

Раздел V
ИЗ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ

Part V. FROM THE HISTORY OF PHILOSOPHY OF EDUCATION

УДК 13 + 2-1

**РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ МЕЖДУ
ТРАНСЦЕНДЕНТИЗМОМ И ПАНТЕИЗМОМ
(К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ
РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ)**

Я. В. Бондарева (Москва)

В статье дается историко-философский анализ развития христианско-теистического принципа трансцендентности в его антиномических отношениях с пантеистическими тенденциями разных этапов русской религиозно-философской мысли; раскрывается степень соответствия тех или иных методологических позиций главной цели русской философии – построения цельного знания о целостном бытии в рамках христианского мировоззрения.

Ключевые слова: *креационизм, трансцендентность, имманентность, теизм, пантеизм, панентеизм.*

**RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY BETWEEN TRANSCENDENTISM
AND PANTHEISM (TO THE QUESTION ABOUT THE
METHODOLOGICAL BASES OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY)**

Ya. V. Bondareva (Moscow)

The article analyses the development of the Christian principle of transcendence in its contradictory relations with pantheistic tendencies of different stages of Russian religious philosophy. The article reveals the degree of conformity of various methodological positions to the main aim of Russian philosophy: the creation of integral knowledge about holistic existence within the framework of the Christian world outlook.

Key words: *creationism, transcendence, immanence, theism, pantheism, panentheism.izm, панентеизм.*

Бондарева Яна Васильевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Московского государственного областного университета.
105005, г. Москва, ул. Радио, д. 10 а.
E-mail: yanakankou@mail.ru

Характерной чертой русской религиозной философии является ее органическая связь с православием, осмысление православной духовности философскими методами, трансформация религиозного опыта в философские системы. Отсюда – основная методологическая задача русской религиозной философии: построение православно-христианского мировоззрения, раскрывающего содержание христианских догматов в соответствии с основополагающими христианскими принципами. В поисках цельного знания о целостном бытии русские философы исходили из коренной идеи христианской метафизики – идеи творения, лежащей в основе принципа креационизма и представляющей собой утверждение, что мир не имеет корней в самом себе, что он возник благодаря некоей надмирной силе. Понятие «надмирности» или трансцендентности Бога миру, утверждаемой церковью, выводит человеческую мысль на новый уровень осмысления этической проблематики, решая проблему теодицеи (оправдания Бога за существующее в мире зло), делает возможным новое понимание личности, свободно стремящейся к обожению, открывает эсхатологические перспективы исторического процесса.

Богословское понятие трансцендентности (от лат. *transcendens* – выходящий за пределы) отражает запредельность Бога тварному миру и подчеркивает его существование по ту сторону созданного им бытия и всех видов человеческого опыта, недоступность познанию. Как причина всего сущего, он запределен всему сущему, бесконечно возвышается над всем тварным бытием. При этом принцип трансцендентности, оказываясь сопряженным с принципом креационизма, немислим без своей диалектической противоположности – принципа имманентности (от лат. *immanentis* – пребывающий в чем-либо), отражающего присутствие и пребывание Бога в созданном им мире (хотя и не сущностное, а энергийное) и подчеркивающего его самораскрытие в откровении и доступность познанию. По словам В. В. Зеньковского, «как мир нельзя мыслить вне идеи Бога, так и Бог открывается нам не в Своем существе, закрытом для нас, а лишь в своем отношении к миру, Им созданному» [5, с. 148]. Поэтому идея творения диалектически сочетает в себе принципы трансцендентности и имманентности, понятия Бога и мира, абсолютного и относительного бытия в форме, которая оставляет обе сферы бытия в их полноте. Вопрос о соотношении Бога и мира решается церковью таким образом, что в Боге охраняется начало абсолютности, в мире – его несамобытность.

Вопрос о причастности Бога миру находит адекватное разрешение в православном энергетизме, четко разграничивающем видимые формы божественных энергий и непостижимую сущность в Боге, метафизику мира и метафизику абсолюта. Традиция восточного христианства и особенно исихазма, основные положения которого были закреплены в догмате о божественных энергиях в XIV в., сохраняет понятие трансцендентного, максимально приближая его к миру, человеку, земной жизни. Тем не менее, русская религиозная философия в своих метафизических построениях, во многом испытывая западные влияния, с трудом балансировала между этими двумя принципами, то уходя в область чистого трансцендентизма, приводящего, в конечном итоге, к абсолютизированию мира (мир мыслится вне идеи Бога и тем самым получает статус божественно-

го, абсолютного целого), то увязая в имманентизме, заканчивающимся релятивированием идеи Бога (Бог мыслится в слишком тесной связи с миром и теряет свою абсолютность). Подменяя принцип имманентности принципом тождества, устраняя понятие творения (принцип креационизма) и учение о радикальном различии Бога и мира как двух форм бытия (принцип трансцендентности), русская религиозная философия создает благодатную почву для разного рода пантеизма, при этом не отказываясь от ранее провозглашенной задачи философского осмысления православного опыта.

Между тем необходимо отметить, что православный духовный опыт несовместим с пантеизмом, делающим невозможными и теодицею, и всю православную персонологию. А. Ф. Лосев относит к пантеистическим системам те, для которых характерен субординационизм, «где нет реальности твари и божества и где несовершенство твари приходится обосновывать в самом божестве, делая в нем иерархические подразделения» [8, с. 875], что ведет к невозможности теодицеи. Таким образом, существенное отличие имманентизма от взвешенного трансцендентизма состоит в том, что последний основывает всю реальность на личной свободе и любви. Для пантеизма же отношение любого проявления реальности к ее основе в конечном счете детерминировано, представления о свободе или моральном зле нивелируются. Это неизбежно приводит к учениям об эманации или эволюции в ущерб библейскому учению о творении.

Осознавая это, русские религиозные философы старательно отмежевывались от пантеизма, развивая учения о целостном бытии, но все же разделенном гранью между творцом и творением и таким образом ассоциируя себя с традицией восточного христианства. Однако на разных этапах развития русской религиозной философии этот методологический вопрос решался по-разному.

Так, в Средневековье древнерусские книжники, высоко ценившие традицию и не стремившиеся к изобретению уже изобретенного, в области православной метафизики безоговорочно следуют переводным святоотеческим текстам и полностью воспринимают принцип творения «из ничего», позволяя себе лишь некоторое своеобразие его интерпретации через призму антропологии и историософии. Как в Киевской, так и в Московской Руси были популярны «Шестидневы», в которых весь текст, описывающий процесс творения мира, сводится к теме человека и истории. В переводном «Шестидневе Иоанна Экзарха Болгарского», а также в русском «Шестидневе Афанасия Холмогорского» Божественное творение знаменует начало исторического процесса, а «из ничего» – главное его отличие от человеческого творчества.

В XIV–XVII вв. русская философско-богословская литература осмысливает идею трансцендентности через разделение понятий «время» и «вечность», развивая идею Дионисия Ареопагита о том, что вечности присущи изначальность и неизменность. Вечность – «предел бытия», время – то, что подлежит рождению и ислению, изменению и перемене, оно то, что возникает в бытии. Но есть и то, что вне времени и вечности – это Царство Небесное. Бог предстает и как вечность, и как время, и как причина любой вечности и любого времени, как пребывающий вне времени, преж-

де времени и по ту сторону времени. Он предвечен и сверхвечен, он изменяет время и времена [6, с. 110]. Понимание времени как характеристики тварного бытия, сущего, а не духа – важный шаг в направлении философского осмысления христианского трансцендентизма, который главную цель человеческой жизни – обожение – не определяет пространственно-временными координатами, ибо оно находится в чисто духовном измерении.

В это же время мощное воздействие на становление православной методологии оказала традиция исихазма с ее учением о трансцендентной сущности творца и раскрывающейся в мире его мощи и действительности. Русская православная мысль воспринимает учение о сущности Создателя, характеризующееся качествами апофатического богословия ввиду недоступности, трансцендентности этой сущности для сотворенного. Исихастские споры XIV в. нашли отражение в Московской Руси в сочинении «Послание Новгородского архиепископа Василия Калики к Тверскому епископу Феодору Доброму», где Феодор с его аргументами представляет учение единомышленников Варлаама, а Василий с его доказательствами – Григория Паламы. Василий (вслед за Паламой) доказывал идею о реальном действии Благодати в мире, о видимом свете Бога в земном раю, что снимало резкое противопоставление мира горнего и мира дольнего без отказа от потусторонней сущности Бога.

И все же до XVIII в. большие догматические темы и связанные с ними философско-методологические вопросы все же не пробуждали в умах активности, «не по равнодушию к ним, а по их абсолютной незыблемости» [4, с. 43]. Уже в XVIII в., переломном для русского церковного сознания, эта незыблемость подтачивается процессом секуляризации, который достигает своего высшего выражения в религиозно-философских произведениях Г. С. Сковороды, в целом исходящих из интуиции христианства, но свободных от церкви в искании истины. Однако на фоне трансцендентизма, выраженного в дуализме Бога и мира, уже проявляется тень пантеизма в духе немецкого мистицизма: «весь мир состоит из двух натур: одна видимая – тварь, другая невидимая – Бог; Бог всю тварь пронизывает и содержит, <...> он есть во всем» [12, с. 63]. И поскольку Бог есть «основание и вечный план нашей плоти», то «ничто погибнуть не может, но все является вечным в своем начале и пребывает невидимо» [12, с. 244]. Такой методологический крен в сторону пантеизма делает невозможной традиционную христианскую теодицею, но находит выражение в учении о таинственной сопряженности добра со злом, различимых лишь в эмпирическом мире, за пределами же эмпирии это различие стирается. «Знаешь, что есть змий, знай, что он же и Бог есть» [12, с. 512]. Этим учением о внутреннем единстве добра и зла сводится на нет идея творения, что подвигает философа к мысли о вечности материи.

Процесс отхода от церковно-православных принципов наиболее ярко проявился в масонстве – своеобразном явлении внецерковной религиозности просвещенного русского общества XVIII в. В магической мистике масонства присутствует явное тяготение к западному натурфилософскому пантеизму (Я. Беме), исходящее из «живого чувства мировой гармонии» или всеединства, мистического восприятия природы: «натура есть дом Божий, где живет сам Бог» [14, с. 119]. Смешение элементов христи-

анского учения (например, о грехопадении и поврежденности природы как его результате) с оккультно-фантастической натурфилософией, а также ярко выраженный антропоцентризм масонства приводят к негативно-му пониманию эмпирической действительности, проповеди аскетизма, пиетизма и квиетизма вне церкви.

Осознание опасности разрыва русской религиозной философии с церковным мировоззрением и начавшегося движения в сторону западного рационализма приводит ряд русских православных мыслителей-славянофилов к необходимости нового подхода не только к философским темам, но и к темам культуры и жизни вообще. Этот подход основан на понимании православия как иного, по сравнению с западным, видения христианства, как нового фундамента для русской философии. С этого времени «судьба философии делается судьбой всей умственной жизни» [7, с. 177], православный опыт творчески оплодотворяет философские, идеологический, нравственные искания русской интеллигенции. Методологические основы философии славянофилов, направленной на построение системы цельного знания, определяются, с одной стороны, ее исхождением из церковного сознания, а с другой – свободой философских построений, светским характером богословствования, что неизбежно приводит к синтетичности философских построений.

В данном случае характерна позиция А. С. Хомякова, который призывал положиться на церковный опыт: необходимо «знать, что все, что церковь когда-нибудь выскажет, будет безусловно истинно, но что она еще не высказывала, того за нее не высказывать авторитетно, а стараться самому уразуметь со смирением и искренностью, не признавая, впрочем, над собою ничьего суда, покуда церковь своего суда не изрекла» [14, с. 284]. Вместе с тем, в философии Хомякова обнаруживается зародыш метафизической системы, обстоятельно разработанной в более поздней русской философии. Речь идет о его учении о церкви как теле Христа-Богочеловека – верховного судьи над греховной тварью и в то же время – бесконечной любви к ней: «Он соединился со всякою тварью, не отметающею Его» [18, с. 216]. В понимании сущности этого внутреннего соединения твари с телом Христовым, когда она делается участницей Его совершенства, заложена основная трудность в последующих построениях концепций о мире как органическом целом. При этом не всем русским религиозным философам удастся избежать пантеистического крена в поисках системообразующего принципа этой онтологической целостности.

Охранительную функцию в осмыслении христианского трансцендентизма выполняла духовно-академическая философия XVIII–XIX вв., несмотря на кажущийся уклон некоторых ее представителей к пантеистическим построениям, который может быть объяснен традицией платонизма, укorenившейся в духовных академиях. Однако для большинства представителей духовно-академической философии все же была очевидна логическая несостоятельность пантеизма. Так, профессор В. И. Несмелов буквально обрушивался на него с резкой критикой: «характерная сущность пантеизма заключается в том, что он совершенно отрицает реальную действительность Бога, а признает лишь мнимую божественность всеединой сущности мира. Следовательно, пантеизм в существе своем есть атеизм, но

только он является сугубо опасным для религии, атеизмом особого рода: он именно сохраняет и даже не только сохраняет, но и старается по-своему культивировать в людях основное воление религиозного чувства, и потому, уничтожая всякую положительную религию, он сам однако думает встать на место религии и сделаться единственной религией человека, религией без Бога и без личного духа, без сознания греха и без желания вечной правды, без веры в провидение и без надежды на свободную силу нравственной воли людей, религией с одним лишь теоретическим исповеданием рокового порядка жизни всебожественной сущности мира» [10, с. 88].

К онтологической проблеме соотношения Бога и мира философ подходит с традиционных для духовно-академической философии антропологических и гносеологических позиций. В критике пантеистической методологии он исходит из принципа креационизма и основной характеристики абсолютного бытия – безусловности. «Все стремления философской мысли отыскать Бога в мире являются совершенно напрасными. Мир не подобен Богу и ничего божественного в себе не заключает, а потому он гораздо скорее может закрывать собою Бога, нежели открывать Его» [11, с. 373]. С его точки зрения, было бы ошибочно думать, что безусловное бытие составляет реальную основу всего как «субстрат мировых явлений», и что оно раскрывается в мире процессом саморазвития. Немыслимость пантеизма доказывается им антропологически: наличие самостоятельных человеческих личностей не может быть выведено из безусловного (абсолютного) бытия как явление из сущностной основы. Мир самостоятелен, но не абсолютен, иначе его взаимодействие с Богом стало бы невозможным. И не в мире, а в человеке есть осознание своей связи с Абсолютом, без человека сам по себе мир бессмыслен, следовательно, именно человек призван осуществить «откровение безусловного бытия». По словам В. В. Зеньковского, «антропологизм Несмелова требует трансцендирования, восхождения к Богу как Абсолюту» [5, с. 120].

Если с пониманием принципа трансцендентности не возникало особых затруднений хотя бы в силу его библейской заданности, то принцип имманентности не представлялся столь однозначным и зачастую подменялся пантеистическим принципом тождества Бога и мира. В последней четверти XIX в. и первой половины XX в. русская религиозная философия, развиваемая вне стен духовных академий, в светской среде, но все же в русле христианской традиции, поставила задачу методологического синтеза всего, что было достигнуто в построениях отечественных и западных мыслителей с целью оживления «омертвевших» догматических форм христианства. Но зачастую этот синтез нивелировал христианское содержание философских систем, оставляя лишь внешнюю оболочку христианских понятий. Главный методологический вопрос по-прежнему заключался в принципах соотношения элементов в системе «Бог–мир» и, как следствие, выявлении перспектив индивидуального человеческого бытия и мировой истории в целом.

Н. О. Лосский отмечает, что русские мыслители, развивая учение о проникнутости всего мира Богом, в то же время старательно отмежевываются от пантеизма, что связано с отчетливым усмотрением грани между творцом и творением, характерным для восточного христианства.

Многие из них приводят веские аргументы против пантеизма, доказывая его метафизическую, антропологическую и историософскую несостоятельность. Н. А. Бердяев, противопоставляя пантеизм христианству, так говорит об их органической несовместимости: «современный человек думает, что при пантеизме сохраняется его личность, за человечеством признается огромное значение, свобода, как и прочие хорошие вещи, остается при нем, а вот при христианстве и личность поработается, и свобода исчезает, и человечество унижено. Какая странная aberrация! В действительности все как раз наоборот» [1, с. 7].

Влияние немецкой философии (как мистической, так и классической), популярность пантеистических идей Я. Беме, Майстера Экхарта, Ф. Баадера, В. Шеллинга – с одной стороны, и задача философской рефлексии православного опыта – с другой, с неизбежностью ставили русскую религиозную философию перед необходимостью методологического выбора. Часто эта необходимость находила свое мнимое разрешение в попытках методологического синтеза, поисках, по словам С. Булгакова, жизненного единства, соединении правды того и другого, в стремлении в живом опыте познать Бога в мире, а мир в Боге. Критикуя пантеизм немецкой философии за слабое ощущение расстояния между творцом и творением и уклон в сторону мистического человекобожия, С. Булгаков в то же время не был склонен видеть в православии лишь отрицание мира, что скорее относится к ереси монофизитства, или крайнему трансцендентизму. Его противоположностью является другая крайность – имманентизм, и преодолеть их С. Булгаков предлагал на путях осмысления святоотеческого православия. Похожую мысль высказывал и С. Франк, придя к выводу о том, что отношение между Богом и миром «не может быть одинаково выражено ни в термине трансцендентности, ни в термине имманентности, взятых в отдельности, а должно мыслиться как отношение, совмещающее в себе оба эти начала» [16, с. 498].

Однако ни критика пантеизма за его тяготение к человекобожию, ни провозглашение относительности принципов трансцендентности и имманентности, ни постановка задачи их органичного синтеза – сами по себе еще не являются решением этой сложной методологической проблемы. Более того, анализ религиозно-философских концепций последней четверти XIX в. и первой половины XX в. позволяет сделать вывод о более или менее сознательной вовлеченности русской религиозной философии в пантеистическую традицию. Не последнюю роль в этой вовлеченности сыграла философия всеединства Вл. Соловьева. В поиске цельного знания о целостном бытии, в постижении смысла вещей не как хаотического множества, а как систематического всеединства Соловьев, безусловно, не был однозначным пантеистом. Неоднозначность его методологии подтверждается высказываниями вполне в духе трансцендентизма, которые, впрочем, зачастую сводятся на нет утверждениями об абсолютном как единстве себя и своего противоположного. Это говорит о затруднениях Соловьева в поисках объединяющего принципа в системе «Бог–мир» в рамках христианства.

О важности этих поисков говорит дискуссия, разгоревшаяся в философской литературе в начале XX в. между последователями Вл. Соловьева

ва – Л. Лопатиным и Е. Трубецким – о пантеизме и степени причастности к нему Соловьева. Е. Трубецкой, видя в системе Вл. Соловьева элементы пантеизма, считал, что он смешивает два мира, два существенно различных порядка бытия, и понимает отношение Божественного к здешнему как отношение сущности к явлению. Однако в этой пантеистической тенденции метафизики Соловьева Е. Трубецкой видит не существо этой метафизики, а лишь наносную примесь, обусловленную влиянием немецкой метафизики и в корне противоречащую основной мысли Вл. Соловьева. И все же, с его точки зрения, эта тенденция перечеркивает возможность «объединить в органическом синтезе христианское воззрение на мир с шеллингианской пантеистической гностикой, которая так или иначе делает Божество или божественный мир субъектом мирового процесса и, следовательно, виновником мирового зла» [13, с. 543].

В некоторых случаях русские религиозные философы пытались найти выход из методологического тупика путем примирения теизма и пантеизма, называя свое мировоззрение панентеизмом (от греч. *pan en theos* – все в Боге) Этот термин был введен в середине XIX в. немецким философом Кристианом Краузе, который определяет его как укорененность мира в Боге. За К. Краузе последовали Н. Бердяев и С. Франк. В работе «Философия свободного духа» Н. Бердяев, как будто «забывая» о своей приверженности теизму, пишет: «наш природный мир есть мир греховный и в греховности своей внебожественный. Но истинный мир есть мир в Боге. Панентеизм лучше всего выражает отношение между Богом и миром. Пантеизм есть ложь, но в нем есть доля истины, и она выражена в панентеизме. Панентеизм только выражает состояние мира преображенного» [2, с. 168].

Более прозрачно выражает свою позицию С. Франк: «истинное, адекватное существо религиозной веры есть не отвлеченный теизм, а конкретный панентеизм» [17, с. 260], «не стремление к Богу, а бытие в Боге составляет суть религиозного онтологизма» [16, с. 482]. При этом С. Франк не замечает, что панентеизм, растворяя в Боге природу, растворяет в ней и человеческую личность. Он оказывается промежуточным звеном между теизмом и пантеизмом, делая невозможной трансценденцию и, по сути, уничтожая свободу воли.

Движение к христианскому теизму оказывается возможным только при отказе от методологических позиций всеединства, унаследовавшего пантеистическую традицию неоплатонизма, и переходе на иные позиции – позиции православного энергетизма, утверждаемые святоотеческой (и в особенности исихастской) традицией. Это сопряжено с перенесением акцента с субстанционально-сущностного восприятия отношения «Бог-мир» на энергетически-коммуникативный [3, с. 889], что, в свою очередь, связано с формированием принципиально нового философского понятийного аппарата. Первые шаги в этом направлении уже были сделаны в русской философии послесоловьевской эпохи, однако, увлеченность и даже ослепленность методологией всеединства не позволили русским философам развить самостоятельные философские системы на базе энергетизма.

Таким образом, начиная с XVIII в. русская религиозная философия находилась в состоянии поиска методологических позиций, принципиаль-

ных основ, на которых можно было бы создать философские системы, органично сочетающиеся с православным мистическим опытом, с христианским теистическим мировоззрением. Диапазон этих позиций был достаточно широк – от теистического трансцендентизма до разного рода пантеизма, включая такое «изобретение» XIX в., как панентеизм. Тем не менее задача, поставленная перед русской философией – построение цельного знания о целостном бытии – так и не нашла своего адекватного решения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердяев Н. А. Опыт философского оправдания христианства (о книге В. Несмелова «Наука о человеке») // В. И. Несмелов. Наука о человеке : в 2 т. – Казань, 1994.
2. Бердяев Н. А. Философия свободного духа. – М., 1994.
3. Гогтишвили Л. А. Коммуникативная версия исихазма // А. Ф. Лосев. Миф–Число–Сущность. – М., 1994.
4. Зеньковский В. В. История русской философии : в 2 т. – Л., 1991.
5. Зеньковский В. В. Основы христианской философии. – М., 1997.
6. Ионайтис О. Б. Русская средневековая философия и византийская традиция. – Екатеринбург, 1999.
7. Киреевский И. В. Полн. собр. соч. : в 2 т. – М., 1911.
8. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // А. Ф. Лосев. Миф–Число–Сущность. – М., 1994.
9. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1993.
10. Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. – Казань, 1992.
11. Несмелов В. И. Наука о человеке. – Казань, 1905. – Т. 1.
12. Сковорода Г. С. Сочинения. – Минск, 1999.
13. Трубецкой Е. Н. К вопросу о мировоззрении В. С. Соловьева (по поводу статьи Л. М. Лопатина) // Мирозерцание В. С. Соловьева : в 2 т. – М., 1995.
14. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991.
15. Франк С. Л. Религия и наука в современном сознании : в 2 кн. – М., 1992.
16. Франк С. Л. Русское мировоззрение // Духовные основы общества. – М., 1992.
17. Франк С. Л. С нами Бог // Духовные основы общества. – М., 1992.
18. Хомяков А. С. Полн. собр. соч. : в 2 т. – М., 1900.

УДК 1 + 008

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ Р. ИНГАРДЕНА В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОЦЕССЕ

Е. А. Тимощук (Владимир)

Р. Ингарден – ученик Э. Гуссерля, основателя философского учения феноменологии. Феноменология – это учение о предпосылках всякого мышления. Ингарден стремится вывести феноменологию на более реалистические позиции и поэтому обращается к литературному произведению как к примеру многослойности бытия. Он, кроме того, вводит такие важные характеристики социокультурных объектов, как интен-