опять один остался я
Страдать душой без ласки и привета.
И часто я вечернею порой
Хожу к местам заветного свиданья,
И вижу я в мечтах мне милый образ твой,
И слышу в тишине тоскливые рыданья.

1913 г. [8: 44].

Его прошлая любовь, кажется, имела несчастный конец, и боль от расставания все еще живет в нем. Неудавшаяся любовь преобразует образ когда-то любимой женщины, приукрашивая его. Он развивал любовные связи с другими женщинами, все еще продолжался любить прошлую женщину. Любовный треугольник – главная тема Есенина в стихотворениях о любви:

Не криви улыбку

Не криви улыбку, руки берега, –
Я люблю другую, только не тебя.
Ты сама ведь знаешь, знаешь хорошо –
Не тебя я вижу, не к тебе пришел.
Проходил я мимо, сердцу все равно –
Просто захотелось заглянуть в окно.

1925 г. [10: 314].

Здесь также написано, что в его любви была всегда тень другой женщины. Рассуждая поверхностно, кажется, что он притворяется, что не страдает. Но его глубокая боль от потери любви продолжалась всю жизнь. В стихах о безответной любви глубоко укоренилась эмоциональная боль, одиночество и эфемерность любви. Эти стихи выражают душевную боль и конфликт. «Треугольные» отношения подчеркивают двойственность любви. Три человека – это важное число в любви. Это означает душевную боль и печаль, часто представляет собой разбитое сердце, предательство, потерю

или глубокие эмоциональные раны. Еще это означает остроту правды, потому что это иногда предвещает нежелательную правду. Правда иногда болезненна, суровые реалии и слова, которые жалят сердце, вызывают эмоциональные раны. Это означает эмоциональный конфликт, вызванный «треугольными» отношениями и сложными человеческими отношениями. Безответная любовь символизирует абсурдность судьбы в его произведениях. Любовь может даже убить человека:

Ты меня не любишь, не жалеешь...

Ты меня не любишь, не жалеешь,
Разве я немного не красив?
Не смотря в лицо, от страсти млеешь,
Мне на плечи руки опустив.
Молодая, с чувственным оскалом,
Я с тобой не нежен и не груб.
Расскажи мне, скольких ты ласкала?
Сколько рук ты помнишь? Сколько губ?
Знаю я – они прошли, как тени,
Не коснувшись твоего огня,
Многим ты садилась на колени,
А теперь сидишь вот у меня.
Пусть твои полузакрыты очи
И ты думаешь о ком-нибудь другом,
Я ведь сам люблю тебя не очень,
Утопая в дальнем дорогом.
Этот пыл не называй судьбою,
Легкодумна вспылчивая связь, –
Как случайно встретился с тобою,
Улыбнусь, спокойно разоидясь.
Да и ты пойдешь своей дорогой
Распылять безрадостные дни,
Только нецелованных не трогай,
Только негоревших не мани.
И когда с другим по переулку
Ты пройдешь, болтая про любовь,
Может быть, я выйду на прогулку,
И с тобою встретимся мы вновь.
Отвернув к другому ближе плечи
И немного наклонившись вниз,
Ты мне скажешь тихо: «Добрый вечер!»
Я отвечу: «Добрый вечер, miss».
И ничто души не потревожит,
И ничто ее не бросит в дрожь, –
Кто любил, уж тот любить не может,
Кто сгорел, того не подожжешь.

1925 г. [8: 238-239].

Эти строчки «И ничто души не потревожит, / И ничто ее не бросит в дрожь, — / Кто любил, уж тот любить не может, / Кто сгорел, того не подожжешь» выражают, что поэт больше не может по-настоящему любить женщину, потому что женщина, которая ушла от него, сделала его сердце мертвым. Может быть, поэт флиртовал с другими женщинами из-за мести той женщине, в которую когда-то влюбился. Но на самом деле он искал кого-то другого, кто исцелил бы его сердце. Можно сказать, что в произведениях Есенина есть тема мести женщине. В то же время он часто бывал очарован женщинами. Горьким воспоминаниям о любви трудно было исчезнуть. Для него прошедшая любовь еще не прошла, еще существует. Такая безответная любовь на каком-то уровне похожа на придворную любовь, которая приносит рыцарю и радость, и боль. Потому что, когда человек думает о прошлой любви, у него появляются сладкие благостные чувства. В придворной любви женщина с высоким статусом дает герою тоску так же, как ощущение счастья. А безответная любовь вызывает

глубокие мучения. Тема придворной любви всегда означает духовную тоску и самоотверженность, которая важнее физических желаний. Такая любовь действует как средство морального и духовного роста для рыцарей. А в произведениях Есенина часто изображаются и страсть, и чувственная любовь. Дама идеализирована, она недостижима, благородна, а рыцари пытаются повысить свой статус, служа ей. Статус женщин напрямую влияет на тему и развитие сюжета.

Например, А. Гюмундсдоттир пишет, что женщины с низким статусом изображаются как инструменты, подчеркивающие силу главных героев-мужчин, в то время как женщины с высоким статусом играют символическую роль в восстановлении общественного порядка и власти. Благородные женщины часто изображаются как объекты конфронтации и доминирования над главным героем-мужчиной [4: 204]. Таким образом, отношение героя к женщинам варьируется в зависимости от их социального статуса и культурного происхождения. Это происходит не только в реальности, но и на уровне внутреннего психологического конфликта.

Можно думать, что в поэзии Есенин писал к двум лицам: одной – обычной, проходящей через его жизнь женщине (то есть женщине с чувственным телом), а другой поэт посвятил эти стихи – некой богине судьбы (то есть недостижимой женщине как объекту духовного поклонения). Тогда какая же это женщина – похожая на богиню судьбы?

Не гляди на меня с упреком...

Не гляди на меня с упреком,
Я презренья к тебе не таю,
Но люблю я твой взор с поволокой
И лукавую кротость твою.
Да, ты кажешься мне распростертой,
И, пожалуй, увидеть я рад,
Как лиса, притворившись мертвой,
Ловит воронов и воронят.
Ну, и что же, лови, я не струшу.
Только как бы твой пыл не погас?
На мою охладевшую душу
Натыкались такие не раз.
Не тебя я люблю, дорогая,
Ты лишь отзвук, лишь только тень.
Мне в лице твоём снится другая,
У которой глаза – голубень.
Пусть она и не выглядит кроткой
И, пожалуй, на вид холодна,
Но она величавой походкой
Всколыхнула мне душу до дна.
Вот такую едва ль отуманишь,
И не хочешь пойти, да пойдешь,
Ну, а ты даже в сердце не вранишь
Напоенную ласкою ложь.
Но и все же, тебя презирая,
Я смущенно откроюсь навек:
Если б не было ада и рая,
Их бы выдумал сам человек.

1925 г. [10: 236].

Эти строчки «Не гляди на меня с упреком, / Я презренья к тебе не таю, / Но люблю я твой взор с поволокой. / И лукавую кротость твою» выражают особенный взгляд женщины. Парри является известным исследователем древнегреческой магии и мифа. Он пишет о таком взгляде: «Но Афродита лишь олицетворяет сексуальную страсть. И во всех подобных случаях он и она находятся в присутствии друг друга. Естественных причин достаточно, чтобы объяснить остальное — это похоть с первого взгляда. Ведь эрос действует через глаза: „Афродита сидит на веках“, — говорит Пиндар [7: 8. 1-3]; „очаровывающие стрелы страсти выпускаются из глаз“, — слышим мы в Просительницах Эсхила» [6: 265].

Это выражение «Афродита сидит на веках» описывает, как визуальное очарование и красота

напрямую влияют на сердца людей. Это основано на древнегреческой идее о том, что любовь и страсть передаются через визуальную стимуляцию и имеют силу трепетать сердце. «Сидя на веках», Афродита изображается как существо, которое контролирует зрение людей и манипулирует романтическими чувствами. Афродита – не просто символ красоты, а обладательница магической силы, которая ослепляет людей. Сила вызывать страсть через зрение – это часто изображаемая тема не только в древнегреческой поэзии, но и мировой литературе, в том числе в стихах Есенина.

Парри пишет так: Любовь как созидательная сила в этом смысле — *deinos goês*, «странный колдун». Магия воплощает желание преобразовать мир и тем самым создать новые сущности, стремясь сделать это путём воображения желаемого как реальности; сама Любовь обладает магической творческой силой. Можно даже сказать, что она создаёт саму магию: «через [любовь] приходят все мантические умения, включая гоэтию и магию», — говорит Платон [1: 202] [6: 268]. Эти искусства, в свою очередь, стремятся соединить мир людей и мир богов, чтобы создать новые целостности. Однако творческая сила, сколь бы восхитительной она иногда ни казалась, не всегда далека от мира тревожных образов; ведь жизнь рождается из смерти и возвращается в неё. У Афродиты есть и её погребальная сторона. Она была связана с Персефоной в Фивах и Локрах, с могилами в Дельфах и Аргосе, а также с Гермесом, психопомпом, почти повсюду. Культ Мелайнис Афродиты («Чёрной Афродиты») тесно связывает её с «Чёрной Деметрой», а значит — с аркадским понятием Деметры Эрины. Поэтому творческая сила магов — от создания фантомов до обещания омоложения — у наших поэтов чаще вызывает страх, нежели **надежду» [6: 268]. Среди наиболее значимых хтонических связей Афродиты — её родство, а следовательно и иконографическая близость, с Эриниями — «Фуриями», богинями мести и опасными чародейками. Согласно Гесиоду, Эринии были рождены из крови отрезанных гениталий Урана, а Афродита — из их «пены» [3:180-91] [6: 270]. Гесихий, поздний лексикограф, упоминает Эринию как *daimon karachthonios* («демон подземного мира») или *eidôlon* («образ» или «отражение») Афродиты. Это родственное и иконографическое отношение представляет собой мифическую связь в двух аспектах, особенно важных для магии:

1. Любовь и месть — это системы безжалостной автоматической причинности, поэтому и Афродита, и Фурии могут служить образами Рока (Судьбы).

2. Каждая из них воплощает ужасную двусмысленность, характерную для мифологизированной магии и магов.

И Фурии, и Афродита напрямую связаны с мойрой (*moira*) — термином, который уже у Гомера означает как «смерть», так и «Судьбу», общим моментом здесь является «доля», «участь». В одной архаической Теогонии, автор которой предположительно именуется «Эпименид», говорилось, что Кронос и Эвонома породили не только Афродиту и Фурий, но и Мойр, «Судьбу». А Павсаний приводит надпись на квадратной статуе Афродиты, похожей на Гермеса, в Афинах, где она названа «старшей из тех, кого называют Мойрами» [6: 270].

Смертоносный образ любви нередко источает дыхание смерти – как отклик на страсть. Афродита связана по родству и, следовательно, иконографией с богинями мести и опасными заклинателями. Согласно Гесиоду, Эринии (в древнегреческой мифологии – богини мести) родились из крови отрезанных гениталий Урана, а Афродита – из их пены. Эта семейная и иконографическая связь – это мифические отношения в двух связанных точках, которые особенно актуальны для магии. Любовь и месть – это системы причины и следствия, и поэтому они могут служить образами судьбы.

И Павсаний записывает надпись на квадратной, похожей на Гермеса статуе Афродиты в Афинах, которая идентифицирует ее как «старей из тех, кто называется Мойрой. Мойра – древнегреческая богиня судьбы. Имя Мойра переводится как «часть», «доля». А. А. Потеня писал о доле в славянской народной культуре. По его мнению, в основании всех приведенных представлений о доле лежит мысль, что она есть существо отличное от человека, которому она принадлежит. Ее действия, производящие известные явления в человеческой жизни, не суть повторения таких же действий человека: счастливый вовсе не работает, но за него работает его счастье; несчастный страдает, но его доля наслаждается [9: 365]. Доля – безжалостное существо, и доля – женского рода. В этих стихах женщина словно проклятая богиня Мойра символизирует неизбежность судьбы. Мойры обычно изображаются как три богини. Каждая отвечает за различные аспекты судьбы: Клото закручивает нити судьбы и символизирует начало жизни, Лахесис измеряет длину нити судьбы и определяет развитие жизни, Атропос разрезает нити судьбы и символизирует конец жизни. Их решения неизменны. Говорят, что не только люди, но и боги находятся под их контролем для поддержания порядка во вселенной. Потому что смерть – самое сильное в природе. Мойры могут быть связаны с Афродитой и Эриниями.

Парри пишет так: «Афродита как *philotês* приносит радость, надежду и новую жизнь. Но эта сила

укоренена в двусмысленных хтонических функциях. Она также обманывает, убеждает, принуждает, сводит с ума, разрушает. В своём убедительном, мстительном, связывающем аспекте она выражает автоматические и зачастую ужасные цепи причин и следствий, которые объясняют её родство с Эриниями и её отождествление с одной из Мойр — богинь судьбы» [6: 275].

Афродита символизирует силу любви, а Мойры отвечают за судьбу. У этих двух есть общая черта: они являются «неизбежной силой», указывающей на то, что любовь и судьба – это силы, которые выходят за рамки человеческой воли. В то время как Афродита символизирует радость любви, она также обладает силой разрушительной страсти и мести. Как и Мойры, она воплощает темную сторону любви – силу привести героя к судьбоносной трагедии и мести. Магия Афродиты действует как символ любви и выражает противоречия и сложность силы любви. Ее магия показывает красоту и опасность любви одновременно и является средством изучения глубины человеческих эмоций. Есенин блуждал по любовному лесу всю свою жизнь. Можно сказать, что сама судьба не любила поэта:

Я положил к твоей постели
Полузавядшие цветы,
И с лепестками помертвели
Мои усталые мечты.
Я нашептал моим левкоям
Об угасающей любви,
И ты к оплаканным покоем
Меня уж больше не зови.
Мы не живем, а мы тоскуем.
Для нас мгновенье красота,
Но не зажжешь ты поцелуем
Мои холодные уста.
И пусть в мечтах я все читаю:
«Ты не любил, тебе не жаль»,
Зато я лучше понимаю
Твою любовную печаль.

1913-1915 г. [8: 46].

Ты сказала, что Саади
Целовал лишь только в грудь.
Подожди ты, Бога ради,
Обучусь когда-нибудь!
Ты пропела: «За Ефратом
Розы лучше смертных дев».
Если был бы я богатым,
То другой сложил напев.
Я б порезал розы эти,
Ведь одна отрада мне –
Чтобы не было на свете
Лучше милой Шаганэ.
И не мучь меня заветом,
У меня заветов нет.
Коль родился я поэтом,
То целуюсь, как поэт.

1924 г. [10: 282-283]

Говорят, что поэт менял любовниц, как перчатки. Отрывок «Лучше милой Шаганэ» означает, что его любовь легко изменялась. Но всю жизнь он искал ответ на жизненные вопросы о судьбоносной женщине. Такое стремление к настоящей любви усиливало интенсивность любви и иногда превращало любовь во что-то разрушительное. Чрезмерное стремление и эгоцентричные эмоции могли привести любовь к безумию и трагическим последствиям. Любовь часто может превратиться в ненависть, вызывая месть. Опасность слишком сильного стремления к любви может привести в разочарованию или гнев, потому что она манипулирует волей других. Кроме того, стремление к любви может отражать психологическую тревогу и отчаяние. Эмоциональные изменения любви не всегда были успешны, и

иногда они могли стать своей противоположностью. Они могли привести к безумию, чтобы вызывать новую любовь. В целом, изменения эмоции были непредсказуемы и иногда приводили к разрушительным последствиям.

Ты ушла и ко мне не вернешься,
Позабыла ты мой уголок
И теперь ты другому смеешься,
Укрываясь в белый платок.
Мне тоскливо, и скучно, и жалко,
Неуютно камин мой горит,
Но измятая в книжке фиалка
Все о счастье былом говорит.

1913-1915 г. [10: 52].

Магия сильной любви обладает способностью вдохновлять и очаровывать поэта. Деструктивные аспекты любви могут вызвать чрезмерную страсть и желание, а также могут привести к безумию и смерти. Любовь ассоциируется с безумием и, как говорят, имеет разрушительные последствия, когда любовь выходит из-под контроля. Его поэзия изображает философское исследование любви, судьбы, природы и человеческой души. Эти элементы имеют символическое и глубокое значение. Стихотворение «Кто я? Что я? Только лишь мечтатель...» содержит вопросы о смысле жизни и природе любви.

Кто я? Что я? Только лишь мечтатель,
Перстень счастья ищущий во мгле,
Эту жизнь живу я словно кстати,
Заодно с другими на земле.
И с тобой целуюсь по привычке,
Потому что многих целовал,
И, как будто зажигая спички,
Говорю любовные слова.
«Дорогая», «милая», «навек»,
А в уме всегда одно и то ж,
Если тронуть страсти в человеке,
То, конечно, правды не найдешь.
Оттого душе моей не жестко
Ни желать, ни требовать огня,
Ты, моя ходячая березка,
Создана для многих и меня.
Но, всегда ища себе родную
И томясь в неласковом плену,
Я тебя нисколько не ревную,
Я тебя нисколько не кляню.
Кто я? Что я? Только лишь мечтатель,
Синь очей утративший во мгле,
И тебя любил я только кстати,
Заодно с другими на земле.

1925 г. [10: 242-243].

Для Есенина любовь является путешествием, цель которого – найти ответ на жизненно важные вопросы. Можно считать, с одной стороны, что его стихи написаны к определенной женщине, но с другой стороны, можно считать, что поэт посвятил эти стихи богине судьбы. Он тосковал по прошлому, но туда невозможно было вернуться. Он блуждал, чтобы найти покой души среди отношений с женщинами, но на самом деле он хотел, чтобы в его жизни случилось чудо: «Кто я? Что я? Только лишь мечтатель, / Синь очей утративший во мгле, / И тебя любил я только кстати, / Заодно с другими на земле».

Заключение

В результате исследования было выявлено, что любовь в поэзии Есенина является сложной темой, включающей в себя не просто романтические чувства, но и силу, обладающую одновременно творческой

и разрушительной мощью, глубокую связь с судьбой, тоску по прошлому и исследование души.

Любовь дала поэту творческое вдохновение и обладала двойственной природой, поскольку чрезмерная страсть и привязанность могли привести к безумию и разрушению. Любовь выступает силой, превосходящей человеческую волю, связываясь с судьбоносной трагедией и мекстью, объединяя в себе радость и разрушение, надежду и отчаяние. Кроме того, поэт испытывал ностальгию по прошлой любви и осознал ее безвозвратность, постоянно стремясь к душевному успокоению и чуду, недоступным в реальных отношениях. Поэтому любовь у Есенина имела двойственную структуру – реальный опыт любовных отношений и судьбоносно-символическую любовь, функционируя как средство исследования смысла жизни и глубин человеческой души.

В следующем стихотворении выражаются его свободная личность и незрелость. Его стимулировали душевная боль и беспокойство всю жизнь, через разрыв в отношениях с женщинами. У молодого поэта были конфликты с самими собой, которые не могли удовлетворить зрелые эмоции и ожидания женщин. Его мексть женщинам вернулась в его жизнь.

...Но мечтать о другом, о новом,
Непонятном земле и траве,
Что не выразить сердцу словом
И не знает назвать человек.

1923 г. [10: 223].

Список литературы

1. Burnet, John (ed.). *Platonis Opera*, Vol. 2: Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus, Alcibiades I and II, Hipparchus, Lovers. Oxford Classical Texts. Oxford: Clarendon Press, 1901. -410 pp.
2. Виноградова Л. Н. Русалка // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5-ти томах/ под общей редакцией Н. И. Толстого*. Т.4. М., 2009. 495-501. -656с. С. 495-501.
3. Hesiod. *Theogony. Works and Days*. Shield. Edited by F. Solmsen; fragments edited by R. Merkelbach and M. L. West. Oxford Classical Texts. Oxford: Clarendon Press, 1970. xxv + 246 pp.
4. Gudmundsdóttir A. How Do You Know if It Is Love or Lust? On Gender, Status, and Violence in Old Norse Literature // *Interfaces*. 2016. Vol. 2. P. 189-209.
5. Зеленин Д. К. *Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественного смертью и русалки/ Вступ. ст. Н. И. Толстого; подготовка текста, коммент., указат. Е. Е. Левкиевской*. Издательство «Индрик», М., 1995. 432 с.
6. Parry H. *Thelxis: Magic and Imagination in Greek Myth and Poetry*. Lanham, New York, London, 1992. 344 pp.
7. Pindar *Pindari Carmina cum Fragmentis*. 2 vols. Edited by Bruno Snell. Leipzig: B. G. Teubner, 1964. Vol. II (Fragmenta et Indices): viii + 234 pp.
8. Есенин С. *Полное собрание сочинений в семи томах. Том четвертый. Стихотворения не вошедшие в «Собрание стихотворений»*. Сост., подгот. текста и коммент. С. П. Кошечкина, Н. Г. Юсова. М., «Наука»-«Голос», 1996. 544 с.
9. Потебня А. А. *Собрание трудов. Символ и миф в народной культуре*. М: Лабиринт, 2000. -480 с.
10. Есенин С. *Собрание стихотворений. Репринтное воспроизведение издания 1926 года*. Ответственный за выпуск А. И. Мусатов, художественный редактор Т. С. Богданова, технический редактор О. А. Денисова. М., ТОО. «Кузнецкий Мост», ГФ «Полиграфресурсы» 1994. 340 с.
11. Чубинский П. П. *Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряжённой Императорским Русским географическим обществом: Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским*. Т. 1, вып. 1. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1872. XXX + 224 с.

REFERENCES

1. Burnet, John (ed.). *Platonis Opera*, Vol. 2: Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus, Alcibiades I and II, Hipparchus, Lovers. Oxford Classical Texts. Oxford: Clarendon Press, 1901. -410 pp.
2. Chubinsky, P. P. *Works of the Ethnographic-Statistical Expedition to the Western Russian Region*,

Commissioned by the Imperial Russian Geographical Society: Southwestern Department. Materials and Studies Collected by Full Member P. P. Chubinsky. Vol. 1, Issue 1. St. Petersburg: Printing House of the Imperial Academy of Sciences, 1872. xxx + 224 pp.

3. Gudmundsdóttir A. How Do You Know if It Is Love or Lust? On Gender, Status, and Violence in Old Norse Literature // *Interfaces*. 2016. Vol. 2. P. 189–209.

4. Hesiod. *Theogony. Works and Days*. Shield. Edited by F. Solmsen; fragments edited by R. Merkelbach and M. L. West. Oxford Classical Texts. Oxford: Clarendon Press, 1970. xxv + 246 pp.

5. Parry H. *Theixis: Magic and Imagination in Greek Myth and Poetry*. Lanham, New York, London, 1992. 344 pp.

6. Pindar *Pindari Carmina cum Fragmentis*. 2 vols. Edited by Bruno Snell. Leipzig: B. G. Teubner, 1964. Vol. II (*Fragmenta et Indices*): viii + 234 pp.

7. Potebnia, A. A. *Collected Works: Symbol and Myth in Folk Culture*. Moscow: Labirint, 2000. 480 pp.

8. Yesenin S. *Selected Works in Seven Volumes*. Vol. 4: *Poems Not Included in the "Collected Poems"*. Compiled, text prepared and annotated by S. P. Koshechkina and N. G. Yusova. Moscow: Nauka – Golos, 1996. 544 pp.

9. Vinogradova, L. N. "Rusalka." In *Slavic Antiquities: An Ethnolinguistic Dictionary in Five Volumes*, edited by N. I. Tolstoy, vol. 4, 495–501. Moscow, 2009. 656 pp.

10. Yesenin S. *Collected Poems*, Vol. 1. Facsimile reproduction of the 1926 edition. Edited by A. I. Musatov, artistic editor T. S. Bogdanova, technical editor O. A. Denisova. Moscow: Kuznetsky Most & Poligrafresursy, 1994. 340 pp.

11) Zelenin D. K. *Selected Works: Essays on Russian Mythology – Those Who Died Unnatural Deaths and Rusalki*. Introduction by N. I. Tolstoy; text prepared, annotated, and indexed by E. E. Levkueva. Moscow: Indrik, 1995. 432 pp.

THE THEME OF LOVE IN SERGEY YESENIN'S POETRY

**YAMAGUCHI
RYOKO**

*Lecturer,
Doshisha University, Faculty of global and regional
studies,
KYOTO, JAPAN, cjv52910@icloud.com*

Keywords:

Sergey Yesenin
love
poetry
nostalgia
undine

Summary:

The article analyzes Sergei Yesenin's poetry to explore how he depicted his love, fate, and revenge. In his poems, Yesenin portrayed the complexity of love, emotional conflict, and the depth of human relationships, creating a sense of lyrical tension. His poems symbolically show that the power of love and fate goes beyond human will. For Yesenin, love was a journey aimed at finding answers to life's essential questions. One may assume that his poems were written for a particular woman, but on the other hand, they could be dedicated to the goddess of fate. Yesenin longed for the past to which he could not return. He wandered through life to find peace of mind through relationships with women, yet in reality he waited for a miracle to happen in his life.

<https://sthb.petrso.ru>

<http://petrsu.ru>

УДК 81.161.1+81:39

ФРАЗЕОЛОГИЯ КАК ОТРАЖЕНИЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ И ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ПОМОРОВ (на материале словаря И. М. Дурова)

**ДЬЯЧКОВА
ИРИНА
НИКОЛАЕВНА**

*кандидат филологических наук,
доцент Кафедра русского языка как иностранного и
прикладной лингвистики,
Петрозаводский государственный университет,
институт филологии,
Петрозаводск, Российская Федерация,
gyla4@yandex.ru*

**ТАРАЗАНОВА
ЛИДИЯ
ИГОРЕВНА**

*студентка Института филологии,
Петрозаводский государственный университет,
институт филологии,
Петрозаводск, Российская Федерация,
lidiatsrazanova@gmail.com*

Ключевые слова:

региональная фразеология
поморы
языковая картина мира
И. М. Дуров

Аннотация:

В статье рассматривается потенциал «Словаря живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении» И. М. Дурова в качестве источника изучения традиционной культуры поморов на материале фразеологии. Преимущественное внимание в работе уделяется устойчивым выражениям, в составе которых функционируют специфические реалии и образы, обусловленные особенностями жизнедеятельности и самобытной культуры населения Поморья.

© 2025 Петрозаводский государственный университет

Получена: 27 августа 2025 года

Опубликована: 27 сентября 2025 года

Введение

«Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении» И. М. Дурова [4] продолжает ряд севернорусских диалектных словарей, созданных на рубеже XIX–XX веков, таких как «Словарь областного олонцкого наречия в его бытовом и этнографическом применении» Г. И. Куликовского, «Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении» А. О. Подвысоцкого, «Словарь областного вологодского наречия» П. А. Дилакторского.

Несмотря на то, что у И. М. Дурова были предшественники, как справедливо отмечают редакторы издания его словаря, «у поморского словаря свое лицо», поскольку «его автор – коренной житель Поморья, знаток его говоров и культуры. В словарных статьях с тщательностью и знанием дела прописаны особенности рыболовного промысла, традиционного быта, семейной и праздничной обрядности, а также проявившиеся к 1930-м гг. черты нового социалистического быта в поморской деревне. <...> Со страниц словаря предстают язык и жизнь поморов рубежа XIX–XX столетий, когда в Поморье еще сохранялись местные говоры и традиции поморской культуры» [4].

В нашем исследовании рассматривается потенциал словаря И. М. Дурова в качестве источника

изучения традиционной культуры поморов на материале региональной фразеологии, которая в этом словаре представлена.

Под фразеологизмом понимается «единица языка, состоящая не из слов, а из компонентов, которые утратили признаки слова (лексическое значение, формы изменения слова и лексико-грамматические особенности слова)» [6: 6], это устойчивые образные выражения, воспроизводимые в готовом виде: *бить баклуши, зарубить на носу, как без рук, ни рыба ни мясо* и подобные. Все приведенные выше примеры относятся к общерусскому фразеологическому фонду, однако помимо него не меньший интерес для исследователей русского языка представляет его диалектная фразеология, в составе которой находит отражение региональная речевая культура, обусловленная историей, традициями, условиями жизни, особенностями быта, обрядами и верованиями местного населения. Нередко этот срез может оказаться и более архаичным в сопоставлении с литературным языком, поскольку в нем могут сохраняться явления и факты, утраченные в общем употреблении. Возможности и аспекты изучения севернорусской региональной фразеологии, в том числе и поморской, в этом направлении представлены в исследованиях Е. Л. Березович, И. И. Муллонен [2]; О. Е. Морозовой [7], Е. П. Андреевой [1], Н. И. Комковой [5] и некоторых других лингвистов, однако поморская фразеология, зафиксированная в словаре И. М. Дурова, ранее специально не изучалась.

Результаты и обсуждение

В «Словаре живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении» фиксируется значительное количество неоднословных выражений, однако не все из них можно отнести к фразеологизмам.

Так, не являются фразеологизмами **топонимы**, например, такие как: *Варака Немецкая* – «один из скалистых безлесных островов, носящих общее название Кузова, между Кемью и Соловками. Повс.» (Дуров¹: 45); *Горёлы луды* – «лишенные растительности надводные островки на Сумской губе Белого моря. Сум.» (Дуров: 83); *Государська дорога* – «под этим названием до сих пор известна в народной памяти проложенная Петром Великим дорога от села Нюхчи с берега Белого моря к Онежскому озеру до Повенца. Нюх.» (Дуров: 86); *Кандаласькой бёрег* – «часть западного берега Белого моря от с. Кандалакша до с. Варзуга. Повс.» (Дуров: 161) и под.

То же касается **обозначений терминологического характера**: см., например, *боровой лес* 'рудовой, хорошего качества строевой хвойных пород лес' (Дуров: 36), *головной карбас* 'карбас, в котором находится головной рыбак, идет всегда впереди на разведках' (Дуров: 80); *денная вода* 'уровень воды на море в дневные часы' (Дуров: 97), а также **хрононимов** – названий праздников и событий типа *Вёрбна неделя, Великодённой четвёрг, Великое заговенье, Великой пост, Димитриевська суббота, Ирinya Корешница, Онуфрей Солнцеворот* и многочисленных отхрононимных образований *михайловская сельдь, веденьёвская сельдь, варвареньская сельдь* – последние чаще всего, как показывают примеры, фиксируются в значении 'рыбный промысел, начало которого соотносится с определенным церковным праздником'.

Несомненно, этот материал также может много рассказать о традиционном мировидении и условиях жизни помора: в нем отражается образ освоенного им пространственного ареала, причем в основном актуального для повседневности – морского: названия островов и островков, мелей, изгибов береговой линии; отчетливо обозначается связь православного календаря не с земледелием, как на остальной территории Русского Севера, а с традиционными морскими промыслами – добычей сельди, кореха, семги. Номинация *варака немецкая*, по всей видимости, должна рассматриваться в ряду других «немецких» топонимов на территории Карелии, возникших в результате освоения карел. *piemi* 'мыс, полуостров' [8: 30–31] и свидетельствующих о межъязыковых контактах поморов и коренного финно-угорского населения (к происхождению лексемы *варака* это относится абсолютно точно [8: 21]). Наконец, история региона находит отражение в названии *Государська дорога*, которое составитель словаря зафиксировал в Нюхче с комментарием «до сих пор известна в народной памяти».

При широком понимании фразеологии этот материал также привлекается исследователями в качестве источника изучения культурной семантики (см., например, [1]), однако в данной работе мы решили остановить внимание прежде всего на тех устойчивых выражениях, которые фиксируются в словаре и являются по своему значению результатом переосмысления одного или нескольких исходных компонентов, входящих в их состав. Сам собиратель в комментариях к этим речевым оборотам использует такие лексемы, как «обозначение», «выражение», «термин», «прозвище», пользуется описательными конструкциями «так говорится о...», «говорится, когда...»: «**Мамай воевал**. Обозначение крайнего и полного беспорядка, хаоса. У их в избе как *Мамай воевал*: все раскидано,

изломано и прибито. Повс.» (Дуров: 216).

Приведенный пример, помимо прочего, указывает на то, что И. М. Дуров не ставил своей целью разграничение общеупотребительной и собственно поморской фразеологии, в связи с чем в своем словаре он зафиксировал немалое количество общерусских идиом, таких, например, как *бить баклуши*, *брать силком*, *быть в беды*, *ложиться в дреф*, *во весь гóлос*, *в помíну нет*, *крíвить душой*, *кот напла́кал*, *зуб на зуб не попада́т*, *кум королю́* и некот. др. Несмотря на отдельные формальные отличия, которые можно заметить (*в беды*, *дрэф*, *попадат*), у всех этих выражений в словаре указываются те же значения, что и в литературном языке.

Однако на общерусском фоне в словаре выделяется объемный пласт фразеологизмов, которые представляют собственно поморскую речевую культуру. См., например, устойчивые выражения со словом *глаз*, неизвестные литературному языку: *«глаза да глазища*, говорится, когда требуется особо бдительный надзор и наблюдение; *глаза дома оставил* говорится о человеке, ничего не видящем перед собою в темноте сразу же при выходе из помещения с ярким светом; *глаза по ложки*, *глаза по луковицы* – взгляд, выражающий беспредельную радость, восторг или, наоборот, страх, видимый ужас» (Дуров: 75); *до выпуча глаз* «до полного изнеможения. *До выпуча глаз мы сегодня тащили на себе из лесу домой волоцюгу дров*» (Дуров: 100).

Предсказуемо, что значительную группу в словаре поморов составляют устойчивые обороты, связанные с морским промыслом. К ним, например, можно отнести такое выражение, как *Егорей в укорци смотрит / Егорей в укорци сел*. Это означает, как комментирует собиратель, что «весна надвигается, а ничто из весеннего инвентаря и экипажей не подготовлено, не приготовились к весенним работам и к промыслам на Белом море» (Дуров: 109). Культурная семантика этого фразеологизма объясняется связью с празднованием дня Святого Георгия (Егория) по православному календарю (23 апреля по ст. ст. / 6 мая по нов. ст.), наступление которого у поморов (и шире – на Русском Севере) считалось началом весны и сопровождалось отправлением на очередной рыбный промысел (см. *егорьевска сельдь* – Дуров: 110). Внутренняя форма этого выражения достаточно прозрачна: сам святой с укором смотрит на нерасторопных промысловиков или хозяев, напоминая им наступлением памятной даты о необходимости приступить к ежегодным сезонным работам.

К поморским образным выражениям, связанным с морем и добычей рыбы, также необходимо отнести такие фразеологизмы, как *берега кисельные* ‘богатые рыбою прибрежные заливы моря, промысловые губы в заливе моря’ (Дуров: 28); *дружитьце к берегу* ‘плывя на паруснике, держаться берега, идти около берега’ (Дуров: 106); *ветренный гость* «говорят о прибывшем с моря, а не с сухого пути, госте. Ветренными гостями называются также ожидаемые семьей помора добытчики-рыбаки, возвращающиеся с морских дальних промыслов – с берегов Мурмана и Новой Земли. Ветренным гостем может быть также и случайно прибывший издалека неожиданный родственник или случайный проезжий, остановившийся на квартире в доме» (Дуров: 53).

Упоминание ветра в последнем примере свидетельствует о значимости для сознания поморов погодных факторов и связанных с ними природных явлений, в особенности это касается ветра и воды (моря) – двух основных стихий, наиболее для него близких. См. примеры: *ветер духами / тороками припадат* ‘чрезвычайно сильный ветер на море, дующий неправильно, порывами; шквал поры вами’ (Дуров: 52), *ветер в зубы* ‘встречный ветер’ (там же), *ветер пал на стречу* (там же), *солнце пришло на ветер*, то есть «солнце поравнялось с каким-либо из румбов компаса, определяющих то или иное направление ветра. Вследствие этого получается возможность определить точное время, так как каждый румб согласован с часами дня и ночи. Повс.» (Дуров: 384). Нередко в этих выражениях ветер одушевляется (см. выше *ветер пал*, *ветер припадат*). О порывистом сильном ветре поморы говорят: **«Загудíл батюшко. Перен.** О ветре: усилился, прорезая свистом по снастям судна. Повс.» (Дуров: 126). Именование *батюшко* из сферы родственных отношений недвусмысленно указывает на почитание ветра поморами, их уважительное отношение к этой стихии, стремление через выражение почтительности получить ее расположение и помощь.

В ряду фразеологизмов, характеризующих морской промысел в словаре И. М. Дурова, также обращают на себя внимание несколько любопытных выражений со словом *гурей*, «употребляемым для обозначения полного неулова на промысле, в выражениях *гурья спробовал <...> с гурьем выехал*, *гурья справил*, *с гурьем вернулся*», то есть «ловил, потратил время, а ничего не добыл. Ничего не попало. и т. п.» (Дуров: 91). К проблеме культурно-семантической реконструкции этих идиом обращаются известные исследователи Е. Л. Березович и И. И. Муллонен [2]. Они отмечают, что слово *гурей / гурий* употребляется на Русском Севере по сей день, о чем свидетельствуют экспедиционные записки авторов в Онежском районе Архангельской области (2018) и Терском районе Мурманской области (2021).

И до сих пор в этих местах это слово используют для обозначения 'кучи камней, служащей ориентиром в промысловой деятельности (главным образом, рыбной ловле)'. Сходное определение оно получает в словаре В. И. Даля: арх. *гúрей, гúрий* 'темный маяк или мар, знак, сложенный на берегу из камней, для приметы становища' [4: 408]. Анализируя, каким образом оказались связаны значения «каменный ориентир» и «промысловая неудача» (см. примеры у И. М. Дурова), исследователи предлагают обратить внимание на толкование *гурия* в словаре А. О. Подвысоцкого: «*Гúрей, гúрий, гúрья* – помор. род столба из накладываемых одни на другие диких камней. Промышленники складывают гурьи на морском берегу для обозначения места, где промышляли. В с. Кандалакше, на западном берегу Белого моря, в Кем. у., неудачных ловцов во время сельдяного промысла заставляют в шутку целовать гурей» [9: 36]. В итоге здесь «обнаруживается такая мотивация: раз не поймал ничего, тебе достается единственное, что есть на морском берегу, – “дикие камни”, т. е. гурий» [2: 29].

Важно отметить, что мировосприятие помора-промысловика, проводящего большую часть жизни в общении с морской стихией, закономерно находит отражение и в сферах, далеких от его основных занятий. Так, например, «морские» образы могут стать основой для внешней характеристики человека: «**Как мýха в пáруси**. Говорится в насмешку о человеке, одетом в слишком просторную, не по себе сшитую одежду, не соответствующую вообще фигуре и не модную по покрою; о женщине в очень длинной и широкой юбке или сарафане. Сум.» (Дуров: 159); «**Безно́га гага́ра**. 1. Говорят про хромых. 2. Человек с ампутированною ногою. 3. В насмешливом смысле о человеке, имеющем нетвердую развинченную, ковыляющую походку, слабоногом от природы или вследствие болезненного состояния. Повс. (Дуров: 26)».

В привычных категориях и образах повседневности могут оцениваться поведение и внутренние качества человека: *варгаёвська клу́ша* (род полярной морской чайки) 'обжорливый, любитель плотно покушать, обладающий чрезмерным аппетитом, со здоровым желудком, переваривающий большое количество съеденной грубой пищи' Сум., Вир. (Дуров: 45); *двухвесельна лодка 'льстец'* *Двухвесельна лодка – в глаза по тебе, а за глаза – на тебя*. Сум. Повс. (Дуров: 94); *ветренный сполох, ветренный прострел* 'вспыльчивого характера, невоздержанный на слово, крикливый, ругательный человек' Сум., Сор. (Дуров: 53) и др.

Фразеология, представленная в словаре И. М. Дурова, позволяет также судить о материальном благосостоянии жителей Поморья. В этом отношении показателен комментарий, который И. М. Дуров дает к таким выражениям, как *калика / калика перехожа*: «В прежние годы из бывшей Олонии (из Каргопольского и Вытегорского уездов) ежегодно с наступлением зимы на Беломорье наезжали старики, старухи, дети и даже взрослые побираться Христовым именем, нарядившись в лохмотья. Разъезжают эти калики на своих клячах из села в село, собирают в каждом доме милостыню (мукой, хлебом, одеждой, рыбой и деньгами), распевая стихи духовного содержания об Алексее человеке Божьем, Архангеле Гаврииле и другие» (Дуров: 159). Упоминание именно пришлых «калик» позволяет сделать вывод, что такой способ прокормиться поморами не практиковался. О сравнительном благополучии региона также свидетельствует массовость и регулярность совершаемых нищими «паломничеств», а также перечень материальной помощи (не только хлеб, но и одежда, рыба, деньги), которую оказывали здесь нуждающимся.

Заключение

Проанализированный в исследовании материал показывает, что, несмотря на общерусскую основу, в поморских говорах фиксируются устойчивые обороты, в которых запечатлелись реалии и образы, неизвестные литературному языку. В силу специфики хозяйственной деятельности поморов, их жизни, протекающей преимущественно во взаимодействии с морской природой и ландшафтом, поморская фразеология имеет отличительные черты и на севернорусском диалектном фоне, отражающем материальную и духовную культуру крестьянина-земледельца. Изучение поморской фразеологии должно быть продолжено на материале других севернорусских диалектных словарей.

Примечания

1. Сокращения, используемые в тексте статьи: Дуров – Дуров И. М. Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении [5].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Андреева Е. П. Отражение культуры Русского Севера в региональной фразеологии (по страницам словарей) / Е. П. Андреева // Рябининские чтения – 2015 : материалы VII конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. – Петрозаводск, 2015. – С. 527-529.
2. Березович Е. Л. К семантико-этимологической реконструкции заимствованных «культурных слов»: поморское гурий 'знак-ориентир из камня' / Е. Л. Березович, И. И. Муллонен // Вопросы языкознания. – 2022. – № 6. – С. 21-43.
3. Даль В. И. Словарь живого великорусского языка: в 4 т. 2-е изд. / В. И. Даль. – Санкт-Петербург; Москва : Изд-во М. О. Вольфа, 1880-1882 (1989).
4. Дуров И. М. Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении / И. М. Дуров. – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2011. – 455 с.
5. Комкова Н. И. Репрезентация стилистически дифференцированной фразеологии как способа отражения моральных и культурных ценностей поморов в прозе Б. В. Шергина / Н. И. Комкова // Современное педагогическое образование. – 2023. – № 9. – С.285-288.
6. Молотков А. И. Основы фразеологии русского языка / А. И. Молотков. – Ленинград : Наука, Ленингр. отд-ние, 1977. – 284 с.
7. Морозова О. Е. Поморская речевая культура / О. Е. Морозова // Русская речь. 2014. – № 2. – С. 98-104.
8. Муллонен И. И. Топонимия Заонежья : словарь с историко-культурными комментариями / И. И. Муллонен. - Петрозаводск : Карельский научный центр РАН, 2008. – 240 с.
9. Подвысоцкий А. О. Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении / Собрал на месте и сост. Александр Подвысоцкий. - Санкт-Петербург : 2-е Отд-ние Акад. наук, 1885. - 198 с.

REFERENCES

1. Andreeva E. P. Russian North culture in regional phraseology (according to dictionary pages) / E. P. Andreeva. Ryabinin Readings – 2015 : proceedings of the VII Conference on the study and actualization of the cultural heritage of the Russian North. Petrozavodsk, 2015. P. 527-529.
2. Berezovich E. L. On the semantic and etymological reconstruction of borrowed "cultural words": Pomorskoe gurii 'landmark sign made of stone' / E. L. Berezovich, I. I. Mullonen. Questions of linguistics. 2022. No. 6. P. 21-43.
3. Dahl V. I. Dictionary of the living Great Russian language: in 4 volumes, 2nd ed. / V. I. Dahl. – St. Petersburg; Moscow : M. O. Wolf Publishing House, 1880-1882 (1989).
4. Durov I. M. Dictionary of the living Pomeranian language in its everyday and ethnographic application / I. M. Durov. Petrozavodsk: Karelian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, 2011. 455 p.
5. Komkova N. I. Representation of stylistically differentiated phraseology as a way of reflecting the moral and cultural values of the Pomors in the prose of B. V. Shergin / N. I. Komkova. Modern pedagogical education. 2023. No. 9. P.285-288.
6. Molotkov A. I. Fundamentals of phraseology of the Russian language / A. I. Molotkov. Leningrad : Nauka, Leningrad Publishing House, 1977, 284 p.
7. Morozova O. E. Pomor speech culture / O. E. Morozova. Russian speech. 2014. No. 2. P. 98-104.
8. Mullonen I. I. Toponymy of Zaonezhye: a dictionary with historical and cultural comments / I. I. Mullonen. Petrozavodsk : Karelian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, 2008. 240 p.
9. Podvysotsky A. O. Dictionary of the Arkhangelsk regional dialect in its everyday and ethnographic application / Collected on the spot and comp. Alexander Podvysotsky. St. Petersburg : 2nd Edition of the Academy of Sciences, 1885. 198 p.

PHRASEOLOGY AS A REFLECTION OF THE WORLDVIEW AND TRADITIONAL CULTURE OF THE POMORS (an analysis of the dictionary by Ivan Durov)

**DYACHKOVA
IRINA**

*Candidate of Philological Sciences,
Associate Professor of the Department of Russian as a
Foreign Language and Applied Linguistics,
Petrozavodsk State University, Institute of Philology,
Petrozavodsk, Russian Federation, gyla4@yandex.ru*

**TARAZANOVA
LIDIYA**

*student of the Institute of Philology,
Petrozavodsk State University, Institute of Philology,
Petrozavodsk, Russian Federation,
lidiatsrazanova@gmail.com*

Keywords:

regional phraseology
Pomors
linguistic world picture
Ivan Durov

Summary:

The article examines the potential of the Dictionary of the Living Pomor Language in Its Everyday and Ethnographic Application by Ivan Matveevich Durov as a source for studying the traditional culture of the Pomors based on phraseology. The study primarily focuses on stable expressions, including culture-specific items and images determined by the peculiarities of life and traditional culture of the White Sea region population (the Pomors).