

**Российское философское общество
Институт философии РАН
Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова**

**ФИЛОСОФИЯ
В ПОЛИЦЕНТРИЧНОМ МИРЕ.
К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ
А.А. ЗИНОВЬЕВА:**

**Избранные труды VIII Российского
философского конгресса**

Под редакцией акад. А.В. Смирнова и проф. Ю.М. Резника

Москва 2022

Издание осуществлено при поддержке гранта Автономной некоммерческой организации «Экспертный институт социальных исследований», проект № 1240422 «VIII Российский философский конгресс».

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор А.М. Бекарев (Н. Новгород)
доктор философских наук, профессор В.Н. Белов (Москва)

Редакционная коллегия: А.В. Смирнов – *главный редактор*, Ю.М. Резник – *научный редактор-составитель*, А.Ю. Антоновский, Т.А. Вархотов, А.А. Гусейнов, А.П. Козырев, В.А. Лекторский, О.В. Никифоров, М.А. Ножкилов, Н.С. Чижков, Д.А. Шевелева.

Философия в полицентричном мире. К 100-летию со дня рождения А.А. Зиновьева: избранные труды VIII Российского философского конгресса / Российское философское общество; Институт философии РАН; МГУ имени М.В. Ломоносова; под редакцией акад. РАН А.В. Смирнова и проф. Ю.М. Резника. – М.: Издательство ООО «Сам полиграфист», 2022. – 772 с.

ISBN 978-5-00166-871-8

Книга включает избранные труды участников VIII Российского философского конгресса «Философия в полицентричном мире. К 100-летию со дня рождения А.А. Зиновьева» (Москва, МГУ имени М.В. Ломоносова, 26-28 мая 2022 г.). В ней раскрываются теоретико-методологические и практические аспекты исследования проблем полицентричности мира и самой философии, цивилизационного развития России. В книге представлены также статьи и воспоминания, посвященные научному творчеству известных отечественных философов А.А. Зиновьева и В.В. Миронова.

В заключительном, пятом разделе приводятся результаты исследований актуальных проблем современной отечественной философии, в т.ч. онтологии и теории познания, логики, философской антропологии, философии культуры и творчества, социальной философии и философии истории, философии глобальных проблем, этики, эстетики и сравнительной философии.

Книга предназначена для научных сотрудников, преподавателей, аспирантов и студентов социально-гуманитарных факультетов вузов, а также для всех специалистов, интересующихся проблемами философии в современной России.

Содержание	3
------------------	---

<i>Вместо введения. О философии в России: разговор о насущном</i> (А.В. Смирнов, А.Ю. Антоновский, О.В. Никифоров)	6
Знание как ценность и ценность знания (вступительное слово ректора МГУ им. М.В. Ломоносова, акад. В.А. Садовниченко)	22

Раздел I. ПОЛИЦЕНТРИЧНЫЙ МИР И ПОЛИЦЕНТРИЧНОСТЬ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

1.1. Полицентричный мир и философия (А.Ю. Антоновский)	27
1.2. Наука в полицентричном мире (Н.В. Головкин)	46
1.3. Философия в современной России: аспекты (Г.В. Драч)	63
1.4. Идея общественного прогресса в полицентричном мире (К.Х. Момджян)	85
1.5. Естествознание в техногенной цивилизации как проблема философии (Б.И. Пружинин)	98

Раздел II. ФИЛОСОФИЯ А.А. ЗИНОВЬЕВА И СОВРЕМЕННОСТЬ. К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ

2.1. Идейное наследие А.А. Зиновьева и современность (А.А. Гусейнов)	106
2.2. А.А. Зиновьев и цивилизационный подход к истории (А.П. Козырев)	120
2.3. Социологический реализм Александра Зиновьева (П.Е. Фокин)	129
2.4. Теория логики А.А. Зиновьева (Ю.Н. Солодухин)	138
2.5. А.А. Зиновьев как методолог науки (В.А. Лекторский)	152

Раздел III. ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ РАЗВИТИЕ РОССИИ (ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ)

3.1. Аким Волынский и индо-европейские исследования (А.О. Матвейчев)	157
3.2. Евразийский проект российской цивилизации и его современная интерпретация (Ю.М. Резник)	179
3.3. Стволовая клетка сознания, культуры, цивилизации (к 90-летию академика В.А. Лекторского) (А.В. Смирнов)	205
3.4. Цивилизационная инициатива интеллектуальной элиты и исторический выбор России (А.М. Соколов, Н.В. Кузнецов)	222
3.5. Россия и проблема цивилизационного выбора (В.Н. Шевченко)	243
3.6. Отечественная философия о моделях цивилизационного развития России (И.Н. Сиземская)	261

Раздел IV. В.В. МИРОНОВ И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

4.1. В.В. Мионов о соотношении философии и религии (А.В. Иванов)	276
4.2. В.В. Мионов о русской философской традиции (А.П. Козырев)	287
4.3. Современная культура между «затянувшимся карнавалом» и «цифровой пещерой Платона» (Д.В.Г. Миронова)	293

Раздел V. АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

5.1. *Онтология и теория познания. Логика*

5.1.1. Философия истины: между конкретностью и плюрализмом истины (М.И. Билалов)	309
5.1.2. Силлогистика и отношения между формулами в пропозициональной логике (В.И. Маркин)	316
5.1.3. Генезис а priori и парадоксальность трансцендентализма (А.А. Мёдова)	323
5.1.4. К проблеме создания искусственного сознания (С.Ф. Сергеев) ...	338
5.1.5. Дискурсоведение в современной философии (Л.И. Яковлева) ...	347
5.1.6. Индекс виртуальности (О.И. Елхова)	363
5.1.7. Научный реализм как направление философии науки (А.А. Печенкин)	381

5.2. *Философская антропология*

5.2.1. Повседневное существование и паттерны смысловой регуляции в условиях цифровой детерминации (Т.Г. Лешкевич)	394
5.2.2. Образ чужого в философской антропологии (Б.В. Марков)	409
5.2.3. Три принципа учения о мировоззрении в философской антропологии Макса Шелера (А.А. Львов)	424
5.2.4. Проблемы социально-гуманитарного исследования клиники в современной философии медицины (А.М. Желнова)	443
5.2.5. Гуманизм и индивидуализм (Н.Д. Субботина)	449
5.2.6. Духовный гуманизм и технологический прогресс (В.В. Мантатов, Л.В. Мантатова)	459

5.3. *Философия культуры и творчества*

5.3.1. Место и роль философии языка в аналитической традиции (Н.А. Блохина)	474
5.3.2. Философское высказывание и прагматика культуры (на примере понятия экзистенции у С. Кьеркегора) (Д.А. Лунгина) ...	488
5.3.3. Творчество как целостное мышление (философско-методологические аспекты) (С.Н. Семёнов)	498
5.3.4. Творчество как предмет философского исследования (Н.М. Смирнова)	508
5.3.5. Культурно-деятельное измерение технического прогресса (В.В. Чешев)	517
5.3.6. Образовательное пространство как базовый объект исследования образования (А.З. Залибекова)	523

5.3.7. Философия культуры и стратегический эссенциализм (А.И. Пигалев)	529
<i>5.4. Социальная философия и философия истории</i>	
5.4.1. Философия и социальность: онтологическая бесосновность (Т.Х. Керимов)	547
5.4.2. На пути к историческому примирению: теоретико-методологические основания (В.Н. Сыров)	556
5.4.3. Деятельностная парадигма в фундаментальной социальной философии: парадигмальный консенсус и расходящиеся интерпретации (Е.А. Тюгашев)	564
5.4.4. Влияние социальных сетей на современные протестные движения (Е.Г. Цуркан)	576
5.4.5. Н.М. Карамзин о философии российской истории (Н.С. Чижков)	585
5.4.6. Идеи и методология классического евразийства: концепция Н.С. Трубецкого (В.П. Веряскина)	598
<i>5.5. Философия глобальных проблем</i>	
5.5.1. Актуальность философской концепции глобальных проблем И.Т. Фролова (Г.Л. Белкина, М.И. Фролова)	618
5.5.2. Фундаментальные проблемы философии информационной эпохи (Г.Г. Малинецкий, В.Э. Войцехович, И.Н. Вольнов, С.В. Орлов, Т.Н. Соснина)	635
5.5.3. Конец глобализации – возвращение интернационализации: в горизонте системно-деятельностного подхода (Ю.В. Попков)	646
5.5.4. Анализ семантического статуса понятий «виртуальность» и «виртуальное производство» (Т.Н. Соснина)	653
<i>5.6. Этика</i>	
5.6.1. Нравственные парадигмы русской философии права (И.Д. Осипов)	668
5.6.2. Особенности организации нравственного воспитания студенческой молодежи в высшем учебном заведении (В.А. Цвык)	677
<i>5.7. Эстетика</i>	
5.7.1. Эстетика события: рефлексия и субъект-свидетель (К вопросу об эстетическом повороте) (А.А. Грякалов)	684
5.7.2. Анимационный проект «Первый отряд» как эстетическое отражение современной российской культуры (Т.В. Кузнецова, М.В. Рахимова)	704
<i>5.8. Сравнительная философия</i>	
5.8.1. Ориентализм и философская компаративистика (А.С. Колесников)	713
<i>Приложение. Русская философия. Энциклопедия.</i>	
Аналитическая презентация (М.А. Маслин)	721
Содержание на английском	754
Сведения об авторах	757
Сведения об авторах (на англ.)	763

**ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ.
О ФИЛОСОФИИ В РОССИИ:
РАЗГОВОР О НАСУЩНОМ
(А.В. Смирнов, А.Ю. Антоновский,
О.В. Никифоров)¹**

Аннотация. Беседа А.Ю. Антоновского и О.В. Никифорова с академиком РАН А.В. Смирновым состоялась весной 2020 г., накануне VIII Российского философского конгресса («Философия в полицентричном мире»), который был перенесён в связи с ковидом на май 2022 г. В центре внимания – проблемы и особенности современной отечественной и зарубежной философии, а также её полицентричность.

Ключевые слова. Философия, Конгресс, цивилизация, Россия, культура, наука, полицентричность.

А.Ю. Антоновский: Что такое российская философия в 2020 г.? И зачем для неё «VIII философский конгресс»?

А.В. Смирнов: Что такое российская философия – это мы вскоре увидим на Конгрессе, где как раз и будет представлена максимально полная палитра российской философии. Но если говорить сейчас и коротко, то за прошедшие 30 лет после 1991 г. наша философия занималась тем, что осваивала неосвоенное – посредством очень активных переводов философской классики, прежде всего западной классики XX в., на русский язык. Но это же относится и к незападным философским традициям. Сейчас мы уже не испытываем того чувства отставания, которое было в советский период (по понятным причинам).

Сегодня перед философией стоит другая задача – задача обратиться к жизни. Эта задача органично вырастает из той ситуации, которая сегодня складывается и в России, и в мире,

¹ Статья опубликована впервые в журнале «Вопросы философии». См.: Смирнов А.В., Антоновский А.Ю., Никифоров О.В. «Философский конгресс. Pilot» Беседа А.Ю. Антоновского и О.В. Никифорова с академиком А.В. Смирновым // Вопросы философии. 2022. – № 4. – С. 5-15.

из того глобального культурно-цивилизационного переконфигурирования мира, свидетелями которого мы являемся. Конечно, это задача философии: осмыслить себя, осмыслить страну, осмыслить мир и понять, что происходит, и что может происходить в будущем. Если же говорить дисциплинарно, то российская философия представлена на «Конгрессе» практически всеми дисциплинами, которые сегодня могут быть обозначены в качестве философских. Она очень разнообразна. В российской философии много сообществ, которые разрабатывают свою тематику, разрабатывают свой язык. И в этом смысле они – огромное полицентричное сообщество.

О.В. Никифоров: *Сохраняет ли свою значимость и сегодня «старая добрая» дихотомия «философия как наука vs философия как жизнь»?*

А.В. Смирнов: Я думаю, каждый философ для себя сам решает этот вопрос. Я думаю даже, что это не дихотомия, что могут быть названы и другие решения. Но что касается моей личной позиции, то я, как и многие другие, не считаю, что философия – это «наука». Здесь сразу возникает вопрос: ведь в нашем мире сциентистского мышления «наука» – это не просто наука, это что-то хорошее, ценностно нагруженное. И сказать, что что-то «не наука», – это будто бы покритиковать или принизить. Вовсе нет! Ведь любая наука работает с каким-то определенным сегментом мира, онтологию которого не наука задаёт – она уже предзадана науке. А наука только и начинается тогда, когда этот сегмент, эта реальность УЖЕ задана. Для физики, скажем, – своя реальность, для химии – своя, для биологии – своя, причем каждая из них не выходит в другую реальность. Но для философии нет «кусочка» реальности, нет «сегмента», с которым она работает. Это иногда ухватывают, когда говорят, что философия работает с «предельными понятиями». Да – с «предельными», потому что ничто не предшествует философии.

Философия – первая в этом шаге осмысления мира, осмысления действительности. Наука идет на следующем этапе, когда уже что-то задано и наука может с этим работать, не задавая вопросов о своих собственных основаниях. Наука не спрашивает: «почему такая реальность?»; математика не спрашивает: «почему число?», «почему линия?» – она работает с числом и линией. А философия – спрашивает! И в этом смысле философия – не наука: она стоит на шаге ДО того, как наука становится возможной. А «философия как жизнь» – это же определённый стиль философствования, это ведь не любая философия. В каком-то смысле – да, «философия как жизнь». В таком, что

философия целостная, даже если она дисциплинарно делится, и эта целостность не может ускользнуть вовсе из философского взгляда. И этическая составляющая философии тоже не должна утрачиваться. Философия не может превращаться просто в технику или технологию. «Как ты учишь, так ты и живешь»: ты не имеешь права учить тому, что сам не проживаешь. Личность не может существовать вне сообщества, верно? И любое становление философом не может происходить только внутри личности, как не может, по Витгенштейну, быть индивидуального языка. И так же не может быть абсолютно индивидуализированного философа вне сообщества.

И да, вы правы: собрать сообщество — это особый вызов. Вот как это сделать? Как сделать так, чтобы не утратить личное, личностное начало и вместе с тем эту «собранность» как-то представить? Это большая задача для конгресса, это не просто решается... Здесь есть и формальные, и неформальные приемы. В том числе пленарные доклады служат тому, чтобы как-то собрать, задать стержень общих разговоров; и то, что происходит за пределами формальных заседаний секций, что происходит, как говорится, «в кулуарах», — это тоже бывает очень интересно, если даже не более интересно, чем официальная часть конгрессов. Поскольку это и есть жизнь.

А.Ю. Антоновский: Несмотря на всю «полицентричность», заявляемую в качестве темы Конгресса («Философия в полицентричном мире»), несмотря на то, что мы принимаем к участию в нём практически «все и всех»... Использовался ли какой-то принцип отбора при рассмотрении заявок на РФК-2020?

А.В. Смирнов: Я не думаю, что отбор на Конгресс может происходить по каким-то формальным или формализованным критериям. По той простой причине, что до сих пор никто не возьмет на себя смелость сказать, что знает точный ответ на вопрос «что такое философия?». Мы не дадим формального ответа на этот вопрос, но тем не менее, каждый, кто считает себя «философом», чувствует, что знает ответ на этот вопрос. Как в свое время Деррида говорил: мы знаем, что мы понимаем под словом «философия», хотя и не можем дать формального ответа на этот вопрос. Так же и здесь: наверное, в определенном смысле критерием может являться ощущение «профессионализма» или «непрофессионализма».

Мне кажется, нужно принимать все, что не является заведомо «непрофессиональным», поскольку никто не знает, из чего прорастет философия завтрашнего или послезавтрашнего дня.

Ведь и та философия, которая становилась в дальнейшем «классикой», в свое время, как правило, классикой не была. Хрестоматийный пример тому – Сократ. Хотя были вместе с тем и философские школы. То есть философия складывается очень по-разному, и было бы крайне опрометчиво что-то отсекаать.

А.Ю. Антоновский: *Также относительно заявления «полицентричности» – не возвращаются ли вместе с ним и бывшие споры и противостояния различных «-измов»?*

А.В. Смирнов: Если вы говорите о российской философии, то я думаю, что пока нет. Они, может быть, и намечаются, но пока их нет. Нет такого, чтобы мы говорили о сформировавшихся философских партиях или направлениях. Но само понятие «полицентричность», которое вынесено в заголовок, в название Конгресса, конечно, имеет очень много измерений. Это не однозначное понятие, и одно из его значений вы и назвали: полицентричность самой философии.

И внутри российской философии есть и то, и другое – различные до противоположности явления, о которых вы упоминаете. Есть и сообщества, которые активно добиваются грантов, т.е. сообщества, освоившие всю технику этого дела, иногда в ущерб самой философии, как это всегда бывает, когда техника ставится впереди мысли; а есть сообщества, замкнутые действительно на себе, например, сообщества, которые работают с классическими текстами и не очень-то выходят в «открытое пространство». Но и те, и другие необходимы для философии.

Однако под «полицентричностью» ведь имеется в виду не только философия. Россия принципиально полицентрична. Это, конечно, длинный, долгий разговор, но я думаю, то, что можно и нужно называть полицентричностью России, отличает её от других стран, в которых есть какая-то похожая культурная, этническая и прочая «пестрота». Поскольку ситуация в России такова, что мы имеем здесь по крайней мере четыре мощных культурно-цивилизационных потока, представленные православием, исламом, буддизмом, иудаизмом, и пятый – представленный традиционными верованиями культур Сибири и Севера. И эти потоки (я не беру более «детальные», как, скажем, конфессии протестантизма, католичества и прочее, я беру только основные течения) – все они представлены не иммигрантами.

И в этом состоит принципиальное отличие России от современной ситуации в Европе или в США (когда проводят параллели между Россией и США). В этом смысле ситуация прин-

ципиально разная, потому что Штаты – это страна иммигрантов, и сам факт переезда в Штаты означает *отказ* от культурных корней как системообразующих и принятие *другого* системообразующего принципа, а именно – политических процедур, которые, собственно, и объединяют американцев. Всё же остальное их разъединяет, что, кстати, сейчас очень ярко проявилось. Тогда как ситуация в России совершенно другая. Вы не можете так поступить, вы не можете игнорировать или как-то маргинализировать культурно-исторические корни каждого из этих потоков. Мы знаем примеры, когда пытались это сделать, но это каждый раз кончается плохо. Поэтому сама эта принципиальная полицентричность России не позволяет принять в качестве работающего решения некую рамку.

Вы не можете выдать одно общее для этих потоков: их надо конфигурировать по другой логике – не по логике объединения, не по логике чего-то общего, что «для всех работает». Они должны быть собраны так, как собирается, скажем, семья, как собирается некий творческий коллектив, труппа актеров. А там другой принцип – не общего закона или чего-то такого, что их помещает в одно пространство. Они собираются ради *общего дела*, и это общее дело держит их вместе, не дает распасться. И эта полицентричность является, конечно, огромным вызовом для России, поскольку она требует прежде всего теоретического философского решения.

Ну и, наконец, сам мир полицентричен. Несмотря на эту эпоху абсолютной власти, абсолютного лидерства Европы и в целом западного мира. Если брать исторические мерки, конечно, она заканчивается и, конечно, другие огромные цивилизационные материки, такие как Китай и Индия, исламский мир, выходят на арену в качестве полноценных. И каждый из них заявляет о собственных мировоззренческих, культурных и цивилизационных корнях. Заявляет, если угодно, о собственной логике культуры.

Это вещи, которые завязаны на логику, поскольку все они касаются понимания того, что такое человек. Человек – это индивид, личность европейского типа? Или же человек – это что-то другое? Другое понимание человека... Возможно ли вообще «универсальное» понимание человека? Возможна ли «универсальная» система ценностей? Или же всё, что объявляется «универсальной системой ценностей», является навязанным другим культурам и не соответствует их психологическому устройству или их внутренней логике? Это не выдуманные вопросы, они

действительно выдвинуты повесткой дня и сегодняшней ситуацией. Если же говорить о векторе, то я думаю, что именно это и есть общий вектор. Общий не в смысле «родового начала», что все должны в него встроиться; он общий как *ведущий*, привлекающий, если хотите – некая *силовая линия*, по которой можно ориентироваться, линия *общего дела*. И это не значит, что на Конгрессе не будет разговора о совершенно не имеющих к этому отношения (по крайней мере, внешне) вещах. Конечно, будет совершенно разнообразный, как всегда, разноплановый Конгресс. Но обозначенная полицентричность – это, как мне кажется, нечто действительно векторное. Именно поэтому эта идея и была вынесена в название Конгресса.

О.В. Никифоров: *Сложность включения «восточных философий» в рамки Конгресса – не усугубляется ли она необходимостью учитывания также и «многослойности» Российской истории с её рубежными «разрывами» 1917 и 1991 гг.? Насколько непреодолимы для дискурсивного наследования эти «разрывы»? Как и в чём сохраняется преемственность внутри «этапной» последовательности: Русская (дореволюционная) – Советская – Российская Философия (или философии)?*

А.В. Смирнов: История России в двадцатом веке – это особая история. Однако многие страны обладают такой раздробленной историей. Естественно, что человек прежде всего переживает свою собственную судьбу, зачастую не зная о судьбе других. Например, если говорить про арабский мир, это освобождение от колониализма, затем этап социориентации. Хоть сейчас об этом забыли, а я хорошо помню движение арабских националистов за единую арабскую нацию, следование социалистической ориентации, попытки выстраивания общеарабских конструкций, которые оказывались неудачными, но, тем не менее, они были! И Объединенная Арабская Республика просуществовала какое-то время. Были общеарабские партии, партия Баас, коммунистические партии в арабских странах, Национальные Фронты... Это все – особая эпоха для этих стран. Затем другой поворот – поворот в сторону исламизации. А потом, в последние два десятилетия – фактическая утрата государственности, возвращение едва ли не во времена родоплеменной раздробленности «благодаря» внешнему, прежде всего американскому и европейскому, силовому вмешательству. Разве это не трагедия, разве это не излом?

Посмотрите, что пережили эти страны. Так что русские разломы – они, конечно, огромные, но, на наше счастье, мы со-

хранили страну. Хотя она меняла свои границы, но страна сохранилась, и сознание сохранилось, и мы все-таки говорим о разломах в *истории России*, а не о разных государствах. И в этом смысле, да, это одна из задач для современной русской философии – ответить на вопрос: что сохраняется при этих разломах? Ведь что-то сохраняется!

Почему Достоевский, Толстой, почему Соловьёв, Бердяев, Трубецкой и другие, почему они сегодня могут разговаривать с нами? Значит, у нас одна судьба, значит, у нас одна страна, хотя она и переживала такие изменения. Что есть такого в русском сознании, что делает Россию Россией? Вот это вопрос, понимаете. Просто сказать, «Россия – это Европа» – это не ответ. Не хочется употреблять сильных слов, говорить, что это интеллектуальная трусость. Потому что вы уходите от вопроса, если не говорите, *почему* Европа... Ведь вы понимаете, вот возьмите исламский сегмент России... Мы почему-то думаем, что Россия ограничена православным сегментом или вестернизированным сегментом ее культуры, населения, людей, элиты, что она обращена в сторону Европы.

Но есть исламский сегмент. Исламские регионы России: Кавказ, Поволжье – были органичной частью другого мира, где процветала традиционная исламская культура, где создавались арабские рукописи в большом количестве и творили такие известные во всем исламском мире ученые, как Марджани. То есть это была часть исламского мира. И что, если мы теперь будем на это ориентироваться, то скажем, что Россия – это исламский мир? Понимаете, когда мы говорим «Россия – это Европа», мы поступаем в каком-то смысле безответственно. Мы принимаем самих себя за всех: каждый, кто так говорит, принимает свое ощущение за ощущение всех. Но ведь на деле это не так. Я думаю, что философ не может так поступать: принимать отдельное за всеобщее.

О.В. Никифоров: Но ведь это далеко не просто – помыслить Россию как часть исламского мира...

А.В. Смирнов: Это вам сложно помыслить, а если вы поговорите с теми, кто внедрен в исламскость в России (а таких людей немало), то окажется, что им это как раз очень легко сделать. Посмотрите на языковую ситуацию в современной России, на массивированный и ничем не оправданный с точки зрения языковой необходимости вброс слов из английского и некоторых других языков. В европеизированном сегменте. Но посмотрите на языковое поведение в, условно говоря, исламс-

ком сегменте: там происходит арабизация. Вы же не думаете, что «англизация» русского языка — это единственный процесс, который протекает в современном русском языке. И «арабизация» русского языка происходит — точно такое же неоправданное внедрение арабских слов, иногда персидских. Это связано с историей ислама. Поэтому я и говорю, что это безответственная позиция, которая имеет очень непростые следствия в дальнейшем, поскольку вызывает ответную реакцию у других.

Любая частичная идентификация для России чревата последствиями. Россия не может иметь частичную идентификацию. Вы не можете дать общую характеристику, которая будет ко всему применима. Сказать, что Россия — «это Европа», «это исламский мир», «это Сибирь». Вот сибиряки скажут вам, что «Россия — это Сибирь». А Сибирь — это не европейская часть, это не исламская часть. Это отдельная часть. И Дальний Восток — это отдельная часть. Вот задача: как вам эти разные центры собрать? Не дать им единую идентификацию, а собрать! Так, чтобы каждый из них оставался собой. И это задача именно философская: как вы можете сохранить логику каждого из них и собственное лицо каждого из них, но при этом *собрать*, а не дать им разбежаться.

О.В. Никифоров: Другая чрезвычайно сложная задача — разобраться с тем, куда указывает новый вызов Китая с его «неокапиталистической» экономикой и компартией у власти...

А.В. Смирнов: Китай — это Китай. То, что там есть коммунистическая партия, и то, что там есть капитализм, — это вещи не глубинные, не существенные в данном случае. Существенно то, что Китай оставался Китаем, сохранил собственную логику и собственное мировоззрение, прежде всего основанное на конфуцианстве. Это именно логика, это то, что позволяет выстроить сегменты мира в связную картину. Вот простой пример: спросите сегодня в Китае: «как вы относитесь к Мао?» Известно, с одной стороны, что была «культурная революция», она осуждена, и никто не хочет повторения «культурной революции» (кроме, может быть, совсем молодых китайцев, которые не жили при ней) ни в коем случае.

Но «культурная революция» — это Мао, а Мао на всех банкнотах. Мавзолей Мао посещается. Кстати, что касается мавзолея Мао — будет странно, если, войдя, вы не почувствуете его принципиального, существенного родства с буддистским храмом. Это к вопросу о культурных корнях. И сегодня в Китае в оценке Мао нет такой однозначности. «Китайский» ответ: 80% хоро-

шего, 20% плохого. «Процент» может меняться со временем на 70 к 30, по-разному, но способность сложить «мозаику» остаётся. Назовите это «мозаикой» или назовите какой-то особой «растановкой», когда вы не ищете единой характеристики. Европейское мышление очень любит единые сущностные характеристики, что, кстати, транслируется и на понимание ценностей, когда «либо хорошо, либо плохо», — и эта дихотомия преследует европейское мышление. В Китае же такого нет: Мао — это ни «хорошо» ни «плохо»; на 80% хорошо, а на 20% — плохо. И это позволяет Китаю органично включить этот период в свою общую историю.

И Китай, конечно, стремится углублять свою историю. Это многотысячелетняя цивилизация, очень мощная, уверенная в себе, в своей самодостаточности, и не без основания. И конечно, цивилизация, которая умеет планировать свое будущее, она и имеет это будущее. Почитайте книги одного из моих любимых авторов — Франсуа Жюльена. Это французский философ, который много пишет о Китае. У него совершенно потрясающие работы. Он утверждает, что Европа никогда не знала Китая. Он прав, поскольку он говорит о самых основаниях мышления. У Китая есть такие собственные основания мышления, какие для Европы лежат в Греции. И Жюльен утверждает, что основания европейского мышления не могут быть открыты европейцу, потому что он не может на них посмотреть извне.

Почему он занялся Китаем? Он берет в кавычки слово «Китай». Это для него другая точка зрения, которая позволяет посмотреть на основание европейского мышления и греческого мышления так, чтобы этот взгляд был бы выстроен *не на греках*. Но это именно и есть, собственно, философская задача сегодняшнего дня. Потому что сегодня-то мы знаем, что никакая традиция, в том числе и европейское мышление тоже, не абсолютна. Есть и другие традиции мышления, и отсюда вопрос: как вы можете их основание схватить, как выстроить это другое основание? Эту задачу — в плане собственно философских вещей — и ставит Франсуа Жюльен. Важно то, что он говорит о «Китае»: что это целостное мировоззрение, целостная культура, целостная логика, целостное мышление, которое в этом смысле самодостаточно. Китай, конечно, знает, что будет с ним через 50 или 100 лет, у него вполне все распланировано. И главное здесь то, что Китай выполняет свой план.

О.В. Никифоров: *Но насколько он «инклюзивен», открыт для других — этот новый путь Китая, по сравнению, например, с*

предложениями «западной демократии», «американского образа жизни»?

А.В. Смирнов: А почему же тогда «европейские», или «американские», представления о ценности человеческой жизни заканчиваются там, где заканчиваются границы этих стран? Границы этой «ценимой жизни» — это границы этих стран. Да, вы можете туда приехать и стать американцем. И в Китай вы тоже можете приехать и стать китайцем, пожалуйста. Я знаю таких людей, в т.ч. и американцев, которые, глубоко постигнув китайскую культуру и возлюбив её всем сердцем, живут в Китае и которым, собственно, ничего больше не нужно. Точно так же были и европейцы, которые принимали арабскую культуру. Такое бывает, но это же не значит, что какая-то одна из этих, любая — европейская или американская, китайская или индийская — модель может быть универсальной моделью для всего мира. Считать так — великое заблуждение, и за попыткой сделать какую-то одну модель универсальной стоит великое зло. Вот почему важно понимать, что мир *полицентричен*, он не может быть приведен к унификации, будь то по американской модели, по европейской, по какой угодно! Он должен сохранить свою полицентричность, свою полилогичность, поликультурность.

А.Ю. Антоновский: Конечно, с этим понятием полицентричности возникает парадокс: не становится ли «полицентричность» гегемоном, новым универсализмом, уничтожающим другие полюса, другие возможности рассуждения?

А.В. Смирнов: Любой дискурс центрирован на чем-то. И единственное значимое ограничение — не принимать собственный центрированный на чем-то дискурс за универсальный. Вот единственное ограничение. Примером тому может послужить формула веротерпимости. Известный суфийский философ Ибн Араби выдвинул такую формулу: любая религия истинна, неистинным в религии может быть только отрицание истинности другой религии. То есть мера истинности твоей религии — это признание истинности любой другой религии. Причем это сказано всерьез, это не формула «политкорректности». Религия теряет свою истинность, как только она отрицает истинность любой другой религии.

Так же и здесь: твой дискурс центрирован, он правилен, истинен и самодостаточен, но только до тех пор, пока ты не отрицаешь центрированности и самодостаточности других дискурсов, других «центров». Поэтому здесь нет никакого тоталитарного или универсалистского притязания. Другое дело, если вы претендуе-

те на то, что способны построить дискурс, который *собирает* все эти различные дискурсы, — это уже другой вопрос. Но попробуйте сначала это выстроить, попробуйте решить эту задачу, а потом уже можно будет говорить об «универсализме».

А.Ю. Антоновский: *Относительно запроса на философию — реагирует ли Конгресс на запросы из «внешнего мира»: Министерства науки и высшего образования с его требованиями философских достижений; органов государственной власти с их установками на интеллектуальную легитимацию актуальной политики; гражданского общества с его требованиями определиться в вопросе прав и свобод?*

А.В. Смирнов: Я не думаю, что философия в России, если мы говорим о российской философии сегодняшней, каким-то образом встроена в эти властные отношения или что она обслуживает чьи-то интересы. Этого нельзя сказать просто потому, что таких запросов нет. Мне неизвестно, чтобы к философии поступал «запрос» на некое «обоснование» или «осмысление» чего-то. Да, могут быть какие-то конкретные вопросы, например: «что такое биоэтика?». Но это просто вопрос, на уровне консультаций. Относительно философии в России сегодня — я считаю, что у нее счастливая судьба, потому что наши философы имеют возможность заниматься фундаментальной наукой. Вот «продавать» философские тексты сложнее — у нас эта индустрия плохо налажена, так же как и книжная индустрия и книгоиздательство. Сейчас идеология книгоиздания и книготорговли просто ужасающая... Имеется немало проблем и с библиотечным делом и всем прочим. Это наши особенности. Но как-то научились справляться, и современная цифровая реальность как-то в этом помогает.

В общем, я бы сказал, что каждый реагирует на общественный запрос постольку, поскольку его чувствует. Но в основном философы занимаются собственно философским делом, чем они и должны заниматься. Хотя и имеются попытки превратить философию в технологию, что, возможно, звучит красиво и вроде бы современно, но по сути своей мало нравственно. Ведь философия имеет дело с человеком, и если вы превращаете её в технологию, это значит, что вы человека превращаете в нечто манипулируемое, в управляемую машину. Хотя XX в. и был веком развития социальных и гуманитарных технологий, но на самом деле это ужасно.

Ведь человек стал манипулируемым почти на 100%, сохраняя при этом иллюзию своей свободы и якобы свободного ре-

шения. Сегодня социология, социологический опрос, социальная психология прекрасно знают, как манипулировать человеком, сохраняя для него иллюзию свободного выбора. И это, кстати, тоже один из фундаментальных вызовов сегодняшнего дня, наряду с экологическим и со всеми другими, о которых постоянно говорят. Но об этом манипулировании не говорят; то, что человек стал объектом манипуляций благодаря именно гуманитарным, или социально-гуманитарным, технологиям, которые – из лучших побуждений! – были развиты науками. Да, наука не может не открывать что-то новое, но иногда это приводит и к таким результатам. И, пожалуй, главная, если не единственная сила, которая способна это видеть и отнестись к этому свободно, – философия. Это тоже задача философии: оградить человека – даже не «оградить», поскольку «оградить» трудно, – но хотя бы *показать* этот механизм манипуляции человеком.

А.Ю. Антоновский: Не следует ли российской философии быть более внимательной к вызовам из публичной сферы (реакция на актуальную политику, на активизмы – гендерные, экологические, феминистские и т.д.), как это имеет место в случае западной философии?

А.В. Смирнов: Российское общество – это российское общество, а западное общество – это западное общество; у них разная история. Давайте я вам следующим образом, несколько извне, отвечу на этот вопрос. В XX в., когда в арабских странах в результате целого ряда процессов пробудилось национальное культурное самосознание, классическую арабскую философию (с мощнейшей традицией!), которая в свое время не отставала от европейской, стали оценивать по меркам западных историко-философских категорий. Они принялись искать, а где тут «гносеология»? Где «онтология»? Где тут «этика» и т.д.

И получалось так, что арабо-мусульманская философия «какая-то не такая», какой должна бы быть, она не подходит под эти критерии, не удовлетворяет этим критериям, она «недофилософия». И тогда зазвучали голоса, которые спрашивали (Хасан Ханафи, например): слушайте, а почему мы не спрашиваем, а где в европейской истории калам? Где суфизм? Где мутазилизм? Почему категориальную сетку одной культуры мы берём как «эталонную» и прикладываем к другой? Вот вы говорите, что европейская философия отзывается на вызовы публичной сферы, – это отлично, прекрасно! Возможно, очень большой недостаток современной русской философии заключается в том, что она этого не делает, – но, может быть, это как раз, наоборот, её достоинство?

И я вам скажу, что такой вопрос будет правомерен. Например, опыт советской жизни — те, кто его имеют, но, думаю, и следующее поколение — сделал современное русское сознание практически неманипулируемым. Советский опыт дал иммунитет, стал своего рода прививкой, пусть очень болезненной, против этого манипулирования. Такой прививки нет в современном европейском обществе, которое, конечно, манипулируемо средствами массовой информации гораздо больше, чем российское. Это видно из разговоров, вы можете это почувствовать. Я не говорю, что там нет интеллектуалов, которые критичны, — я говорю в целом, «в массе». Ведь понятно, что в данном вопросе значение имеет масса. Так что, я думаю, мы тоже можем задать какие-то вопросы относительно «западной» современности: кто там на что реагирует и кто чему соответствует?

О.В. Никифоров: *Вопрос о статусе «очевидного» сегодня, в пост-современном мире. Происходит ли обращение за советом к философии, в первую очередь вследствие «катастроф» ранее успешно функционировавших механизмов и функций (как, например, в случае актуальной «пандемии» или же в результате исчезновения крестьянского образа жизни) или же философия сама по себе сохраняет достаточную привлекательность?*

А.В. Смирнов: Я думаю, скорее, второе. Да, конечно, на ситуацию с коронавирусом хочется откликнуться. Но первые, кто откликаются, — это медики, психологи, социологи. Для философии тоже, конечно, важна повседневная жизнь, но все-таки не настолько, как фундаментальные вещи. А что касается вашего вопроса о действительном утрачивании крестьянского образа жизни, крестьянского быта, то этот процесс сейчас, можно сказать, уже завершается. Он шел фактически весь XX в. Ведь что такое была индустриализация, как не массовый сгон крестьян в города?

Индустриализация всегда такими процессами сопровождается. Сейчас в России индустриализированное сельское хозяйство. Хорошо это или плохо — не знаю. Мне жаль, что уходит старая деревня, я это наблюдаю воочию, поскольку лето провожу в деревне, вижу это и в Подмосковье, где вообще почти не осталось деревень, и в других местах. Это неизбежно, но тогда встает вопрос: а что, собственно, есть такое эта самая «русскость», о которой вы говорили? Россия — это крестьянская страна или нет? Разве с утратой крестьянства Россия перестала быть Россией? Нет, я так не думаю. Я не думаю, будто то, что может считаться «национальным характером», связано именно с крестьянством. Скорее наоборот — то, что может считаться нацио-

нальным характером, влияло на крестьянство. И я не думаю, что с утратой этого образа жизни будет утрачена наша самость и прочее.

Но это неизбежно — следующее поколение, которое приходит, не будет заниматься крестьянским трудом. За очень редкими, единичными исключениями, когда какие-то семьи из Москвы переезжают и занимаются не фермерством, но именно *крестьянским трудом*, домашним хозяйством. Это единичные примеры. Есть движение из городов в сельскую местность — просто подальше от городского шума и суеты, благодаря возможности удалённой работы. Но в результате сельская местность превращается, скорее, в дачную, не в крестьянскую.

А.Ю. Антоновский: Дилемма «мудрость или разум» сохраняет свою значимость для философии сегодня?

А.В. Смирнов: Разум без мудрости вырождается в технологию, но мудрость без разума вырождается или в знахарство, или в какое-нибудь религиозное сектантство, в оккультизм и т.д. Мудрость и разум должны быть вместе, обязательно. Не может быть одного без другого.

А.Ю. Антоновский: Вопрос в продолжение: кто сегодня в России интересуется философией? Не видите ли вы пренебрежительного, высокомерного отношения философов к «нефилософам»?

А.В. Смирнов: С одной стороны, любое профессиональное сообщество недооценивает всех, кто к нему не принадлежит. Так и плотники вряд ли высоко оценивают «неплотников», тех же философов. Это универсальная, думаю, вещь: любое закрытое сообщество именно потому, что оно закрыто, недооценивает других. Но для кого пишет философ? Я думаю, что философ пишет не *для кого-то* — он пишет *почему-то*. Он пишет, потому что что-то в нем заставляет его писать, потому что есть проблема, которую он должен решить, я так это ощущаю. Николай Сергеевич Трубецкой говорил (не о «философах», а об «интеллектуалах» или «ученых» вообще), что интеллектуал творит *из иррационального желания творить*.

Желание творить — либо божественное («бог творит»), либо иррациональное: потому что никакого рационального обоснования человеческого творчества нет. Да, позже приходит рационализация: «а как это использовать?», «как продать картину?» и т.д. Но, послушайте, если актер играет для того, чтобы получить зарплату (что тоже может быть), — это уже не тот актер, которого мы назвали бы «Актером с большой буквы». Актер играет, потому что он этим *живет*, для него это жизнь. И для философа

философия – тоже *жизнь*: желание или необходимость ответить на тот вопрос, который тебя сейчас мучает. Я думаю, вот только это – не «для кого-то», а «почему-то».

И в этом смысле здесь нет надменности, потому что, наоборот, философ всегда пытается решить проблему, которая больше его самого! Он, если хотите, раздавлен этой проблемой. Потому что если философ решил проблему, то он перестал быть философом. Он может превратиться в ученого, в проповедника, в кого угодно, но перестанет быть философом. Поэтому я не думаю, что здесь есть какой-то след надменности.

А.Ю. Антоновский: *А зачем сегодня в России Институт философии? Есть же на Западе философия без институтов...*

А.В. Смирнов: А вы переверните вопрос, спросите: может быть, и западным философам надо бы создать Институт философии? Это как с подозрительной трубой, у которой есть маленькое стеклышко и большое, и вы сейчас смотрите со стороны большого, и вам плохо видно. А вы попробуйте подозрительную трубу перевернуть: может быть, европейским философам было бы лучше, если бы у них был такой Институт философии? А может, они о нём мечтают?.. Просто назовите хотя бы одно успешное, долговременно успешное общество, хотя бы одну успешную культуру или цивилизацию, у которых не было бы философии или которые, уничтожив философию, сохранили бы себя. Не назовете!

Потому что философия – это самосознание; то, благодаря чему культура себя осознает – осознает, что она такое, почему и зачем она существует, и зачем существует *именно она*. А почему бы этой культуре не «раствориться» в окружающем мире? Ведь, может быть, за морем лучше, а в соседней стране теплее? Так для чего же надо оставаться собой, а не стать другим? Вот ведь вопрос, правда: почему мы – это мы? Просто потому, что мы так привыкли – или в силу чего-то другого?

И на этот вопрос, я думаю, никто, кроме философии, не ответит... На него по-своему дают ответы и литература, и искусство, но все-таки отрефлектированный, теоретический ответ может дать только философия. И потому, да – можно уничтожить философию, но тем самым ты уничтожишь и себя. Она абсолютно бесполезная вещь, но такая «бесполезная», что без неё ничто другое не будет полезным.

INSTEAD OF INTRODUCTION. ABOUT PHILOSOPHY IN RUSSIA: A TALK ABOUT THE URGENT (A.V. Smirnov, A.Yu. Antonovsky, O.V. Nikiforov)

Abstract. *The conversation between A.Y. Antonovsky and O.V. Nikiforov with Academician of the Russian Academy of Sciences A.V. Smirnov took place in the spring of 2020, on the eve of the VIII Russian Philosophical Congress («Philosophy in a Polycentric World»), which was postponed due to covid to May 2022. The focus is on the problems and features of modern domestic and foreign philosophy, as well as its polycentricity.*

Keywords. *Keywords: philosophy, Congress, civilization, Russia, culture, science, polycentricity.*

ЗНАНИЕ КАК ЦЕННОСТЬ И ЦЕННОСТЬ ЗНАНИЯ (вступительное слово ректора МГУ им М.В. Ломоносова, акад. В.А. Садовниченко)*

Аннотация. В докладе академика В.А. Садовниченко указываются основные направления современного междисциплинарного подхода к знаниям, особо отмечается фундаментальность философского знания и его связь с математическими науками. Подчеркивается также вклад А.А. Зиновьева в современную отечественную и мировую философскую науку.

Ключевые слова. А.А. Зиновьев, междисциплинарность знания, математические науки, философские науки.

Глубокоуважаемые коллеги!

Я рад приветствовать здесь, в Шуваловском корпусе Московского университета, участников VIII российского философского конгресса «Философия в полицентричном мире»! В Конгрессе участвует более полутора тысяч профессиональных философов, представляющих различные регионы России, 60 участников – из государств ближнего зарубежья.

Российский философский конгресс не впервые проходит в стенах Московского университета. И это вполне закономерно. Философский факультет был одним из первых трёх факультетов первого российского университета. Философия считалась одним из столпов университетского образования, существуя в единстве с другими науками.

С тех пор прошло уже почти 270 лет, но и сегодня лекции по философии читаются на всех факультетах университета. Это не просто традиция, это залог фундаментальности университетского образования. Философский факультет МГУ является ведущим образовательным центром в стране и по количеству обучающихся

* Выступление ректора МГУ имени М.В. Ломоносова, академика В.А. Садовниченко на VIII российском философском конгрессе. Москва, 26 мая 2022 г. Текст публикуется с согласия редакции журнала «Вестник МГУ. Серия 7. Философия». См.: Садовниченко В.А. Знание как ценность и ценность знания // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 2022. – № 3. – С. 3-6.

студентов, и по качеству выпускаемых специалистов. Он занимает высокие позиции в международных образовательных рейтингах.

Я – математик, и не могу в этой аудитории не подчеркнуть, насколько важна роль именно этих двух наук – математики и философии – для развития фундаментального научного знания, и как они близки в научном пространстве. И как неожиданны порой бывают повороты в науке, сближающие эти области знания.

Не могу не рассказать об одном таком «повороте». Безусловно примечателен интерес к математике Карла Маркса. Не менее примечательно и то, что публикацию математических рукописей Маркса в нашей стране готовила профессор механико-математического факультета МГУ Софья Александровна Яновская. Она задолго до интеграционных, междисциплинарных процессов объединяла в своих работах философские и математические идеи. И не случайно Людвиг Витгенштейн, приехавший в Москву в 1930-е годы, встречался с ней, профессором мехмата.

Давайте вспомним о том, что у истоков современной науки находятся две философские традиции – рационализм и эмпиризм, и наследие каждой из них можно выразить двумя знаменитыми цитатами. «Книга природы написана на языке математики», – сказал Галилео Галилей, научные достижения которого относятся как к математике, так и к философии. В этой фразе – уверенность в том, что природа устроена рационально и её законы совпадают с законами человеческого мышления. Фрэнсису Бэкону приписывают формулу «Знание – сила», говорящую о том, что в знании заключена возможность управлять тем, что мы знаем. Благодаря науке мы не только знаем глубинное устройство природы, но и умеем в него вмешиваться. В этом, собственно, можно видеть и конечную цель такого знания, которое является силой.

Продемонстрировав свою технологическую эффективность и социальную полезность, знание стало универсальной культурной ценностью, а наука – высшей формой человеческой деятельности и основой развития общества. Это, во-первых, принесло колоссальные результаты, во-вторых, поставило перед человечеством новые проблемы и вызовы, в-третьих, породило определённые, порой весьма серьёзные риски.

Обращает на себя внимание и неравномерность в развитии науки. С одной стороны, наука демонстрирует невероятную скорость развития, особенно благодаря цифровым технологиям, использованию искусственного интеллекта. С другой стороны,

учёным предстоит сделать, вернее, узнать, гораздо больше, чем они до сих пор сделали, вернее, узнали.

Экспериментально проверенные научные знания охватывают только около 5% всего вещества, заполняющего Вселенную, — это только верхушка айсберга. 20% приходится на так называемую тёмную материю, которая проявляет себя только в гравитационных взаимодействиях, но недоступна наблюдениям при помощи современного оборудования. А остальное — это то, что называют тёмной энергией, которая проявляется в экспериментально наблюдаемом ускоренном расширении Вселенной.

Так что у науки ещё много нерешённых проблем: в макромире и в микромире, в космосе и в мировом океане, да и человеческий мозг — одна из главных загадок сегодняшнего дня.

Одной из центральных тем русской интеллектуальной культуры является тема ценностей. Интерес к проблемам ценностных ориентиров и сущности самого понятия «ценность» пронизывает всю отечественную философскую традицию.

Проблема ценностей, разделяемых учёными, не теряет своей важности и сегодня, когда она поворачивается новыми гранями. Так, в рамках проекта разработки основ создания биобанка — депозитария живых систем (мы называем этот проект «Ноев ковчег»³) учёными Московского университета было проведено исследование — анкетирование учёных, работающих в области биобанков. Исследование показало, что учёные осознают проблему социальных рисков, которые несёт высокотехнологичная наука. Для того чтобы технологии работали на благо человека и общества, недостаточно самих технологий — нужен анализ всех возможных социальных последствий их применения и выработка ценностной основы для их использования. Необходима социально-гуманитарная экспертиза на всех этапах получения знаний и использования технологий. Разумеется, это касается не только проблемы биобанков. Биоэтика — новое и весьма актуальное понятие, наглядное проявление ценностного измерения высокотехнологичной науки. И в то же время это пример междисциплинарного подхода.

Междисциплинарность — необходимое условие успешного развития науки. Московский университет считает междисциплинарность одним из приоритетов как в научных исследованиях, так и в образовательной деятельности. Большим успехом пользуются у нас межфакультетские курсы лекций, успешно

³ Депозитарий живых систем «Ноев ковчег». [Электронный ресурс] URL: <http://depository.msu.ru/> (дата обращения: 20.10.2022).

работают междисциплинарные научно-образовательные школы. В одной из них принимают участие и университетские философы. Новую веху в истории не только Московского университета, но и российской науки в целом, открывает Инновационный научно-технологический центр МГУ «Воробьевы горы», строящийся в настоящее время на новой территории МГУ.

Нынешний конгресс посвящён столетию Александра Александровича Зиновьева, который внёс важный вклад в развитие науки и в понимание человека. В этом году отмечается столетие со дня его рождения, Президент Российской Федерации В.В. Путин подписал Указ о праздновании этого юбилея.

Александр Александрович Зиновьев – человек неординарной, драматической судьбы. Фронтовик, воевал в составе гвардейского штурмового авиационного корпуса, награждён орденом Красной звезды. После войны восстановился на философском факультете Московского университета, который окончил с отличием. Он стал заметной фигурой в сообществе философов своего времени и своей страны. Зиновьев был оригинальным не только мыслителем, но и человеком. У него была своя концепция внутреннего мира. Он считал свой внутренний мир своей крепостью и очень дорожил тем, что он может думать и говорить так, как ему подсказывает его мироощущение. Он был из тех, кто не вписывается в официальные рамки. Уехав из Советского Союза, он и за рубежом увидел такие рамки, в которые не мог вписаться. В итоге в 1999 г. Зиновьев вернулся на Родину, и Альма матер приняла своего сына. Университет помог Александру Александровичу. Я помню наше знакомство, когда я предложил ему работу в университете, он стал профессором философского факультета, выступал с интересным докладом на заседании Учёного совета университета.

Не могу не отметить, что все трудные, наполненные интеллектуальным творчеством годы рядом с Александром Александровичем была его супруга Ольга Мироновна, благодаря которой память о Зиновьеве остаётся не просто живой, но очень яркой.

Во исполнение президентского Указа о праздновании 100-летия со дня рождения А.А. Зиновьева, Правительство выделит 10 именных стипендий наиболее отличившимся студентам философского факультета Московского университета. Первые такие стипендии будут присуждаться уже с начала нового учебного года. Нынешние студенты будут дальше развивать научную мысль, а Московский университет будет выпускать в жизнь новые поколения умной, творческой, граждански ответственной молодёжи.

ЛИТЕРАТУРА

1. Депозитарий живых систем «Ноев ковчег». [Электронный ресурс] URL: <http://depository.msu.ru/> (дата обращения: 20.10.2022)

KNOWLEDGE AS A VALUE AND THE VALUE OF KNOWLEDGE (V.A. Sadovnichy)

***Annotation.** In the report of Academician V.A. Sadovnichy, the main directions of the modern interdisciplinary approach to knowledge are indicated, the fundamental nature of philosophical knowledge and its connection with the mathematical sciences are especially noted. The contribution of A.A. Zinoviev into modern domestic and world philosophical science.*

***Keywords.** A.A. Zinoviev, interdisciplinarity of knowledge, mathematical sciences, philosophical sciences.*

Раздел I. ПОЛИЦЕНТРИЧНЫЙ МИР И ПОЛИЦЕНТРИЧНОСТЬ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

1.1. ПОЛИЦЕНТРИЧНЫЙ МИР И ФИЛОСОФИЯ (А.Ю. Антоновский)

Аннотация. В статье предлагается авторская интерпретация роли философии в полицентричном мире. Автор предваряет и ориентируется на тему, заявленную на Российском философском конгрессе 2022 г. В первой части статьи автор обосновывает значение философской коммуникации как некоей зависимой переменной, не имеющей самостоятельного смысла без указания на нечто другое, через которое философия себя — зачастую негативно и неререфлексивно — определяет. Речь идёт о глобальных центрах «системной» коммуникации (политика, наука, религия и т.д.), навязывающих свои наблюдения другим сообществам. Обосновывается, что приоритет философской коммуникации обоснован возможностью осуществлять «универсальные наблюдения», чего лишены все иные коммуникативные системы.

Во второй части статьи сначала решается методологический вопрос о возможности объяснения ряда феноменов (коммуникаций, наблюдений), для которых не требуется указания на внешние факторы, оправдывающие их существование. Обосновывается, что описание и объяснение таких феноменов возможно на пути формулирования «значимых тавтологий» (Питер Рэйлтон). Используя этот метод, автор осуществляет содержательное развёртывание значимой тавтологии «философия есть только философия» и обосновывает, что философия является коммуникацией, способной определять себя (и как следствие, оправдывать собственное существование) универсальным образом: через другое и через саму себя; автор делает вывод, что философия может быть рассмотрена как коммуникативная система (наблюдатель), миссия которой состоит в генерировании уникального мировоззренчески-значимого продукта: универсального самоописания современного общества, где философия совмещает в себе три фундаментальных

наблюдательных способности: научной, протестной и художественной активности.

Ключевые слова. Философия, полицентричный мир, политика, наука, методология.

Вместо предисловия. О способности философии к универсальному суждению. Свой первый тезис мы начнём с постановки проблемы. Нам представляется чрезвычайно странным и требующим объяснения то обстоятельство, что в наше время, век дифференциации, специализации и профессионализации, всё ещё существует претендующая на научность дисциплина, способная на универсальное суждение. Под способностью к универсальному суждению мы понимаем способность философов наблюдать природу, общество, сознание (*инореференция*) и одновременно рефлексировать свою способность к наблюдению природы, общества и сознания (*самореференция*). На такую наблюдательную широту в современном мире может претендовать только один наблюдатель. Но как удалось сохраниться этому «динозавру» в мире, где востребуется, финансируется, реферруется в публикациях и образовательном процессе, главным образом, высоко специализированное знание?

Метод. Для объяснения этого феномена, очевидно, требуется его так или иначе описать. Будем исходить из *коммуникативного* понимания науки и философии, т.е. рассматривать его в одной плоскости с самыми разными – конкурирующими – способами коммуникации (= наблюдения)¹. Вопрос состоит в *differentia specifica* именно философской коммуникации, противостоящей и отличающийся от всех остальных – внешних для философии и науки – типов дискурса, образующих контекст и зачастую особый предметный интерес философии.

Если это так, то, следуя идеям позднего Витгенштейна, мы можем понять общественную и научную миссию философии, если рассмотрим универсальный философский контекст (прежде всего, общество и его коммуникативные системы) как некое *противопонятие* к понятию философской коммуникации. Другими словами, *миссию и смысл* существования современной философии (и науки, как её «материнской» коммуникативной си-

¹ См.: Луман Н. Эволюция науки // Эпистемология и философия науки. 2017. – № 2. – Т. 52. – С. 215-233; Пружинин Б.И. и др. Коммуникации в науке: эпистемологические, социокультурные, инфраструктурные аспекты // Вопросы философии. 2017. – № 11. – С. 23-57; Kasavin I. Towards social philosophy of science: Russian Prospects // Social epistemology. 2017. – Iss. 1. – Vol. 32. – P. 1-15.

стемы) мы будем объяснять через *внешний* и смыслообразующий (по Витгенштейну) коммуникативный контекст современной философии.

В первой части мы сформулируем «негативные условия возможности» философии как универсального наблюдателя (где миссия философа определялась бы негативно, т.е. через то, чем философская коммуникация *не является*). Во второй части мы попробуем сформулировать *позитивные условия* возможности такой философии. И попытаемся обосновать, что философ в современном обществе одновременно выступает в амплуа *ученого, художника и протестующего*.

Часть 1. Философия и её смыслообразующий коммуникативный контекст. При определении внешней коммуникативной среды, в которую погружена философия и от которой она себя — как наблюдатель — в своей очень специфической коммуникации старается отграничить, в первую очередь обращает на себя внимание гетерогенность, многополярность и полицентричность этого коммуникативного контекста. Поэтому более осмысленно говорить о полицентричной коммуникативной среде. Какие же центры образуют означенный коммуникативный контекст философского интереса?

Со времени Николая Кузанского мы знаем, что у Вселенной вообще нет центра, и человек, образуя своего рода микрокосм, по крайней мере в своих притязаниях на «центральность», вполне сопоставим с макрокосмом, с которым он выстраивает некие отношения подобия. Эту же мысль можно выразить по-другому: с точки зрения равноправия систем отсчета (= наблюдения) положение центра определяется некоторым данным положением наблюдателя или системы, и в этом смысле количество центров определяется количеством наблюдателей). Поскольку количество наблюдателей, в качестве которых выступает как любое конкретное сознание, так и любая, в т.ч. и случайная или спонтанная, коммуникация, поистине безгранично, приходится искать *влиятельных* и *глобальных* наблюдателей. Может быть, именно они и образуют мировые центры наблюдения, способные создавать описания мира и принуждать к их акцептации? Именно по отношению к ним можно было бы определить и положение философии, которая, в свою очередь, способна предложить альтернативное мироописание.

Полицентричность властных центров. Конечно, такими глобальными или универсальными наблюдателями, которые формируют самоописание современного общества, на первой взгляд,

являются мировые *политические* системы коммуникаций. Эти системы часто используют семантику *государства*, как символа или ориентира политического общения. «Всё для блага государства», утверждают они. И эта формула, в свою очередь, выглядит вполне универсальной. В отношении всего, что делается и говорится, даже по отношению к любому философскому тезису, этот всесильный наблюдатель (или политическая система) способен заставить учитывать государственный резон.

Политические центры наблюдения претендуют на универсальный характер своих наблюдений, поскольку предметом коллективно-обязательных решений (= наблюдения политики) может стать любая другая коммуникация (научная, хозяйственная, интимная, религиозная и т.д.). Однако эта универсальность обманчива, так как она маскирует узко-сфокусированную *линейную* перспективу наблюдения из этого мирового центра. Эта универсальность политического наблюдения, как будет показано ниже, не сопоставима с наблюдательной универсальностью философии.

Насколько валидны универсальные притязания политических наблюдений? Способны ли они заместить собой все остальные возможности наблюдения? Очевидно, что в современном обществе любое притязание того или иного центра силы на создание стандартов общения (норм, ценностей, стандартов понимания и интерпретаций событий, коллективно-обязательных решений) всегда могут быть поставлены под вопрос или оспорены другими наблюдателями без каких-то серьезных последствий для такого гипотетического деликвента. И в рамках научной коммуникации именно философская коммуникация, видимо, специализируется на релятивизации всех остальных претензий на примат и исключительность собственных наблюдений.

Из этого тезиса о наблюдательном превосходстве и универсальности философской коммуникации, способной сочетать *самореференциальный* и *инореференциальный* характер наблюдения, как нам кажется, проистекает функция *критики* (в т.ч. и *политической*) как важная составляющая миссии философа в полицентричном мире. Ведь ни у одной другой наблюдательной инстанции не обнаруживается таких высокоразвитых стандартов скепсиса. В этом контексте смысл и миссия существования философии действительно отчасти задается её критикой политических институтов и политических наблюдений (или решений).

И все-таки внешний смыслоопределяющий контекст существования философии не может определяться через центры вла-

сти. Для философии власть перестала служить *главным* вызовом и мотивом, через который она себя негативно или «апофатически» понимала прежде, создавая *утопические теории* общества по образцу демократического устройства своей материнской системы *научной коммуникации*). Кроме того, в современном мире политические описания общества непрерывно «переописываются» и *другими* – конкурирующими с философией – центрами коммуникации (наукой, искусством, литературой). Именно поэтому политическая коммуникация в современном обществе уже не может претендовать на приоритет, идентифицировать себя с коммуникацией, как таковой, служить образцом и нормативным стандартом для иных стилей общения.

Дифференциация полицентричного мира как условие его жизнеспособности. Сегодня является очевидным фактом, что состояние современного общества определяется как предельно дифференцированное – коммуникативно и профессионально. Можно сказать, что современное общество живет относительно бесконфликтно и устойчиво воспроизводится в силу такой распределённости на локально-центрированные коммуникации: наука не стремится к решению вопросов веры; политика не определяет истинность научных предложений и цены в хозяйстве, а хозяйство не определяет коллективно-обязательных решений и не покупает должности. Поэтому «пробоина в одном отсеке» (скажем, религиозные контroversы и конфликты) не приводит к утрате общей плавучести «общественного корабля». Ушли в прошлое *войны за инвеституру* между политикой и религией. И религия больше не вмешивается в научные наблюдения. Таково определение «полицентрического мира» в его самом простом коммуникативном понимании.

Полицентричные идеологии. Тем не менее, все вышеозначенные коммуникативные центры, очевидно, выказывают мировоззренческие притязания и пытаются навязать примат собственной наблюдательной оптики, по крайней мере, для своих адептов. Политика формирует политическую идеологию. Хозяйство – в рефлексии экономистов переносит экономическую калькуляцию прибылей и издержек на коммуникативную стратегию всякого человеческого поведения, как это имеет место в неоутилитаризме). Система интимных коммуникаций (любовь, дружба) обеспечивает своё воспроизводство на основе гендерных идеологий. Наука формирует мировоззрение критицизма, скептицизма и фальсификационизма, на которых, собственно, и специализируются её особая подсистема с функцией рефлекс-

сии – т.е. философия науки. Собственно, философия всегда корректировала наблюдательный дефицит других глобальных наблюдателей. Она обличала, дополняла, подсказывала политике (Платон), проясняла смысл научных понятий (случай У. Хьюэлла, и вся аналитическая философия), проясняла вопросы веры («Теодицея» Лейбница).

Новый наблюдатель в современном полицентричном мире. Но в начале этого столетия на авансцену мирового общества вышел новый игрок или новый наблюдатель. Речь идёт об искусственном интеллекте, который, среди прочих своих воплощений (интернета вещей, автопилотируемых механизмов и т.д.), материализовался в виде *социальных сетей*. Фактически возник *квази-субъект*, способный к принятию несознательных нерелексивных решений на основе программных механизмов. Эта коммуникативная система оформилась, прежде всего, как социально-сетевая система протеста. Она взяла лучшее у так называемых новых социальных движений (1960-годов), а именно – горизонтальные, «ризоматические» структуры управления. Она избавилась от недостатков организованного администрирования на основе харизматичного и формального лидерства, бюрократии, формального членства, боссизма, nepотизма и других ограничений, свойственных организациям. Благодаря своего рода искусственным нейронным сетям она решила главную проблему неорганизованного управления – координацию коллективного действия – и приступила к свержению господства политических систем (Арабская весна, Российский протест, Движение «Оккупирай Уолл-Стрит», Движение «Желтых жилетов», испанские «Индигнадос» и т.д.).

Фактически – коммуникативная система социальных сетей стала непобедимой. Ведь её нельзя распустить, так как она не основана на формальной организации членов, её невозможно запугать, так как она основана на *страхе за другого*, на общем алармизме, и любая репрессия и тематизация опасности лишь умножает общий алармизм, подпитывая эту систему. Наконец, её лидеров нельзя подкупить или арестовать, так как у неё нет лидеров, у неё нет центра принятия коллективных решений, а при этом способность к принятию коллективных – и при этом вполне рациональных – решений у неё, очевидно, сформирована. Причем, в отличие от административных решений, коллективные решения социальных сетей предполагают внутреннюю мотивацию участников протеста и не требуют принуждения, насилия, идеологического внушения или ссылки на обязательность закона.

Может ли философия определить себя «негативно» через социально-сетевой коммуникативный контекст? Многие эмпирические исследования показывают особую роль философии (репрезентированной в сети, как правило, блогами публичных интеллектуалов, которые, собственно, специализируются на функции так называемых «информационных брокеров», и которые словно «обеспечивают» сетевую коммуникацию сознанием и рефлексией². Их функция состоит в «наведении мостов» между разрозненными сетевыми сообществами и преодолении «сетевых разрывов». Они словно обеспечивают рефлексией нерелексивные сетевые системы, в чем и состоит еще одна составляющая миссии философа (и ученого) в современном сетевом обществе.

Миссия философа в смыслоопределяющем контексте системы науки. Наш тезис состоит в том, что ни один из приведенного реестра коммуникативных центров не способен на универсальные наблюдения и суждения, т.е. на такие суждения, которые не были бы обставлены теми или иными предметно-тематическими и временными ограничениями. Ведь даже и наука как материнская коммуникативная система философии ограничена условиями, накладываемыми профессионализацией и специализацией. Стандартный научный проект (и по грантам, и по госзаданиям) должен быть завершен в течении 3-х – 5-ти лет, безразлично, успешно или нет. Как ни странно, и ученый оказывается парализованным в своих притязаниях на универсальное миропонимание. Чтобы заявить о некоторой нетривиальной идее, ученый должен *слишком много* знать. Ему следует прежде изучить в пределе *все* точки зрения на данный предмет, и лишь так он может доказать профессиональность и добиться научного успеха в обосновании новизны своего тезиса.

Однако научный успех может быть измерен только в *ограниченных временных интервалах*. Такие требования накладывает организация современной науки, в которой ученый, словами Макса Вебера, выступает «наемным работником государственно-капиталистической корпорации»³ и заключает так называемый эф-

² См.: *González-Bailón S., Wang N.* Networked discontent: The anatomy of protest campaigns in social media // *Social Networks*. 2016. – Iss. 44. – P. 95-104.

³ См.: *Макс Вебер.* Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 707-735; *Касавин И.Т.* Дилемма ученого после Макса Вебера. // *Вопросы философии*. 2019. – № 7. – С. 18-22; *Касавин И.Т.* Рождение философии науки из духа Викторианской эпохи // *Эпистемология и философия науки*. 2019. – № 1. – С. 23-33; *Антоновский А.Ю.* О науке Макса Вебера // *Эпистемология и философия науки*. 2018. – Т. 55. – № 4. – С. 174-188.

фективный контракт. Последним универсальным научным проектом, по моим сведениям, был социологический проект Никласа Лумана, который в течение всей жизни создавал универсальную теорию общества, теорию социальных систем, теорию социальной эволюции и ряд других универсальных концептов.

Итак, означенные ограничения на научные высказывания не позволяют ученому сделать универсальное суждение – универсальное как по объектам, так и универсальное по времени. Кажется, что ученый не способен представить мир в его сложности, целостности и единстве, поскольку его наблюдения профессионально дифференцированы. Ровно 100 лет назад это явным образом сформулировал Макс Вебер в своем памфлете «Наука как призвание».

Так, математик и астроном видит мир, состоящий из треугольников или правильных многогранников, а в новое время ищет «подлинные пропорции»). Филолог видит мир состоящим из семантических артефактов, где слова предстают либо бирками от вещей (Л. Витгенштейн), либо семантическими артефактами, за которыми не стоит ничего, кроме смыслов (Ф. де Соссюр). Но именно поэтому языковые формы оказываются самодостаточными и образуют особую семантическую реальность, которая потом понимается как субстанция общества (Н. Луман). Социальный теоретик видит мир и природу как схватку стихий (властей, классов, элит) и т.д., и упорядочивающую силу научных законов уподобляет законам права или обычая. А физикалисты (от бихевиориста Дж. Хоманса до неопозитивиста Дж. А. Ландберга⁴), напротив, видят общество, выказывающее номотетические зависимости, на манер физических законов.

Дисциплинарно ограниченные исследователи, переключая фокус собственных наблюдений на другой предмет, либо продолжают исходить из своих дисциплинарных стандартов, либо просто переходят на наблюдательные позиции других дисциплин. Так, биолог видит общество в микроскоп, а астроном видит общество в телескоп.

Но не только это ограничивает широту наблюдения ученого и его возможности в формулировании *универсального* суждения. Современный ученый, прежде всего, одержим критикой, живет в среде критики и существует благодаря критике. Именно критика делает возможным так называемую *scientific self-policy* (no-

⁴ См.: *Lundberg G. A. Can science save us? – New York: Longmans, Green and Co., 1947. – 122 p.*

литуку самоконтроля). А значит, никакое общество никогда не станет для него фактически «хорошим обществом». Ведь любое состояние может быть подкорректировано, улучшено или отклонено. В этом смысле, ученый не может претендовать на то, чтобы *универсализировать* собственную нормативность (прямой демократизм и безудержный критицизм), т.е. навязывать остальным сообществам, поскольку в этом случае рухнут последние табу, цементирующие общество.

Каков же выход? Означает ли это, что никакой миссии у ученых не может быть дефинитивно? И настоящему ученому суждено замкнуться в своей лаборатории, заниматься своей специализированной сферой и даже свои политические взгляды и ценностные предпочтения, как этого требует веберовский ригоризм, он должен оставить при себе и не предъявлять окружающим?

Выход мне, как представляется, в том, чтобы в самой этой «губительной» специализации и дифференциации найти средство, которое укажет ученому выход из собственной «Башни из слоновой кости» и позволит ему оглянуться по сторонам. Как говорил герой «Кавказской пленницы», «тот, кто нам мешает, тот нам поможет». Здесь важно, что именно эта пресловутая научная *специализация и профессиональная дифференциация* собственно и привела к тому, что внутри замкнутой системы научных коммуникаций отдифференцировалась *особая подсистема с функцией рефлексии*. При этом способность к универсальному суждению сама философия пока не утрачивает.

В этом смысле, то, что философия до сих пор сохраняется в структуре научных институтов — далеко не случайность. Недоброжелатели и коллеги-ученые («конкуренты за финансирование») могут сказать, что это не заслуга философов, а недоработка чиновников и следствие культурной инерции. И все-таки это было бы слишком простым объяснением. Ведь у философов есть своё алиби. Только они, сами, являясь продуктом дифференциации, специализации и профессионализации, сохранили способность к универсальному суждению как свою специальную функцию.

При этом философ, конечно, остается дилетантом в области научных теорий, но именно поэтому он и способен сказать больше, чем ученый. Исключительную роль дилетантов в науке невозможно переоценить (об этом также утверждал и Вебер в своей речи).

Однако всякое универсальное суждение возможно не столько в модусе позитивного утверждения, а, скорее, в модусе отрица-

ния, неком апофатическом стиле. Безусловно, у философов меньше фактических знаний, но это означает и то, что запреты на некоторые исследовательские ходы для философов не абсолютны. Философ менее критичен, чем ученый, но он и более критичен, чем ученый. Он формулирует гипер-критические и гипер-скептические стандарты наблюдения, которые и не снились ученому. Там, где ученый фиксирует всего лишь данные собственного восприятия, там философ постулирует гипотетические «мозги в бочке», явно избыточные в контексте научного гипотезирования⁵.

И в этом состоит еще одна составляющая миссия философа — дистанцироваться от науки как от *внутреннего* коммуникативного мира и смыслообразующего контекста философии.

Промежуточные выводы. Итак, универсальное научное суждение о природе, обществе и сознании, притязание на создание «теории всего» представляется, скорее, невероятным по целому ряду обстоятельств.

Во-первых, в условиях временного давления и отчетных требований, предъявляемых к профессии ученого. На это у государственно-капиталистической организации, коей сегодня является наука, нет достаточно денег и времени. Поэтому практически нет журналов, посвященных таким экзотическим по нашим временам универсалистским тематикам. Во-вторых, не существует разработанного языка, в терминах которого можно сделать такие всеобщие наблюдения. И наконец, не должно было бы существовать — в условиях высоко дифференцированного общества — также и сообщества, способного на такие высказывания. Ведь всякий наблюдатель ангажирован своей «центральной» системной точкой зрения, своим собственным медиа (власти, денег, веры, истины), и какие-то глобальные внешне-мировые референты (прежде всего, человек и природа как большие, сложные и единые комплексы) для него гораздо менее значимы, чем успех в своей отдифференцировавшейся коммуникативной системе.

И всё-таки профессиональное сообщество с такими универсальными притязаниями — фактически и эмпирически — существует и даже получает, по некоторым меркам, неплохую зарплату. Это требует объяснения. Попытаемся ответить на вытекающий методологический вопрос, как вообще возможно универсальное суждение и как возможна такая самовалидация философии в современном мире.

⁵ См.: Патнем Х. Разум, истина и история. — М.: Практикс, 2002. — 296 с.

Часть 2. Самообоснование философии. Принцип «значимой тавтологии», или как возможно универсальное суждение

Выше мы попытались определить миссию философии через внешний для неё коммуникативный контекст. Но возможно ли также и *позитивное* определение философии исключительно как философии, не через что-то «другое», а исключительно через неё саму? Ведь со времени Куайна мы знаем, что любое аналитическое определение всегда обременено эффектами синонимии, а следовательно, *тавтологии* и бессодержательности. Мы, тем не менее, полагаем, что, как минимум некоторые тавтологии или предложения самообоснования имеют значимое содержание, и могут быть включены в реестр так называемых «значимых тавтологий» (П. Рэйлтон). Прежде чем подойти к существу нашего тезиса, рассмотрим методологию вопроса о том, как вообще возможно самообоснование или самовалидация некоторого общественно-значимого феномена или типа коммуникаций.

Вопрос о «значимых тавтологиях» как *средстве научного объяснения* специально разрабатывался Эмилем Мейерсоном, а современную форму приобрел в модели научного объяснения Питера Рэйлтона.

Так, Мейерсон, развивая идею Хьюэлла, подразделяет все законы, с одной стороны, на «эмпирические генерализации» («законы изменения»), призванные *предсказать* исходы природных процессов, если известны или «задаются» те или иные их причины⁶. С другой стороны, согласно Мейерсону, для понимания природы и фиксации «необходимой истины» не обойтись без формулирования *тавтологий* или априорных «каузальных» законов («законов тождества»), призванных объяснить *инвариантность* природных процессов, показать существование научных объектов во времени (таковы законы сохранения, постулирования разного рода, не расходующихся в химических реакциях субстратов: атомов и т.д.).

В свою очередь, Питер Рэйлтон обращается к современной ядерной физике. Объяснение факта испускания альфа-частицы некоторым атомом должно включать в эксплананс как (1) дедуктивно-номологическую теорию радиоактивного распада и (2) прояснение каузального механизма («туннельный эффект»), так и (3!) *само событие* испускания этой частицы

⁶ См.: *Émile Meyerson. Identity and Reality*, trans. K. Loewenberg. — New York: Dover Publications, 1962. — 467 p.

(«A parenthetic addendum to the effect that uranium did alpha-decay»)⁷. Ведь это событие является крайне маловероятным, а значит, то, что оно все-таки произошло, объясняется в том числе и тем, что оно (и именно оно) все-таки произошло, а никак не вероятностью, вытекающей из дедуктивно-номологического обобщения.

Обобщая эту модель, действительно, можно было бы включать в эксплананс фактически любого события (включая факт нашего существования в этом мире и все наши поступки) *сами* означенные события. Ведь без этого «экзистенциального» допущения никак не объяснить факт их возникновения в условиях *фактической невероятности* (особенно в самой широкой исторической наблюдательной перспективе, неизмеримой, восходящей к началам времен истории причин и следствий, приведших именно к этим событиям). Если этого не сделать, то все событийные траектории мировой истории, в соответствии с неким обобщением антропного принципа, выглядят как ведущие именно к появлению нас и наших действий, тем самым словно *оправдывая* все наши действия.

На первый взгляд, такое пересечение эксплананса и экспланандума противоречит нашей интуиции. Однако есть множество «социальных» или повседневных примеров, по-видимому, подтверждающих этот тезис. Как объяснять, например, событие самоубийства? Его фундаментальной социальной причиной, со времени Э. Дюркгейма, принято считать разложение традиционной социальной солидарности и ослабление социальных связей, свойственной традиционным обществам, что в наше время делает суициды гораздо более вероятными. Но ведь *увеличение вероятности* (как и в случае квантово-механического объяснения испускания частицы) объясняет исключительно относительное *увеличение процента* суицидов, но никак не объясняет конкретные обстоятельства этого события. Следовательно, и здесь приходится включать в структуру объяснения этого действия конкретные обстоятельства (например, конкретную ситуацию и мотивы жертвы суицида), которые очевидно, как мотивы, входят в структуру самого события социального действия.

Итак, объяснение факта (самореференциально) апеллирует к самому факту, включает его в число своих предпосылок или условий осуществления. Теория или описание явления создает

⁷ См.: Railton P. A Deductive-Nomological Model of Probabilistic Explanation. *Philosophy of Science*. — Vol. 45. — № 2. — Pp. 206-226.

явление, хотя бы в том аспекте, что делает возможным его наблюдение, а значит, в каком-то смысле, включает в объяснение и сам этот факт, по крайней мере, в том виде, как он дан в этом наблюдении.

В реестр таких «сигнификантных тавтологий» (Рэйлтон), помимо перечисленных, можно включить довольно много современных концепций. Например, объяснение факта дифференциации общества, включая объяснение *обособления науки* как особой коммуникативной практики или системы (отличной от политики, религии и т.д.), не может не включить в себя и *сам факт обособления науки*. Ведь пока не обособился этот наблюдатель, *некому было бы сказать о том*, что этот наблюдатель действительно коммуникативно обособился как автономное сообщество и имеет право на самостоятельные высказывания.

Так и «теория гуманности 2.0» Стива Фуллера, очевидно, может быть сформулирована, но главное обоснована и подтверждена, только после того, как сам человек (предположительно, сам Стив Фуллер) достигнет состояния гипотетической «гуманности 2.0», и значит, докажет её возможность.

Предположительно, и объяснение сильного искусственного интеллекта, ИИ, прежде всего, реконструкция связей внутренних нейронных слоев в естественных и искусственных нейросетях, которые сейчас недоступны наблюдателю, вероятно, станет возможным после овладения искусственными нейросетями путём создания особых «нейроинтерфейсов» управления ИИ – как предпосылки объяснения их внутренней архитектуры.

Также и утверждая тавтологию «закон есть закон» (т.е. объясняя выполнение закона действием закона, при том что никто не требует специального «закона о выполнении законов»), мы подразумеваем, что в правовой коммуникации не должно быть иных инстанций или мотиваций как возможных источников правового решения (таких как деньги, дружба, политическое влияние, религиозные взгляды и т.д.), кроме *самого закона*⁸. В этом смысле, тавтология «закон есть закон», очевидно, несёт в себе важное *содержательное* наполнение.

Представляется, этих – пусть и весьма гетерогенных – примеров достаточно, чтобы, по крайней мере, показать возможность теоретического объяснения (и, как следствие, самооправдания) некоторых очень важных феноменов и коммуникатив-

⁸ См.: Тухватулина Л.А. Рациональность в праве: подход Лумана // Эпистемология и философия науки. 2017. – Т. 54. – № 4. – С. 175-190.

ных практик нашей жизни через апелляцию к самому их *независимому* существованию.

Парадокс Гемпеля. *О чем говорит квантифицированное научное суждение?* Мейерсон и Рэйлтон обосновали «содержательность» некоторых тавтологий, по крайней мере, в научном дискурсе. Попробуем показать, что не всякая тавтология является бессодержательной и в философии. Для иллюстрации возьмем пример или парадокс, над которым размышлял Карл Гемпель⁹. Его идея состояла в том, что во всяком научном (а значит, квантифицированном) суждении заложены некие возможности реферирования не только множества предметов данного научного интереса, но и всего остального мира. Так, в суждении *все вороны чёрные*, по видимости, наблюдается некоторое множество птиц. Но ведь это суждение эквивалентно суждению *если не чёрный, значит не ворон*. А это значит, что восприятие, скажем, белых перчаток будет одновременно подтверждать оба эти — логически-эквивалентные — суждения.

«Философия есть только философия» — «значимая тавтология». Воспользуемся этой идеей Гемпеля применительно к нашему случаю самообоснования философии. Наша идея состояла в том, чтобы доказать способность философии к *универсальному* суждению или наблюдению. Универсальность понималась нами как способность наблюдателя одновременно высказываться и о себе, и о своем внешнем мире; и тем самым — преодолевать ограничения наблюдения («слепое пятно»), которые характеризуют наблюдателей первого порядка (политику, науку, религию, хозяйство и т.д.), ангажированных собственной системной оптикой (системными различиями: власть, деньги, вера, истина и т.д.).

Эта наблюдательная универсальность и проблематизируется в парадоксе К. Гемпеля. Источник сформулированного Гемпелем парадокса виделся ему в том, что нас обманывает интуиция. Суждение о воронах, с его точки зрения, не должно ограничиваться универсумом птиц, как подсказывает интуиция, но представляет собой — латентное для самого высказывающего наблюдателя — суждение *обо всём мире в целом*, точнее, о том, что мир словно «расколот» на *чёрных* воронов и весь остальной *светлый* мир. Если мы что-то доказываем, практически *любое* наше утверждение имеет свои референтом не только сам объект высказывания, но и в некотором смысле и весь остальной мир. В этом и состоит роль квантора всеобщности

⁹ См.: Hempel C. Studies in the Logic of Confirmation // Mind. 1945. — № 54. — P. 1-26.

«для всех X». В практическом плане это означает, что можно доказывать свой тезис о том, что «все вороны чёрные», не будучи орнитологом и не выходя из дома, а просто перебирая нечерные предметы в поисках белого экземпляра ворона.

Можем ли мы применить это понимание к философии? Определяя всякую философию исключительно как философию, мы – как философы – вынужденно реферируем весь остальной нефилософский мир. Однако для философов эта универсальность *более не является латентной*, а напротив, ожидаемой, желанной и стилистически обязательной. Всякая философия (как коммуникация, действие, деятельность, дисциплина) есть философия и в этом смысле равна самой себе, замыкается на самой себе, а значит, тем самым, отличает себя от всего остального типа коммуникации и внешнего мира.

Казалось бы, это типичная тавтология, и в этом смысле она могла бы считаться бессодержательным утверждением. И если бы, скажем, диссертант выдвинул его в качестве тезиса, выносимого на защиту, то философского успеха он, очевидно, бы не достиг. Ныне в ходу противоположные, редуционистские понимания философии. Например, философия (и теоретически, и перформативно) часто определяется как *история философии* (т.е. как история, а не философия); или философия понимается как аналитическое прояснение смыслов слов (в конечном счете, как лингвистика); или философия рассматривается как «часть культурной истории».

Но если мы соглашаемся с гемпелевским тезисом, а также с вышеобоснованным тезисом о возможности «значимых тавтологий», то и утверждение о том, что философия есть только философия, и образует (в самом общем смысле) то искомое *универсальное суждение обо всем мире*, на которое способно только философия.

Развернём эту простую тавтологию, из которой, на мой взгляд, вытекает целый комплекс содержательных суждений.

- Философия есть только философская коммуникация, и значит, все *медиа успеха* чуждых для неё типов и форм коммуникации не должны служить для неё коммуникативными ориентирами (аттракторами).

- Так, философия является лишь философией, а значит, она противоположна экономической активности, калькулирующей прибыль и издержки.

- Философ не работает ради политического успеха, не стремится к власти и славе, которые можно было бы конвертировать в электоральные голоса.

- Философское суждение не является морализаторством, ведь всякая мораль предполагает особые дистинкции (доброго и дурного и т.д.), а философское суждение ищет за дистинкциями некоторого единства (в т.ч., единства хорошего или дурного как слепого пятна любого морализаторства, единства истины и ложности как слепого пятна научного наблюдения).

- Философия не подчиняется требованиям интимности (дружбы и любви), а также дистинкциям веры в религиозной коммуникации.

Этот список рефлексивных самоограничений можно было бы продолжить. Однако и без того представляется очевидным, что философия ограничена самой собой, но именно благодаря этому не ограничена в своих наблюдениях. Ведь ни одна из перечисленных дистинкций (власти, любви, веры, даже истины) не ограничивает её наблюдений, не принуждает следовать за какой-то одной стороной соответствующей дистинкции (истины, веры, власти и т.д.); не принуждает отказываться от противоположной стороны (ложности, неверия, оппозиции), поскольку такое следование системной программе не обещает *философского успеха* в обосновании универсального философского суждения. Из этого «рефлексивного самоограничения» как своего рода негативного самоопределения философии вытекает ряд позитивных черт философской коммуникации.

Вместо заключения. Позитивные черты философского наблюдения

Итак, философия – есть наблюдатель в высшей степени независимый, но в то же время выступает *социальным релятивистом*. Она утверждает, что для неё не существует ни авторитетов, ни вечных ценностей. В этом смысле, философия выступает *протестом* против реальности, прежде всего, против реальности наличных (политических и иных социальных) институтов. Это потенциальное несогласие с сущим роднит её как с коммуникативной системой *искусства*, так и с коммуникативной системой (ныне, главным образом, сетевого) *протеста*. Но, в отличие от протеста, философ как публичный интеллигент или блогер поставляет в распоряжение социальной сети *от-рефлексируемую* информацию, которая потом процессуруется в искусственных нейронных сетях интернет-сообществ, подготавливая нерелексивное, однако скоординированное коллективное действие.

При всём этом философия остается наукой, поскольку формулирует законы и теории, использует и радикализирует стан-

дарты предметной и содержательной критики. Но, в отличие от науки, философия способна релятивизировать и истину; способна увидеть *и за истиной* её характер *коммуникативного медиума*, а не синонима (и избыточного индекса) *обоснованного знания*, каковым истина представляется ученому.

Наконец, обнаруживаются и позитивные отличия философии от искусства. Искусство, как и философия, отвергает личные формы и институты, например, мир *естественных* движений и звуков; искусство ищет новые формы этого мира (например, танцевальные движения или музыку). Но, однажды материализовав эти новые формы, оно тотчас полагает их устаревшими, а их воспроизводство более не считает искусством¹⁰). Философия же, в отличие искусства, продолжает считать философией свои прошлые тексты и не считает их устаревшими. Ведь в противном случае она отказалась бы от своего прошлого и свою утратила наблюдательную универсальность.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Антоновский А.Ю. О науке Макса Вебера // Эпистемология и философия науки. 2018. – Т. 55. – № 4. – С. 174-188.
2. Бараш Р.Э. «Истина» и «власть» как категории социальной философии // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2017. – № 5. – С. 120-134.
3. Бараш Р.Э. Хьюэлл против Конта: возможна ли коммуникация между априоризмом и позитивизмом? // Эпистемология и философия науки. 2017. – Т. 54. – № 4. – С. 202-208.
4. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. – М.: Медиум, 1996. – 240 с.
5. Гидденс Э. Устроение общества. Очерк теории структуризации. – М.: Академический Проект, 2003. – 528 с.
6. Касавин И.Т. Дилемма ученого после Макса Вебера // Вопросы философии. 2019. – № 7. – С. 18-22.
7. Касавин И.Т. Рождение философии науки из духа Викторианской эпохи // Эпистемология и философия науки. 2019. – № 1. – С. 23-33.
8. Луман Н. Медиа коммуникации. – М.: Логос, 2005. – 200 С.
9. Луман Н. Эволюция науки // Эпистемология и философия науки. 2017. – № 2. – Т. 52. – С. 215-233.
10. Макс Вебер. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 707-735.
11. Никифоров А.Л. Наука глазами ученых // Вопросы философии. 2019. – № 7. – С. 23-27.
12. Ньето М. Закон Тициуса-Боде. История и теория. – М.: Мир, 1976. – 192 с.
13. Патнем Х. Разум, истина и история. – М.: Практис, 2002. – 296 с.
14. Пружинин Б.И. и др. Коммуникации в науке: эпистемологические, социокультурные, инфраструктурные аспекты // Вопросы философии. 2017. – № 11. – С. 23-57.
15. Тухватуллина Л.А. Рациональность в праве: подход Лумана // Эпистемология и философия науки. 2017. – Т. 54. – № 4. – С. 175-190.
16. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. – М.: Прогресс, 1986. – 542 с.
17. Шлейермахер Ф. Из сочинения «Нечаянные мысли о духе немецких университетов» // Эпистемология и философия науки. 2018. – Т. 55. – № 1. – С. 215-235.

¹⁰ См.: Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. – М.: Медиум, 1996. – 240 с.

18. *Barker P., Goldstein B. R.* Theological Foundations of Kepler's Astronomy // *Osiris*. 2001. – Vol. 16. – P. 88-113.
19. *Bloor D.* Durkheim and Mauss revisited. Society and Knowledge: Contemporary Perspectives in the Sociology of Knowledge & Science. – New Brunswick, – London: Stehr N. (Ed.), 2005. – P. 51-75.
20. *Émile Meyerson.* Identity and Reality, trans. K. Loewenberg. – New York: Dover Publications, 1962. – 467 p.
21. *Foucault M.* Truth and power: an interview with Michel Foucault // *Critique of Anthropology*. – Vol. 4. – Iss. 4. 13-14, – P. 131-137.
22. *Fuller S.* Humanity 2.0: What it Means to be Human Past, Present and Future. Steve Fuller. – London: Palgrave Macmillan, 2011. – 265 p.
23. *González-Bailón S., Wang N.* Networked discontent: The anatomy of protest campaigns in social media // *Social Networks*. 2016. – Iss. 44. – P. 95-104.
24. *Hempel C.* Studies in the Logic of Confirmation // *Mind*. 1945. – № 54. – P. 1-26.
25. *Hull David L.* Science as a Process. – Chicago: University of Chicago Press, 1988. – 586 p.
26. *Kasavin I.* Towards social philosophy of science: Russian Prospects // *Social epistemology*. 2017. – Iss. 1. – Vol. 32. – P. 1-15.
27. *Kasavin I.T.* Science and Public Good. Max Weber's Ethical Implications // *Social epistemology*. 2019. – Vol. 33. – Iss. 5. – P. 184-196.
28. *Lundberg G. A.* Can science save us? – New York: Longmans, Green and Co., 1947. – 122 p.
29. *Merton R.K.* The sociology of science: theoretical and empirical investigations. – Chicago: Univ. of Chicago Press, 1973. – 636 p.
30. *Miller P.N.* Peiresc's Europe. Learning and virtue in the XVII century. – London: Yale University Press, 2000. – 234 p.
31. *Railton P.* A Deductive-Nomological Model of Probabilistic Explanation. *Philosophy of Science*. – Vol. 45. – № 2. – P. 206-226.
32. *Weber, Max.* Wissenschaft als Beruf. – Berlin: Matthes & Seitz Berlin, 2017. – 188 p.

POLYCENTRIC WORLD AND PHILOSOPHY (A.Yu. Antonovsky)

Abstract. *The article offers the author's interpretation of "The Role of Philosophy in a Polycentric World". The author anticipates and focuses on the topic announced at the 2020 All-Russian Philosophical Congress. In the first part of the article, the author substantiates the significance of philosophical communication as a kind of dependent variable that does not have an independent meaning without pointing to something else through which philosophy defines itself – often negatively and non-reflexively. We are talking about global centers of "systemic" communication (politics, science, religion, etc.), which impose their observations on other communities. It is substantiated that the priority of philosophical communication is justified by the ability to carry out "universal observations", which all other communication systems are deprived of.*

In the second part of the article, the methodological question is first solved about the possibility of explaining a number of phenomena (communications, observations), for which it is not necessary to indicate external factors that justify their existence. It is substantiated that the description and explanation of such phenomena is possible on the way of formulating "significant tautologies" (Peter Railton). Using this method,

the author carries out a meaningful development of the significant tautology “philosophy is only philosophy” and substantiates that philosophy is a communication capable of defining itself (and, as a result, justifying its own existence) in a universal way: through another and through itself; the author concludes that philosophy can be considered as a communicative system (observer), whose mission is to generate a unique world-view-significant product: a universal self-description of modern society, where philosophy combines three fundamental observational abilities: scientific, protest and artistic activity.

Keywords. *Philosophy, polycentric world, politics, science, methodology.*

1.2. НАУКА В ПОЛИЦЕНТРИЧНОМ МИРЕ (Н.В. Головки)

Аннотация. Цель работы – содержательно проинтерпретировать полицентричность как структурную характеристику социальной системы науки в терминах концепции «интеллектуального изменения» Р. Коллинза. Для М. Полани полицентричность – это социальные условия, обеспечивающие свободу выражения мнения: в такой социальной структуре персональная деятельность ученого наилучшим образом отвечает идее свободы в поиске объективной истины как общей цели научного исследования. В 1960-х Винсенту и Элинор Остром выделили общие свойства систем, которые мы характеризуем как «полицентричные». Речь, в частности, шла о наличии нескольких центров принятия решений, общей системе правил и эволюционно возникающем «спонтанном порядке» в системе свободно взаимодействующих агентов.

В терминологии Р. Коллинза организация «спонтанного порядка» внутри полицентричной системы должна предполагать реальную динамическую «перестройку интеллектуальных сетей». В противном случае, даже в рамках полицентричной системы, мы можем оказаться в ситуации, когда пролиферация и доступность финансирования используются только для того, чтобы сохранить за «центрами» их «статус-кво». В качестве эвристики рассматривается проблема замедления прогресса в развитии научного знания (J. Evans, M. Nielsen и др.). Научное сообщество само должно быть заинтересовано в таком типе полицентричности, в котором «общая система правил» изначально предполагает работающие механизмы по «перестройке сетей» и построению реальной конкуренции между «центрами».

Ключевые слова. Полицентричность, спонтанный порядок, интеллектуальная сеть, замедление прогресса, гуманитарная экспертиза, М. Полани, Э. Остром, Р. Коллинз.

Предисловие. В модели научного сообщества, предполагающего академические свободы, получение объективного знания и производство общественных благ, понятию «полицентричность» отводится особая роль. Полицентричность – это социальные условия, обеспечивающие свободу выражения мнения:

в такой социальной структуре персональная деятельность ученого наилучшим образом отвечает идее свободы в поиске объективной истины как общей цели научного исследования. Мы смотрим на прогресс как на результат эволюционного процесса взаимодействия множества свободных агентов, корректирующих своё поведение в зависимости от решений, принимаемых другими агентами. В этом смысле «полицентричность» — это то, с помощью чего объясняется успешность науки, — является следствием определённой социальной организации сообщества ученых. Согласно классическому определению: «Полицентричность — это структурная характеристика социальной системы, предполагающая наличие нескольких центров принятия решений, каждый из которых обладает ограниченной автономией в рамках общей системы правил»¹.

Здесь М. Полани так же, как Р. Мертон, Д. Блур, Б. Латур и другие авторы, закрепившие «социологический поворот» в философии науки, апеллирует не к позитивистскому представлению о том, что науку наукой делает метод, что её успешность является следствием того, что учёные следуют определённому рациональному «научному методу», а к тому, что науку можно рассматривать через призму множества институциональных фильтров, и что основным фактором успешности является именно оптимальная структура организации научного сообщества. Отсюда следует главная проблема — термин «полицентричность» может быть весьма многозначным, обозначая много типов реальной организации социальных систем, которые мы соотносим с одним и тем же феноменом. Полицентричность — это конструктивный элемент описания сообщества ученых, проявляющий общие свойства систем, которые мы характеризуем как «полицентричные». А значит, основной вопрос, который мы можем перед собой поставить — это вопрос о том, «какая полицентричность нам нужна?».

Научное сообщество, осознавая себя как политический, в широком смысле, субъект, понимая значимость науки как единственного интеллектуального проекта по достижению объективного знания и осознавая ответственность перед будущими поколениями, должно бороться за тот тип полицентричности, который нужен для того, чтобы в конкретных исторических условиях социальная организация научного сообщества «наилучшим образом отвечала бы идее свободы в поиске объективной истины».

¹ Polanyi M. *The Logic of Liberty*. — Chicago: University of Chicago Press, 1951. — P. 89.

Ниже мы отдельно остановимся на работах Блумингтонской школы, наилучшим образом, на наш взгляд, трактующих полицентричность как стандартный элемент идеального представления о свободном взаимодействии агентов, а также постараемся придать полицентричности, как структурной характеристике социальной системы, содержательную трактовку в терминах концепции «интеллектуального изменения» Р. Коллинза.

Наш тезис заключается в том, что о полицентричности, по аналогии с «асpekтами свободы» И. Берлина, можно говорить в двух смыслах — «негативном», с точки зрения определения границ, и в «позитивном», с точки зрения источника. И так же, как и у И. Берлина, в определённой перспективе вполне возможно и независимое развитие этих разных «по духу» полицентричностей, и их прямое столкновение друг с другом. Эти соображения полезны в контексте обоснования, «измерения» и «максимизации» полицентричности. С другой стороны, мы можем отказаться от акцента на понятии «свобода» и сосредоточиться на подобающей трактовке понятия «общая система правил», с которым также сопряжено определение полицентричности по М. Полани.

В этом случае, пользуясь терминологией Р. Коллинза, мы должны ввести еще одно необходимое условие: организация «спонтанного порядка» внутри полицентричной системы должна предполагать реальную динамическую «перестройку интеллектуальных сетей». В качестве иллюстрирующего примера рассматривается проблема замедления прогресса в развитии научного знания². На наш взгляд, научное сообщество заинтересовано в таком типе полицентричности, в котором «общая система правил» изначально предполагает работающие механизмы по «перестройке сетей» и построению реальной конкуренции между «центрами». В противном случае, внешне полицентричная система не будет отвечать идее «поиска объективной истины», будет поощрять сохранение «статус-кво» сложившихся интеллектуальных «центров» и укреплять позиции «консерваторов».

Предварительные положения. Как отмечал В.С. Степин: «Философия, осуществляя рефлексию над базовыми ценностями культуры, порождает новые мировоззренческие ориентиры, смыслы культуры, категориальные идеи, которые мы имеем полное право использовать как инструмент гуманитарной экс-

² См.: *Chu J., Evans J. Slowed Canonical Progress in Large Fields of Science // PNAS. 2021. — Vol. 118. — № 41. — Id: e2021636118*

пертизы»³. О какой «гуманитарной экспертизе» в данном случае может идти речь? Речь, конечно, идёт и об «отнесении к ценности», и об «отнесении к практике», – речь об участии общественности и представителей профессиональных сообществ в оценке эффективности, в данном случае, деятельности научного сообщества как целого, что также означает, например, необходимость сделать неотъемлемой частью имиджа науки признание исключительности научного мировоззрения, повышение социальной ответственности учёного, активизацию человеческого фактора в управлении наукой, публичность обсуждения проблем обоснования и методов получения знания, открытость результатов и т.д.

«Гуманитарная экспертиза» в данном случае, – это знание о том, насколько мы, как члены профессионального научного сообщества, сопоставляем идеальный образ науки и реальность, насколько мы можем и хотим реально воплотить представление об идее «свободы в поиске объективной истины», насколько мы отвечаем за то, что сейчас происходит с наукой. И с точки зрения «ответственного эксперта», говоря здесь об оценке эффективности того или иного типа «полицентричности», в первую очередь, мы должны избегать опасности поддаться стереотипам.

Говоря о науке в полицентричном мире, рассуждая о полицентричности, следует помнить, что это всего лишь одна из возможных теоретических рамок, которые мы хотим применить для анализа ситуации. В связи с этим: (а) допуская «полицентричность», мы обязаны быть рефлексивными, (б) полицентричность как «структурная характеристика» должна иметь адекватную содержательную трактовку, которых может быть несколько, (в) в приоритете построение ответственного, в т.ч. перед будущими поколениями, образа науки. Последнее замечание важно, поскольку в ситуации принципиальной полицентричности современного мира, культурно-эпистемологический анализ должен быть направлен на построение ответственного образа науки как особого отношения к миру, закрепляющего эпистемологический оптимизм и объективный характер научного знания, равно как и необходимость рационального, научно-ориентированного отношения, ведущего к этически ответственной жизни и стремлению увеличения «блага для всех». Гуманитарная экспертиза подобного рода с необходимостью обращает нас к проблеме «управления наукой».

³ *Степин В.С.* Цивилизация и культура. – СПб.: СПбГУП, 2011. – С. 210.

Чрезвычайно важный момент, который может быть связан с повышенным вниманием к проблеме «полицентричности» в контексте обсуждения науки в полицентричном мире, связан с тем, насколько гибкими в нашем понимании являются механизмы регулирования науки. В 1950-х, вместе с триумфом Большой науки, единственной закреплённой стратегией финансирования науки было государственное финансирование, в первую очередь нацеленное на поддержание конкурентоспособности важных отраслей экономики, таких как военная промышленность или сельское хозяйство. Соответственно, господствует представление о том, что сложившаяся технократическая форма управления наукой является оптимальной.

В 1980-х ситуация меняется, в частности, благодаря повышению внимания общества к вопросам воздействия научно-технического прогресса на человека и окружающую среду, — к экологическим проблемам, к проблемам культурного восприятия научного мировоззрения и технологического развития, и т.д. Наука становится более открытой для диалога между учёными и обществом, например, посредством создания согласительных комиссий и общественных советов, широкого обсуждения актуальных вопросов, подключения представителей общественности к выполнению регулируемыми институтами своих функций и т.д.

Естественно, вопрос о том, насколько закрепился этот переход в области регулирования развития науки от собственно государственной модели к более широкой, остается открытым. Очевидно, эффективность «многопользовательской» модели управления наукой, включающей представление об особой роли и воздействии на процесс принятия решений заинтересованных негосударственных агентов, будет существенным образом зависеть от того, кто контролирует процесс отбора заинтересованных агентов, кто обладает властью рассудить конфликт и кто будет отвечать за то, как результаты общей дискуссии отражаются на политике регулирования.

Весьма вероятна ситуация, когда участники процесса легитимации принимаемых решений не будут обладать достаточным набором инструментов для того, чтобы разрешить противоречия демократическим путем, и останутся в ситуации, когда результаты деятельности, в общем, не будут отвечать их пониманию реализации и защиты общественных интересов. В этом смысле, важно понимать, что вопрос о том, кто и зачем платит за научные исследования (в том числе — фундаментальные), связан не только с выработкой новых механизмов государствен-

ного регулирования развития науки и технологии в глобализирующемся мире, но и с формированием адекватного общественного понимания науки, с целью закрепления представления о науке как о ключевом культурном образце.

Наука, понимаемая как общественное благо, становится объектом общественного управления, и это, с одной стороны, отражает интересы общества, пользующегося её результатами, а с другой – формирует идеал сциентизма. И если мы готовы воспринимать науку как общественное благо, в полном смысле слова общедоступное и неисключаемое, то мы должны заботиться о соответствии системы отношений, производящей благо, системе отношений, его распределяющей. Интерпретация науки как общественного блага, поддержание его производства и распределения на соответствующем уровне, требует именно коллективного взаимодействия индивида, общества и государства. Представление об этом «коллективном взаимодействии», которое будет учитывать множество независимых заинтересованных агентов и в котором будет закрепляться соответствующий идеал, должно схватываться той или иной моделью полицентричности системы, в которой это взаимодействие происходит.

Блумингтонская школа. Идеи М. Полани были серьезно восприняты рядом американских социологов и экономистов, занимающихся проблемами институциональной теории, в частности, соотношением «полицентричности» и «моноцентризма», отвечая на вопрос, как из свободного взаимодействия индивидов эмерджентно возникнет социальный порядок.

В 1960-х анализ логики муниципального управления и общественной экономики привел Винсента и Элинор Остром к заключению, что обсуждение административно-политической системы в терминах полицентричности способно раскрыть содержание «скрытого порядка» или «невидимой руки», управляющей различными социальными механизмами: «Концептуализируя муниципальное пространство как полицентричную политическую систему, мы предполагали схватить состояние пересекающихся полномочий, накладывающихся и дублирующих друг друга юрисдикций, которое обычно воспринимается как “хаотическое”, и которое традиционно считается основной проблемой институциональной системы муниципалитета. Мы определили полицентричную политическую систему как имеющую много центров принятия решений, которые формально независимы друг от друга. Эта “система” есть множество упорядочен-

ных отношений, закрепившихся в процессе выстраивания устойчивого социального порядка». В 2009 году Элинор Остром стала первой женщиной, получившей Нобелевскую премию по экономике «за вклад в анализ управления экономикой». Полицентричность перестала быть интуитивно понятной концепцией и приобрела содержательную трактовку, связывающую определяющие «атрибуты» и «индикаторы», делающие её определение более операциональным.

В терминологии Остром, базовыми характеристиками любой «полицентричной» системы являются: «(1) Наличие нескольких центров принятия решений, определяемых в терминах их автономности, отличий и узнаваемости. В частности, анализируется способность центров применять соответствующий инструментарий и реализовывать на практике свои амбиции (то, что мы называем “активным проявлением различных мнений”), наличие независимых уровней принятия решений, а также присутствие общей/разделяемой цели или целей, по отношению к которым эти центры действуют. (2) Наличие общей системы правил, задаваемой институциональными и культурными рамками в терминах определения ролей, отношений власти, механизмов свой/чужой и оснований принятия коллективных решений. Анализируется то, является ли юрисдикция центров принятия решений территориальной, либо определяемой извне; участвуют ли центры принятия решений в разработке этой системы правил, – как с точки зрения механизмов вовлечённости в конструктивное обсуждение полезности правил, согласования правил и стимулов и т.д., так и с точки зрения обсуждения механизмов принятия коллективных решений (консенсус, правило большинства и т.д.). (3) Наличие спонтанного порядка, как результата “эволюционного взаимодействия” этих центров, который определяется в терминах свободы входа/выхода, в терминах доступности информации для принятия решений – публичности (одинаковой доступности для всех центров принятия решений) либо секретности, в терминах спонтанности организации системы (может ли центр принятия решений решить войти в полицентричную систему, договориться с другими центрами, либо вхождение в той или иной степени неизбежно, и т.д.)»⁴.

Более четко выделяются «необходимые условия» полицентричности: «(P1) Активное проявление различных мнений и пред-

⁴ *Aligica P. Institutional Diversity and Political Economy. – Oxford: Oxford University Press, 2014. – P. 58-59.*

почтений. Отдельные мнения, идеи или методы относительно того, как что-то должно происходить, с необходимостью должны реализовываться на практике хотя бы одним центром принятия решений, а не быть просто декларируемыми кем-то предположениями или гипотезами... (P2) Автономность уровней принятия решений. Различные центры принятия решений, чьи юрисдикции пересекаются, принимают решения независимо от центров, принадлежащих более высокому уровню иерархии... (P3) Соответствие между правилами и стимулами. Если нет соответствия между правилами и стимулами, то тогда нет полицентричности, даже если по внешним признакам у нас есть множество независимых центров принятия решений, активно проявляющих различные мнения и предпочтения»⁵.

Для нас в данном случае важны два момента. Во-первых, каждый раз, когда мы говорим об участниках полицентричной системы, мы не говорим о ком-то или о чем-то конкретном, здесь мы говорим об «институциональных ролях», которые принимают «субъекты» в рамках системы, — условно, о совокупности «прав» и «обязанностей», закреплённых за «субъектом». Это позволяет говорить не только о разных «структурных», но и о разных «предметных» полицентричных системах. Во-вторых, это касается «иерархии». Как правило, собственно «правила» устанавливают «снаружи» системы, т.е. агенты другого типа, нежели те, которые участвуют в системе, и это указывает на то, что сама система и её полицентричный характер являются функциями других систем, проявляющих «интерес» по отношению к анализируемой системе. В этом смысле, очень кстати, например, разговор о том, как государство, реализуя властные отношения и являясь наиболее заинтересованным агентом, вкладывающим больше всего средств, не может не осуществлять контроль за полицентричной системой науки.

Как мы видим, полицентричность, именно как «структурная характеристика» системы, может иметь достаточно строгую логическую структуру, однако, вопрос о том, как мы выберем и какой будет содержательная трактовка этой «структуры», нельзя оставлять без внимания. Для М. Полани полицентричная структура сообщества ученых — это условие того, что сами ученые обладают свободой приносить свой вклад в развитие научного знания, проводя свои исследования так, как они считают нужным, — могут «активно проявлять» свое мнение. При этом их

⁵ Там же. — Р. 60.

усилия не пропадают даром, потому что они разделяют один общий идеал – поиск объективного знания, – поскольку существует «общая система правил». Они реализуют свободу в поиске единой абстрактной конечной цели своей деятельности. В этом смысле структура властных отношений внутри сообщества должна допускать существование множества точек зрения, каждая из которых надлежащим образом подкреплена согласно правилам, установленным сообществом.

Научный прогресс не может направляться одним источником «системы правил», поскольку это противоречит идее свободного взаимодействия агентов. И конечно, ключевой момент концепции М. Полани заключается в том, что ни абстрактный идеал, ни система правил не могут быть навязаны участникам «свыше», – «источником полномочий» является само сообщество ученых. Попытка «снаружи» навязать прогресс в направлении продвижения к установленному сообществом абстрактному идеалу обречена на провал, поскольку прогресс является результатом эволюционного процесса проб и ошибок множества агентов, взаимодействующих свободно: «Самосогласование независимых инициатив приводит к совместному результату, который является непреднамеренным для тех, кто его достигает. Координация усилий осуществляется “невидимой рукой”, которая ведет участников к совместному открытию скрытой системы вещей. Поскольку конечный результат неизвестен, этот вид сотрудничества может осуществляться только ступенчато, а общая производительность будет наилучшей, только если решение о каждом последующем шаге будет принимать наиболее компетентное лицо... Любая попытка организовать этот процесс, подчиняя группу одной системе власти, будет исключать независимость и инициативу, и таким образом, сведет совместную эффективность к эффективности и инициативе отдельных лиц, направляемых из центра. По сути, это парализует саму идею кооперации»⁶.

М. Полани утверждал, что подобные рассуждения справедливы не только для науки, но также и для понимания развития искусства, религии и права, поскольку эти области также полицентричны по своей природе и движимы идеалами (красота, трансцендентная истина, справедливость).

Естественно, как и любые рассуждения о свободе или о справедливости, рассуждения о полицентричности можно отнести в

⁶ *Polanyi M. The Republic of Science: Its Political and Economic Theory // Minerva. 1962. – № 1. – P. 62.*

рамку соотношения «понятия» (concept) и его различных «репрезентаций» (conceptions). В этом смысле, например, когда И. Берлин разводит понятия «позитивной» и «негативной» свободы, он может и не говорить о двух различных «понятиях» свободы, а говорит о двух различных «репрезентациях» одного понятия. И главный урок, который можно получить, обращаясь к И. Берлину, заключается в том, что мы можем точно также рассматривать полицентричность в «негативном» и в «позитивном» смысле.

Была ли наука в Советском Союзе полицентричной? Да, была. Государство являлось единственным легитимным источником «силы», но это не мешало успешному параллельному развитию нескольких научных центров. Здесь мы говорим о «позитивном» смысле полицентричности, — с точки зрения источника. В терминологии И. Берлина, такой подход отвечает на вопрос: «Что или кто является источником контроля или вмешательства, что или кто определяет, что мне делать или кем быть?»⁷. Совсем другой смысл полицентричности можно подчеркнуть, обратившись к политической социологии науки⁸ и сопутствующему идеальному представлению, когда предполагается, что «социальные механизмы функционирования гражданского общества способны справляться с задачами регулирования науки лучше, чем традиционные механизмы государственной политики».

В терминологии И. Берлина, это «негативное» определение. Оно связано с вопросом: «Где то пространство, в котором субъект — человек или группа, — предоставлен самому себе или делает то, что он может делать, или является тем, чем может быть, — без вмешательства со стороны других?»⁹. Следуя М. Полани, в конечном итоге, любой разговор о полицентричности — это разговор о свободе, а значит, следуя И. Берлину, мы либо выделяем область, в которой субъект «свободен» (при этом речь идет не столько о невмешательстве, сколько о самоуправлении), либо говорим об источниках «свободы». И точно так же, как у И. Берлина: «“позитивное” и “негативное” понятия свободы исторически развивались в разных направлениях, и, в конечном итоге, вступили в прямой конфликт друг с другом»¹⁰, —

⁷ *Berlin I. Liberty / Ed. by H. Hardy. — Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 169.*

⁸ См., например: *Frickel S., Moore K. The New Political Sociology of Science. — WI: University of Wisconsin Press, 2006. — 500 p.*

⁹ *Berlin I. Liberty / Ed. by H. Hardy. — Oxford: Oxford University Press, 2002. — P. 169.*

¹⁰ Там же. — P. 179.

мы можем говорить о том, что «позитивная» и «негативная» трактовки полицентричности в известном смысле независимы, могут сосуществовать, соревноваться друг с другом и вступать в «прямое столкновение». И всё это имеет непосредственное отношение к научному сообществу, которое, в идеале, само должно определять и выбирать тот тип полицентричности, который подходит под решение соответствующих задач. Все это важно с точки зрения понимания того, что полицентричность может быть разной. Это также важно с точки зрения того, как мы воспринимаем полицентричность, как мы обосновываем тот или иной тип, как «измеряем», как «максимизируем», как показываем необходимость.

А что, если оттолкнуться в трактовке полицентричности как «структурной характеристики», задающей состояние науки в полицентричном мире, не от «свободы в поиске объективной истины», а от «общей системы правил» или от «спонтанного порядка», который возникает как результат «эволюционного взаимодействия» субъектов? На наш взгляд, приоритет тут должен быть отдан концепциям, описывающим интеллектуальную историю и эволюцию интеллектуального развития, лидирующей среди которых в настоящий момент является концепция «интеллектуального изменения» Р. Коллинза.

М. Полани и Р. Коллинз. Сложно сказать, насколько книга Р. Коллинза «Социология философий: Глобальная теория интеллектуального изменения», переведённая в 2002 г., была воспринята нашим профессиональным философским сообществом, возможно¹¹. Возможно, всё еще впереди. И естественно, вопрос о том, насколько макроисторический, макросоциологический взгляд Р. Коллинза на историю идей, на интеллектуалов как производителей идей, на сети личных связей между ними, отвечает тому, что происходит в науке, пребывающей в полицентричном мире, требует дополнительного анализа.

Однако, декларируемая теория интеллектуального изменения не без оснований претендует на то, чтобы раскрыть именно общие закономерности интеллектуального творчества, а значит в первом приближении логика эволюции интеллектуальных сетей, динамика «конфликта и альянса» в интеллектуальных сетях должна быть применима к науке в самом широком смысле. У нас есть три ключевые характеристики полицентричности: (а) мно-

¹¹ Оригинальное издание: Randall Collins. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Belknap Press 1998.

гообразии «центров принятия решений», (б) общая система правил (институциональная/культурная рамка), (в) эволюционно возникающий «спонтанный порядок». И как мы видели, все эти вещи достаточно легко трактовать в том случае, если конечной целью формирования полицентричной системы является «свобода в достижении истины». В то же время, сама идея М. Полани о том, что науку наукой делает не метод, а идеальная структура организации сообщества ученых, на наш взгляд, может получить содержательную трактовку в рамках концепции Р. Коллинза, в первую очередь, потому что она объясняет «спонтанный порядок».

С точки зрения Р. Коллинза: «Внутреннее содержание различных теорий создается в цепочках противостоящих позиций; новые идеи разворачиваются через отрицание главных пунктов конкурирующих позиций, в рамках одной и той же темы аргументации и на том же уровне абстракции. Этот своего рода “танец противостоящих партнеров” повторяется вновь и вновь при смещении уровня абстракции либо к более высокой рефлексии, либо к большей конкретности и овеществлению. Не “дух времени”, но структуры соперничества задают последовательность событий интеллектуальной истории, причем именно соперничество между учеными делает их знаменитыми... Динамика интеллектуального творчества связывает внешние условия социального конфликта с внутренними сетевыми сдвигами, которые и порождают идеи. Причинность действует как двушаговый механизм. Вначале политические и экономические изменения ведут к подъёму или упадку материальных институтов, поддерживающих интеллектуалов; религии, монастыри, школы, издательские рынки претерпевают рост и спад благодаря этим внешним силам. Затем интеллектуалы приспособляются к изменениям материальных условий и заполняют пространство, доступное для них. Позиции, приобретающие все больше сторонников, раскалываются на соперничающие направления, поскольку обладают большим числом ячеек в пространстве внимания. В стане проигрывающих, напротив, слабеющие школы сливаются и образуют оборонительные союзы, объединяющие даже бывших противников. Победители и проигравшие взаимно обусловлены»¹².

¹² Коллинз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения / Пер. с англ. Н.С. Розова и Ю.Б. Вертгейм. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. – С. 507-508.

С одной стороны, у нас есть внутренний конфликт в пространстве интеллектуального внимания. С другой стороны, внешние социальные условия действуют на интеллектуальную жизнь косвенно через перестройку материальных организационных основ, которые и позволяют участникам интеллектуальной сети сосредоточиться на внутренней борьбе. В этом смысле, у нас будет два «источника развития»: столкновение и перестройка интеллектуальных сетей. И конечно, особое значение во всем этом имеет понятие «интеллектуального центра», поскольку «интеллектуальными “звёздами”, как правило, становятся те, кто прямо вовлечен в организационные преобразования или занимает сетевую позицию, близкую к центру действия»¹³.

«Спонтанный порядок» предполагает, что «центры» должны обмениваться учениками, — так происходит перемещение идей. Более того, связанные «центры» всегда конкурируют друг с другом, — кто-то стагнирует и уходит на периферию, а кто-то поднимается и становится «центром центров», — и это и есть главное условие «хорошей» полицентричности. Полицентричность, как идеальная структура организации сообщества ученых, должна предполагать «перестройку сетей» и конкуренцию, как «коллективную» — между «центрами», так и «индивидуальную» — между исследователями, естественно, на основе «общей системы правил» — принципов интеллектуальной честности, внимательного отношения к оппонентам и т.д.

Приведем пример. В октябре прошлого года в Докладах Национальной академии наук США вышла статья Дж. Чу (Северо-Западный университет) и Дж. Эванса (Чикагский университет) «Замедление канонического прогресса в больших областях науки»¹⁴. На основании анализа более 1,8 миллиарда цитирований более чем 90 миллионов публикаций, опубликованных между 1960 и 2014 годами в журналах, входящих в базу Web of Knowledge, делается вывод, что «когда количество статей, опубликованных в той или иной области, быстро растёт, то цитируемость статей, которые и так хорошо цитировались, растёт непропорционально быстро».

И это не просто «эффект Матфея», о котором писал Р. Мертон, когда уже известные ученые по определению получают го-

¹³ *Коллинз Р.* Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения / Пер. с англ. Н.С. Розова и Ю.Б. Вертгейм. — Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. — С. 509.

¹⁴ *Chu J., Evans J.* Slowed Canonical Progress in Large Fields of Science // PNAS. 2021. — Vol. 118. — № 41. — Id: e2021636118.

раздо больше цитирований, чем менее известные. Речь идёт о том, что, возможно, сама логика развития научного знания сейчас подталкивает ученых не к тому, чтобы открывать что-то новое, — это всегда сопряжено с определёнными репутационными рисками, — а к тому, чтобы писать «умеренно инкрементальные» работы, которые бы просто давали возможность снова и снова получить финансирование. Объяснение причин замедления прогресса, которое предлагают Дж. Чу и Дж. Эванс, апеллирует к тому, что поток информации настолько вырос, что не дает ученым распознать и попытаться понять новые идеи, — «когнитивная перегруженность», в т.ч. в связи с большим количеством одновременно появляющихся статей в данной области, вместе с необходимостью поддерживать высокий уровень собственной публикационной активности, не дают возможности зацепиться и сфокусироваться на статьях и идеях авторов, которые не обладают сейчас высокими показателями цитирования. На наш взгляд, пример, который приводят Дж. Чу и Дж. Эванс, также можно адекватно проинтерпретировать в нашей трактовке концепции полицентричности.

В 2012 году вышла книга М. Нильсена «Переоткрывая открытие», в которой подчеркивалось, что именно полицентричный, в конечном итоге, сетевой характер организации сообщества ученых открывает недоступные до сих пор возможности получения новых знаний¹⁵. В определённом смысле это так, — финансирование науки увеличивается, возникают новые центры и формы кооперации, что, конечно, крайне позитивно сказывается на развитии научного знания. Как объяснить замедление прогресса в такой ситуации? Можно говорить о том, что всегда было сложно оценить важность того или иного открытия или идеи, — нужно подождать. Можно говорить о том, что в период развития нормальной науки не стоит ждать чего-то выходящего за рамки. Одно дело, когда Нобелевская премия вручается, условно, первооткрывателю общей теории относительности — фундаментальной теории, которая лежит в основе всей современной научной картины мира, а другое — за открытие гравитационных волн, которые были предсказаны этой фундаментальной теорией. И это нормально.

Наконец, можно говорить о том, что объём знаний сейчас настолько велик, что сама попытка приблизиться к «переднему

¹⁵ См.: *Nielsen M. Reinventing Discovery: The New Era of Networked Science.* — Princeton: Princeton University Press, 2012. — 272 p.

краю» для того, чтобы сделать свой «шахматный ход», отнимает гораздо больше времени. Что происходит с точки зрения Р. Коллинза? Напомним, ключевой момент развития — это необходимость «перестройки сетей». Что происходит с интеллектуалами, когда внешние условия для обеспечения «сети» благоприятны? Как ни парадоксально, но мы увидим признаки стагнации: «[прогресс] состоит в подъёме на новые уровни абстракции и рефлексии... Последовательность абстракции-рефлексии не продолжается автоматически; существуют периоды, когда интеллектуальная жизнь застаивается на одном уровне или даже соскальзывает вниз. Как только потрясение внешней основы проходит и внутренняя перегруппировка фракций в пространстве внимания приобретает устойчивые очертания, интеллектуальная жизнь становится рутинной. Продолжение движения в последовательности абстракции-рефлексии зависит от возобновления потрясений во внешней основе. Динамизм интеллектуальной жизни определяется опосредованно количеством институциональных изменений в окружающем обществе, ведущих к большому количеству смещений тех самых основ, которые служили поддержкой интеллектуалам»¹⁶.

В отличие от Р. Коллинза, который выстраивает общую теорию интеллектуального изменения, здесь мы говорим о полицентричности, — более того, о разных типах полицентричности, которые в целом схватываются одним общим определением, но при этом могут нести в себе разные «смыслы». На первый взгляд, современная наука полицентрична, и именно её полицентричность является условием прогресса. Однако прогресс замедлился, и это эмпирический факт. Но это не означает, что мы должны отказываться от акцента на полицентричности, объясняя успешность науки. В данном случае, всё дело в том, как мы интерпретируем установление «общей системы правил».

Обращаясь к концепции Р. Коллинза, мы должны ввести ещё одно «необходимое условие» полицентричности: (P4) Организация «спонтанного порядка» внутри полицентричной системы должна предполагать реальную динамическую «перестройку интеллектуальных сетей». В противном случае, даже в рамках полицентричной системы, мы можем оказаться в ситуации, когда пролиферация и доступность финансирования используются

¹⁶ Коллинз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения / Пер. с англ. Н.С. Розова и Ю.Б. Вертгейм. — Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. — С. 1027-1028.

только для того, чтобы сохранить «центрам» свой «статус-кво». Само по себе вкладывание денег и расширение возможностей финансирования без акцента на необходимости «перестройки сетей» и «интеллектуальной конкуренции» между «центрами», не дает требуемого эффекта, поскольку лишь поощряет и укрепляет позиции «консерваторов», — несмотря на то, что внешне система будет сохранять пристойный полицентричный вид. Другими словами, необходимы ограничения, играющие роль «антимонопольных законов», для того, чтобы удерживать ведущие «центры» от возможной стагнации, которая неминуемо последует, если в правилах не будет заложена «перестройка сетей». Парадокс в том, что такие правила будут не выгодны «центрам», которые по определению стремятся подмять под себя все финансирование и стать главными законодателями «общей системы правил». И это настоящая проблема, без решения которой будет невозможно сказать, что мы продвигаемся к тому типу полицентричности, который нам нужен.

ЛИТЕРАТУРА:

1. *Аблажей А.М., Головкин Н.В.* Академическая наука в современном обществе: кадровое воспроизводство, адаптационные процессы и неолиберальные ценности. — Новосибирск: Изд-во Новосиб. гос. ун-та, 2012. — 298 с.
2. *Головкин Н.В.* Наука в глобализирующемся мире: профессиональная деятельность или общественное благо? // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2011. — № 4. — С. 22-29.
3. *Головкин Н.В.* Проблема безбилетника и предел эффективности коллективного действия // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2012. — № 3. — С. 43-50.
4. *Головкин Н.В.* Неолиберальная концепция науки и экономика знаний // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2012. — № 4. — С. 57-63.
5. *Головкин Н.В.* Неолиберальная концепция науки и сциентизм // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2013. — № 1. — С. 26-33.
6. *Головкин Н.В.* Неолиберальная концепция науки и эпистемическая модернизация // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2013. — № 2. — С. 24-30.
7. *Коллинз Р.* Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения / Пер. с англ. Н.С. Розова и Ю.Б. Вертгейм. — Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. — 1280 с.
8. *Розов Н.С.* Сибирская философия перед интеллектуальным вызовом: преодолеть «провинциализм» и «туземство» // Идеи и идеалы. 2020. — № 1. — С. 11-31.
9. *Степин В.С.* Цивилизация и культура. — СПб: СПбГУП, 2011. — 408 с.
10. *Шевченко А.А.* «Постправда» как новый «режим истины» // Гуманитарный вектор. 2019. — № 4. — С. 8-14.
11. *Aligica P.* Institutional Diversity and Political Economy. — Oxford: Oxford University Press, 2014. — 246 p.
12. *Berlin I.* Liberty / Ed. by H. Hardy. — Oxford: Oxford University Press, 2002. — 416 p.

13. *Burke M.* People in Economics. The Master Artisan // Finance & Development. 2011. – September. – P. 2-5.
14. *Chu J., Evans J.* Slowed Canonical Progress in Large Fields of Science // PNAS. 2021. – Vol. 118. – № 41. – Id: e2021636118
15. *Jones B.* Age and Great Invention // The Review of Economics and Statistics. 2010. – № 1. – P. 1-14.
16. *Frickel S., Moore K.* The New Political Sociology of Science. – WI: University of Wisconsin Press, 2006. – 500 p.
17. *Habermas J.* Knowledge and Human Interests. – Boston, Mass: Beacon Press, 1971. – 364 p.
18. *Nielsen M.* Reinventing Discovery: The New Era of Networked Science. – Princeton: Princeton University Press, 2012. – 272 p.
19. *Polanyi M.* The Logic of Liberty. – Chicago: University of Chicago Press, 1951. – 277 p.
20. *Polanyi M.* The Republic of Science: Its Political and Economic Theory // Minerva. 1962. – № 1. – P. 54-74.
21. *Rawls J.* A Theory of Justice. – Cambridge, – Mass: Belknap Press, 1972. – 560 p.

SCIENCE IN A POLYCENTRIC WORLD (N. Golovko)

Abstract. *The paper aims to make a meaningful interpretation of polycentricity, as a structural characteristic of the social system of science, in terms of the concept of “intellectual change” by R. Collins. For M. Polanyi, polycentricity is social conditions that ensure freedom of expression: in such a social structure, the personal activity of a scientist in the best way corresponds to the idea of freedom in the search for objective truth as a common goal of scientific research. In the 1960s, Vincent and Elinor Ostrom singled out the general properties of systems that we characterize as “polycentric”. In particular, it means the presence of several decision-making centers, a common system of rules and the evolutionarily emerging “spontaneous order” within the system of freely interacting agents. In R. Collins’s terminology, the organization of “spontaneous order» within a polycentric system should involve a real dynamic of “restructuring of intellectual networks”. Otherwise, even within a polycentric system, we may find ourselves in a situation where proliferation and the availability of funding are used only to maintain the “status quo” of a particular “intellectual centers”. As a heuristics we are considering the problem of slowing down progress in the development of scientific knowledge (J. Evans, M. Nielsen, etc.). The scientific community itself should be interested in this type of polycentricity, in which the “general system of rules” initially implies working mechanisms for “network restructuring” and real competition between “centers”.*

Keywords. *Polycentricity, spontaneous order, intellectual network, progress slowdown, humanitarian expertise, M. Polanyi, E. Ostrom, R. Collins.*

1.3. ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: АСПЕКТЫ (Г.В. Драч)

***Аннотация.** Статья написана по материалам выступлений автора на пленарном заседании VIII Российского философского конгресса, в ней поднимаются проблемы современного состояния и тенденций развития российской философии. Каковы основные принципы и посылки современного философствования, как они переключаются с тенденциями развития современного полицентричного мира, что в ней от классики и что от отечественного философского мышления? Философия сегодня продолжает пониматься как система знаний.*

В статье рассматриваются некоторые принципы и примеры такого системосозидания, отводящего философии вспомогательную, служебную, роль. Автор, акцентируя внимание на рефлексивной функции философии, ставит вопрос о подходах к философии как форме самосознания и благодаря этому осознанию современного полицентричного мира. Но в связи с этим возникает ещё один вопрос: а применимо ли обращение к принципу полицентричности к самой философии? В этой связи автор обращается к классическим образцам философской рефлексии, открывающей пространство метафизических исканий и путей обоснования абсолюта, сопряжённых с особенностями национальной культуры. В этом пространстве и находится современная отечественная философия.

***Ключевые слова.** Философия, наука, религия, полицентричный мир, культура, рефлексия, метафизика, абсолют.*

***Предисловие.** Последние годы ознаменовались обсуждением вопроса о целях и задачах философского образования в нашей стране. На разных уровнях: философские конгрессы, региональные конференции, выездные заседания ФУМО. Материалы таких обсуждений публиковались. Интерес представляет, в частности, «Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений», издания которого в 2010 г.¹ и в 2011 г.² были специаль-*

¹ См.: Философское образование. Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений. – М.; – СПб., 2010. – 259 с.

² См.: Философское образование. Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений. Выпуск 2 (Методические записки, выпуск 6). – М.; – СПб., 2011. – 390 с.

но посвящены философскому образованию. Специально обсуждались и вопросы соотношения философии и науки в контексте философии³, и её собственных культурно-исторических оснований⁴, и её конституирования в условиях социокультурного многообразия⁵. Во многом обсуждаемые вопросы связывались с происходящими реформами вузовского образования, обобщением опыта (российского и международного) в реализации двухуровневых программ по философии, но не только. Это было и обращение к истории философских факультетов страны, и подведение итогов проводившихся мероприятий, и обоснование роли и значения философии в современном мире.

Но постепенно стал превалировать дискурс о «кризисе философии» и даже её «конце» и т.д. Поэтому обращение VIII Российского философского конгресса к теме «Философия в полицентричном мире» и своевременное, и злободневное. Надо учесть также, что многие философские конгрессы (международные и российские) уже провозглашали лозунг — «философия лицом к современным проблемам». Особенности ожидаемого (и уже состоявшегося) Российского конгресса таковы, что вопросы современного полицентричного мира оказались связаны с размышлениями об особенностях философии в современной России. Более того, открылась возможность обратиться в самой практике исследования к известному положению Гегеля о «философии как самосознании эпохи».

Из обсуждения проблем философского образования. Вузовская философия в России всегда была больше, чем просто учебная дисциплина. Прodeкларируем это положение, поскольку такая декларация позволяет прежде всего абстрактное «всегда» редуцировать к современному положению дел, эпохе, которую называют «посткоммунистической», но которая не в меньшей мере является и «постлиберальной». Второе ещё нуждается в обосновании, но вот первое принято и используется в суждениях о невостребованности современной российской философии, утрате ею научного авторитета и даже кризисе, имеющем глубокие идейные корни в недавнем советском прошлом. Впрочем, хотя реформы 1990-х поставили философию, как и другие гума-

³ См.: Философия и наука. Альманах по философии образования, эвристике, методологии и методике преподавания социогуманитарных дисциплин. — СПб.: Изд. дом СПбГУ, 2006. — 261 с.

⁴ См.: Преподавая философию. Рефлексия. — Владивосток, 2016. — 277 с.

⁵ См.: Философия в условиях социокультурного многообразия: от экспертного знания до мировоззренческих ориентиров. — Саратов: ИЦ «Наука», 2017. — 369 с.

нитарные науки и высшее образование в целом, в сложное положение, нельзя не замечать очевидного. Сохранялись кафедры, создавались (чего никогда не было раньше) новые философские факультеты. Особую положительную роль сыграло УМО по философии (в настоящее время ФУМО), которое вплоть до безвременной кончины возглавлял декан философского факультета МГУ, член-корреспондент РАН В.В. Миронов.

Правда, и откатная волна не заставила себя долго ждать. В 2000-х гг. (и даже раньше) стали подниматься вопросы о «не слишком высоком социальном статусе преподавателя», о «быстро сжимающейся сфере философии» в системе образования и т.п. По сути, таковыми они остались и в преддверии конгресса, но возросла их острота, связанная с вопросами выделения часов, статусом обязательной дисциплины и т. д. Один из авторов, отмечал, что философия перестала быть «идеологическим инструментом», прогнозировал: «Обязательность философии в вузовском курсе – в известной мере дань традиции. Ситуация непременно будет меняться»⁶. И вот мы видим сегодня, что ситуация во многом действительно изменилась. Но специалисты-гуманитарии сами перенасытили пространство специального образования, так что некоторые современные технические университеты стали настоящими «гуманитарными монстрами» со своими социо-гуманитарными факультетами, магистратурой, аспирантурой и даже соответствующими диссертационными советами. Но проблема даже не в этом. Суть вопроса в том, что университетское образование – это пространство фундаментального образования, фундаментальных научных проблем, которые свидетельствуют о глубинных связях теоретического мышления с философией. Такого рода расширение философской ауры сразу же потребовало углубления в вопросы самоопределения философии.

Обратимся к одному из «Вестников АФФО», где М.Д. Шелкунов сформулировал вопрос, к которому мы сегодня обращаемся вновь: «Для чего нужно философское образование?»⁷. Впрочем, вопрос этот для философии вечный – это обретение муд-

⁶ *Говорунов А.В.* Мастер и профессионал: философия как профессия // Философское образование. Вестник АФФО. (Методические записки, выпуск 5). – М.; – СПб.: Изд. СПбГУ, 2010. – С. 109.

⁷ См.: *Шелкунов М.Д.* Для чего нужно философское образование? // Философское образование. Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений. Выпуск 2 (Методические записки, выпуск 6). – М.; – СПб., 2011. – С.100-104.

рости или приобщение к профессии? В диалоге Платона «Протагор» подобные вопросы ставит Сократ перед своим юным собеседником Гиппократом, собравшимся в поход за мудростью к величайшему из мудрейших – самому Протагору.

Пожалуй, уже здесь можно увидеть пространство, в котором философия становится интересной, пространство, в котором поднимаются её «вечные вопросы»: кем я хочу стать, для чего я живу, что такое мудрость и знание и, наконец, что такое справедливость, мужество, благочестие (в несколько модифицированном виде они поднимаются вновь и вновь). Философия – пространство формирующегося самостоятельного мышления и гражданского достоинства и самосознания. Философия как пропедевтика научной подготовки – это мировоззренческое поле, в котором самоопределяются и растут научные дисциплины. Мы бы сказали – пространство научной и социальной коммуникации. И здесь не обойтись без философии. Она формирует смысловой контекст университета, определяющий его существование – производство знания и продуцирование научных открытий.

М.Д. Щелкунов также говорит о цивилизационном масштабе философских размышлений и прогнозирований, доступных только ей. В этом случае философия перестаёт быть идеологией (в самом простом и вульгарном смысле), она выступает как рефлексивное основание и методологический принцип различных видов познания и формирующихся на этой основе дисциплин, прежде всего, междисциплинарного характера, таких как глобалистика, теория коммуникаций, теория искусственно-го интеллекта, биомедицинская этика и т.д.

Такого рода вопросы позволяют не только поставить диагноз, но и предложить терапию. В связи с этим В.Н. Порус писал: «Необходимы реформы, затрагивающие цели и смысл философии в структуре высшего образования»⁸. Высшее образование формирует в этом случае способность к дальнейшему и непрерывному образованию, а философия позволяет компенсировать непрерывное и неконтролируемое ускорение, потерю возможности и способности адаптироваться к непрерывному изменению и потере уверенности в будущем. Как же должно быть построено образование, продолжает Порус, в современных условиях, когда решающая роль принадлежит обучающемуся. Во имя

⁸ Порус В.Н. *Contra spem spero: и ещё раз о вузовской философии // Философское образование. Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений. Выпуск 2 (Методические записки, выпуск 6).* – М., СПб., 2011. – С. 188.

чего совершается обучение, когда его цель – диплом? Тогда философия не нужна, но и специальные дисциплины можно сделать профформой. Получить образование сегодня – это определить траекторию интеллектуального развития. Мы вместе с обучающимся попадаем в коллизию, описанную выше: как должны распределяться навыки (по-современному, «компетенции») – всем поровну или только представителям отдельных профессий. Вот *образующее* (от слова «образование» – «пайдейя») пространство философии. Самое главное в нём – процесс самообучения (самосознания), «школа личностно-культурного развития».

Для обучающегося важен не только уровень профессиональной подготовки, но и «причастности к культуре, неотделимой от духовной ткани, в которой вплетена личная судьба образованного человека»⁹. Итак, классическая постановка вопроса о возможности обучить «политической добродетели» (от слова «полис» – город-государство) неотделима от общества, общественной потребности жить сообща и признания политической равнооударённости. Она присутствует от рождения (гражданское состояние) и в то же время должна формироваться. Греческая идея «пайдейи» поясняет нам неустранимость философии из образовательного пространства. «Философия должна привить вкус к рационально-критическому, аналитическому рассуждению, обнимающему не только область профессиональных интересов, но всю сферу духовно-практической жизни»¹⁰.

Обратимся, однако, к статье, которая предлагает обоснование современного курса философии Её автор, Г.А. Антипов, причину того, что философия вытесняется на периферию вузовского образования, видит в «непонимании сущности философского знания» и «доминантном положении науки в современной культуре»¹¹. Для прояснения ситуации он обращается к авторитету М. Хайдеггера – к его идее «философии как культурного самосознания» и положениям Н.А. Бердяева о том, что «философия не социальна, философия персональна». Демонстрация того незавидного состояния, в котором оказывается философия, осуществляется с помощью почерпнутой у Бердяева метафоры «сдавливания» философии между религией и наукой («так что философ “с трудом может дышать”»), а также положе-

⁹ Там же. – С. 190.

¹⁰ Там же. – С. 197.

¹¹ Антипов Г.А. Нужна ли нашим университетам философия? // Высшее образование в России. 2021. – Т. 30. – № 1. – С. 89.

ния Рассела о философии, которая «является чем-то промежуточным между теологией и наукой»¹². Выход из создавшегося положения автор усматривает в том, что рефлексивный характер философии позволяет вывести её из-под опеки религии и сделать востребованной в научном познании. В этом случае преодолевается «утрата традиции философствования как особого способа мышления, отличающегося как от обыденного, научного, так и от художественного»¹³.

Вот здесь и оказывается востребован Хайдеггер, вернее, его положение о философии как «некотором фундаментальном настроении», рефлексии как пути «восприятия проявлений мыслящего “Я”» и постижения «объективной идеальной реальности». Своеобразным приглашением в сферу мышления, в «страну философии», становится пояснение автора о двух разных позициях в осуществлении мыслительной деятельности – арефлексивной и рефлексивной. Философии свойственны как первая, так и вторая (материализм и идеализм). Соотношение обозначенных позиций позволяет охарактеризовать предмет философии как противоположность материализма и идеализма, хотя автор уделяет основное внимание рефлексии, опираясь уже на Бриджмена и вынося на обсуждение вопрос о творческом проявлении «Я» как центре организации мыслительной деятельности, что позволяет ему детализировать пространство философии (объективный идеализм, иррационализм и т.д.). Но главное, рефлексивность (в любой форме) позволяет выработать парадигму научного познания, выступить философии в роли его методологического основания.

В позиции автора много интересного, но при её обосновании он не замечает явную несхожесть и даже противоположность концепций, на которые он ссылается. Хайдеггер и Бриджмен у автора в равной мере характеризуют эту самую рефлексивность. Историко-философский материал (а он-то и составляет «тело» философии – текст, дискурс) привлекается достаточно произвольно. После Бриджмена он обращается к Сократу: «Исторически первым прецедентом обнаружения сверх-Я в европейской философии стал “демон Сократа”»¹⁴. К вопросу о рефлексии как особенности философии вообще, и у Сократа, в частности, мы ещё вернёмся. Важно, что поставленный вопрос

¹² Там же. – С. 89.

¹³ Там же. – С. 99.

¹⁴ Там же. – С. 92.

позволяет автору вынести ряд положений о месте и роли философии в культуре, о её отношении к науке и, соответственно, о её преподавании. Не вызывает никаких возражений и следующее положение: «Если наука представляет собой форму производства и накопления знаний определённого типа (могущих служить средствами изменения мира), то философия – это форма аккумуляции опыта рефлексии, опыта деятельности в сфере идеального»¹⁵. Но без конкретизации понятия «рефлексия» последующие положения повисают в воздухе и требуют уточнений.

В частности, заявление о том, что изучение философии – это экспликация и приобретение навыков, без которых теоретическое мышление невозможно. Какой философии – той, которая породила классическую науку или современной? Но приемлемые варианты её понимания весьма проблематичны, в том числе и для автора. Слишком категорично и следующее утверждение: «Итак, для решения профессиональных задач учёные «вынуждены» заниматься несвойственным для них делом – анализировать смысл используемых фундаментальных понятий, из мира физической («материальной») реальности они окунаются в мир идеального, что требует и овладения неспецифическими для физиков навыками»¹⁶.

Создаётся ощущение, что из понятия рефлексии автором изымаются смысложизненные проблемы, которые определяли исторические повороты в развитии философии. Да и наука всегда предпочитала весьма сдержанно относиться к философским положениям (показателен единственный ответ Галилея на письма Кампанеллы). Однако система создана, это позволяет автору утверждать, что основное «качество философии обозначается как её мировоззренческая функция». Собственно, это то, что и может предложить философия: «В средневековой философии спасалась, обратившись к теологии и религии. Сегодня она может спастись, переориентировавшись на науку»¹⁷. Добавить, как говорится, нечего. Но ведь рефлексивность не отчуждает человека от мира, а открывает ему тайны мироздания, почему же философия, практикующая эту самую рефлексивность, должна спасаться и приспособливаться? Ответ даётся обычно самый простой: такие наступили времена. Но ведь самое простое – это и самое сложное. Попробуем разобраться.

¹⁵ Там же. – С. 96.

¹⁶ Там же. – С. 98.

¹⁷ Там же. – С. 99.

Полицентричность в зеркале философии. Полицентризм, цивилизационный выбор — всё это современная терминология, позволяющая охарактеризовать крутые повороты в судьбах нашей страны и всего мира, знаменующие наступление новой эпохи. Современная эпоха ещё недавно трактовалась как постидеологическая, но вскоре обнаружилось, что она не в меньшей степени и постдемократическая. А ведь, казалось бы, как всё хорошо начиналось, сколько было написано статей, иногда достаточно интересных, с разоблачением нашего тоталитарного прошлого и обоснованием общечеловеческих ценностей как способа вхождения (наконец-то!) в общемировую цивилизацию. Между тем, Россия была и остаётся Россией и как «страна-цивилизация» с огромным историческим наследием, в том числе и восточно-европейским, и как «государство-цивилизация», и как «полиэтническое образование». И ответить на современные вызовы она может, только сохраняя уважение к своему историческому прошлому, к своему народу и образовательному и научному опыту прошедшего периода, прежде всего советского. Ведь новое в каком-то смысле — это хорошо усвоенное старое. Отказ от своего прошлого мстит за себя, он провоцирует проверку на прочность, и она последовала. Как и размышления о многополярности и полицентричности современного мира.

Между тем, немало авторов специализируются на критике советского социализма. Хотя уже стало заметно, что проводится она с идеально-утопической точки зрения (здесь могут пригодиться такие разнотипные фигуры как Ханна Арендт, Лев Троцкий или Нестор Махно, это значения не имеет). Но есть и другие подходы. Состоявшийся VIII Российский философский конгресс символизируют имя и идеи Александра Александровича Зиновьева, актуализируя проблему «Россия и Запад». Это имя, эти идеи позволяют осознать возникшую социальную ситуацию, подготовить ответ на ставшие фундаментальными вопросы, скрывающие в себе глубокие философские размышления: каков результат проведённых либеральных реформ, тотального отказа от марксизма и советского прошлого. Позиция Зиновьева, отстаивающего достижения социализма и его идеалы, вызывает уважение. Да, величайшая утопия провалилась, но она имела всемирно-историческое значение. Расцвет науки и техники, издание книг и журналов, достижения в области науки и образования, культуры вызывают восхищение. Но самое главное — люди, высокий уровень сознания и самосознания, вера в про-

гресс и светлое будущее. Вера в социализм — это вера в прогресс, выступающая основанием смыслопорождения.

Обратимся к достаточно распространённой аргументации: философия, дескать, в советское время была сплошь догматической, выполняла идеологическую роль. Но вот парадокс: будучи освобождённой от этой роли и получив желанную свободу самовыражения, она оказалась невостребованной. Сегодня говорят о кризисе философии, о её ненужности в системе образования. Но дело, скорее, в кризисе не философии, а нашего её понимания, что, в сущности, одно и то же.

Обнажается вопрос — а какой философия должна быть? Видимо, она должна сохранять свою роль пропедевтики к науке. Неслучайно, что по инициативе В.С. Стёпина был реализован проект кандидатского экзамена по философии «История и философия науки». Перед философией стояла задача создания теоретической ауры, она должна была научить мыслить, как об этом писал Э.В. Ильенков. Наука и философия как пропедевтика к науке были тесно связаны.

Марксистская философия при всех идеологических толкованиях знакомила с основными достижениями европейской культуры. Хотя, можно заметить, что европоцентризм в марксизме не был преодолён, в советскую идеологию благодаря этому была перенесена идея прогресса. С чем и была связана смыслопорождающая функция философии. Философия закладывала смысл жизни: веру в разум, светлое будущее, прогресс, коммунизм. И не тотальный контроль, не страх (хотя и это было), а уверенность в победе были двигателем научного и социального прогресса. Вместе с отказом от марксизма наша философия во многом превратилась в пропагандиста западных идей, существенно измельчала. С.Л. Франк, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский, Н.О. Лосский, В.Ф. Асмус, А.Ф. Лосев востребованы и поныне. Массив же сегодняшней философской литературы стал узкоспециальным и маловостребованным. Между тем, смылосозидающая роль философии — вот что объединяет её с эпохой, делает востребованной.

Философская рефлексия раскрывает человеческие измерения происходящих событий, прогнозирует будущее, предлагает рецепты решения проблем. Такого рода ситуации возникали в истории философии не один раз. И каждый раз они были связаны с самоопределением индивида, выбором им жизненного пути. Каждый раз они свидетельствовали об изменениях социума, например, при наступлении эпохи эллинизма, да и в исто-

рии каждой страны таких моментов было предостаточно. И каждый раз вновь и вновь поднимались вечные вопросы — об истине, добродетели, справедливости и счастье, о смысле человеческой жизни.

Так, субстанциализировался, получал философское обоснование жизненный выбор, неотъемлемой частью которого было смыслообразование. Смыслы не придумываются — сама жизнь позволяет их открыть и следовать им, жертвуя многим во имя них. Если их нет, всё рассыпается, в том числе и цивилизация. Наблюдаемое сегодня исчерпание идеи прогресса равносильно потере веры в будущее. В чём же тогда смысл жизни? Выживание. Но как же совершенствование человека? Отказалось ли человечество и прежде всего Запад (учитель человечества) от этой идеи? Запад, говорят, сегодня — не тот. Культурный опыт Запада предполагает индивидуальную свободу и самосознание как основу смыслообразования, но современные способы их институционализации (пресса, гражданское сознание и т.д.) несовместимы с ними (где свободный рынок и демократия?).

В современных исследованиях культура Запада справедливо отождествляется с европейской техногенной цивилизацией, исторически базирующейся на экспериментальной науке, превратившейся в современном обществе в поставщика технологий. Европейская наукоемкая и науковоспроизводящая культура предполагает постоянное обновление и модернизацию производства и всего социального уклада. Постоянное обновление, ставший неуправляемым процесс ускорения обостряют фундаментальные вопросы человеческого бытия — о пределах изменения природной среды и социального окружения человека. Обозначившиеся сырьевые пределы влекут за собой неизбежные ограничения. Нарастает разочарование в науке и недоверие к разуму, сегодняшнюю ситуацию характеризуют как переход не «от мифа к логосу», а от «логоса к мифам»¹⁸. Многие исследователи говорят о тупиковости техногенной цивилизации Запада.

Полицентризм современного мира вытекает не только из обозначившихся пределов доминирования Запада в едином и, как оказалось, довольно ограниченном мировом пространстве. В объяснении нуждается не полицентризм, а моноцентризм, европоцентризм, позволивший многообразие культур, обычаев и верований, художественных образов, философских и научных

¹⁸ Драч Г.В. Г.В.Ф. Гегель о начале философии // Вопросы Философии. 2021. — № 12. — С. 138-148.

идей компоновать вдоль хронологической оси европейской истории с использованием оценочных понятий современного и архаического, передового и реакционного, развитого и отсталого. Культура в этом случае перестаёт рассматриваться как самозначащее образование, а человек как самозначащая ценность. «Культурный мир» мы рассматриваем как «единый космос», в котором слиты «человек общественный» и окружающий его «природный мир», что и формирует социальную психологию этноса, национальный характер и направленность практической жизнедеятельности. Понимание культуры не приемлет аксиологических оценок.

Однако условием и предпосылкой культуры выступает также культурная коммуникация, которая находится на пересечении амбивалентных устремлений сохраниться в неизменности и в то же время обновиться. С последним связано мощное унифицирующее давление глобализации, подкрепляемое политическими и военными методами. В этом отношении Россия, сопротивляющаяся сохранению однополярного мира, не представляет собой исключения. Поэтому вызывают опасения распространённые сегодня попытки пересмотреть культурную историю страны, давать оценку событиям культурной истории с позиций исторической ретроспективы, вычёркивая целые периоды в её истории как сплошные провалы и «чёрные пятна».

Культурная уникальность и неповторимость создаёт предпосылки для многообразия человеческих сообществ и цивилизационных различий. Европа – это, конечно, не весь мир, но она создала науку как инструмент господства над природой, технологических изменений и социальных преобразований. О науке мы говорим как о европейском феномене XVII века. В этом же ключе проводятся следующие различия: «механистическая» наука на Западе и «организмическая» на Востоке (Дж. Нидам), гилозоизм и иррационализм как преобладающий тип мироощущения на Востоке и рационализм и прагматизм на Западе.

Речь идет, таким образом, о конститутивных основаниях западной цивилизации, объединяющих её в особый цивилизационно-исторический тип. Чаще всего в качестве таковых называют культурные достижения эпох: Возрождения, Просвещения, Научной революции. Специфика Запада очевидна на фоне многообразия традиционных типов национальных культур. Унифицирующее воздействие Запада на традиционные культуры следует за тем, как он втягивает их в экономическую и политическую орбиту научного по генезису техногенного сообщества.

Хотя именно Европа (и в этом смысле наиболее значимо выражение – Запад) породила науку как социокультурный институт, а на современном этапе исторического развития наука и наукоёмкие технологии стали доступны странам традиционной культуры. Будучи итогом сложного исторического развития для Запада, для неевропейских стран они стали результатом трансплантации науки в их радикально отличную от Запада культурную среду.

Провозглашённые Просвещением и ставшие базовыми для Запада ориентации на рационализм и свободомыслие завершают социальный переворот в европейской цивилизации. Антропологический потенциал современной западной культуры, воссозданный в возрожденческой парадигме, позволил сохранить и передать модернизационный импульс античности с его агональными установками на успех, личную свободу и рационально устроенный мир. Но с ними же были связаны требования к самоконтролю и самовоспитанию, к социальному творчеству. Так создавалось и сохранялось инновационное пространство европейской культуры. В работах М.К. Петрова ускоренное развитие науки и образования относилось к ядру европейской культурной традиции¹⁹. В настоящее время мир радикально изменился, как и философско-культурологические рефлексии о нём. Наука и технологии перестали быть привилегией Запада.

Трансплантация науки в инокультурную среду, проблема своего рода «двуязычия культур» открывают путь к пониманию многополярности и полицентризма современного мира. С одной стороны, это традиционные ценности и установки со всем вытекающими последствиями, а с другой, – язык науки и образования. Это два мира в одной стране. Другое дело, что это непреодоленное двуязычие культуры оказывается мощным стимулирующим фактором для выживания и развития стран традиционной культуры. Современная Россия, исторически не решившая проблем модерна, вынуждена решать их в эпоху постмодерна.

В России новый модернизационный импульс может возникнуть только в среде образования и науки, будучи связанным с формированием нового типа личности и, соответственно, нового типа культуры, ориентированной на классические для России философские идеи, понятия и образы. В этом случае она отстаивает свою цивилизационную самостоятельность. В то же

¹⁹ См.: *Петров М.К.* История европейской культурной традиции и её проблемы. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 776 с.

время поступают сигналы о тупиковости техногенной цивилизации, цивилизационных разломах, противостоянии и столкновении цивилизаций. А мир так стремительно изменяется, что целые направления современной мысли (например, акселерационизм) сигнализируют о техническом и социальном ускорении, которое становится неуправляемым и неподконтрольным обществу.

Вернёмся к идее прогресса как своего рода ценностном нормативе, лежащим в основании европейского смыслообразования. Связанные с ней ценностные приоритеты Запада содержали установку на благо свободы и безопасности. Сегодняшнее разочарование в идее прогресса — это целый поворот в мировом социокультурном развитии. Вера в прогресс фундировала «восхождение Запада», с его установками на успех и процветание самодостаточной личности, и его экономическое, политическое и культурное доминирование. Сейчас на дворе другая погода: климатические аномалии, пандемия и стоящие за ними события — глобальные экологический и демографический кризисы, исчерпаемость природных ресурсов, борьба за жизненное пространство и т.п. Страны традиционной культуры стали претендовать на роль равноправных участников в мировых взаимодействиях. Обнажились глубокие культурные различия, которые ставят под вопрос мировое доминирование Запада. Цивилизация зашла в тупик. Так же, как идея прогресса, может быть подвергнута критике идея линейного времени и линейного развития, в противоположность которой выступает идея циклического времени и развития.

Здесь следует ещё раз подчеркнуть значение личности А.А. Зиновьева, его идеи о том, что Россия не может быть «демократической колонией» США. Запад уже не тот, он становится сверхобществом (контроль наднациональных структур), в котором нет свободы. Финансы, политическая власть, всем правит сверхобщество. Были две системы, учитывающие интересы друг друга, лидеры XX века. Сегодня — это всё в прошлом. Метрополии и колонии, левые движения, колониальные империи. Полицентричный мир преодолевает биполярную модель — это мир со множеством лидеров. Но также «преодолеваются» свободный рынок и права человека, демократизация и гласность. На первый план выходит прагматика. Остаются лишь многообразные центры силы и влияния. Вышли на поверхность цивилизационные различия. Для многих совершенно неожиданно весьма устойчивыми и неподчиняющимися унифицирующему влиянию

Запада оказались традиционная ментальность и культурные традиции, что наиболее значимо и для России как страны традиционной культуры.

Агональной культуре Запада сопутствовала идея свободы (автономии личности), которая легла в основание европейской цивилизации. Сегодня же пишут и говорят о сумерках свободы, о коллективной свободе в противовес индивидуальной. Справедливость, равенство, прогресс теряют своё прежнее содержание. Но Запад вырос на индивидуальной свободе и агональной культуре. Теперь они перемещаются в пространство ЛГБТ-сообществ, БЛМ-движений и т.д. Это страшнее, чем движение инакомыслящих, это наступление мира, в котором невозможно жить (коллапс цивилизации, отрицание её истории и проблемы выживания человечества).

Агональный человек Запада ориентирован на успех и победу, а синдром Александра Македонского им никогда не был преодолён. Для человека агонального лидерство в общественной сфере всегда оставалось средством для достижения личного признания и достижения общественного статуса и соответствующих предпочтений. Представляется, что и провозглашаемые сегодня коллективные интересы и коллективная свобода – это всего лишь проявление индивидуального произвола, навязанного группой лидеров всему обществу, своего рода попытка Запада сохранить мировое доминирование. В истории Запада, начинаемого греками, свобода так и понималась, как интеллектуальная, политическая, экономическая автаркия полиса. Пространство полисной жизни включало в себя также пространство внутренней свободы и самоопределения, где философия и выступала в роли учителя жизни. Теория (созерцание невидимых неподготовленному человеку сил и процессов) – наиболее практичный для публичного человека путь достижения успеха и свободы. Размышления, обращение к собственному «Я», диалог – всё это закладывало рефлексивные основания европейской культуры.

В какой мере они востребованы в современных условиях? В западном обществе – обществе потребления – смыслы теряются, а рефлексия тонет в хаосе симулякров. Характерны потеря веры в прогресс, исчерпаемость идеологии Просвещения (эти идеи лежали и в основании советского проекта). Характерны другие идеи и другие авторы – М. Хайдеггер, М. Фуко, Ф. Ницше. Тематика другая – «забвение бытия», «надзирать и наказывать», «история шизофрении», «воля к власти». Хотя многие по-пре-

жнему глядят на Запад как на образец, здесь не всё так однозначно.

Началом «восхождения» Запада стало размежевание греков с традиционным миром. Сократ с его идеей даймония, как писал Ницше, завлѣк человечество на сухую почву рационализма. Но каковы плоды последовавшего «триумфа воли» европейского человека? Деградация природы, разрушение биологических основ самого человека. Новый мир и новые властители дум, хотя у того же Поплера содержится призыв «назад к досократикам». Нельзя не отметить возвращение современных авторов к Гераклиту и Платону, обратившихся к логосу и идеям, внутреннему миру человека как микрокосму в его единстве с макрокосмом.

Но этот путь сегодня трактуется уже не как путь прогресса, а как путь в никуда. Это уже не Джон Бернал с его «Наукой в истории общества», а Мартин Бернал и его «Чѣрная Афина». Подчѣркиваются глубинные основы восточной культуры и её значение для развития европейской культуры. Как же теперь трактовать те вечные вопросы бытия, которые мы привыкли связывать с греками, с именами Сократа, Платона, Аристотеля: что есть добродетель и благо и может ли человек найти путь к счастью? Оказывается, эти вопросы не только возвращают нас к философским рефлексиям древних греков, но и сталкивают с многообразием ответов и разнообразием культур, заявивших о себе в состоянии полицентризма современного мира.

Философия и культурное самосознание. Вопрос о полицентричности мира заставляет задуматься и о полицентричности самой философии. В наших философских курсах большое место обычно отводится философии Запада, но будет ли преодолѣн при таком подходе европоцентризм, да и в какой степени преодоление европоцентризма окажется в этом случае выходящим за пределы европейской философии? Дело не в её идейном богатстве, а в ракурсе видения мировых проблем, рассмотрение которых в этом случае не будет (или всё-таки будет?) освобождено от панлогизма и европоцентризма. Пространство философствования, заложенное марксистской философией, заполнялось идеями западной философии (прежде всего немецкой классики), да и сам марксизм европоцентричен, если говорить о «материалистическом понимании истории», «закономерностях социально-экономического развития» и т.д. Между тем, тематика конгресса позволяет увидеть антиномичность современной ситуации: полицентризм современного мира и многообразие цивилизаций со своей культурой, искусством и философи-

ей, с одной стороны, и моноцентризм философии, европейской по происхождению (и по сути?), с другой. По Гегелю философия рождается только у греков, её знаменует свобода, которой не знал Восток. События происходят в области самосознания Духа как осознания сущности происходящего, и это самосознание вполне соответствует формуле «от мифа к логосу».

А.В. Ахутин, рассматривая вслед за Гегелем греческую философию как начало философии вообще, отмечает, что греческая культура изначально отличалась таким «уморасположением человека к своим богам, к миру, к самому себе, в котором до всяких философий уже присутствует философская озадаченность, и в этой озадаченности мы, сегодняшние, распознаём аналогичное отношение к своему миру»²⁰. Итак, «философская озадаченность», принадлежащая грекам по праву рождения, нам принадлежит как некая «озабоченность», позволяющая нам, грешным, войти в этот открытый всему миру «европейский дом». Стоит только отказаться от экзотической пестроты мировых культур, как мы оказываемся «у себя дома». Но можно ли допустить, чтобы другие народы испытывали в этом случае ностальгию по такого рода «родному дому»? Здесь же мы сделаем следующее замечание: речь должна идти в этом случае не только о европейской философии, но и об особенностях философии в странах незападных, а это значит – странах традиционной культуры, не укладывающихся в рамки европейской рационалистической традиции.

Но что же тогда остаётся для такой философии? На одной из проводимых РФО научно-практических конференций, предшествующих конгрессу, С.Е. Ячин заявил, что в ряде случаев выдаваемые за философию мифологемы восточных культур таковой не являются. Очень к месту прозвучали возражения А.В. Смирнова на это утверждение как лишаящее ряд культур права на философию. Ведь философия провозглашается и выступает формой национального самосознания. В этом случае будет полнее учитываться специфика философии, способной порождать идеи, эвристически ценные для науки. Возникают проблемы универсалий культуры (разных типов культур) и категориальных смыслов, вырабатываемых философией и открывающих пространство научного поиска, на что обращал внимание В.С. Стёпин²¹. Речь

²⁰ Ахутин А.В. Античные начала философии. – СПб.: Наука, 2007. – С. 137.

²¹ Стёпин В.С. Важно, чтобы работа не прекращалась // Человек, наука, цивилизация. К семидесятилетию академика В. С. Стёпина. – М.: КАНОН+, 2004. – С. 56.

идёт, прежде всего, о греческой рациональности. Но как же вера, которая присутствует в традиционных культурах и гибнет, по суждению Льва Шестова, от прикосновения «щупальцев разума»?

Вернёмся к вопросам о рефлексии и смыслообразовании. Смыслы не придумываются и не создаются при вхождении в общеевропейский дом, они открываются сознанию, когда опасность угрожает родному дому. Собственно, так оно и было у греков в период войны с персами, а затем братоубийственной войны Афин и Спарты. В такого рода ситуации, в «трагические часы человечества», и открылась смыслообразующая роль философии. Происходит возвращение к фундаментальным вопросам самосознания. Философия позволяет увидеть обрушающийся мир через призму самосознания, рефлексии. Рефлексия как конститутив и самоутверждение философии является одновременно и инструментом социального самосознания, носителем которого она и выступает. Философия конституирует присутствующие в культуре жизненные смыслы, которые называют по-разному: концепты, категории, универсалии культуры. Рефлексия в этом контексте может рассматриваться не только как рациональная процедура. Она может замыкаться на иные культурные категории (Дао, Небо, Судьба), которые в европейской традиции будут пониматься как «закон».

Впрочем, обращение к фундаментальным вопросам самосознания — о добродетелях человеческой жизни, сущем и должном — в форме этического рационализма Сократа характерны лишь для европейской культуры. В традиционных культурах для этого есть пророки и жрецы. Философия берёт на себя смелость показать путь к Богу, но Богом объявляется (и так было не раз в европейской истории) Разум. Уподобление Богу, насколько это посильно человеку, происходит через пробуждение живущего в душе даймо́ния, позволяющего человеку следовать по пути разума. Божественное начало в человеке, как считал Аристотель, — это Разум. В нас это начало заложено как способность познания, из чего и вырастает идея рефлексивного мышления, способности отдавать себе отчёт в своих намерениях и целях. Отказ от «примитивных» критериев удовольствия и неудовольствия предполагает разговоры (логосы) о благе, о душе, о справедливости. Обнаруживается ещё одна ипостась философии — умение задавать вопросы, которые ставил Сократ, а вслед за ним и вся мировая философия. Философия предстаёт как терапевтическое пространство обнаружения самости, пространство «заботы о себе». Неистовый поиск знания, которое делает нас иными (хотя бы на ка-

кое-то время). Такой поиск не может завершиться законченными научными истинами, каждый раз их надо переоткрывать заново, прислушиваясь к «внутреннему голосу».

Мир познаётся из нашей самости, поскольку в своём совершенстве он не противостоит человеку. Этот упорядоченный мир-космос включает в себя природу, богов, человека. Такие особенности сократической рефлексии ещё не выходят за пределы традиционной культуры, но в чём-то и выходят, поскольку предпочтению отдаётся разуму, а не традиционной религии. Но агональный человек со временем присвоит себе право расширять мир, его пространство и продлевать его время. Что и выводит его за пределы смертности (одна из задач современной науки). Ищем законы, делаем открытия, создаём теории, но это не объединяет нас со вселенной. Лишь в глубине души, но и научных теорий, сохранилась идея красоты, прежде всего как математического порядка, и восхищение вселенной. По-прежнему философия – это опыт мышления о вечных ценностях и смысле жизни. Такое мышление позволяет приблизить наши жизненные практики к идеалу, жить в определённом социальном и личном пространстве. Греки создали теоретическую установку, обосновывающую единство микро- и макрокосмоса, уникальность человека и познаваемость мироздания.

Между тем, вопросы, с которых начиналась философия, привычно толкуются как «натурфилософские» – изучение природы. Научное же мышление объявляется, как это сделал Дж. Бернет, «мышлением по способу греков», смело отбросивших мифы прошедших времён и приступивших к созданию научных теорий. Во многом такая трактовка строится на «физическом» толковании Аристотелем сохранившихся свидетельств досократиков. Сегодня история философии предлагает иное понимание начала философии, учитывающего значение восточного знания. Но и физическая трактовка древнегреческой философии не отвергает, как это видно из работ Вернера Йегера, глубоких теологических размышлений. А это также и вопросы о том, как жить в обстановке разрушения традиционных верований и ценностей. Рождение гражданского общества, эмансипация публичного слова и отказ от религиозных ценностей (деструктивная теология) предполагали рациональный поиск и конструктивную теологию. Самосознание древнего грека (и современного человека) включало в себя эти два разных мира. Человек и окружающий его мир всегда входили в предмет философии. Обоснование онтологических проблем позволяло субстан-

циализировать вопросы антропологии и этики. Что любим, на что надеемся, чего ждём.

Рефлексия как начало и базовый принцип философии — это не только экспликация предпосылок научного знания (методологическую роль философии никто не отрицает), но прежде всего формирование способности смотреть на мир с позиций добра и зла, истины и заблуждения, вечного (божественного) и временного (человеческого). Собственно, этим и занималась вся древнегреческая философия, а не один только Сократ. Западная философия, начинающаяся с идеи самопознания, конечно, опирается на признание свободы личности, социального творчества и запрета на плагиат. В этом смысле, обращаясь к одному из завершающих вопросов пленарного заседания — вопросу о философии и обществе, остаёмся при мнении, что каждый человек — философ в той мере, в какой он принимает на себя ответственность за свой (и близких) жизненный выбор и общественные ценности.

Вопрос о полицентричности философии теперь может быть поставлен так: сохраняет или разрушает философия традиционные ценности? Философия и религия, философия и наука, их соотношение в разных культурах различается, как и наше понимание религии и науки. Да и в истории философии уже давно противопоставлялись Аристотель — учёный и Платон — философ, аксиоматика одного и софийность другого. Категориальный строй научного мышления, подготовленный философией, хранит остатки традиционного понимания: природа как жизнь, движение атомов как необходимость (принуждение) и т.д. Если мы учитываем этот слой, философия открывается как пространство ориентированных на человека возможных метафизических интерпретаций. Европейская наука по своим метафизическим истокам коренится в традициях христианской религии. Но возможные метафизические интерпретации могут опираться и на другие религиозные идеи и теологические конструкты. Тогда мы будем иметь дело с другим типом философии.

Метафизика — одно из тех понятий, которое позволяет поставить вопрос о полицентричности по отношению к самой философии. Обсуждая вопрос о возможности выйти за пределы схематизма европейского мышления, А.В. Смирнов отмечает: «Вряд ли можно сомневаться, что сегодня культурно-общественные практики, и прежде всего образование, построены так, что воспитывают именно такую неспособность. Но это не значит, что нет культур, которые в своем историческом опыте и в опре-

делённых аспектах сегодняшнего бытования строили себя вне этих рамок, практикуя иные схематизмы»²². Метафизика известна нам с её центральным понятием «бытие», но как трактовать арабскую и другие типы философии, где нет глагола «быть»? Открывается пространство лингвистического релятивизма и греческого проекта онтологии (Чарльз Кан). Каковой должна быть метафизика, родственная иным культурным традициям, да и возможна ли она в этом случае? И почему «бытие» встраивается в европейскую традицию? Развиваемая Смирновым идея различия рациональностей позволяет говорить о противостоящих друг другу культурных традициях, обеспечивающих связность (целостность) исходной культуры.

Метафизика в «Университетских лекциях по метафизике» В.В. Миронова и А.В. Иванова раскрывается через обращение к метафизике университетского бытия. Московский университет – это культурный настрой, несущий метафизический свет служения истине и народу. «В каждой национальной культуре есть главные святыни, как бы святыни святынь, образующие метафизическую ось существования данного народа, наиболее зримо воплощающие его базовые ценности...»²³. Московский государственный университет – одна из этих святынь, «столп и утверждение истины», говоря словами П.А. Флоренского. Без такого рода святынь культура невозможна. Святыни и её метафизические лики создают пространство отечественной философии и культуры. В своём метафизическом предназначении Московский университет – онтологический центр, общественный и личный. Важнейший онтологический центр московского и общероссийского культурного бытия, её «наглядно-разумная вертикаль».

Итак, вопрос о российской философии в полицентричном мире – это вопрос о философии как точке бифуркации в цивилизационном самоопределении. И она не может не опираться на идеи отечественной философии, результаты и уроки осуществляемого ею культурного самосознания. Философские рефлексии вызывают интерес, если они входят в эпицентр осмысления происходящих в стране и на мировой арене событий. Они приглашают к путешествию в мир вечных вопросов о смысле жизни и личном выборе, выступают экспликацией культурных

²² Смирнов А.В. Можно ли мыслить процессуальность в рамках европейской понятийной системы? // Вестник Российского философского общества. 2020. – Вып. 1-2 (92). – С. 19.

²³ Миронов В.В., Иванов А.В. Университетские лекции по метафизике. – М.: «Современные тетради», 2004. – С. 646.

смыслов, где находится место и вере, и знанию. Не выживание философии, а её роль в культурном и государственном пространстве имеют сегодня предметное значение. Что предполагает не привязку к западным течениям, а понимание философии как системы ответов на поставленные обществом вопросы. Рефлексивное знание и гражданское самосознание объединяет теоретическая связность, структурируемая вопросами о цивилизационных отличиях России и её будущем. Открывающееся в философском дискурсе пространство научного познания и культурных традиций, взаимосвязей технологического обновления и социального взаимодействия возвращает философии её научное достоинство и авторитет в социальном самосознании.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Антипов Г.А. Нужна ли нашим университетам философия? // Высшее образование в России. 2021. – Т. 30. – № 1. – С. 88-100.
2. Ахутин А.В. Античные начала философии. – СПб.: Наука, 2007. – 783 с.
3. Говорунов А.В. Мастер и профессионал: философия как профессия // Философское образование. Вестник АФФО. (Методические записки, выпуск 5). – М.; СПб.: Изд. СПбГУ, 2010. – С. 105-117.
4. Драч Г.В. Г.В.Ф. Гегель о начале философии // Вопросы Философии. 2021. – № 12. – С. 138-148.
5. Мионов В.В., Иванов А.В. Университетские лекции по метафизике. – М.: «Современные тетради», 2004. – 647 с.
6. Петров М.К. История европейской культурной традиции и её проблемы. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 776 с.
7. Порус В.Н. Contra spem spero: и ещё раз о вузовской философии // Философское образование. Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений. Выпуск 2 (Методические записки. Выпуск 6). – М.; СПб., 2011. – С.179-202.
8. Преподавая философию. Рефлексия. – Владивосток, 2016. – 277 с.
9. Смирнов А.В. Можно ли мыслить процессуальность в рамках европейской понятийной системы? // Вестник Российского философского общества. 2020. – Вып. 1-2 (92). – С.11-24.
10. Стёпин В.С. Важно, чтобы работа не прекращалась // Человек, наука, цивилизация. К семидесятилетию академика В. С. Стёпина. – М.: КАНОН, 2004. – С. 11-88.
11. Философия в условиях социокультурного многообразия: от экспертного знания до мировоззренческих ориентиров. – Саратов: ИЦ «Наука», 2017. – 369 с.
12. Философия и наука. Альманах по философии образования, эвристике, методологии и методике преподавания социогуманитарных дисциплин. – СПб.: Изд. дом СПбГУ, 2006, – 261 с.
13. Философское образование. Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений. – М.; СПб., 2010. – 259 с.
14. Философское образование. Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений. Выпуск 2 (Методические записки. Выпуск 6). – М.; – СПб., 2011. – 390 с.
15. Щелкунов М.Д. Для чего нужно философское образование? // Философское образование. Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений. Выпуск 2 (Методические записки, выпуск 6). – М.; – СПб., 2011. – С.100-104.

PHILOSOPHY IN MODERN RUSSIA: ASPECTS (G.V. Drach)

Abstract. *The article is based on the materials of the author's speeches at the plenary session of the VIII Russian Philosophical Congress, it*

raises the problems of the current state and trends in the development of Russian philosophy. What are the basic principles and premises of modern philosophizing, how do they echo the trends in the development of the modern polycentric world, what is in it from the classics and what is from Russian philosophical thinking? Philosophy today continues to be understood as a system of knowledge. The article discusses some principles and examples of such a system-creation, which assigns philosophy an auxiliary, service, role. The author, focusing on the reflexive function of philosophy, raises the question of approaches to philosophy as a form of self-consciousness and, thanks to this, awareness of the modern polycentric world. But in this connection, another question arises: is the appeal to the principle of polycentricity applicable to philosophy itself? In this regard, the author turns to classical examples of philosophical reflection, which opens up the space of metaphysical searches and ways of substantiating the absolute, coupled with the peculiarities of national culture. Modern Russian philosophy is located in this space.

Keywords. *Philosophy, science, religion, polycentric world, culture, reflection, metaphysics, absolute.*

1.4. ИДЕЯ ОБЩЕСТВЕННОГО ПРОГРЕССА В ПОЛИЦЕНТРИЧНОМ МИРЕ

(К.Х. Момджян)

***Аннотация.** Автор формулирует ряд методологических положений, касающихся идеи общественного прогресса как поступательного развития от менее совершенных форм общественного устройства к более совершенным его формам. В статье критикуется точка зрения, согласно которой учёный не вправе оценивать изучаемые им социальные изменения в категориях «прогресс» и «регресс», поскольку наука должна быть свободна от оценочных суждений, имеющих априори субъективный характер.*

Автор полагает, что принцип «свободы от оценки» применим лишь к одному типу оценочных суждений – суждениям ценности, в основе которых лежит мотивационный выбор человека в пользу конечных целей существования, признаваемых им приоритетными. Иначе обстоит дело с суждениями значимости, которые оценивают средства достижения неverifiedицируемых конечных целей с точки зрения пригодности или непригодности этих средств, эффективности или неэффективности их применения. Соответственно, дискурс общественного прогресса может быть научным, если объектом оценки являются не субстанциальные (самоцельные), а функциональные объекты, процессы и институты, сущность которых определяется их назначением.

Автор различает два типа поступательного развития, которые можно назвать «прогрессом в обществе» и «прогрессом общества». В первом случае речь о восходящем развитии отдельных сфер и институтов общественной жизни, во втором – о возможности сопоставлять как «лучшие» и «худшие» целостные самодостаточные социальные системы. В статье обсуждается проблема исторического прогресса, причем под историей понимается процесс развития и взаимодействия реальных обществ, имеющих строгие пространственно-временные координаты существования.

***Ключевые слова.** Социальные изменения, прогресс, регресс, деятельность, человек, оценка, ценность, истина.*

***Предисловие.** Под общественным прогрессом, как известно, принято понимать развитие от менее совершенных форм обще-*

ственного устройства к более совершенным его формам. Я вполне согласен с американским социологом Робертом Нисбетом, считавшим, что на протяжении трёх тысяч лет развития европейской цивилизации «ни одна идея не была более важна и, возможно, даже равна по значимости идее прогресса»¹. Ту же мысль формулирует британский историк и философ Кристофер Доусон, утверждающий, что на протяжении долгих столетий идея прогресса выступала как «рабочая вера» европейской цивилизации.

Беда лишь в том, что многие европейские мыслители развивали идею прогресса в её наиболее уязвимой «историоцистской» по терминологии Карла Поппера, форме². Это значит, что прогресс понимался как предписанный тренд человеческой истории, заданный её собственными законами, независимыми от воли людей, либо внешними трансцендентными силами (господом Богом или безличной Абсолютной идеей). Считалось, что человечество «обречено» на прогресс и этот прогресс имеет неуклонно постоянный линейный характер.

Нет ничего удивительного в том, что грустные реалии двадцатого века развеяли эти оптимистические иллюзии. На фоне кровопролитных войн, невиданных форм тоталитарного подавления личности, экологического кризиса, деградации культуры, угрозы ядерного самоуничтожения человеческой цивилизации разговоры о прогрессе стали для многих интеллектуалов просто неприличными. Немалое число людей склонны согласиться с Жан-Франсуа Лиотаром, рассуждавшим о «конце великих басен», одной из форм которых являются «метарассказы» об общественном прогрессе³.

Наряду с фактологической критикой, отрицающей само событие прогресса, в XX веке набрала силу методологическая критика, исходящая из того, что общественного прогресса не просто нет, его с позиций строгой науки и не может быть. Сторонники такого понимания убеждены в том, что «...прогресс всегда соотносится с ценностями, т.е. это не описательная, объективированная концепция, а, скорее, ценностная категория. Один и тот же процесс может квалифицироваться по-разному в зависимости от предполагаемых ценностных предпочтений, кото-

¹ Нисбет Р. Прогресс: история идеи. — М.: Социум, 2007. — С. 527

² См.: Поппер К. Нищета историцизма. — М.: Прогресс, 1993. — 187 с.

³ «Мы считаем “постмодерном”, — пишет Лиотар, — недоверие в отношении метарассказов... Нарративная функция теряет свои функторы: великого героя, великие опасности, великие кругосветные плавания и великую цель» (Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. — СПб., 1998. — С. 10).

рые совершенно различны у разных индивидов, групп, классов, наций»⁴. Соответственно, суждения о прогрессе или регрессе, фундированные человеческими предпочтениями, являются безусловно оценочными и в этом качестве имеют априори субъективный характер, исключающий их использование наукой.

Суть методологической критики прогресса сформулирована известным социологом Леопольдом фон Визе, согласно которому учёный может и должен констатировать факт социальных изменений, объяснять их причины и прогнозировать возможные исходы, но учёный не имеет права оценивать эти изменения в категориях «прогресс» или «регресс», если он хочет по-прежнему оставаться учёным, не превращаясь в социального проповедника.

Нетрудно видеть, что эта популярная точка зрения основана на идеях Макса Вебера, который призывал освободить науку от оценок и требовал от неё соблюдения принципа «интеллектуальной честности». Согласно этому принципу учёный обязан отличать свои дескриптивные суждения от суждений прескриптивных, основанных на ценностных приоритетах, и осознанно блокировать воздействие последних на поиск феноменологически данной и тем не менее объективной научной истины⁵.

Мысль о неспособности науки к подобной самокоррекции Вебер считал оскорбительной для достоинства учёных, не сомневаясь в их способности искать и находить истинные знания, отличные от незнаний и заблуждений. К счастью для себя, Вебер не дождался изысков современного гносеологического анархизма, ему не пришлось тратить своё время и душевное здоровье на полемику с людьми, считающими истину конвенцией и убежденными в том, что научный дискурс ничем не отличается от обыденных нарративов.

⁴ *Штаммка П.* Социология социальных изменений. — М.: Аспект-пресс, 1996. — С. 50-51.

⁵ Тот же принцип, согласно Веберу, должен применяться в процессе преподавания: первая задача преподавателя «состоит в том, чтобы научить своих учеников признавать неудобные факты, я имею в виду такие, которые неудобны с точки зрения их партийной позиции; а для всякой партийной позиции, в том числе и моей, существуют такие крайне неудобные факты. Я думаю, в этом случае академический преподаватель заставит своих слушателей привыкнуть к тому, что он совершает нечто большее, чем интеллектуальный акт, — я позволил бы себе быть нескромным и употребить здесь выражение “нравственный акт”, хотя последнее, пожалуй, может прозвучать слишком патетически для такого простого и само собой разумеющегося дела» (*Вебер М.* Наука как призвание и профессия // *Вебер М.* Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990. — С. 726).

Должен сказать, что я согласен с идеями Вебера с одной единственной, но важной оговоркой – дело в том, что оценки, от которых предлагают освободить науку, бывают разные. Мне уже приходилось писать о том⁶, что есть два типа оценочных суждений, имеющих неодинаковое отношение к научному знанию, первый из которых можно назвать *суждениями ценности*, а второй – *суждениями значимости*.

В основе суждений ценности лежит мотивационный выбор человека в пользу конечных целей существования, признаваемых им желаемыми и приоритетными⁷. Речь идет о свободном выборе императивов должного: выборе между фактом жизни и её качеством, между благом свободы и благом безопасности, между долголетием и чувственными удовольствиями и т.д. и т.п. Делая такой осознанный выбор, человек может не опасаться гносеологических инвектив, упреков в невежестве или незнании. С другой стороны, он не имеет права выдавать свои ценностные предпочтения за «истинные» и на этом основании называть их другим людям.

Ценностный выбор конечных целей жизни не может быть истинным или ложным, поскольку должное в нашем мире, как показал ещё Дэвид Юм, не сводится к сущему и не выводится из него. Отсюда следует, к примеру, что современные споры о правомерности абортов, смертной казни или эвтаназии не имеют и не могут иметь однозначного научного решения, поскольку речь идет не о поиске истины, а о манифестации разнонаправленных и взаимонесводимых ценностных установок. Противники абортов исходят из самооценности жизни, ставя её выше свободы женщины распоряжаться собственным телом. Противники абортов исходят из обратной презумпции, и оба эти предпочтения не подлежат гносеологической апробации и тем более гносеологическим инвективам.

⁶ Момджян К.Х. М. Вебер: нужна ли науке свобода от оценок? // Вопросы философии. 2019. – № 8. – С. 9-23.

⁷ Феномен ценности, как известно, по-разному понимается учёными. Я считаю ошибочными объектную трактовку, согласно которой ценностью считают любой предмет способный удовлетворять любую из человеческих потребностей, а также реляционную трактовку, в соответствии с которой ценность представляет собой не объект, а субъект-объектное отношение, значимость объекта для субъекта. Полагаю, что ценности – в отличие от объектов ценностного предпочтения, именуемых «благами» – представляют собой компонент мотивационной подсистемы человеческого сознания, связанный с выбором приоритетных для человека конечных целей жизни.

Конечно, свобода ценностного выбора не абсолютна, в аспекте праксеологическом она ограничена общезначимостью и даже юридической общеобязательностью некоторых ценностных предпочтений, принуждение к которым, однако, не делает их истинными или ложными⁸. К сожалению, здесь я не имею возможности далее разрабатывать эту сложную тему, которую стремился раскрыть в предыдущих публикациях⁹.

Исходя из сказанного, можно и нужно согласиться с тем, что тип оценки, представленный неverified суждениями ценности, не должен использоваться наукой, которая не сможет доказать, что свобода человека должна цениться выше его безопасности, даже если учёный субъективно уверен в этом.

Иначе обстоит дело со вторым типом оценочных суждений — суждениями значимости. Такие суждения могут и должны использоваться наукой и они делятся на два разных вида.

Первый из них представлен оценками, которые касаются безальтернативных предпочтений человеческого тела, не имеющего свободы выбора и существующего в диапазоне объективно полезного и объективно вредного. Отсюда следует, что суждения типа «курить вредно», соответствуя необходимым критериям оценки, вполне поддаются проверке на истинность и могут считаться утверждениями науки.

Однако нас интересует второй тип суждений значимости, связанных не с выбором конечных целей, а с выбором того, что Питирим Сорокин называл «ценностями как средствами», используемыми для достижения «ценностей как целей». Дело в том, что сам характер цели предопределяет характер средств, объективно годных или негодных для её достижения. В этой связи великий Гёте говорил: «свободен только первый шаг, но мы рабы второго»¹⁰.

⁸ Как утверждал М. Вебер, «...мнение, следует ли данного человека считать подлецом, оказывается в ряде случаев значительно более единодушным, чем согласие (именно специалистов) по поводу толкования испорченной рукописи (Вебер М. Смысл свободы от оценки в социологической и экономической науке // Вебер М. Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990. — С. 559).

⁹ См.: Момджян К.Х. О проблеме общечеловеческих ценностей // Вопросы философии. 2020. — № 3. — С. 25-41.

¹⁰ Это обстоятельство прекрасно понимал М. Вебер, писавший: «Размышление о последних элементах осмысленных человеческих действий всегда связано с категориями «цели» и «средства». Мы in concreto стремимся к чему-нибудь либо «из-за его собственной ценности», либо рассматривая его как средство к достижению некоей цели. Научному исследованию прежде всего и безусловно доступна проблема соответствия средств поставленной цели. Поскольку

Это значит, что выбор средств перестает быть делом вкуса, о котором не спорят. Этот выбор утрачивает «гносеологический иммунитет», присущий выбору конечных целей: он оказывается праксеологически «правильным» или «неправильным» как следствие истинной или ложной оценки используемых средств.

Соответственно, мы получаем объективный критерий оценки, каковым является способность или неспособность тех или иных оцениваемых средств служить эффективному достижению избравшей их цели.

Именно такие суждения значимости фундируют теорию общественного прогресса, которая может быть научной, если объектом оценки являются не *субстанциальные* (то есть самоцельные), а *функциональные* объекты, процессы и институты, сущность которых определяется их назначением, той внешней целью, средством достижения которой они являются.

Это значит, что мы, не погрешив против научной совести, можем оценивать как «плохую» ту армию, которая не справляется с обеспечением национальной безопасности или, наоборот, считать «хорошей» ту полицию, которая способна обеспечить должными средствами общественный порядок.

Придерживаясь такой функциональной трактовки общественного прогресса, необходимо различать две его разновидности — *прогресс в обществе* и *прогресс общества*.

В первом случае речь идет об оценке функциональных состояний отдельных сфер и институтов общественной жизни — будь то хозяйство, политика, здравоохранение, наука, искусство и прочее. В одних из них поступательное развитие очевидно, в других вызывает серьезные сомнения. Чтобы справиться с ними, я считаю необходимым различать две разные формы прогресса в обществе — *«прогресс как совершенствование»* и *«прогресс как прибавление»*.

Прогресс как совершенствование предполагает количественно измеряемый рост эффективности человеческого труда и его

мы (в границах нашего знания) способны установить, какие средства соответствуют (и какие не соответствуют) данной цели, мы можем тем самым взвесить шансы на то, в какой мере с помощью определённых средств, имеющихся в нашем распоряжении, вообще возможно достигнуть определённой цели и одновременно косвенным образом подвергнуть критике, исходя из исторической ситуации, саму постановку цели, охарактеризовав её как практически осмысленную или лишённую смысла в данных условиях» (Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990. — С. 347-348).

способность удовлетворять в прогрессирующей степени потребности человека. Такой прогресс имеет место в медицине, излечивающей ранее неизлечимые болезни; в промышленности, создающей все лучшие продукты с меньшими издержками и уроном для окружающей среды; в науке, расширяющей и углубляющей наши знания о мире и др.

Другая модель «прогресса как прибавления» действует, к примеру, в искусстве. Не думаю, что кто-нибудь из нас возьмется рассматривать Бетховена как лучшего композитора, пришедшего на смену менее совершенному Баху. Однако мы можем утверждать, что музыкальный мир, в котором есть и Бах, и Бетховен богаче и, следовательно, «лучше» для слушателей, чем музыка, в которой есть только Бах.

Та же модель «прогресса как прибавления» действует в философии, но только не в *эпистемной* философии, познающей мир и вполне способной совершенствоваться, совершая коперниканские прозрения (подобные гносеологии Канта). В этом плане я берусь утверждать, что социальная философия Маркса или Вебера неизмеримо глубже социальной философии Гоббса или Монтескье.

Прогресс как прибавление действует в философии *софийной*, которая не познает мир, а осознает его, оценивает его, соотнося с потребностями и интересами живущего в мире человека. В этом случае мы не можем устанавливать отношения гносеологической конкуренции между Эпикуром и Сенекой, каждый из которых адресуется к аудитории со схожими ценностными установками, дополняя тем самым представления о смысле человеческого существования в мире.

Кстати, существуют такие сферы общественной жизни, где прогресс трудно обнаружим. Примером может служить сфера политики, где технологические достижения сопровождаются постоянным усложнением управленческих задач, что не способствует прогрессу управляемости общества. Другим примером может быть сфера морали, которая не прогрессирует, в отличие от сферы нравов, представляющей собой практическое проявление морали. Ясно, что нравы смягчаются – многие обычаи прошлых времен (хотя бы институт публичных казней и истязаний) становятся неприемлемыми для большинства наших современников. Однако едва ли мы можем утверждать, что в истории постоянно увеличивается число людей по-настоящему добрых и совестливых, способных добровольно жертвовать своим благом ради других, нередко незнакомых людей.

Второй аспект проблемы прогресса связан с развитием не отдельных сфер и институтов общества, а с развитием общества в целом, общества как интегральной социальной системы, представляющей собой институционально организованный самодостаточный коллектив людей, способных собственной скоординированной деятельностью создавать все необходимые условия своего существования, в том числе формировать людей как социальных существ. В этом случае нам предстоит ответить на вопрос — можем ли мы сравнивать как «лучшие» и «худшие» реальные общества, существующие или существовавшие в истории? К примеру, можем ли мы считать современную Россию более совершенной моделью общественного устройства, чем Афинский полис или итальянский социум эпохи Возрождения?

Ответ на этот вопрос зависит от того, какую позицию занимает учёный в полемике двух концепций, которые Карл Поппер называл «методологическим коллективизмом» и «методологическим индивидуализмом».

Сторонники первой доктрины считают общество самостоятельным интегративным субъектом, имеющим свои собственные приоритетные потребности и интересы и ведущим свой собственный специфический образ жизни. При таком понимании сопоставление обществ как «лучших» или «худших» становится бессмысленным в той же мере, в какой бессмысленнее спор о том, кем лучше быть — мужчиной или женщиной — или где лучше жить — в городе или деревне.

Сторонники методологического индивидуализма лишают общество субъектных свойств, отрицают наличие у него собственных потребностей, интересов и целей и рассматривают как функциональный институт, призванный служить интересам и целям живущих в обществе людей.

Это дает сторонникам методологического индивидуализма операциональный критерий оценки обществ, используемый, в частности, Организацией Объединенных Наций при мониторинге качества жизни в разных обществах. Лучшим признается то из них, в котором наиболее полно удовлетворяются соматические, социетальные, экзистенциальные и духовные потребности людей. То есть общество, в котором среднестатистический человек доживает до 80 лет, защищен от голода, болезней и произвола, способен самостоятельно выбирать свою судьбу, совершеннее, чем общество, в котором люди живут до 30, страдают от недоедания, инфекций, насилия, лишены свободы саморегулирования и самоактуализации и т.д.

Нужно сказать, что существуют другие трактовки прогресса общества, которые связывают его совершенство не с положением человека, а с организационными особенностями социальной системы и, прежде всего, степенью её адаптивности, возможностями саморазвития и т.д. К такого рода доктринам примыкает марксистская доктрина прогресса, считающая критерием прогрессивности общества наличное состояние его производительных сил и потенцию их саморазвития в рамках существующих производственно-экономических отношений.

Комментируя эту идею, я не могу отрицать тот очевидный факт, что поступательное развитие общества связано с развитием производительных сил. Нет никаких сомнений в том, что способность удовлетворять многообразные потребности человека напрямую зависит от эффективности общественного производства (которое не сводится к материальному производству, то есть созданию предметов практического назначения, именуемых «вещи», но включает в себя все прочие виды «всеобщего» (К. Маркс) производства – производство информации, производство «непосредственной человеческой жизни» и производство «форм общения людей» – организационных связей и отношений между ними). Эффективность любого из этих видов общественно необходимой деятельности безусловно определяется уровнем развития производительных сил, представляющих собой соединение «живого труда», то есть субъектных компонентов производства с вещными (техника), информационными (технология) и организационными (производственно-технологические отношения) факторами производственной деятельности.

Признавая все это, нельзя не признать, что развитие производительных сил не является самоцелью и представляет собой средство решения другой более глобальной задачи, определяющей функциональный статус общества как института, призванного служить самосохранению и развитию образующих его людей. Отсюда следует, что развитие производительных сил выступает как *условие и фактор* прогресса общества, но не как его *критерий* (точно так же как мощность двигателя является значимым фактором скоростных возможностей автомобиля, но не критерием скорости, измеряемой не в единицах мощности, а в количестве километров, пройденных за единицу времени).

Важно подчеркнуть, что идея прогресса общества, связанного с обеспечением потребностей и интересов образующих его людей, не нарушает критериев научности теории прогресса, то есть не противоречит принципу свободы от ценностных пре-

зумпций. Признавая функциональную сущность общества, мы констатируем объективно данный факт, что отнюдь не тождественно признанию того, что именно человек, его земное благополучие, обеспечиваемое обществом, является высшей и определяющей ценностью нашей цивилизации. Считая этот гуманистический принцип весьма привлекательным для себя лично, я не могу трактовать его как доказуемую научную идею, обладающую принудительной истинностью. Очевидно, что эта ценностная презумпция не будет принята истово верующими людьми, считающими, что их настоящая жизнь начинается лишь после физической смерти, причем эта небесная жизнь будет тем лучше, чем хуже была жизнь земная (не соглашаясь с этим посылом, его критики не могут опровергнуть его научно, поскольку наличие Бога не может быть доказано или опровергнуто средствами научного дискурса). Поэтому важно сохранить «внеценностный» статус теории прогресса, в рамках которого мы доказуемо признаем функцией общества удовлетворение человеческих нужд (точно так же как мы доказуемо признаем функцией холодильника сохранность продуктов питания – безотносительно к их месту в системе ценностных предпочтений человека).

Конечно, сказанное о прогрессе общества нужно сопроводить несколькими важными оговорками, которые необходимы для того, чтобы приведенные общеметодологические установки были применимы к анализу исторических реалий.

Прежде всего, оценивая общество по уровню и качеству жизни образующих его людей, мы должны учитывать тот факт, что общества неоднородны, и во многих из них наличествует фактор выраженного социального неравенства. Отсюда следует, что сопоставление обществ как «лучших» и «худших» должно осуществляться в соответствии с армейским правилом «зачет по последнему». То есть, сопоставляя Древний Рим с современной Францией, мы должны сравнивать положение французского рабочего не с положением патриция, а с положением раба, связывая прогрессивность общества с положением наиболее неблагоприятных его слоев.

Вторая оговорка – рассуждая о прогрессе общества, мы должны учитывать тот факт, что образующие его подсистемы и институты могут развиваться разнонаправленно – прогресс в одной из сфер может сопровождаться регрессом в другой (примером чего может служить ранний европейский капитализм, в котором технологический прогресс приводил к тяжелейшим социальным последствиям – Маркс, как мы помним, уподоб-

лял такой прогресс древнему идолу, который пил нектар из черепов убитых им людей). Поэтому, оценивая то или иное общество, мы должны учитывать не только его наличное состояние, но и потенции и перспективы его саморазвития и не должны абсолютизировать то, что можно считать «болезнями роста».

Подводя итог сказанному, хочу сказать, что помимо «прогресса в обществе» и «прогресса общества» возможно еще одно измерение общественного прогресса, а именно *исторический прогресс*. В научной литературе, как известно, термины «общественный» и «исторический» нередко используются как синонимы, что, безусловно, является ошибкой. Полагаю правильным считать, что термин «история» обозначает *действительность общественной жизни*, словами Гегеля, «единство её сущности и существования». Иными словами, под историей следует понимать *процесс развития и взаимодействия конкретных обществ* — реальных стран и народов, имеющих совершенно определённые пространственно-временные координаты на политической карте мира. В отличие от общественной жизни «вообще», в которой действуют типизированные социальные субъекты и отсутствуют, словами О. Конта, «имена людей и народов», реальную историю творят биографически конкретные субъекты, она представляет собой поток вечно новых «событий» (за которыми, впрочем, стоят универсальные «структуры» человеческого поведения).

С учётом сказанного следует признать, что объектом оценки могут быть не только отдельно взятые общества и образующие их сферы и институты, но и хронологически конкретные периоды и эпохи событийной истории — истории отдельных цивилизаций и мировой истории в целом. Люди имеют право говорить о «хороших» и «плохих» временах, но это не значит, что существуют какие-то особые критерии исторического прогресса, отличные от критериев прогресса общественного. Не будем забывать, что история человечества складывается из совокупного развития и взаимодействия отдельных обществ, представляющих собой самодостаточные очаги социальности. Я категорически не согласен с посылкой историцизма, субстанциализирующего историю, наделяющую её собственными законами, отличными от законов строения, функционирования, развития и взаимодействия человеческих обществ. Исторические периоды следует оценивать, руководствуясь все теми же критериями — насколько защищена и насколько комфортна человеческая жизнь, какие возможности саморазвития предоставляет эта эпоха человеку.

Другое дело, что в событийной истории нет ничего постоянного и ничего предрешенного, как еще недавно полагали философы, считавшие, что ужасный деструктивный период мировых войн сменился хронологически не ограниченным периодом стабильного существования людей, позволяющего говорить о «конце истории» как процесса смены качественно различных форм общественного устройства. Однако на наших глазах человеческая история вновь входит в фазу бифуркации, смены доминантных моделей социального взаимодействия, порождая, словами Б. Малиновского, новую «эпоху негарантированных исходов». Мы являемся свидетелями очевидного кризиса послевоенного либерального миропорядка, основанного на безусловном доминировании стран так называемого «золотого миллиарда», и присутствуем при формировании нового полицентричного мира, открывающего человечеству новые возможности, но одновременно порождающего новые беспрецедентные опасности.

В этой связи важно понимать, что реальная история людей не обречена на прогресс — он есть дело человеческих рук, всецело зависящее от мудрости и трудоспособности людей, их способности находить нестандартные решения нестандартных задач, обуздывать эгоизм и контролировать эмоции, что удастся далеко не всем и далеко не всегда.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Вебер М. Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990. — С. 707-735.
2. Вебер М. Смысл свободы от оценки в социологической и экономической науке / Вебер М. Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990. — С. 547-601.
3. Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990. — С. 345-415.
4. Кант И. Критика чистого разума. — М.: Эксмо, 2015. — 736 с.
5. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. — СПб.: Издательство «Алетейя», 1998. — 160 с.
6. Момджян К.Х. Социально-философский анализ феномена свободной воли // Вопросы философии. 2017. — № 9. — С. 68-81.
7. Момджян К.Х. М. Вебер: нужна ли науке свобода от оценок? // Вопросы философии. 2019. — № 8. — С. 9-23.
8. Момджян К.Х. О проблеме общечеловеческих ценностей // Вопросы философии. 2020. — № 3. — С. 25-41.
9. Нисбет Р. Прогресс: история идеи. — М.: Социум, 2007. — 558 с.
10. Поннер К. Нищета историцизма. — М.: Прогресс, 1993. — 187 с.
11. Штомпка П. Социология социальных изменений. — М.: Аспект Пресс, 1996. — 416 с.

THE IDEA OF PUBLIC PROGRESS IN A POLYCENTRIC WORLD (K.Kh. Momjyan)

Annotation. The author formulates a number of methodological provisions concerning the idea of social progress as progressive development

from less perfect forms of social order to its more perfect forms. The article criticizes the point of view according to which a scientist has no right to evaluate the social changes he studies in the categories of “progress” and “regression”, since science should be free from value judgments, which are a priori subjective.

The author believes that the principle of “freedom from evaluation” is applicable to only one type of value judgments – judgments of value, which are based on a person’s motivational choice in favor of the ultimate goals of existence, which he recognizes as priority. The situation is different with judgments of significance, which evaluate the means of achieving unverifiable final ends in terms of the suitability or unsuitability of these means, the effectiveness or inefficiency of their application. Accordingly, the discourse of social progress can be scientific if the objects of evaluation are not substantive (intrinsic), but functional objects, processes and institutions, the essence of which is determined by their purpose.

The author distinguishes two types of progressive development, which can be called “progress in society” and “progress in society”. In the first case, we are talking about the upward development of individual spheres and institutions of public life, in the second - about the ability to compare as “best” and “worst” integral self-sufficient social systems. The article discusses the problem of historical progress, and history is understood as the process of development and interaction of real societies with strict spatio-temporal coordinates of existence.

Keywords. *Social changes, progress, regression, activity, person, assessment, value, truth.*

1.5. ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ В ТЕХНОГЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ КАК ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ (Б.И. Пружинин)

Аннотация. Философия естествознания — область исследований, включающая в себя практически весь комплекс традиционных философских тем и проблем. При этом в ней всегда можно выделить исследовательские направления, приобретающие в конкретных исторических контекстах особую философско-методологическую значимость и для самого естествознания, и для науки в целом, и, в конечном счете, для философии как таковой. Апелляция к современному социокультурному контексту позволяет утверждать, что фактором, определяющим наиболее актуальные сегодня исследовательские направления в данной области философии, является комплекс проблем, связанных с изменившимся в современной науке соотношением фундаментальных и прикладных исследований. Представляется, что трансформации, происходящие сегодня именно в этой сфере науки не просто меняют конфигурацию современного естествознания, но затрагивают практически все характеристики современного научного познания, в т.ч. и когнитивные. Ниже я попытаюсь в общих чертах обозначить некоторые перспективные направления поисков ответов на вопросы, складывающиеся в этой связи в отечественной философии естественных наук.

Ключевые слова. Философия, естествознание, фундаментальная наука, прикладные исследования, междисциплинарные исследования, коллаборация, язык науки, физика, биология, экология, экспертиза.

Наука, познавательная деятельность в рамках науки, всегда органично включала в себя прагматические ориентации. Возможность практического использования полученного знания важнейшее условие обретения и поддержания наукой самостоятельного социального и культурного статуса. При этом содержание прикладных ориентаций, меняясь от эпохи к эпохе, несло в себе исторические особенности практических запросов своего времени и очень по-разному влияло также и на когнитивные параметры вырабатываемого наукой знания. Однако все исторические вариации, переживаемые научно-познавательной

деятельностью под воздействием практических запросов своего времени, компенсировались (или уравнивались, если угодно) благодаря тому, что стержнем собственно научного познания оставалась во все времена принципиальная (культурная по своей сути) установка на постижение мира таким, каким он есть вне зависимости от тех преобразований, которым мы его своими действиями подвергаем.

Можно весьма скептически относиться к этой установке, критически оценивая её в самых разных ракурсах (в том числе, и с точки зрения достижений самого естествознания), но, внутри науки, она всегда сохранялась в качестве стержневого мотивационного ориентира, что проявлялось также и в отношении к исследовательским направлениям, которые явным образом ориентировались также и на решение прикладных задач. Шла ли речь об уточнении практически значимых астрономических данных или о математических расчетах объемов винных бочек, научным фоном и научным основанием для соответствующих разработок всегда принималось так или иначе осознаваемое стремление ученых уточнять и расширять знание о мире, как он существует независимо от наших практических интересов.

Иными словами, в качестве собственно научного познания рассматривалась наука, которую можно определить как фундаментальную. И такое положение сохранялось практически до середины прошлого столетия. Ныне ситуация изменилась и подобная трактовка оснований науки представляется весьма проблематичной, ибо буквально на наших глазах в сфере её основополагающих мотиваций произошли радикальные изменения. Сегодня на передний план выходят сегодня научные исследования, движимые и структурированные практическим, прикладным интересом, и этот интерес оттесняет фундаментальную науку, со всеми её мотивационными установками, на периферию научной деятельности.

Сообразно меняется и самосознание ученых меняются эпистемологические ориентиры их деятельности, и, соответственно, их запросы к философско-методологической рефлексии над наукой. Естествознание эти перемены затронули самым серьезным образом.

Надо сказать, учёные уровня П.Л. Капицы еще в 30-е годы прошлого столетия достаточно ясно осознавали мотивационное, эпистемологическое, а затем и структурно-организационное напряжение, порождаемое изменениями, происходящими в соотношении фундаментальной науки и прикладных исследо-

ваний. В 1934 году в одном из своих писем П.Л. Капица заметил: «У нас вечно путают чистую науку с прикладной. Это естественно, конечно, и понятно, но в то же время [в этом] несомненный источник многих ошибок. Разница [между] прикладной научной работой и чисто научной [в] методах оценки. В то время как всякую прикладную работу можно непосредственно оценить по тем конкретным результатам, которые понятны даже не эксперту, чисто научная деятельность оценивается куда труднее и [эта оценка] доступна более узкому кругу людей, специально интересующихся этими вопросами. Эта оценка может производиться правильно только при широком контакте с мировой наукой»¹. А уже к 80-м годам прошлого столетия трансформации в соотношении фундаментального и прикладного в науке привлекали внимание многих ученых и философов, как в зарубежной, так и в отечественной философской литературе (во всяком случае, об этом можно судить по публикациям на страницах журнала «Вопросы философии»²).

В поле моего внимания эпистемологический аспект происходящих изменений попал, когда я готовил монографию об историзме науки и рациональности³. Прежде всего, интерес вызвал тот факт, что разошлись и несколько изменились при этом основополагающие философско-методологические ориентиры научного познания. В имеющих методологический смысл рассуждениях о характере фундаментальной науки работающие учёные стали заметно реже апеллировать к условиям истинности полученного знания — их место стала занимать установка на эффективность достигнутых результатов для дальнейшего практического применения знаний.

¹ Капица П.Л. Письма о науке 1930-1980. — М.: Московский рабочий, 1989. — С. 34-35.

² См.: Ржевский В.В., Семенчев В.М. Фундаментальное и прикладное в науке, их взаимосвязь и основные особенности // Вопросы философии. 1980. — №8. — С. 107-117; Баженев Л.Б., Евтихийев Н.Н., Капланов М. П., Лысманкин Е.Н. Фундаментальные и прикладные исследования — стратегия естественнонаучного поиска // Вопросы философии. 1980. — № 8. — С. 97-106; Горохов В.Г. Современные комплексные научно-технические дисциплины // Вопросы философии. 1982. — № 7. — С. 133-141; Горохов В.Г., Ямпольский Ю.И. Становление научно-технических дисциплин // Вопросы философии. 1983. — № 9. — С. 127-129; Юдин Б.Г. Единство и многообразие биологического познания // Вопросы философии. 1983. — № 6. — С. 69-79.

³ См.: Пружинин Б.И. Рациональность и историческое единство научного знания. — М.: Наука, 1986. — 150 с.; Пружинин Б.И. Прикладное и фундаментальное в этосе современной науки // Философия науки. Этос науки на рубеже веков. Вып.11. — М.: ИФ РАН, 2005. — С. 109-120.

Фундаментальная наука стала оценивать себя не столько как фундамент для расширения истинных знаний о мире, сколько как фундамент приложений. А в прикладных исследованиях на передний план, оттеснив все прочие характеристики знания, вышла оценка фрагментов знания по их эффективности в решении частных прикладных задач. Соответственно, меняются практически все основные параметры научно-познавательной деятельности, меняется наука в целом. И по мере нарастания происходящих в науке изменений, в ее философско-методологическом сознании и в сфере профессиональной философской рефлексии над наукой начинает проступать комплекс проблем, требующих специального анализа перспектив этих изменений.

Я неоднократно писал о том, как изменение статуса фундаментальной науки и прикладных исследований отражается на научно-исследовательских практиках. Поэтому я буду здесь предельно краток. Современная наука – важнейшая составляющая техногенной цивилизации. Она представляет собой огромную, дорогостоящую (в самом прямом, «затратном» смысле этого слова) подсистему современного общества и, естественно, общество требует компенсировать свои затраты именно в сфере технологических приложений знания. По этой причине все происходящие в науке изменения имеют серьёзные социокультурные основания – что обнаруживается, подчеркну, применительно к обсуждаемой здесь теме, также и при выборе приоритетных объектов исследования.

Я отмечу только два направления аналитической работы в философии естествознания, связанной с описанной выше ситуацией в современной науке. Одно из них связано с тем, что по мере роста удельного веса прикладных исследований роль «заказчика» возрастает не только в оценке эффективности полученных знаний, но и в определении перспектив и границ исследования. Причём механизм содержательной реализации этой роли может быть очень разным – от финансирования до конкретного технического задания. Но, так или иначе, предметность и границы исследования в значительной мере определяются в прикладных исследованиях как бы извне познания. И коль скоро заказчик, как правило, не заинтересован в разработке (расширении) знания, выходящего за пределы его конкретных интересов, общенаучным следствием становится фрагментация научных исследовательских программ и науки в целом. А прямым эпистемологическим следствием этих процессов становится фрагментация языка науки – утеря общего научного языка.

Нельзя сказать, что общенаучный язык когда-либо существовал как некоторая тотальная реальность науки, но в определённой степени функции этого языка выполняли терминологические структуры концепций фундаментальной науки, направленной на прирост знания. (Заметим, кстати, что и неопозитивистские программы создания «единой науки» имели тогда вполне реальное основание⁴.) Теперь же мы можем просто констатировать: выполнение этой функции уходит от фундаментальной науки по мере её превращения в ресурс приложений. А между тем, одновременно в науке нарастает потребность в языке, способном обеспечить взаимопонимание в ходе междисциплинарных и коллективных исследований. Причём источником этой потребности в значительной мере выступают запросы со стороны того же «заказчика», со стороны внешних собственно научному познанию практических интересов.

Ибо именно такого рода исследований настоятельно требуют прагматические контексты техногенной цивилизации. Я не имею возможности углубляться здесь в содержание этой темы. В данном случае мне важно подчеркнуть, что результатом столкновения, с одной стороны, фрагментации научной базы прикладных разработок и, одновременно, с другой, внутренних нужд междисциплинарных исследований становится обострённое внимание философов и самих ученых к ситуациям непонимания, возникающим в ходе научно-исследовательской работы⁵. Поиски решения возникающих здесь проблем заставляют искать новые подходы в сфере философско-методологической рефлексии над наукой и, в частности, более внимательно отнестись к феномену коллаборации коллективного исследования в современном естествознании. Заметим при этом, что и сама необходимость коллаборации в современном естествознании обусловлена особенностями объектов, на исследование которых ориентирует науку техногенная цивилизация.

И ещё один новый импульс для разработки философских проблем естествознания приходит сегодня опять же из социокультурного контекста техногенной цивилизации. Неконтролируемый рост

⁴ См.: *Карнап Р.* Логические основания единства науки // *Язык, истина, существование*. – Томск: Изд-во Томского Государственного Университета, 2002. – С. 23-40.

⁵ *Галисон П.* Зона обмена: координация убеждений и действий // *Вопросы истории естествознания и техники*. 2004. – № 1. – С. 64-91; *Пронских В.С.* Коллаборация большой науки как вызов трансцендентальному субъекту // *Вопросы философии*. 2018. – № 5. – С. 1-6.

прикладных исследований стимулировал массовое производство весьма рискованных технологических артефактов, что потребовало серьезной, опирающейся на естественную науку, социогуманитарной экспертизы⁶. В результате этого на наших глазах ориентация науки на решение экспертных задач становится формой развёртывания фундаментальных исследований, что, в свою очередь, стимулирует появление новых исследовательских программ, связанных с восстановлением целостности научного познания.

При этом важно подчеркнуть, что такого рода философско-методологический анализ когнитивной роли экспертизы в формировании единства науки может эффективно развёртываться лишь на конкретном естественно-научном материале. Обращение к этому материалу позволяет продемонстрировать, каким образом концептуальное содержание наиболее продвинутых областей современной физики и современной биологии соотносится через экспертизу с социокультурными измерениями техногенной цивилизации и её запросами.

Именно такое конкретное соотнесение позволяет философски переосмыслить фундаментальные, прежде всего, онтологические предпосылки сознания этой цивилизации, которые, в свою очередь, ложатся в основание современной науки и обеспечивают необходимый для её развития уровень взаимопонимания учёных разных областей и дисциплин. И в этом плане весьма перспективным представляется переосмысление на базе современного естествознания фундаментальных онтологических понятий, очерчивающих жизненный мир современного человека. В частности, весьма важным представляется раскрыть смысловой потенциал понятия времени в квантовой механике, связанный с феноменом «обратного хода времени». Аналогичные перспективы раскрывает и обращение к новому видению эволюции⁷ в контексте экологической экспертизы. Философское осмысление релевантной биопроблематики открывает реальный путь к формированию нового научного понимания фундаментальных технологических и экологических регулятивов в нынешней, прямо скажем, катастрофической, экологической си-

⁶ См.: Бехманн Г. Современное общество: общество риска, информационное общество, общество знаний / Готтхард Бехманн; пер. с нем. А.Ю. Антоновского, Г.В. Гороховой, Д.В. Ефременко, В.В. Каганчук, С.В. Месяц. — М.: Логос, 2010. — 248 с.

⁷ См.: Лисеев И.К. К истокам формирования научного и цивилизационного выбора России // Русский мир: динамика научного познания. — Арзамас, 2019. — С. 48-51.

туации, включая и ситуацию в информационной среде обитания человека.

Очевидно, помимо тех направлений и подходов разработки философии естествознания, на которые я указал, возможны и другие. Полагаю, что эта сфера философских исследований будет в ближайшей перспективе разрастаться и актуализироваться.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Баженев Л.Б., Евтихийев Н.Н., Капланов М. П., Лысманкин Е.Н.* Фундаментальные и прикладные исследования – стратегия естественнонаучного поиска // Вопросы философии. 1980. – № 8. – С. 97-106.
2. *Бехмани Г.* Современное общество: общество риска, информационное общество, общество знаний / Готтхард Бехманн; пер. с нем. А.Ю. Антоновского, Г.В. Гороховой, Д.В. Ефременко, В.В. Каганчук, С.В. Месяц. – М.: Логос, 2010. – 248 с.
3. *Галисон П.* Зона обмена: координация убеждений и действий // Вопросы истории естествознания и техники. 2004. – № 1. – С. 64-91.
4. *Горохов В.Г.* Современные комплексные научно-технические дисциплины // Вопросы философии. 1982. – № 7. – С. 133-141.
5. *Горохов В.Г., Ямпольский Ю.И.* Становление научно-технических дисциплин // Вопросы философии. 1983. – № 9. – С. 127-129.
6. *Капица П.Л.* Письма о науке 1930-1980. – М.: Московский рабочий, 1989. – 400 с.
7. *Карниан Р.* Логические основания единства науки // Язык, истина, существование. – Томск: Изд-во Томского Государственного Университета, 2002. – С. 23-40.
8. *Лисеев И.К.* К истокам формирования научного и цивилизационного выбора России // Русский мир: динамика научного познания. – Арзамас, 2019. – С. 48-51.
9. *Пронских В. С.* Коллаборация большой науки как вызов трансцендентальному субъекту // Вопросы философии. 2018. – № 5. – С. 1-6.
10. *Пружинин Б.И.* Прикладное и фундаментальное в этосе современной науки // Философия науки. Этос науки на рубеже веков. Вып.11. – М.: ИФ РАН, 2005. – С. 109-120.
11. *Пружинин Б.И.* Рациональность и историческое единство научного знания. – М.: Наука, 1986. – 150 с.
12. *Ржевский В.В., Семенчев В.М.* Фундаментальное и прикладное в науке, их взаимосвязь и основные особенности // Вопросы философии. 1980. – №8. – С. 107-117.
13. *Юдин Б.Г.* Единство и многообразие биологического познания // Вопросы философии. 1983. – № 6. – С. 69-79.

NATURAL SCIENCE IN TECHNOGENIC CIVILIZATION AS A PROBLEM OF PHILOSOPHY (B.I. Pruzhinin)

Abstract. The philosophy of natural science is a field of research that includes almost the whole range of traditional philosophical topics and problems. At the same time, however, it is always possible to single out research directions in it, acquiring special philosophical and methodological significance in concrete historical contexts both for natural science itself, and for science as a whole, and, ultimately, for philosophy as such. An appeal to the contemporary sociocultural context allows to assert that the factor determining the most relevant research areas in this field of philosophy today is a complex of problems related to the ratio of fundamental and applied research that has changed in modern science. In my opinion, the transformations taking place today in this particular

field of science do not just change the configuration of modern natural science but affect almost all the characteristics of modern scientific knowledge, including cognitive ones. Below I'll try, at least in general terms, to identify some promising areas of the search for answers to questions that arise in this connection in the national philosophy of the natural sciences.

Keywords. *Philosophy, natural sciences, fundamental science, applied research, interdisciplinary research, collaboration, language of science, physics, biology, ecology, expertise.*

Раздел II. ФИЛОСОФИЯ А.А. ЗИНОВЬЕВА И СОВРЕМЕННОСТЬ. К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ

2.1. ИДЕЙНОЕ НАСЛЕДИЕ А.А. ЗИНОВЬЕВА И СОВРЕМЕННОСТЬ (А.А. Гусейнов)

Аннотация. Глава написана на основе доклада, сделанного автором на VIII Всероссийском философском конгрессе (май 2022 г.). Конгресс был посвящен 100-летию известного русского мыслителя Александра Александровича Зиновьева, юбилею которого Указом Президента Российской Федерации был придан общегосударственный статус. В предлагаемой главе рассматривается социология и жизненная позиция Зиновьева под углом зрения их актуальности, в качестве актуальных выделены те идеи философа, которые запечатлелись и вошли в российское общественное сознание в форме ярких афоризмов.

Рассмотрены три лапидарных обобщения Зиновьева, которые стали заметными узловыми точками современных публичных дискуссий: 1) «я есть суверенное государство из одного человека»; 2) «целились в коммунизм — попали в Россию»; 3) «рогатый заяц». Первое утверждение раскрывается как зиновьевская формула личностной автономии, которая прямо соотносена с его учением о реальном коммунизме. Оно является выражением внутренней, неразрывной связи индивида с обществом, но в особой — негативной её форме, в форме критики. Вторая крылатая фраза резюмирует основной исторический смысл событий второй половины XX в., развернувшихся в форме холодной войны. Это было противостояние реального советского коммунизма, представлявшего особую (коммунальную) линию эволюционного развития, и возникшего в ходе борьбы с ним западнистского общества, которое приобрело форму борьбы двух военных блоков, конкретных стран и народов.

Победа над коммунистической системой обернулась поражением России как страны, которая была основной движущей силой этой системы. Термин «рогатый заяц» Зиновьев использовал как символ для обозначения гибридного характера социальной организации, которая возникла в России после распада советского государства.

Современное российское общество сложилось как комбинация реальных обломков советской системы, воображаемых представлений о Западе и воспоминаний о дореволюционной России. Сложившаяся социальная структура носит имитационный характер и не имеет устоявшегося социологического обозначения. В главе показано, что предложенное Зиновьевым его условное обозначение как постсоветизма остается наиболее адекватным. Постсоветизм может иметь будущее в смысле жизнеспособности, но не в смысле успешности и исторической перспективы. Социальный пессимизм Зиновьева не исключал исторического чуда, связанного с человеческим героизмом.

Ключевые слова. *Зиновьев Александр, суверенность личности, социальный индивидуализм, холодная война, реальный коммунизм, предательство, постсоветизм, имитация, чудо в истории.*

Пленарное заседание VIII Российского философского конгресса посвящено столетию Александра Александровича Зиновьева. Это – второй (наряду с полицентричным миром) фокус нашего конгресса. На заседании был поставлен вопрос: почему Зиновьев? Ответ на него дан указом главы нашего государства – Президента Российской Федерации Владимира Владимировича Путина от 01.10.2021 № 564 «О подготовке и проведении мероприятий, посвящённых столетию со дня рождения А.А. Зиновьева». Он дан самим этим фактом, который является, конечно, совершенно необычным: впервые удостоен такой высокой чести наш отечественный философ, к тому же человек из нашей академической среды, которого помнят многие из сидящих в зале, в частности, по его замечательной лекции на Четвертом философском конгрессе в 2005 году. В этом же Указе обозначен масштаб личности Зиновьева. В нём не сказано, в каком качестве чествуются Зиновьев, в качестве ли писателя, философа или каком-то ином результате своих творческих достижений. Нет, сказано просто: столетие со дня рождения А.А. Зиновьева, он обозначен как фигура общенационального масштаба, так, как если бы, например, речь шла об Александре Герцене, Льве Толстом, Юрии Гагарине – челове-

ке, которого знают все, по крайней мере, должны знать все, кто приобщён к русской культуре¹.

Самая первая, бросающаяся в глаза и отличающая его от других мыслителей черта Зиновьева состоит в том, что он был социальным критиком, не абстрактным академическим исследователем (хотя, разумеется, академизма, интеллектуальной глубины и изощённости в его учениях хватало), а именно острым критиком того общества, в котором он жил. В одном случайно попавшемся детективе (к сожалению, не запомнил название и автора) я прочитал, что к столу подавали приправу «Зиновьев»: она представляла собой смесь горчицы и перца. Когда говорится о критической нацеленности социологии Зиновьева, речь идет не об определенной партийной позиции и не о стиле и жанре его письма, а о понимании существа дела, его научной позиции. Научное понимание общества не может не быть его критикой. Это верно до такой степени, что сама критическая установка может рассматриваться как непременный (не единственный и, может быть, не основной и явный, но обязательный) признак научности.

Зиновьев критиковал советское общество, в котором родился, вырос и с которым сросся, критиковал западную демократию, когда оказался в вынужденной эмиграции, критиковал постсоветское устройство России, когда вернулся на Родину. Эти три типа социальной организации, составившие вехи его жизни, стали также темами и томами его сочинений. В нём как в человеке и в мыслителе было сильно именно бунтарское начало, способность противостоять общему потоку и задавать другое направление мысли, новый «поворот мозгов», как он любил выражаться. И когда мы сегодня говорим об общественной востребованности Зиновьева, нам надо иметь в виду именно эту социально-критическую нацеленность его идей и жизненных установок.

Зиновьев, как известно, был человеком ренессансного типа, получил известность как методолог, логик, социолог, писатель, моралист-проповедник, поэт, художник. Охватить всё это интеллектуальное богатство в одном выступлении невозможно, в особенности, если учесть, что его творчество плохо изучено даже в отдельных его конкретных аспектах, не говоря уже о целостном взгляде на него. В своей главе я попытаюсь остановиться

¹ Фокин П.Е. Александр Зиновьев. Прометей отвергнутый. – М.: «Молодая Гвардия», 2016. – 749 с.

на тех моментах идейного наследия Зиновьева, которые закрепились в российском общественном сознании и запечатлелись яркими формулами. Разумеется, ими вся богатая афористика Зиновьева, вошедшая в плоть современной русской культуры, не исчерпывается. Остановлюсь только на трех пунктах:

Я есть суверенное государство из одного человека.

Целились в коммунизм, попали в Россию.

Рогатый заяц.

1. *Я есть суверенное государство.* Зиновьев различал цели жизни и направление жизни. Цели зависят не только от действующего индивида, они возникают на стыке его желаний и реальных жизненных обстоятельств, в существенной мере зависят от последних. Они могут меняться и, как правило, меняются. Направление жизни — это путь, по которому движется в жизни человек, и он, этот путь, зависит от него самого. И только от него самого! Не в том смысле, что он его явно выбрал и четко сформулировал, а в том смысле, что он так живёт, что он идёт по этому пути, словно какая-то неведомая сила направила его, идёт, не зная толком, куда этот путь ведёт. Если человек живёт, то у него есть направление жизни, не может не быть (Лев Толстой, например, называл его верой, которая есть у любого человека, даже атеиста). Направление жизни, о котором говорит Зиновьев, можно назвать основной целью жизни (сверхцелью, целью целей), её глубинным смыслом. Своё направление жизни он выразил в лаконичной формуле: «Я есть суверенное государство из одного человека».

Если Кант и большинство других моралистов искали общий закон для всех людей, то Зиновьев в этом высказывании подводит итог только своей собственной жизни в её неповторимой единственности. Он считал свою жизнь экспериментом, мучительным экспериментом и не советовал никому повторять его, даже предостерегал от этого всех, в том числе учеников, если бы таковые нашлись, даже собственных детей и их в первую очередь. При всей (или лучше сказать: благодаря) своей автобиографичности данного суждения, оно является ключевым в антропологии Зиновьева.

Первый и несомненный смысл, заложенный в формуле: «Я есть суверенное государство» заключается в утверждении Зиновьевым своей личностной автономии. Её можно назвать зиновьевской формулой свободы и независимости; заключённая в ней логика состоит в следующем: это моя жизнь, притом — единственная, и только я могу (имею право, обязан) распоряжаться

ею. Речь идёт, ни больше ни меньше, о том, чтобы собственную жизнь понять и принять как ношу, которую ты сам взваливаешь на себя и отвечаешь собственным существованием, принять её как Голгофу (одна из его повестей так и называется: «Иди на Голгофу»). Человек сам по себе – «сериеен», является одним из многих, если смотреть на него извне, как на природную и социальную величину, но, если человек рассматривает себя изнутри, из глубины пульсирующей в нём самой жизни, он оборачивается начальной точкой свободы и становится центром, верховным главнокомандующим всего, что в нём есть деспособного.

Этой формулой Зиновьев не разрывал связь с обществом, а переворачивал её привычную логику. Привычная логика состояла в том, что человек зависит от общества. Зиновьев предлагал другой путь: общество зависит от человека, но от человека, который поднялся до его научного понимания.

Решающим фактором, определившим его жизненный путь, явилось понимание того, что общество, в котором он живет, не соответствует тем прекрасным коммунистическим идеалам, которые оно провозглашает и которые он с детства усвоил как свои собственные, которые вдохновляют его существование, придают ему высокий смысл. Этот разрыв идеала и реальности стал для самоопределения Зиновьева решающим фактором. Можно заметить, что он стал важной детерминантой, определявшей жизнедеятельность всех советских людей независимо от того, осознавали они это или нет. Многие в той или иной форме задумывались над этим. Сам разрыв высоких слов и плохо согласующихся с ними реальных дел пронизывал всю общественную атмосферу советской повседневности. Фиксируя его, Зиновьев не делал никакого открытия. Его открытие состояло в том, что он этот очевидный и банальный факт поднял до философски значимого научного уровня. Размышляя над его природой, он пришел к выводу, что на социальном уровне такой разрыв между идеалами и реальностью является неизбежным.

Зиновьев исходил из того убеждения, что общество как объединение многих людей и именно потому, что оно представляет собой объединение многих, не может быть идеальным, совершенным. Зиновьев в одном месте назвал человека на всё способной тварью, выразив в этом кратком утверждении и его нравственную амбивалентность, и безграничность творческих возможностей, придав тем самым научно точному определению человека форму социально карикатурного образа. Невольно воспомина-

ется его знаменитая картина, на которой два звероподобных существа правыми передними конечностями пожимают руки друг другу, а левыми — душат друг друга, переплетаясь тем самым в одно целое. И называется эта картина: «Заключенные друзья».

«На пути у одних людей при этом стоят другие люди как препятствия, причем — препятствия активные, имеющие свои интересы и стремящиеся удовлетворить их. Так что реальная жизнь человечества была, есть и останется вечно борьбой между людьми, их объединениями, народами, странами, группами стран. Какой бы прогресс человечества ни происходил и какие бы меры люди ни изобретали, эта борьба не исчезает, она лишь принимает новые формы. От неё не могут избавить никакие строгости и никакое насилие, ибо сами эти строгости и насилие суть формы социальной борьбы. Дружественные объединения, забота о ближнем, взаимная выручка и помощь и т.п., являясь средствами ограничения всеобщей вражды и борьбы, в не меньшей мере являются средствами усилить свои позиции в социальной борьбе. Более того, социальная борьба между людьми, их различными категориями и объединениями в известных формах и масштабах есть условие существования и прогресса человеков»². Это — не единственное, но, пожалуй, основное положение социологии Зиновьева, в силу которого общество, социум не могут быть совершенными (именно, нравственно совершенными) в принципе. И тот вид, который приобрели коммунистические идеи в Советском Союзе, суть то, чем коммунизм может стать и стал на деле, реально. Другими они быть не могут.

Но если идеальный коммунизм, о котором мечтали лучшие умы человечества, невозможен в качестве реального социального опыта, то почему ему не быть в качестве опыта индивидуального?! «Я нашёл идеал в себе самом и построил мое личное, индивидуальное государство со своими собственными мировоззрением, методами мышления, принципами морали, правилами поведения, эстетическими критериями»³. Эта позиция была формой его связи с эпохой, которая выпала на его долю.

Идеальное государство Зиновьева, если его воспринимать именно так, как он его понимал, есть не нечто особо выделенное, локализованное в рамках его творчества и биографии. Это не отдельное произведение в форме эссе или повести. И не специально сформулированный набор правил поведения. Хотя и

² Зиновьев А.А. Фактор понимания. — М.: «Алгоритм», 2006. — С. 274.

³ Зиновьев А.А. Исповедь отщепенца. — М.: «Вагриус», 2005. — С. 488.

то, и другое в его наследии существует и их можно выделить как его этическое учение, тем не менее, для самого Зиновьева изложение своей этики (учения о житии, как он выражался) было лишь вторичной рефлексией, попыткой понять и записать, чем он сам является. Это не дневник о жизни, а сама жизнь. Идеальное государство – не то, чем он хочет стать, а то, чем он сам себя делает, и чем он на самом деле стал. И если мы хотим попасть в идеальное государство Зиновьева, то надо иметь в виду, что его территория – всё его творчество, а царящие в нём порядки – это вся его реальная жизнь, включая, разумеется, в качестве одного из моментов и размышления о ней.

Свою жизненную программу суверенного государства он понимал как «социальный индивидуализм, доведенный до идеи человека-государства»⁴. В ней не было ничего, что можно было бы назвать изоляцией от общества. Напротив, это была форма внутренней, неразрывной связи с обществом, но в особой – негативной её форме, в форме критики. Выступая против реального коммунизма, самого явления коммунальности, он признавал, что сам принадлежит ему: «Коммунизм – моя естественная среда. Он меня породил. Я его продукт. Продукт негативный, но закономерный»⁵. Зиновьев и как трезвый мыслитель, и как учёный-социолог понимал, что человек не может жить вне общества. Это – жёсткий факт. Он пытался доказать, что можно жить в обществе и быть независимым от него. Более того: только тогда-то и можно жить в обществе достойно и по-человечески, когда становишься независимым от него.

Объединения людей Зиновьев называл *человейниками*. И люди (индивиды) могут жить только в составе человейников, подобно тому, как муравьи – в муравейниках. Только человетки (человеческие особи), в отличие от муравьев, являются существами разумными, могут мыслить, а, следовательно, понимать, как можно, продолжая существовать в человейнике и оставаясь человетками, подниматься до уровня свободной личности, подобно тому, как люди научились на крыльях самолёта возноситься над тяжестью земного притяжения. Недопонимание социологии Зиновьева, разработанной им для исследования советского общества, на мой взгляд, связано с тем, что она рассматривается в отрыве от его антропологии и этики, а если говорить ещё точнее, в отрыве от его идеи о нравственно суверенной человеческой личности.

⁴ Там же. – С. 489.

⁵ Там же.

2. *Целились в коммунизм, а попали в Россию.* «Периоды моей личной жизни в самых существенных чертах совпадали с периодами жизни страны» — говорит Зиновьев, уточняя: они совпадали не в том смысле, что он шагал в общем строю, а лишь в смысле своей реакции на них и своего поведения, изменения «умонастроений и форм борьбы за выживание и сохранение в качестве автономной личности»⁶. Это совпадение изломов личной судьбы Зиновьева с коренными изменениями в жизни страны стало наиболее полным на завершающем этапе холодной войны, когда советское общество рухнуло и как социальная система, отказавшись от коммунизма, и как государство, расколовшись на 15 частей, а сам Зиновьев из самых его острых критиков превратился в одного из самых рьяных его защитников. Чтобы понять позицию Зиновьева как человека и как мыслителя, надо принять во внимание разработанную им систему логической социологии, в частности, понятия «сверхобщества», «двух линий эволюционного развития», «реального коммунизма», «западнизма» и др. Ограничусь только некоторыми замечаниями, которые прямо относятся к данной формуле: «целили в коммунизм, а попали в Россию».

Реальный коммунизм в форме советского государства, который Зиновьев подверг беспощадной критике в «Зияющих высотах» (1976) и других социологических романах, не был ошибкой или случайным провалом, а представлял собой и успешно развивал определённую, а именно, *коммунальную*, линию эволюционного развития. Плюс к тому, коммунизм как социальная система был наиболее органичен России, отвечал особенностям и качеству её человеческого материала, природным условиям и историческому развитию. Именно в советский период страна достигла наивысшего развития, став второй державой мира со своим собственным историческим проектом.

Западнизм представляет собой другую линию эволюционного развития, которая базируется на *деловом* аспекте социальных отношений. Особо надо подчеркнуть, что западнизмом Зиновьевым именуется не просто совокупность стран и народов Западной Европы и Северной Америки, а социальная система, получившая в них господство в ходе и по результатам Второй мировой войны. Он возникает как другой тип сверхобщества, возникающий в западных капиталистических странах, сохраняющих свои формы национальных государств. Западнизм про-

⁶ Там же. — С. 278.

должает линию эволюционного развития, базовым для которой является деловой аспект социальной организации человеичков. Западнистское сверхобшество возникает в противовес советскому блоку и в значительной мере консолидируется для борьбы с ним.

Сущность холодной войны, которая составила основной сюжет всемирной истории после Второй мировой войны, не исчерпывается тем, что это была война между двумя общественными системами. «Холодная война была войной конкретных народов и стран, а не абстрактных социальных систем»⁷. «Самая глубокая цель Запада в этой стране – разрушение Советского Союза и России с любым социальным строем. Коммунизм был удобным предлогом и прикрытием сути войны. Кроме того, коммунизм настолько органичен для России, настолько прочно вошёл в образ жизни и психологию русских, что разрушение коммунизма было равносильно разрушению России и русского народа как народа исторического... Одним словом, целились в коммунизм, а убивали Россию»⁸. Для Запада в его глубинной основе холодная война была борьбой за господство на планете, за расширение зоны колониального освоения и утверждения своих ценностей. Без претензий на глобальное доминирование он не может удержать свое социальное существование на достигнутом уровне достатка, и требующем к тому же постоянного приращения.

Победа западного блока и западнизма как системы не была предопределенной, она обуславливалась большим количеством факторов, среди которых критически важную роль играл также фактор предательства, не просто личного криминального сотрудничества с врагом из-за личных выгод или даже идейных предпочтений (хотя, разумеется, и это имело значение), а прежде всего предательства исторического, социального, предательства самого дела теми лицами и институтами, которые были приставлены оберегать его. В последнем случае Зиновьев имел в виду партийно-государственное руководство, которое поставило под сомнение саму коммунистическую систему и исторический путь советского общества. Его поведение Зиновьев, этот мастер разящих аналогий, сравнивал с тем, как если бы вдруг Папа Римский вышел на площадь перед собором Святого Петра и сказал собравшимся католикам, что он и его предшествен-

⁷ Там же. – С. 515.

⁸ Там же. – С. 516.

ники обманывали их и на самом деле никакого Бога не существует. По крайней мере, как считал Зиновьев, последний эпизод развала Коммунистического лагеря и Советского государства был проведен Западом в режиме спецоперации.

В новых постсоветских условиях изменилась диспозиция (точка обзора) Зиновьева по отношению к реальному коммунизму, но не само понимание реального коммунизма: он, как был его критиком, так и остался. Ошибаются те, кто полагает, будто он стал апологетом советского строя. Ошибаются также те, кто думает (а это – расхожее мнение), будто в силу своей критики западнизма он стал антизападником. Критиковать советский коммунизм – не значит отрицать его и желать уничтожить; критиковать и быть, принадлежать – не одно и то же.

Восстав в защиту советского государства в момент его разрушения, он защищал себя, свой народ и страну, которые достигли наивысшего расцвета при этом строе; он защищал свое время, свою эпоху: «Хочу в ушедшие года. / Пусть будет нестерпимо плохо. / Твоим я буду навсегда, / Меня родившая эпоха»⁹. Точно также критиковать Запад и западнизм – не значит отрицать их достижения, считать их плохими, напротив, они исключительны и благодаря своей исключительности достигли уровня, претендующего на то, чтобы господствовать в мире. Считать победу западнизма в холодной войне катастрофой для всего человечества – не значит думать, будто победа советского коммунизма и его распространение на весь мир были бы лучше (это могло бы обернуться еще худшими результатами). Катастрофой для человечества стала сама возникшая опасность безальтернативности общественного развития, которая открывает дорогу будущему, названному им *глобальным человеком*. По сути же дела, в случае реализации такой безальтернативности закрывается дорога будущему как арене социального творчества. Это будет уже что-то иное – некая громада «постчеловеческой истории, истории без надежд и без отчаяния, без иллюзий и прозрений без обольщений и без разочарований, без радости и без горя, без любви и без зависти...»¹⁰.

3. *Рогатый заяц* – так Зиновьев назвал свою статью о социальной организации, которая сложилась в России в результате горбачёвско-ельцинского переворота, начавшегося 19-21 августа

⁹ *Зиновьев А.А.* Я, ребята, не поэт // Феномен Зиновьева. Составители: А.А. Гусейнов, О.М. Зиновьева, К.М. Кантор. – М.: Современные тетради, 2002. – С. 360.

¹⁰ *Зиновьев А.А.* Глобальный человек. – М.: Центрполиграф, 1997. – С. 9.

та 1991 г. и завершившегося 3-4 октября 1993 г. и названного им контрреволюцией по отношению к революции 1917 года. Этот образ всплыл в его голове из воспоминаний об одном охотничьем музее в Мюнхене, где были выставлены чучела фантастических животных, и среди них — заяц с рогами оленя. Он использовал его в качестве символа для обозначения гибридного характера новой социальной системы, которая сложилась из реальных обломков советской системы, из *подражания* Западу в том его идеализированном виде, какой он приобрёл в воображении советского человека, и из реанимации *призраков* дореволюционной России, которые удержала историческая память поколений, родившихся в послереволюционной России. Речь идёт о сочетании трех разнородных элементов, один из которых является реальным, хотя и сохраняющимся в разрушенном, разломанном виде, а два других представляют собой фантомы сознания, порождённые воображением о будущем и обрывочными воспоминаниями о прошлом. Для обозначения того, что получилось, как заметил Зиновьев, не существует общепринятого социологического обозначения. Надо заметить, такого обозначения нет и сегодня по прошествии 20 лет с тех пор, как появилась его статья на эту тему. Сам Зиновьев условно называл его постсоветизмом.

Гибридный характер сложившейся системы не означает простого смешения различных элементов. Как, например, на дереве, полученном в результате гибридизации, не появляются листья и плоды разных видов, а свои листья и плоды, по некоторым признакам похожие на родительские, а по другим — нет, так и «гибрид разных социальных организаций суть новая социальная организация с компонентами, отличными от таковых у источников гибридизации»¹¹. В целом, система власти тяготеет к советскому образцу, хотя и здесь появляются элементы западнизма. Экономика пытается копировать западные образцы, но постоянно срывается на проявления командной экономики. В сфере идеологии происходит реанимация российского фундаментализма, который скорее конструируется заново и плохо согласуется с основным массивом культуры. Хотя гибрид антисоветизма как эмпирическое явление представляет собой нечто единое, он лишен внутренней целостности, здесь нарушены два объективных закона — закон соответствия социальной организации человеческому материалу страны, её историческому на-

¹¹ Зиновьев А.А. Фактор понимания. — М.: «Алгоритм», 2006. — С. 425.

следию, природным и гео-политическим условиям, и «закон однокачественности компонентов социальной организации»¹².

Отвечая на вопрос о том, каким станет этот гибрид в целом с точки зрения отношения между компонентами социальной организации, Зиновьев предположил, что он будет двигаться в границах между советизированным западнизмом и западнизированным советизмом. На тот период (а это 2002 год), по его мнению, социальное состояние по своей основной тенденции являлось западнизированным советизмом. Однако, в каком бы направлении не изменялся постсоветизм как социальная организация российского общества, следует иметь в виду, что он имеет имитационный характер.

Причем в качестве формы социальной организации он останется уродливым и неэффективным явлением. Это, по словам Зиновьева, как если бы у деревенской телеги заменить колеса на гусеницы и приделать турбореактивный двигатель¹³. Вообще-то имитационность – широко распространенное явление в человеческой истории, которое льстит людям, погружает их в сладостный обман, придаёт общественным процессам театральность. Она достигала необъятных размеров в советском обществе. Постсоветизм в этом отношении наследует своему советскому родителю с тем отличием, что здесь имитационность не ограничивается парадной формой, а проникает в самую сущность социальной жизни. Западнизированный советизм в этом смысле являлся разновидностью западнизма, а именно его имитацией, псевдоморфозой.

Насколько прочна и жизнеспособна такая гибридная конструкция, собранная из разных кусков? С точки зрения самовывживания и продолжительности существования это может длиться долго. «А с точки зрения возрождения и процветания России? На этот счет строить какие-то иллюзии было бы, по меньшей мере, наивно»¹⁴.

Как исследователь Зиновьев не видел для России величественного будущего. Но как человек он не мог с этим смириться. В его рассуждениях о постсоветизме мы встречаем словосочетание *эволюционное чудо*. Не надеясь на новое чудо российской истории, он надеется на чудо индивидуального чело-

¹² Там же. – С. 428.

¹³ См.: Телега с турбодвигателем на гусеничном ходу. С философом Александром Зиновьевым беседует публицист Николай Гульбинский (август 2002 года) // «Московская правда». 2002. – № 174. – С. 3-4.

¹⁴ Зиновьев А.А. Фактор понимания. – М.: «Алгоритм», 2006. – С. 430.

веческого героизма. Возможно, в этом случае он имел в виду нечто подобное собственному жизненному эксперименту суверенного государства из одного человека, который при неожиданно благоприятных обстоятельствах может дать социальные ростки новых форм русского человеичника. Надо заметить: трезвость мысли в нем была выражением и продолжением вдохновения чувства.

В этом отношении характерен эпизод его поэтического опыта 2000 года, когда он по возвращении на Родину выразил своё отношение к публичным спорам вокруг государственного гимна. Он написал два текста. Один на музыку «Патриотической песни» Глинки, которая тогда была гимном РФ, его первый куплет звучал так: «Рухнуло братство свободных народов, / Они отреклись от дружеских уз. / По воле правителей пьяного сброда / Распался великий Советский Союз»¹⁵. Второй текст был «нормальным» гимном на музыку советского гимна, который начинался так: «Великой России достойные дети, / Дорогой отцов мы упорно пойдем. / И в мирном труде, и в сраженьях столетий / Мы веру в грядущее счастье найдем»¹⁶. И в его последних заметках, сделанных перед уходом из жизни, мы слышим всё тот же полный веры и решимости беспощадно реалистический зинovieвский голос человека-идеалиста: «Надо начинать с нуля. Начинать с нулевого уровня – с создания нового человека»¹⁷.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Зинovieв А.А.* Глобальный человеичник. – М.: Центрполиграф, 1997. – 448 с.
2. *Зинovieв А.А.* Исповедь отщепенца. – М.: «Вагриус», 2005. – 554 с.
3. *Зинovieв А.А.* Фактор понимания. – М.: «Алгоритм», 2006. – 527 с.
4. *Зинovieв А.А.* Солома для утопающих // Феномен Зинovieва / Составители: А.А. Гусейнов, О.М. Зинovieва, К.М. Кантор. – М.: Современные тетради, 2002. – С. 281-288.
5. *Зинovieв А.А.* Я, ребята, не поэт // Феномен Зинovieва / Составители: А.А. Гусейнов, О.М. Зинovieва, К.М. Кантор. – М.: Современные тетради, 2002. – С. 345-371.
6. Телега с турбодвигателем на гусеничном ходу. С философом Александром Зинovieвым беседует публицист Николай Гульбинский (август 2002 года) // «Московская правда». 2002. – № 174. – С. 3-4.
7. *Фокин П.Е.* Александр Зинovieв. Прометей отвергнутый. – М.: «Молодая Гвардия», 2016. – 749 с.

THE IDEAS OF AA. ZINOVIEV AND OUR TIME (Abdusalam A.A. Guseynov)

¹⁵ *Зинovieв А.А.* Я, ребята, не поэт // Феномен Зинovieва / Составители: А.А. Гусейнов, О.М. Зинovieва, К.М. Кантор. – М.: Современные тетради, 2002. – С. 370.

¹⁶ Там же. – С. 371.

¹⁷ *Зинovieв А.А.* Исповедь отщепенца. – М.: «Вагриус», 2005. – С. 543.

Abstract. *The article is based on a report made by the author at the VIII All-Russian Philosophical Congress (May 2022). The Congress was dedicated to the 100th anniversary of the famous Russian thinker Alexander Alexandrovich Zinoviev, whose anniversary was given a nationwide status by the Decree of the President of the Russian Federation. The proposed article examines the sociology and life position of Zinoviev from the point of view of their urgency, basing on those ideas of the philosopher that were imprinted in the Russian public consciousness in the form of bright aphorisms.*

Three lapidary generalizations of Zinoviev are considered, which have become central points of modern public discussions: 1) I am a sovereign state of one person; 2) targeted communism – struck Russia; 3) horned hare. The first statement is revealed as the Zinoviev formula of personal autonomy, which is directly correlated with the doctrine of real communism. It is an expression of the inner, indissoluble connection of the individual with society, but in its special negative form, in the form of criticism. The second catchphrase summarizes the main historical meaning of the second half of the twentieth century, which unfolded in the form of the Cold War. It was a confrontation between real Soviet communism, which represented a special (communal) line of evolutionary development, and the Westernist society that emerged during the struggle against it, which took the form of a struggle between two military blocs, certain countries and peoples. The victory over the communist system turned into the defeat of Russia as the country that was its main driving force. Zinoviev used the term horned hare to denote the hybrid nature of the social organization that emerged in Russia after the collapse of the Soviet state.

Modern Russian society has developed as a combination of real fragments of the Soviet system, imaginary ideas about the West and memories of pre-revolutionary Russia. The established social structure is imitative in nature and has no established sociological designation. The article shows that proposed by Zinoviev term post-Sovietism remains the most adequate. Post-Sovietism may have a future in the sense of vitality, but not in the sense of success and historical perspective. Zinoviev's social pessimism did not exclude a historical miracle associated with human heroism.

Keywords. *Alexander Zinoviev, the sovereignty of the individual, social individualism, the cold war, real communism, betrayal, post-sovietism, imitation, a miracle in history.*

2.2. А.А. ЗИНОВЬЕВ И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПОДХОД К ИСТОРИИ (А.П. Козырев)

***Аннотация.** В русской философии есть большая традиция разговора о цивилизации. Это и Н.Я. Данилевский, и К.Н. Леонтьев, и Л.И. Мечников, и В.И. Ламанский, а в более позднее время – Л.Н. Гумилев, В.Л. Цымбурский, академик Е.П. Челышев, А.С. Панарин, В.Н. Растворгуев и другие мыслители, которых можно объединить общим, может быть, не вполне удачным термином «цивилизационники». Безусловно, к этой плеяде имён относится и Александр Александрович Зиновьев, – мыслитель, который в начале наступившего века говорил об опасностях глобального «человейника», сверхобщества, которое построено по одномерным параметрам, задаваемым западной цивилизацией.*

***Ключевые слова.** Зиновьев, философия, цивилизация, цивилизационный подход, человек, общество.*

Зиновьев понимает культуру и цивилизацию как процесс преодоления ограниченности и худших человеческих качеств, как форму общественного развития, направленную на борьбу с «коммунальностью». Под последней понимается естественное, биологически предопределённое стремление человека минимизировать усилия и максимизировать удобство. Поэтому цивилизацию Зиновьев понимает и как усилие, позволяющее человеку защитить себя от угроз, в том числе и от самого себя, своих пороков. Цивилизация – это способность преодолевать сопротивление среды, двигаться навстречу опасностям, а не идти по пути наименьшего сопротивления. В этом можно видеть признак жизнеспособности и устойчивости цивилизации. В этом и реализация основной миссии культуры – противодействие энтропии.

В то же время Зиновьев отмечал сложность понятия «цивилизация», его несводимость к близким или враждебным обществам, его составляющим. Внутри одной цивилизации возможны войны, так например, Франция и Германия, принадлежа к одной цивилизации Запада, перманентно воевали. Несводима цивилизация и к географическим константам, так в западную

цивилизацию, по Зиновьеву, входят и Канада, и США, и Австралия, и Япония.

С политической точки зрения характерными признаками стран, которые считаются западными (Зиновьев вводит термин «западнизм», в духе свойственных ему лингвистических новаций – в нем слышится слово «западня»), являются демократия, частная инициатива и собственность, рыночная экономика, плюрализм, многопартийность, научное познание мира, технические изобретения и их технологическое применение, основанные на результатах науки и др.

Это, скажем так, материальная и политическая сторона. Но очень важно, что Зиновьев обращает внимание и на качество личности, человека, принадлежащего к определённому цивилизационному типу. Существенной характеристикой цивилизации является превалирующий в ней тип личности, что не отменяет возможности существования людей, живущих внутри цивилизации, но расходящихся с нею по своим личностным характеристикам.

Зиновьев выделяет любопытные свойства, характерные для человека Запада, которые, однако, нельзя считать однозначно положительными или однозначно отрицательными: «Повышенная склонность к индивидуализму, высокий интеллектуальный и творческий уровень (сравнительно с другими народами), изобретательность, практицизм, деловитость, расчётливость, конкурентоспособность, авантюристичность, любознательность, эмоциональная чёткость, холодность, тщеславие, повышенное чувство собственного достоинства, чувство превосходства над другими народами, высокая степень самодисциплины и самоорганизации, стремление управлять другими и способность к этому, способность скрывать свои чувства, склонность к театральности. Почти все они в той или иной мере побывали в роли завоевателей и колонизаторов»¹.

Когда читаешь этот перечень (историки русской философии меня поймут), явственно слышится голос Константина Леонтьева. Группа понятий, которые использует А.А. Зиновьев, – далеко не строгая с логической точки зрения. Если разбирать эти черты с точки зрения логического деления то, наверное, можно найти много лишних или по разному принципу выделенных черт. Но Леонтьев так и делал, потому что был страстной натурой, и Зиновьев был страстной натурой, и это сказывалось на определённом типе его письма.

¹ Зиновьев А.А. На пути к сверхобществу. – М.: Центрполиграф, 2000. – С. 307.

Со сторонниками цивилизационного подхода Зиновьева, безусловно, роднит отношение к цивилизации как к некому социобиологическому единству, которое проходит все фазы становления и развития живого организма: рождение, детство, взросление, зрелость, старость и смерть. Предполагается и то, что одна умершая цивилизация может послужить этнографическим и культурным материалом для следующей за ней цивилизацией – например, Византия для Османской империи или Египет для современных арабов. В книге «Запад. Феномен западнизма» – поздней книге Зиновьева – мы читаем: «Запад есть живое существо. Все живое, как это общеизвестно, переживает определенные стадии жизни – зарождение, формирование, зрелость, упадок, старение и смерть. Сейчас Запад достиг стадии зрелости. И хотя он время от времени впадает в состояние кризиса, дающее повод паникерам и недоброжелателям говорить о его упадке и скорой гибели, он ещё не достиг вершины своего расцвета. Так что сейчас нелепо гадать о его временной границе в будущем»².

Владимир Фёдорович Одоевский, автор «Русских ночей», в 1844-м году провозгласил: «Запад гибнет!» и высказал несколько предположений, почему это происходит³. Но, даже если и так, с 1844 года он успешно продолжает гибнуть и всё никак не погибнет. Зиновьев как раз отметил – нет, Запад далеко не гибнет. И сейчас скорее он находится в стадии «цветущей сложности», как мог бы сказать Константин Леонтьев. Стадия такого осеннего цветения, которое, может быть, близится к своему увяданию.

Однако, Зиновьева трудно отнести только к сторонникам цивилизационного подхода, в его идеях отчетливо выражено и линейное представление истории. Как отмечает С.В. Лучинин, «концепция А.А. Зиновьева не противопоставляет эти два подхода (цивилизационный и стадийный), а органично соединяет и взаимодополняет их»⁴. То, что отличает Зиновьева от теоретиков цивилизационного подхода – это, конечно, мысль о том, что цивилизации будут не всегда и что на смену цивилизационному периоду в развитии истории должен прийти период

² *Зиновьев А.А.* Запад. Феномен западнизма. – М.: Центрполиграф, 2000. – С. 24.

³ *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. (Серия «Литературные памятники»). – Л.: Наука, 1975. – С. 147.

⁴ *Лучинин С.В.* Будущее локальных цивилизаций (в свете социально-философской концепции А.А. Зиновьева) // Вестник Воронежского университета. Серия «Философия». 2020. – № 4. – С. 128.

сверхобщества («глобального человеиника»); это стадия, в которую эволюционирует Запад, и эта эволюция происходит далеко не мирными средствами, далеко не благочестиво и благополучно, и, более того, Зиновьев предупреждает нас, что интеграция западного мира в глобальное западнистское сверхобщество с необходимостью ведёт и к интеграции военных конфликтов в своего рода сверхвойну.

Я вспоминаю другого цивилизационного мыслителя Александра Сергеевича Панарина, который ушел из жизни немножко раньше Зиновьева, в 2004-м году. И Панарин, и Зиновьев в последних своих выступлениях на философском факультете МГУ имени М.В. Ломоносова серьёзно предупреждали, что XXI век будет веком войн, а возможно и веком Третьей мировой войны. Когда мы это слышали в начале нулевых годов, нам это казалось совершенно фантастической, нереальной и даже ошибочной перспективой.

Сегодня эти предупреждения звучат гораздо более тревожно. «Сверхобщество, — пишет Зиновьев, — есть человеческое объединение с более высоким уровнем социальной организации, чем привычные общества. Этот более высокий уровень определяется тем, что над государственностью вырастает сверхгосударственность, над экономикой — сверхэкономика, над идеологией — сверхидеология, и эти «надстройки» образуют новый компонент в социальной структуре объединения. Он включает в себя предшествующий уровень, т.е. компоненты социальной организации общества (государство, право, экономику, идеологию), но трансформирует их применительно к новым условиям и доминирует над ними»⁵.

По сути, сверхобщество — это в каком-то смысле аналог коммунизма Маркса, потому что сверхбогатства настолько огромны, что ими необходимо централизованно управлять, и даже эволюционные процессы сверхобщества осуществляются так же, как раньше осуществлялись частичные операции вроде строительства аэропортов, кораблей, каналов и т.п. То есть, по сути, это не вселенская демократия, а вполне себе такое либерально-тоталитарное общество будущего, которое рисует нам Зиновьев — и на пути к этому обществу, конечно, Запад не остановится ни перед чем. Зиновьев говорит о «западнизме» и он говорит о «западнизации», т.е. об эволюционном процессе, который сознательно и

⁵ *Зиновьев А.А.* Русская трагедия // *Зиновьев А.А.* Иди на голгофу. Гомо советикс. Распутье. Русская трагедия [сборник]. — М.: Астрель, 2011. — С. 643-644.

планомерно моделируется и управляется из некоего единого центра. «Это тактика западнизации достаточно коварна и лицемерна: дискредитировать все основные атрибуты общественного устройства страны, которую предстоит западнить. Destабилизировать её. Способствовать кризису экономики, государственного аппарата и идеологии. Раскалывать население страны на враждующие группы, атомизировать его, поддерживать любые оппозиционные движения, подкупать интеллектуальную элиту и привилегированные слои. Одновременно вести пропаганду достоинств западного образа жизни. Возбуждать у населения западнизируемой страны зависть к западному изобилию. Создавать иллюзию, будто это изобилие достижимо и для него в кратчайшие сроки, если его страна встанет на путь преобразований по западным образцам. Заражать его пороками западного общества, изображая пороки как проявление подлинной свободы личности»⁶.

Вспоминаются здесь слова Максима Горького на одном из съездов советских писателей 30-х годов: «Свобода Запада — это свобода полового члена». Соответственно, пороки изображаются как способности человека выбирать пол, выбирать ориентацию, выбирать образ жизни, какой ему понравится. «Оказывать экономическую помощь западнизируемой стране лишь в той мере, в какой это способствует разрушению её экономики и делает её зависимой от Запада, а Западу создает репутацию бескорыстного спасителя западнизируемой страны от зол её прежнего образа жизни»⁷.

Особенностью западной цивилизации является её уникальность, неповторимость в истории человечества, и в то же время исключительность, стремление не допустить другой «Запад» рядом с собой. Западная цивилизация претендует поистине на глобальный, универсальный характер. Отсюда и стремление с помощью мягкой или грубой силы «западнить», подчинить себе другие цивилизации и общества, убедив их в том, что служение Западу и стремление (как правило, тщетное для большинства) добровольно приобрести черты западного образа жизни, являются их сверхзадачей, почти что религиозной миссией. Западнизация становится тактикой неокOLONиализма. Западнизация мыслится как глобальная война не просто за мировое

⁶ Зинovieв А.А. Распутье // Зинovieв А.А. Иди на голгофу. Гомо советикус. Распутье. Русская трагедия [сборник]. — М.: Астрель, 2011. — С. 531.

⁷ Там же.

господство, но за овладение самим эволюционным ходом развития человечества. «Нужно быть круглым идиотом, чтобы вообразить, будто на Западе стали бы млеть от восторга, если бы на мировых рынках появились мощные конкуренты из России и стали бы вытеснять американских и западноевропейских предпринимателей»⁸.

Эти строки написаны Зиновьевым ещё до 2004 года, до первого Майдана, до эпохи «оранжевых революций», а ведь Зиновьев жил в Европе, хорошо знал и по-своему любил её (как, впрочем, и все русские славянофилы и почвенники), вращался в среде европейских интеллектуальных и политических элит, общался с ведущими европейскими философами. Он очень хорошо себе представлял и понимал к чему, например, ведёт единая европейская валюта («la monnaie européenne») – евро, для чего экономически объединяется, консолидируется Европа, и, в общем-то, эти тенденции были выявлены вдумчивым человеком, который умел смотреть и умел предсказывать. Но именно этот пессимизм Зиновьева, предошущение того, что век цивилизаций кончится и миру придётся слиться в единое глобальное сверхобщество, отличает его от «цивилизационщиков», у которых на смену германо-романскому «культурно-историческому типу» должен прийти восточносибирский, либо славянский, либо православный, либо какой-нибудь ещё тип цивилизации.

Зиновьев здесь, безусловно, пессимист и, задавая себе вопрос – а может ли Россия избежать такой участи, – он отвечал на него опять-таки пессимистично. В 2001 году он пишет: «Возможности у неё для этого невелики, но исключать их полностью было бы ошибочно. И главное, на мой взгляд, условие для этого – осознать с полной и беспощадной ясностью то, в каком положении она оказалась, и по какой причине. В России же ощущается страх перед такой ясностью. Ничем не сдерживаемое словоблудие заполонило всю интеллектуальную сферу общества. Люди боятся признаться себе в том, что совершили беспрецедентную в истории глупость, поддавшись добровольно влиянию реформаторов и их западных наставников, и боятся высказать это вслух»⁹. В этом резонно согласиться с Зиновьевым. До сих пор не дана никакая (ни правовая, ни моральная, ни историческая) оценка Беловежскому сговору. Может быть,

⁸ Зиновьев А.А. Запад. Феномен западнизма. – М.: Центрполиграф, 2000. – С. 20.

⁹ Зиновьев А.А. Распутье // Зиновьев А.А. Иди на голгофу. Гомо советикус. Распутье. Русская трагедия [сборник]. – М.: Астрель, 2011. – С. 536.

очень показательно и в каком-то смысле символично, что в 2022 г. двое из подписантов – Шушкевич и Кравчук – ушли в мир иной, В этом страхе кроется, на мой взгляд, главное препятствие для реализации возможности, о которой я сказал.

Здесь надо сказать, что Зиновьев ушел из жизни в 2006 году, когда влияние наследия девяностых было практически безраздельно. Россия была поделена на кланы олигархов («семиолигаршина»), которые управляли Россией, и, в общем-то не было никаких надежд на то, что Россия может свернуть с этого пути и не идти по пути глобализации. Начиная с 80-х годов прошлого века на Западе изобретается термин «глокализация», постмодернистским образом оксюморонно сочетающий в себе глобальное и локальное, признающий существование разнонаправленных и даже «туземных» тенденций при глобализации. Можно было только смутно надеяться, что сторонники «глокализации» милостиво сохранят нам «туземные» колорит и самобытность в виде «русской идеи», сарафана, матрёшки, Смотровой площадки на Воробьевых горах, которая, заметьте, абсолютно опустела после начала COVID-19, и никакие матрёшки, ни в виде Путина, ни в виде Ельцина, ни в виде Петра I туда уже больше не возвращались и, по всей видимости, не вернуться. Однако мультикультуральная локальность и стремление отстоять право на самостоятельную самобытную цивилизацию, – это разные вещи. Зиновьев пишет: «Россия уже по многочисленным каналам включена в сферу влияния глобального западнистского сверхобщества. Вырваться из его “объятий” для неё в нынешнем состоянии чрезвычайно трудно, если это вообще возможно в обозримом будущем»¹⁰.

Недооценивал Зиновьев и религиозный фактор в современной истории (в этом его отличие от того же Александра Сергеевича Панарина). Хотя, как показывают события последних полутора десятилетий, общая религиозная идентичность отнюдь не влечёт за собой механически цивилизационного единства и даже притяжения, религиозный нарратив часто используется как идеологическая оболочка для самых антирелигиозных или антихристианских по своей сути проектов: войны, революции и пр., причем происходит размывание ценностной парадигмы традиционных конфессий под соусом защиты человеческого достоинства и прав личности.

¹⁰ *Зиновьев А.А.* Русская трагедия // *Зиновьев А.А.* Иди на голгофу. Гомо советикус. Распутье. Русская трагедия [сборник]. – М.: Астрель, 2011. – С. 649-650.

Однако следует признать и значение религиозного фактора, зачастую стыдливо именуемого словосочетанием «традиционные ценности», для цивилизационного сопротивления тенденциям глобализации и гибридизации. Интеллигенция всегда отличается просвещенческим сознанием, существенным компонентом которого является секулярность, а вот народ отнюдь нет, и это может стать неким фактором, благодаря которому цивилизационная самобытность будет сохраняться – и не просто самобытность, а фактор идентичности. И в этом смысле программа строительства 200 храмов в Москве, как и аналогичные проекты в других городах России может рассматриваться не как захват территорий (парков для выгуливания собачек и проч.), а как удержание «своей» территории. На своей земле создается что-то свое, родное, известное нашим праотцам, пусть оно и является подчас репликой псковской или новгородской архитектуры и реализацией типового проекта. И я не думаю, что это только искусственно, механически, властно, политически используемый фактор. Вера – это то, что не удалось истребить никакими революциями и перестройками, и вот здесь сегодня, возможно, следует быть, внести коррективы по отношению к диагнозу Зиновьева в сторону некоторого более умеренного оптимизма.

ЛИТЕРАТУРА

1. Зиновьев А.А. Запад. Феномен западнизма. – М.: Центрполиграф, 2000. – 509 с.
2. Зиновьев А.А. На пути к сверхобществу. – М.: Центрполиграф, 2000. – 637 с.
3. Зиновьев А.А. Распутье // Иди на голгофу. Гомо советикус. Распутье. Русская трагедия [сборник]. – М.: Астрель, 2011. – С. 423-579.
4. Зиновьев А.А. Русская трагедия // Иди на голгофу. Гомо советикус. Распутье. Русская трагедия [сборник]. – М.: Астрель, 2011. – С. 581-893.
5. Лучинин С.В. Будущее локальных цивилизаций (в свете социально-философской концепции А.А. Зиновьева) // Вестник Воронежского университета. Серия «Философия». 2020. – № 4. – С. 125-130.
6. Одоевский В.Ф. Русские ночи. (Серия «Литературные памятники»). – Л.: Наука, 1975. – 320 с.

A.A. ZINOVIEV AND THE CIVILIZATIONAL APPROACH TO HISTORY (A.P. Kozyrev)

Annotation. There is a great tradition of talking about civilization in Russian philosophy. These are N.Y. Danilevsky, K.N. Leontiev, L.I. Mechnikov, and V.I. Lamansky, and at a later time – L.N. Gumilev, V.L. Tsymbursky, academicians E.P. Chelyshev, A.S. Panarin, V.N. Rastorguev and other thinkers who can be united about by the term “civilizationists”, which is not quite a good one. Of course, Alexander

Alexandrovich Zinoviev belongs to this galaxy of names, – a thinker who at the beginning of the coming century spoke about the dangers of a global “cheloveinik”, a super-society that is built according to one-dimensional parameters set by Western civilization.

Keywords. *Zinoviev, philosophy, civilization, civilizational approach, “cheloveinik”, society.*

2.3. СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ АЛЕКСАНДРА ЗИНОВЬЕВА (П.Е. Фокин)

Аннотация. Александр Зиновьев вошёл в историю мировой литературы как писатель, предложивший человечеству новый тип художественного постижения и осмысления действительности. Он назвал созданный им жанр социологическим.

Книги Зиновьева организованы единой авторской волей и органически связаны друг с другом. Подобно своим великим современникам У. Фолкнеру, Р.Р. Толкину, Г.Г. Маркесу, Зиновьев создал целостный художественный мир, существующий и развивающийся по своим законам. Более того, и в этом он уникален, его творческое наследие образует полноценную единоличную литературу, с индивидуальной идеологией и поэтикой.

Ключевые слова. А.А. Зиновьев, реализм, социологический роман, литература, идеология, поэтика.

Главным предметом его художественного исследования стал советский мир. Зиновьев утверждал: «Советский народ первым в истории человечества проложил путь к коммунизму. Подчёркиваю, я не употребляю здесь оценок и не хочу сказать, что это хорошо или плохо, а лишь констатирую факт. И описать, что на самом деле представляет собою новое общество, есть историческая привилегия именно советского писателя. И глупо отдавать её другому, глупо упускать возможность создания на этом материале и новыми языковыми средствами нового феномена в литературе. Я утверждаю, что советские писатели (т.е. писатели, живущие в Советском Союзе и знающие советский образ жизни) имеют реальную возможность описать нарождающееся коммунистическое общество во всей глубине и полноте. И если современную русскоязычную литературу, создаваемую на материале советской жизни и советскими (в упомянутом смысле) писателями, отнести к литературе советской, то лишь в ней есть возможность для литературного прогресса. ...я отношусь к этой линии русскоязычной советской литературы. Нравится это мне или нет, буду я это признавать субъективно или нет, никакой роли не играет. Это есть реальный факт»¹.

¹ Зиновьев А.А. Мы и Запад. — Lausanne: L'Age d'Homme, 1981. — С. 83.

Зиновьев решительно расширил *тематический диапазон* советской литературы.

Во-первых, он ввёл запретную для официальной советской литературы проблематику политической рефлексии современности гражданами: его герои много и свободно говорят об актуальной внутренней политике СССР, критикуют поведение действующих руководителей партии и правительства, иронизируют, рассказывают о них анекдоты, сочувственно обсуждают проблемы диссидентства, с жадностью читают самиздат, старательно слушают иностранные радиостанции, заинтересованно дискутируют. В таком объёме и детальности эта тема не была представлена и в неподцензурной русской литературе того времени.

Не меньше внимания уделяют герои Зиновьева экономическим вопросам: малым и недостаточным зарплатам, плохому качеству товаров и услуг, дефициту продуктов, теневому бизнесу, благу. И это предмет постоянного интереса не только представителей люмпенизированной части населения, но и вполне благополучных граждан. Это — *главная* забота для всех. А для героев советской литературы всё это — досадные мелочи. Они о них говорят редко, ещё реже о них думают. Их это *мало заботит*, а те, кто на этом сосредоточен — достойны осуждения, если вообще достойны внимания. Им нет места в искусстве социалистического реализма. Они в нём — изгои.

Проблемы социального неравенства при социализме для советской литературы, для советского искусства в принципе не существовало. Это самая главная тайна советской идеологии, упрятанная, как игла жизни Кошья Бессмертного, в тридцать три укрытия. Покушение на неё равносильно государственному преступлению. Советские художники об этом отлично знали. Они не просто обходили эту проблему стороной. В советском искусстве существовало определённое клише в изображении руководителей любых рангов. Всячески подчёркивался их демократизм, почти героическая жертвенность на производстве (особенно в ситуациях аврала или аварий), пренебрежение здоровьем и отдыхом, бытовая и (часто) семейная неустроенность. О том, что любой мало-мальски значимый начальник обладает набором привилегий, и чем выше пост, тем масштаб этих привилегий растёт в геометрической прогрессии, об этом ни полслова. Для Зиновьева тема социального неравенства — одна из центральных. Он говорит о ней, показывает эту сторону советского миропорядка с неуклонной настойчивостью. Все его герои, кроме отдельных отщепенцев, ведут борьбу *против соци-*

альной справедливости — за возможность занять на социальной лестнице наиболее высокую ступень. И для этого все средства хороши.

Зиновьев подробно и внимательно описывает отношения, которые возникают между человеком и коллективом. На производстве, во время собраний, в быту, на отдыхе. Его герои включены в коллектив, являются частью коллектива, действуют в нём и через него, испытывают его давление и помощь, находят поддержку, подвергаются репрессиям. Для советской литературы, трудовой коллектив — априорное благо. Не просто сила, а сила добра и света. Он всегда прав и неоспорим. Зиновьев отвергает этот пропагандистский миф и сосредотачивается на сложной и неоднозначной роли коллектива в структуре советского общества.

Герои Зиновьева находятся в самых разнообразных отношениях с КГБ. Кто-то является объектом преследования, кто-то сотрудничает с картельными органами официально, кто-то — на добровольной основе, кто-то использует ситуацию в корыстных целях. В романах Зиновьева слежка и доносительство представлены в качестве нормальной социальной практики советских людей. В официальной советской литературе офицеры КГБ и их осведомители могли быть героями только шпионских романов. Роль КГБ в повседневной жизни советского общества была для писателей табуирована.

Одной из важных тем для Зиновьева является пьянство как социальная норма советского образа жизни. Все его герои пьют, вне зависимости от воспитания, образования, занимаемой должности, социального статуса, национальности и пола. В официальной советской литературе, пьянство — объект сатиры. Пьяницы представляют собой отдельные индивидуальные проявления асоциального поведения. Они — исключения и «пережиток» прошлого. Лозунг советской литературы: «Пьянству — бой!». Сочувствия — ноль. Однозначное презрение и насмешка. О пьянстве как социальном феномене, порождённом общественной системой, речи быть не могло. Зиновьев всматривается в эту проблему пристально.

Ханжески отворачивалась советская литература и от сюжетов сексуального содержания. «В СССР секса нет!» — эта фраза, прозвучавшая на заре эпохи гласности, адекватно соответствовала той картине мира, которая существовала в пространстве советской пропаганды. О любви писались километры стихов и прозы, но до секса у советских литературных героев дело не

доходило. Даже среди гетеросексуальных пар! А слово «гомосексуализм» советские писатели даже не подозревали с какого конца писать и какими буквами. Об этом разве что в «Медицинской энциклопедии» можно было прочесть. И как о явлении буржуазной культуры. Но если и случалось вдруг каким-либо неведомым для советского искусства образом соитие влюблённых, то оно было именно случаем и событием — и для героев, и для автора, и для читателей. Но, вообще-то, предел сексуальных отношений в советском искусстве — поцелуй. Герои Зиновьева вступают в регулярные половые связи, обсуждают возможности и условия занятия сексом, интересуются сексуальными техниками. Для них это так же естественно, как пьянство и доносительство. И гомосексуалисты между ними встречаются.

Кроме секса не было в советском мире также биологических уродов и инвалидов. Ещё в рамках военной тематики инвалидам было позволено существовать в советском искусстве, и то — в военное время. И желательно в «исправленном» виде, как «настоящий человек» лётчик Маресьев. А инвалиды труда уже оказывались исключительно предметом бумаготворческой деятельности собесов. Об иных категориях несчастных почти не вспоминали. Калеки и физически неполноценные люди, убогие, больные как социальные объекты привлекают внимание Зиновьева не меньше, чем другие категории и типы. Он рассматривает их вовсе не с модной сегодня гуманистической или христианской позиции, а именно как специфические элементы общества, которые так же, как и все, ведут свою борьбу за социальные привилегии.

Особое место в романах Зиновьева занимает проблематика подлинного исторического прошлого СССР. Революция, Ленин, Сталин, Великая отечественная война обсуждаются без обиняков, без оглядки на идеологические установки, формулировки, клише. Никакой героизации, никаких запретных сюжетов. С точки зрения обывателя. Как в жизни миллионов, а не в судьбах отдельных героев. Со страхом за свою жизнь и жизнь своих близких, с попытками выжить любой ценой, с мыслями, как выгадать и поживиться. Историческое прошлое, для героев Зиновьева, — не героический эпос, а *личный опыт* — их собственный, их родственников, друзей, знакомых — опыт поведения в условиях социальных перемен и катаклизмов.

Предметом изображения и рефлексии Зиновьева стал сам язык советского человека. Вполне грамотный, прошедший обработку системой всеобщего среднего образования. Достаточно

унифицированный нормативной стилистикой средств массовой информации. Это язык словаря С.И. Ожегова, пособий по практической стилистике Д.Э. Розенталя. Недоверчиво косящийся на историзмы и снисходительно допускающий диалектизмы. Насыщенный абстрактными понятиями и идеологическими штампами. Язык, объединяющий людей разных социальных страт, создающий иллюзию равенства. Одновременно, это язык утомительной и безысходной борьбы за существование, переполненный грубостью, цинизмом, ругательствами и жаргоном. Обсценная лексика постоянно смешивается с лексикой нормативной, третирует её, ставит под сомнение, смеётся и издевается. Русский мат – неудержимый протест против социального насилия коммунистической системы, явленной в языке. Он – орудие советского человека в отстаивании своих прав, своей индивидуальности, своего *достоинства*. Постоянная ирония и усмешка – попытка отгородиться от тотального коллективизма, стремление защититься от разгула законов коммунальности.

Этот язык порождает свою литературу – в фольклорных и полуфольклорных формах: анекдот, устную новеллу («байку»), «безобразный стих», бардовскую песню. Наличие подобной альтернативной литературы Зиновьев рассматривает также сквозь призму социологии. Он не претендует на филологические лавры. Он лишь констатирует ситуацию всеобщего двоемыслия, неизбежную и обязательную для этого типа социума.

Романы Зиновьева охватывают всю проблематику советского мира и исследуют её с разных точек зрения: сверху, снизу, сбоку, изнутри, с изнанки. Социалистическому реализму советской литературы Зиновьев противопоставил созданный им *социологический реализм*.

Благодаря Зиновьеву стало ясно, что советский мир не есть явление сугубо идеологического порядка. Он строится на идеологической основе, идеология играет роль главной скрепы его, но природа советскости лежит в иной области. Истоки её в особом типе социального устройства.

Опираясь на хорошо знакомую ему фактуру советского мира, используя её в качестве конкретного материала, богатого деталями и подробностями, Зиновьев исследовал социальную сущность советскости. Открывал, описывал и представлял её законы. В их взаимосвязях и борьбе. В становлении, развитии и деградации. Фиксировал доминанты. Выявлял тенденции. Специфика авторской позиции Зиновьева в том, что он не изобличает пороки и недостатки советской социально-политической системы, как это

может показаться на первый взгляд (а многим его читателям так и казалось всегда), а говорит о них как о явлениях органических, свойственных ей – не искажающих её, и даже не порождаемых ею, а присущих ей, её конституирующих. Это не пороки и недостатки, утверждает Зиновьев, это – норма. Как Пушкин когда-то говорил о том, что художника следует судить по законам, им самим для себя установленным, так Зиновьев настаивал на том, что оценивать социальную систему нужно по законам, которые ей присущи, её образуют, а не по меркам иных, пусть даже самых прогрессивных и гуманных форм человеческого общежития. Рождённый ползать летать не может. И не должен! Осуждать его за это – или лицемерие, или отчаянная глупость.

Зиновьев первый, а, возможно, единственный, кто увидел и осознал культурно-историческую ценность советской повседневности, мировое значение негероических будней страны Советов. Советский мир был абсолютно уникальным цивилизационным явлением. Главной исторической сенсацией XX века. Он привлекал пристальное внимание всего человечества. Одни смотрели на него с надеждой, другие – со страхом. Для кого-то он представлял пример для подражания, образец. Иные воспринимали его как наваждение, жупел. Он был союзник и враг. Осуществлённая мечта и сбывшийся кошмар. Сладкая ложь и горькая правда. И всем он был интересен. Все хотели знать подробности. *Всё как есть.*

Книги Зиновьева последовательно и беспристрастно разворачивали панораму советской жизни, обнаруживая её логику и строй. Зиновьев писал об очевидных вещах, которые не позволялось видеть официальному искусству. Он смотрел на эти вещи непредвзятым взглядом – без апологетики или критиканства, и предлагал читателям также *трезво* смотреть на них. Не любить или ненавидеть, а – знать и понимать.

Суть *социологического реализма* Зиновьева заключается в том, что художественную реальность своих произведений он создавал вслед и в развитие разработанной им социологической теории коммунальности, описывающей базовые принципы организации человеческого общества вне зависимости от исторических форм их проявления. Такие традиционные средства построения художественного мира как сюжетность, описательная изобразительность, типизация, психологизм в произведениях Зиновьева сознательно редуцированы и уступают место аналитичности и логическому конструированию. В «социологических романах» Зиновьева впервые в мировом искусстве средством ху-

дожественной выразительности стал сам принцип научного мышления — *метод восхождения от абстрактного к конкретному*.

Его книги представляют собой тексты, фрагментированные на небольшие, порой в один абзац, а то и в одно предложение, сегменты, каждый из которых обладает частной смысловой завершённой, содержит в себе целостное высказывание. Эти фрагменты суть *отвлечения* какой-то одной стороны описываемого Зиновьевым мира, абстрагирование одной из граней его. По ходу развёртывания художественного исследования они выстраиваются в определённые ряды и цепи, накапливая конкретику и обретая полноту. В процессе ритмического чередования фрагментов, переплетения смысловых рядов устанавливаются содержательные связи, которые в конечном итоге дают конкретную картину целого.

«Персонажи» произведений Зиновьева, не лица или характеры, а частично персонифицированные идеи и социальные категории. В октябре 1978 в интервью радио «Свобода», рассказывая об истории создания «Зияющих высот», Зиновьев так характеризовал свой метод: «Я решил писать художественную литературу, но именно о социальных законах человеческого бытия и их проявлении в поведении и сознании людей. Так что главные герои моей книги — не Иваны, Матрёны, собачки, бабочки и прочая живность, а законы бытия как таковые. ...Я решил сделать сами законы бытия активными персонажами книги, показать, как они чувствуют себя в нашем обществе, чем занимаются, как общаются между собой и т. д. Но показать их не теми мистическими, то благородными, то жестокими, то добрыми, то страшными, но всегда великими феноменами бытия, какими их изображает официальная идеология и жалкая социологическая, с позволения сказать, наука, а обычными грязными ничтожествами, какими они и являются на самом деле»².

«Социологическая» литература, созданная Зиновьевым, в основе своей сохраняет образную природу, что, собственно, и позволяет её считать формой именно художественного, а не специального научного творчества. Логически организованная научная мысль сама по себе обладает эстетической выразительностью, но вне художественной образности она обречена на линейность и схематизм. Художественный образ объёмён по своей природе. Помещённый в поле логической мысли, он способствует

² Зиновьев А.А. О «Зияющих высотах» (Выступление по радио «Свобода») // Без иллюзий. — Lausanne: L'Age d'Homme, 1979. — С. 19-20.

ет её концентрации, образует центр взаимосвязей и конфликтов. Способность художественного образа сгущать в себе множественные, иногда взаимоисключающие смыслы использована Зиновьевым в целях недогматической организации человеческой мысли, её визуализации и усвоения. Образ, как и мысль, Зиновьев подвергает предварительной логической обработке, поэтому он всегда содержательно внятен и структурно определён. Он «работает» в паре с мыслью, но не иллюстрирует её, а обогащает новыми возможностями выражения, придаёт мысли эмоциональную насыщенность и психологическую убедительность.

Образность Зиновьева антропоморфна, но это вовсе не означает, что действующие в его книгах герои суть литературные характеры. Психология его мало интересует. О ней уже достаточно написали русские классики. Нет смысла жевать разжёванное. Но это и не маски комедии дель арте, хотя им и присвоены масочные прозвища – Критик, Социолог, Певец, Мазил, Болтун и т.п. Их нельзя определить каким-то одним свойством, одним качеством – постоянным и неизменным во всех ситуациях. Они внутренне сложны и находятся в постоянной динамике, в развитии. Они, скорее, знаки, обозначения определённых социальных объектов. Зиновьеву в них важно и интересно не человеческое, а социальное. Содержание его книг составляет описание связей, возникающих между социальными объектами, исследование социальных структур, образующихся в ходе взаимодействия социальных объектов разного уровня.

Мышление Зиновьева системно. В его книгах нет смысловых лакун и переборков и, соответственно, нет художественных провисаний или излишеств. Каждый образ не просто на своём месте – он *столь же необходим, сколь и достаточен*. Такой системный принцип организации художественного мира позволял Зиновьеву удерживать гигантские объёмы фрагментированного текста в содержательной стройности и эстетическом равновесии.

«Социологическая» литература Зиновьева ориентирована на классическую систему литературных видов и родов, по-своему адаптирует сложившуюся жанровую систему. В творчестве Зиновьева в «социологической» модификации представлены нравоописательный, производственный, семейно-бытовой, любовный, психологический, исторический, детективный, шпионский, политический, авантюрный, философский, научно-фантастический и другие жанры. В то же время Зиновьев никогда не работает в каком-то одном эстетическом дискурсе. Богатство и многообразие действительности он показывает, непрерывно

меня не только точку зрения или ракурс изображения, но и саму художественную оптику. В его книгах, как в самой жизни, от великого до смешного — один шаг, так же как и «один шаг» от задушевной исповеди до доноса, от демагогической околесицы до научного силлогизма, от платоновского диалога до лирического стихотворения, от плаката и монументальной пропаганды до карикатуры и анекдота, от проповеди до оскорбления, от идиллии до гротеска и т.д., и т.д., и т.д.

Это, однако, не постмодернизм, уравнивающий между собой все элементы художественного целого. Для мира Зиновьева как раз важны именно разные уровни и масштабы, сам *перепад эстетического давления*, его амплитуда. Только в горниле эстетических конфликтов возникает уникальный сплав социологической поэтики Зиновьева. Драматургия художественных форм, столкновение приёмов и средств выявляют сюжетные узлы, усиливают напряжение писательской мысли, заставляя читателя пребывать в постоянной интеллектуальной работе, в неослабевающем духовном сотворчестве.

Зиновьев не только художник-мыслитель, он — художник-педагог, *воспитатель мысли*. Читатель, пройдя вслед за автором по всем ступеням познания, в финале не просто оказывается обладателем важной и многообразной информации, он обретает навык самостоятельного интеллектуально-эстетического постижения мира, получает опыт деятельного участия в ментальном и практическом его освоении. В этом смысле Зиновьев — художник-новатор авангардистского типа — прямой наследник и продолжатель традиций русской классической литературы.

ALEXANDER ZINOVIEV'S SOCIOLOGICAL REALISM (P.E. Fokin)

Abstract. *Alexander Zinoviev entered the history of world literature as a writer who offered mankind a new type of artistic comprehension and comprehension of reality. He called the genre he created sociological.*

Zinoviev's books are organized by a single author's will and are organically linked to each other. Like his great contemporaries W. Faulkner, R.R. Tolkien, G.G. Marquez, Zinoviev created an integral artistic world that exists and develops according to its own laws. Moreover, he is unique at this, at his creative heritage forms a full-fledged individual literature, with individual ideology and poetics.

Keywords. *A.A. Zinoviev, realism, sociological novel, literature, ideology, poetics.*

2.4. ТЕОРИЯ ЛОГИКИ А.А. ЗИНОВЬЕВА (Ю.Н. Солодухин)

Аннотация. Выступление Ю.Н. Солодухина на VIII философском конгрессе было посвящено рассмотрению логического учения А.А. Зиновьева. По мнению автора, логика А.А. Зиновьева, несмотря на то, что в последнее время акцент делается на его социологические, политологические работы, не осталась в прошлом, она входит в арсенал логики XXI века. Подробно рассмотрены основные понятия логики А.А. Зиновьева, его теория логического следования и ключевые концепты комплексной логики.

Ключевые слова. А.А. Зиновьев, комплексная логика, логическая теория, логика в социальных науках, теория логического следования.

Предисловие. Интеллектуальное наследие Александра Александровича Зиновьева многогранно. Немного найдётся областей знания, духовного творчества, которое бы полностью осталось вне поля его интересов. И всё же, считаю, что труды А. Зиновьева в области логики занимают в его наследии особое место как в силу их фундаментальности, так и новаторства.

Правда, в последние годы авторитет, влияние и слава Зиновьева – философа, социолога, политолога, исследователя процессов мирового развития, яркого публициста несколько потеснили его признание и влияние как выдающегося логика XX века. Причина этого понятна – резко усилившийся запрос государства, общества на анализ происходящих на планете перемен глобального масштаба и кардинального характера. Неоспоримый факт, что вклад Зиновьева в изучение названных процессов огромный. Ход событий в нынешнем столетии полностью подтвердил правильность его оценок, выводов, прогнозов, сделанных ещё в минувшем веке.

И всё же для самого А. Зиновьева являлось аксиомой то, что в начале познания лежит слово, и это слово «логика». Правильно выбранные логические инструменты – необходимое условие постижения истины в любой области познания и знания. И прежде всего, исследований, претендующих на статус науки. Общественные, гуманитарные науки не являются исключением. Опора на логику, использование логики – необходимое ус-

ловие рациональности, подлинно научного познания. В этом отношении Зиновьев был убеждённым, непоколебимым сторонником сциентизма, в т.ч. и в философии.

Немалую роль в его интересе к логике сыграла его неудовлетворённость догматической версией марксизма, доминировавшей в советскую эпоху в идеологии и общественных науках. Стремление преодолеть догматизм, найти верные ответы на вопросы, которые ставила жизнь, привели учёного к выводу, что поиск этот следует начинать с создания методологии познания, способной выполнить данную задачу. В фундаменте же методологии, считал Зиновьев, лежит логика. Какая именно – формальная, диалектическая, или же та и другая – в этом надо разбираться, что он и делал.

Хотя логика вроде бы и вошла в круг научных интересов Зиновьева по преимущественно прагматическим соображениям, как необходимый шаг на пути к главной цели, реально она стала одним из важнейших дел его жизни. Если первая работа Зиновьева по логике, кандидатская диссертация на тему восхождения от абстрактного к конкретному, была защищена им в 1954 г., то последняя работа, в которой логика – одна из основных тем, книга «Фактор понимания», вышла в свет в 2006 г., через несколько месяцев после смерти автора¹. Как видим, интервал между ними – более чем полвека.

За эти десятилетия Зиновьев написал, выпустил без малого полтора десятка монографий по проблемам логики, её применения в конкретных областях знания. А ещё многочисленные статьи, курсы лекций, в том числе середине 1960-х годов на философском факультете МГУ, где он ряд лет заведовал кафедрой логики. Выступления с лекциями по логике в зарубежных университетах, в т.ч. лекция «Нестандартная логика и её применение», прочитанная в 1983 году в Оксфордском университете и получившая большой резонанс.

Оригинальность идей, значимость результатов Зиновьева в сфере логики получили международное признание. Многие его труды в данной области переведены на иностранные языки. Имя А.А. Зиновьева прочно вошло в ряд крупнейших логиков XX столетия. Это произошло не в последнюю очередь благодаря обоснованной им концепции самой науки логики, её предмета и методов исследования.

А.А. Зиновьев о предмете логики. Так называемые вечные вопросы есть не только в философии, но и в логике. Что изуча-

¹ См.: *Зиновьев А.А. Фактор понимания.* – М.: Эксмо, Алгоритм. – 2006. – 528 с.

ет логика? Имеет ли она собственный предмет или объектом её исследования являются психические процессы, генерирующие мышление? Она описывает правила рассуждений, мышления, которые существуют независимо от человека, или конструирует эти правила, предписывает их? Какова природа логической необходимости, логических законов?

Вопросы, ряд из которых восходит ещё к временам Аристотеля. Они приобрели особую остроту с конца XIX века, когда началось становление математической логики. Логика как наука о законах познающего мышления, цель которого – открытие, обоснование истины, постепенно свелась к построению формализованных теорий, исчислений, которые интерпретировались как модели логических операций, рассуждений, отвечающие критериям строгости, доказательности, принятых в математике, других точных науках.

Способствовала ли формализация обогащению логического инструментария? Несомненно; логика совершила в этом плане скачок в своём развитии. Помогло ли углублению понимания своей собственной природы? Ответ тоже утвердительный. Вместе с тем увлечение построением исчислений привело к отрыву логики от практики её применения в естественных и общественных науках, в познавательных операциях, реально совершаемых исследователями как на эмпирическом уровне, так и в выдвижении гипотез, построении теорий, совершении выводов из них и их верификации.

Зиновьев увидел эту опасность утраты логикой своего предназначения как науки, для которой конструирование формальных исчислений не является самоцелью. По его мнению, логика занимается исчислениями, формальными системами только в той мере, в какой они являются способом рассуждения, доказательства, опровержения в научном познании. Сами по себе, так сказать, в чистом виде формальные исчисления – это математические конструкции, которые интересны и значимы в рамках математики, но не несут в себе логического содержания, если мы понимаем логику как науку об интеллектуальной деятельности, важнейшую составную часть которой составляет научное познание.

Зиновьев выступил с этих позиций в конце 1950-х – начале 1960-х гг., когда математическая логика, построение формальных систем, претендующих на моделирование логических операций, переживали бум. Понятно, что на него обрушился шквал критики со стороны представителей этого направления. Крити-

ки, на мой взгляд, во многом несправедливой, так как Зиновьев вовсе не был противником применения математических методов в логике. Он сам построил формальные логические системы, объединённые им впоследствии в единую систему комплексной логики. Единственное, против чего он выступал, так это против сведения логики к её формальному аппарату. В отличие от математики, считал Зиновьев, логика сосредоточивает внимание на изучении, описании, обосновании процессов познания, протекающих на уровне абстрактного мышления.

Время подтвердило правоту опасений Зиновьева. Спустя десятилетия, в 1991 г., выступая на IX Международном конгрессе по логике, методологии и философии науки один из крупнейших исследователей в этой области Георг фон Вригт констатировал: логика утратила собственный предмет и содержание, растворившись в многообразных исчислениях, имеющих математическую природу.

А.А. Зиновьев считал, что для того, чтобы оставаться собственно логикой, математическая логика должна быть связанной с практикой, опытом познания во всех его формах: от так называемого повседневного мышления, здравого смысла до сложнейших мыслительных построений в теоретической физике, космологии, химии, биологии, философии, социологии и т.д. Именно за это выступал Зиновьев: не игры в исчисления, а привязка их к познавательным операциям.

Так что же в трактовке Зиновьева является предметом логики? Им выступает для него язык. Если бы он ограничился только этой констатацией, то не сказал бы ничего нового. Такого взгляда придерживаются многие логические, философские школы, течения. В первую очередь, аналитическая философия. Новизна подхода Зиновьева заключается, прежде всего, в понимании работы, выполняемой логикой в области языка.

Согласно Зиновьеву, логика исследует язык не во всём многообразии его черт, функций, а лишь в качестве знакового аппарата познания реальности, средства фиксирования и сохранения результатов познания. В этом отношении логика имеет следующие отличительные свойства.

Первое. Логика выделяет, абстрагирует в языковых явлениях определённые структурные компоненты. Те, которые образуют структуру знаний. Это термины, высказывания, они же суждения, терминообразующие операторы, а также операторы, связывающие высказывания — конъюнкция, дизъюнкция, импликация, отрицание.

Второе. Логика изучает свойства терминов и высказываний, не зависящие от того, являются ли они терминами и высказываниями физики, биологии, истории, политологии и так далее. Она изучает правила, общие для любых терминов и высказываний с определённой структурой, и не ориентирована ни на какую конкретную науку. Нет логики специально для математики, физики, химии, социологии, истории и пр. Напротив, она вооружает самые разные науки инструментами интеллектуальной деятельности, не зависящими от конкретной предметной области той или иной науки. В этом смысле правила логики универсальны.

Третье. Логика осуществляет особую обработку названных структур языка, которая заключается в их усовершенствовании и изобретении новых, а так же – в установлении точных правил оперирования ими. Это и есть правила и законы логики. По мнению Зиновьева, они не открываются людьми, а изобретаются ими в процессе совершенствования методов оперирования терминами, высказываний. Так, законы силлогистики не были открыты Аристотелем в языке, а были изобретены им. Единственный критерий плодотворности таких инструментов – их познавательная эффективность.

Вместе с тем Зиновьев не считает, что логическая работа является целиком и полностью произвольной. Она опирается на языковую практику людей. Логика превращает стихийное языковое творчество в организованную деятельность.

Здесь возникает вопрос: являются ли законы логики дескриптивными, описательными или прескриптивными, предписывающими. На первый взгляд, Зиновьев сторонник второго подхода. Однако дело обстоит сложнее. В ряде работ он прямо говорит об объективной детерминированности законов логики. То, чего он не принимал категорически, – так это отождествления или хотя бы сближения природы логических связей со связями в вещественном или социальном мире. Для него было несомненно, что связи, структуры, изучаемые логикой, имеют идеальную, а не вещную природу. В этом отношении его взгляды близки воззрениям Гуссерля. Мир логики – мир идеальных объектов, но он не создан человеком произвольно.

Четвертое. Из этих утверждений Зиновьева вытекает, что если мышлением называть процессы, протекающие в мозгу человека, то логика не изучает мышление и не учит правильному мышлению. Она изучает определённые операции с определёнными же материальными компонентами естественного языка,

которые есть «опредмеченное» мышление, понимаемое как познание, как действия по приобретению знания. Что при этом происходит в глубинах сознания, тайниках мозга логику не интересует. Правила и законы логики не являются правилами и законами естественного, природного процесса мышления, как это полагали сторонники психологизма в логике.

Пятое. Логические связи могут реализовываться не только в естественных языках, но и в искусственных языках, знаковых системах, конструируемых логиками. Последние работают не на пустом месте. Логика обнаруживает определённые виды терминов, высказываний, операторов, правил действий с ними в качестве эмпирических данных в языковой практике, связанной в свою очередь как с повседневной жизнью, так и с научным познанием.

В этом логику можно считать эмпирической наукой. Но она не является эмпирической по своей направленности (интенции). Ибо логика изучает свойства терминов и высказываний, не зависящие от конкретной предметной области. Её законы имеют силу для любой науки, если в ней используются языковые формы выражения, идентичные тем, что описаны в логике. В этом смысле логика — надопытная наука, её положения имеют априорный характер, отменить их нельзя.

Но от исследователя зависит, какими логическими инструментами пользоваться в той или иной области знания. Например, закон противоречия не работает при описании переходных состояний. Интуиционистское обоснование математики не допускает применения закона исключённого третьего и двойного отрицания. Есть свои ограничения в квантовой механике. Но все эти примеры говорят не о несостоятельности претензий законов логики на универсальность, а не о состоятельности претензий на универсальность любой конкретной логической системы.

Основные результаты Зиновьева в области логики. Таково, если так можно сказать, философское обоснование предмета логики, данное Зиновьевым. Теперь о его конкретных результатах в этой области. Ввиду ограниченности времени перечислю их, так сказать, в виде списка.

1. Создание логической теории научных знаний. В её построении Зиновьев сделал упор на логическую обработку языковых выражений, базисных для той или иной конкретной науки, будь то наука о природе или социальная наука. Особое внимание в этих исследованиях он уделил логической обработке терминов, поскольку, в отличие от логических операторов, применяемых

по строго сформулированным правилам, введение логических терминов требует их прояснения, уточнения, экспликации.

Под логическими терминами конкретных наук Зиновьев имел в виду исходные, базовые понятия (например, предмет, свойство, движение, изменение, прогресс, регресс, пространство, время, количество, качество и т.д.). Таких понятий десятки, если не сотни. Подчас они употребляются в значении, закрепленном за ними в разговорном языке, а оно, как правило, смутное, расплывчатое. Но и в языке науки в них нередко вкладывается разное содержание.

Тем самым любые науки нуждаются в использовании логических инструментов, позволяющих проводить экспликацию базовых терминов. Этот раздел логики Зиновьев назвал *логической онтологией*, поскольку в нём фактически создаётся то, что в философии называется учением о бытии. Пример такой работы мы находим в его трудах «Логическая физика», «Логика и язык физики», «Логическая социология», «Основы логической теории научных знаний», «Логика науки» и т.д.

Зиновьев подчёркивает, что при выполнении подобных операций логика ничего не утверждает о конкретной природе предметов, которые отображаются в терминах, высказываниях. Речь идёт только о придании науке, какому-то её фрагменту логической строгости.

2. *Классические и неклассические логики.* Под классической пропозициональной логикой имеется в виду:

- функционально полные двузначные матричные (истинностные) построения – двузначная пропозициональная алгебра;
- аксиоматические построения, дедуктивно эквивалентные двузначной пропозициональной алгебре (и вообще любые формальные системы, дедуктивно эквивалентные классическим аксиоматическим построениям).

Соответственно, неклассическими будут все логические системы, не относящиеся к вышеперечисленным, в т.ч. модальные, нормативные, временные, многозначные и иные логики. В 1960 г. Зиновьев выпустил труд «Философские вопросы многозначной логики», в котором он рассмотрел практически все существовавшие на то время системы. В 1964 г. книга была переведена на английский язык. Зиновьев рассмотрел трехзначную и четырехзначную логику Лукасевича, n -значную логику Поста, трехзначную интуиционистскую логику Гейтинга, системы многозначной логики, разработанные Колмогоровым, Гливенко, Бочваром.

Результатом этих исследований стало создание общей модели аппарата многозначной логики. По его мнению, история многозначной логики – ещё одно подтверждение того, что логика не просто описывает то, что уже вошло в обиход науки, а продолжает деятельность человечества по изобретению логических форм на профессиональном уровне.

Возможные приложения многозначной логики:

- непосредственные, когда аппарат многозначной логики получает интерпретацию в терминах той или иной предметной области;

- косвенные, когда данная логика используется для исследований в рамках самой логики (примером может служить использование многозначных логик для матричной интерпретации модальных логик и различных систем логического следования).

3. *Теория логического следования.* Это центральная проблема логики. По мнению Зиновьева, нет единственно верного, естественного, аутентичного понятия логического следования, соответствующего объективной логике мышления человека. Адекватное описание логического следования достигается путём конструирования различного рода логических систем применительно к тем или иным интуитивным предпосылкам, исследования их свойств и взаимоотношений.

В монографиях «Логическое следование», «Нетрадиционная теория кванторов» и ряде статей Зиновьев подверг анализу системы логического следования: материальную импликацию Рассела и Уайтхеда, определения следования Льюиса, Аккермана, Белнапа, Андерсона и других. Он предложил свою теорию логического следования, показав, что она свободна от парадоксов, материальной импликации, а также от парадоксов систем Льюиса и Аккермана.

4. *Комплексная логика.* Итогом логических работ Зиновьева стала комплексная логика. Так Зиновьев назвал логическую систему, в которой он объединил, связал результаты своих исследований. Подчеркну, комплексная логика являет собой не собрание его работ по логике, а именно их сведение в виде единой, внутренне взаимосвязанной, системы исходных терминов, положений, правил. Книга вышла в СССР в 1970 г. и была издана на английском и немецком языках.

Фундаментальными составными частями комплексной логики являются теория терминов и теория логического следования. Они представлены в формализованном виде. Аппарат формализации сложен. Как считает Зиновьев, предложенное им

определение логического следования позволяет избежать парадоксов материальной, строгой и сильной импликаций. Образующие комплексную логику исчисления построены аксиоматически, для них автором доказана независимость, разрешимость полнота и непротиворечивость. Проблема заключается в том, что комплексная логика до сих пор не исследована, не проверена с точки зрения того, действительно ли она удовлетворяет этим критериям или же в её построениях присутствуют неточности и ошибки.

Сама программа Зиновьева – построение единой логической системы, сильной по своим познавательным возможностям, свободной от парадоксов следования и тем самым максимально приближенной к его интуитивному пониманию, отвечающей всем основным требованиям – представляется привлекательной. Дело за непредвзятым и всесторонним исследованием комплексной логики.

5. Зиновьев выстроил логическую теорию социального познания. Её основные положения:

- социальное познание тоже основывается на опыте, так как его объекты существуют объективно и подчиняются объективным законам;

- социальное познание, его результаты являются объективными в том смысле, что к ним могут применяться понятия «истина» и «ложь» так же, как они применяются в естественных науках. Однако в существующих социальных исследованиях эти возможности не реализованы в полной мере по причине невнимания к требованиям логики. Преодолению этого недостатка, построению социальных теории в соответствии с правилами логики посвящена работа Зиновьева «Логическая социология».

Логика А. Зиновьева и современность. Основные идеи Зиновьева в области логики приходятся на 1960-1980-е гг. В последующие десятилетия эта наука не стояла на месте, развивалась.

Понятно, что в свете современных достижений что-то в логических трудах Зиновьева вызывает критику, а с ним сегодня ведутся споры. Это нормально, естественно. Важно то, что все фундаментальные идеи Зиновьева в области логики, построенные им логические системы, и в первую очередь его комплексная логика, прочно вошли в арсенал этой науки и продолжают развиваться. Логика Зиновьева не осталась в прошлом, она входит в арсенал логики XXI века.

Наследие Александра Зиновьева, как и наследие практически каждого выдающегося ученого, – это не только результа-

ты его исследований. Это ещё и новая тематика, программа исследований, которых ещё нет в концептуальном виде, но которые уже маячат на горизонте, а то и стучатся в дверь.

Одна из таких проблем — искусственный интеллект и мышление, интеллектуальная деятельность человека. В трудах Зиновьева, даже в последних, датируемых началом нулевых годов, мы не найдём самого понятия «искусственный интеллект». Нет понятий «цифровизация», «информационные технологии», «большие данные» и т.д. Собственно, они тогда и не имели такого широкого распространения, как сейчас. Но то, что процессы наметились, набирали силу, что они окажут огромное воздействие на человечество, на саму цивилизацию, он видел и думал об этом. И, что очень важно, успел в своей последней работе «Фактор понимания» высказать суждения на этот счёт.

Книга исключительно глубокая, побуждающая к размышлениям, заставляющая думать, не боясь выходить за рамки общепринятых представлений. Но надо думать, считает автор книги, опираясь на логику, методологию, которые обеспечивают понимание явлений, процессов.

Лучше, чем сам Зиновьев, об этом не скажешь. Цитирую его: «...Мало сказать, что исследователь должен следовать правилам логики и методологии науки. Важно, как понимаются сами эти правила, каков их ассортимент, насколько они соответствуют потребностям познания»². Обращаю, внимание — потребностям познания. Главная же потребность — это не просто получение истинных знаний, а выстраивание из них системы, которая обеспечивает их понимание.

А что такое «понимание», согласно Зиновьеву? Это когда мы не просто имеем верную картину какого-то фрагмента действительности, а систему положений, которая объясняет, т.е. даёт ответ на вопрос «Почему дело обстоит именно так?». Далее, эта система имеет высокую предсказательную силу. А в случае социальных знаний, она должна отвечать ещё и на вопрос: «Зачем?». То есть какие цели, ценности она позволяет обосновать и реализовать.

Анализируя ускоряющееся развитие науки, технологий, общественной жизни, Зиновьев приходит к выводу, что такое ускоренное развитие создаёт огромную проблему — разрыв между бурным ростом знаний и отставанием в их осмыслении, пони-

² Зиновьев А.А. Логический интеллект. — М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2005. — С. 196

мании. Причём, похоже, разрыв этот только нарастает. Не случайно на встречах учёных и экспертов нередко звучит фраза: «мы всё больше знаем и всё меньше понимаем».

Разрыв этот возникает в основном по объективным причинам: накопление эмпирического материала растёт в геометрической прогрессии. В области же понимания жизни общества, политики, глобальных явлений, обучения и просвещения людей имеет место сознательное конструирование препятствий на пути их понимания, производство интерпретаций фактов, концепций, теорий, цель которых состоит не в постижении истины, а в обслуживании интересов правящего класса. Соединение этих процессов ведёт, по мнению Зиновьева, к возникновению угрозы мирового масштаба, которую он определяет как угрозу оглупления человечества. По его мнению, высказанному в упомянутой книге, оно уже идёт.

Не следует понимать оглупление как снижение интеллекта людей. Пока такое не наблюдается. Зиновьев говорит об оглуплении в смысле снижения способности человечества к пониманию лавинообразного роста эмпирического материала, трансформации его в обоснованные научные теории, а также в смысле снижения способности предвидеть долговременные последствия создаваемых технологий и принимаемых решений. Я бы использовал для характеристики этой опасности понятие Гегеля «Ночь мира», когда в сознании огромного большинства людей продолжают господствовать мифы, иллюзии, аберрации.

Зиновьев не испытывает большого оптимизма по поводу того, что человечеству удастся избежать опасности массового оглупления. Но и не отбрасывает полностью такую возможность. Её реализацию он связывает с двумя ключевыми моментами.

Во-первых, Зиновьев настаивает на утверждении в нашей стране и в мире в целом принципа *приоритета разума*. То есть создание атмосферы уважения к знаниям, науке, просвещению и тем, кто трудится на этом поприще. И не только уважения, но и реальной поддержки этих сфер, в т.ч. путём определённой инвестиционной политики. Образование, просвещение, наука – не те области, на которых следует экономить.

Во-вторых, создание инструментов познания, воплощающих с наибольшей полнотой те структуры, механизмы интеллектуальной деятельности которых лежат в основе разума. А для этого потребуется создание теории разума, ума, интеллекта. По замыслу Зиновьева, она оправдает связанные с ней надежды только в том случае, если будет осуществлена конвергенция ос-

новых наук о познании: теории познания (она же гносеология), а также теории бытия человека в мире. Речь, по-видимому, идёт о синтезе онтологии и антропологии.

Как видим, Зиновьев не включил в этот список ни нейробиологию, ни компьютерные науки, ни психологию. И не в силу забывчивости. Он не считал, что развитие этих наук существенно важно для логики и методологии научного познания, понимаемого именно как деятельность интеллекта, разума человека.

С тех пор минуло почти двадцать лет. Продвижение в области нейробиологии, искусственного интеллекта, робототехники, психологии, цифровизации оказалось огромным. Несомненно, прогресс в области ИИ потрясающий. Ещё недавно считалось, что машина не обыграет сильного шахматиста, а сейчас создан компьютер, который обыгрывает чемпионов по шахматам, по игре в го, а последняя считалась самой трудной в мире. Компьютер преуспевает даже в покере – игре, где присутствует элемент блефа, обмана, что требует уже не только логических, но и психологических навыков.

Словом, компьютер давно и, казалось бы, навсегда победил человека в выполнении любых умственных операций, которые могут быть представлены в виде алгоритма, цифровой программы. А что дальше? Вытеснит ли компьютер человека?

Но как в этом свете смотрится интеллектология Зиновьева? Сегодня трудно дать однозначный ответ. Для Зиновьева познание неотделимо от сознания человека. Сознание же он рассматривал как функцию мозга, результат его деятельности. В этом отношении он коренным образом расходился со своим современником Карлом Поппером, который склонялся к психофизиологическому дуализму в формулировке Декарта. Но, по моему мнению, Зиновьев не был и сторонником отождествления сознания с биологическими, физическими, химическими процессами, протекающими в мозгу человека.

До сих пор в этом вопросе имеется разноречивость точек зрения. Так, нейробиолог Маггин полагает, что сознание вообще невозможно изучить, потому что само устройство мозга накладывает ограничения на когнитивные способности человека. И потому человеческий разум может оказаться просто не способен решать некоторые проблемы. Другой точки зрения придерживается Дэниэл Деннет, отрицающий само существование этой проблемы. Он доказывает, что сознание представляет собой не какую-то отдельную функцию мозга, а совокупность результатов разных вычислительных процессов, происходящих в участ-

ках коры высшего порядка, связанных с поздними этапами обработки информации. Философы Джон Серль и Томас Нагель считают, что сознание представляет собой определённый набор биологических процессов. Эти процессы доступны для изучения, но мы пока мало продвинулись в этом направлении, потому что они очень сложны и составляют нечто большее, чем сумма частей. Близкой Деннету точки зрения придерживается российский нейробиолог академик К.В. Анохин, выдвинувший концепцию сознания как системы функциональных сетей³.

Проблема всех перечисленных точек зрения заключается в том, что они нарушают такой важный методологический принцип, как принцип валидности. Он состоит в том, что исследователь должен быть уверен, что провидимые им исследования, полученные количественные результаты относятся именно к тому предмету, который он изучает. У нейробиологов такой уверенности нет, ибо до сих пор нет общепринятого определения сознания. Более того, здесь присутствует коренное расхождение. Для одних сознание нечто противоположное материи, для других – её разновидность, модус, производное.

Кроме того, ни одна из этих концепций оказывается не в состоянии объяснить происхождение, природу таких неотъемлемых черт сознания, как осознание собственной идентичности, субъективности, внимания и т.д. Нейробиология знает, какие зоны мозга отвечают за эти свойства, хуже, но знают, какие здесь протекают процессы, чтобы эти свойства реализовывались. Но далеко не все согласятся с тем, что эти процессы и есть внимание, осознание себя личностью, отличной от всех других.

Когнитивный характер таких исследований означает, что нужно не просто воспроизводить в искусственных системах мозговые процессы человека на уровне нейронной активности. Этого недостаточно. Нужно попытаться понять, как происходит переход от нейронных импульсов к высшей нервной деятельности, а затем к рождению смыслов, их формализации и представлению.

И здесь мы выходим на не менее сложную проблему – как происходит этот процесс в разуме человека и в ИИ. Чтобы продвинуться в этом вопросе, необходимо решить две задачи:

- дать само определение ИИ, которого до сих пор нет (есть большое количество формулировок, но единого, признанного всем сообществом, определения все-таки нет);

³ См., напр.: *Анохин К.В.* Мозг, творчество, сознание // *Философия творчества.* Вып. I / ред. Н.М. Смирнова, А.Ю. Алексеев. – М.: ИНТЕЛЛ, 2015. – С. 44-52.

- разработать критерии, которые позволят сравнивать ИИ и интеллектуальную работу человека (эта задача также пока до конца не решена).

Таким образом, в решении этих и других подобных задач логическое учение А. Зиновьева является, на мой взгляд, прочной методологической основой. Дело за тем, чтобы заняться работой по его применению к анализу новых реальностей, создаваемых развитием ИИ, науки в целом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анохин К.В. Мозг, творчество, сознание // Философия творчества. Вып. I / ред. Смирнова Н.М., Алексеев А.Ю. – М.: ИНТЕЛЛ, 2015. – С. 44-52.
2. Зиновьев А.А. Логический интеллект. – М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2005. – 284 с.
3. Зиновьев А.А. Фактор понимания. – М.: Эксмо, Алгоритм, 2006. – 528 с.

THEORY OF LOGIC BY A.A. ZINOVIEV (Yu.N. Solodukhin)

***Annotation.** The speech of Yu.N. Solodukhin at the VIII Philosophical Congress was devoted to the consideration of the logical teachings of A.A. Zinoviev. According to the author, the logic of A.A. Zinoviev, despite the fact that recently the emphasis has been placed on his sociological, political science works, has not remained in the past, it is included in the arsenal of logic of the XXI century. The basic concepts of A.A. Zinoviev's logic, his theory of logical sequence and key concepts of complex logic are considered in detail.*

***Keywords.** A.A. Zinoviev, complex logic, logical theory, logic in social sciences, theory of logical sequence.*

2.5. А.А. ЗИНОВЬЕВ КАК МЕТОДОЛОГ НАУКИ (В.А. Лекторский)

Аннотация. Исследуются проблемы методологии науки в понимании Зиновьева в связи с его анализом метода восхождения от абстрактного к конкретному. Выявляются связи работ Зиновьева по методологии с его работами в области символической логики, социологии и философии истории. Сравнивается понимание восхождения в работах Зиновьева и Ильенкова.

Ключевые слова. Методология, логика, социология, восхождение от абстрактного к конкретному.

Александр Александрович Зиновьев был многогранной личностью. Он вошёл в нашу философию как логик, методолог, автор оригинальной этической концепции, создатель своеобразной философии истории. Он пытался по-новому осмыслить социологию (см. концепцию логической социологии). Он — автор нового жанра в художественной литературе — социологического романа. Зиновьев — выдающийся художник-карикатурист. Наконец, он — публицист, остро реагировавший на важнейшие события жизни страны в поздние советские и постсоветские годы. Словом, Зиновьев — это явление всей нашей культуры.

Не все, однако, помнят о том, что Александр Александрович начинал свою творческую жизнь как логик и методолог. Именно в этом качестве он, вместе с другим нашим выдающимся философом Эвальдом Васильевичем Ильенковым, стоял у истоков такого явления в отечественной философии, как философский ренессанс второй половины прошлого столетия. Очень важно и то обстоятельство, что сам Зиновьев считал до конца своих дней, что именно его логические и методологические идеи лежат в основе всех его теоретических построений, включая философию истории и социологию. Об этом, в частности, свидетельствует его последняя книга «Фактор понимания» (вышедшая за два месяца до его смерти).

Я познакомился с Александром Александровичем в 1953 г., так же, как с Эвальдом Васильевичем, когда был студентом 4 курса философского факультета МГУ. В сентябре этого года Ильенков защитил кандидатскую диссертацию, которая посвящена исследованию метода построения научной теории (восхожде-

ние от абстрактного к конкретному), использованного Марксом при создании «Капитала», а также анализу размышлений Маркса о теоретическом методе в его работе «Введение к критике политической экономии». Диссертация Ильенкова была совершенно еретической, ибо в ней критиковалось принятое в те годы в нашей философии чисто эмпиристское понимание мышления вообще и научного познания, в частности, понимание, которое опиралось на известную ленинскую характеристику познавательного процесса: «От живого созерцания к абстрактному мышлению и от него к практике»¹. (Обратите внимание на то, что диссертация Ильенкова защищалась всего через полгода после смерти Сталина, что значит, писалась она тогда, когда ещё был жив «вождь и учитель», который к тому же считался величайшим теоретиком-философом.)

Идеи, развиваемые Ильенковым (при том со ссылками на самого Маркса) противоречили не только официально принятым философским установкам. Казалось, что они не сочетаются и со здравым смыслом, ибо мысль о том, что конкретное знание находится не в начале познавательней деятельности, а в её конце, при первом знакомстве с нею вызывает некоторую оторопь. Такую оторопь сначала испытал и я. Но потом, когда осенью 1953 г. Ильенков начал вести специальный семинар по логике «Капитала», а я был старостой этого семинара, я постепенно вник в круг проблем, которые обсуждал Эвальд Васильевич, и стал его горячим сторонником. Между прочим, хотя Ильенков после защиты диссертации начал преподавать на философском факультете, его работу очень долго не утверждали в ВАКе, слишком подозрительной она была в глазах официальной философской публики. (А.А. Зиновьев в свойственной ему манере назвал его «кандидатом в некандидаты».) Кандидатская диссертация Ильенкова стала основой для его будущей знаменитой книги «Диалектика абстрактного и конкретного в “Капитале” Маркса», переведённой на многие языки.

Зиновьев защищал кандидатскую диссертацию по логике примерно через полгода после Ильенкова. Тема её была похожей на ильенковскую: «Метод восхождения от абстрактного к конкретному (на материале “Капитала” К. Маркса)». В сущности, наших двух философов — зачинателей своеобразной философской революции в стране — интересовал один и тот же пред-

¹ Ленин В.И. Собрание сочинений в 55 томах. Т. 29. — М.: Издательство политической литературы, 1969. — С. 152-153.

мет: научное теоретическое мышление. Но подходы к анализу метода Маркса у Ильенкова и Зиновьева были разными.

Эвальд Васильевич сравнивал метод Маркса, с одной стороны, с традицией философского эмпиризма (Дж. Локк и его продолжатели в советской философии), с другой, — с гегелевским пониманием развития конкретного понятия как выражения саморазвития Абсолютного Духа. Для него было важным обсуждение таких проблем, например, как различие абстрактно-общего и конкретно-всеобщего понятия, как взаимоотношение всеобщего и особенного (в связи с определением исходного пункта, клеточки процесса восхождения). Ильенков уже в кандидатской работе защищал понимание идеального как результата коллективной человеческой деятельности — то понимание, которое он впоследствии развернул в свою известную концепцию идеального.

Для Зиновьева важно было выявить логические приёмы, использованные в «Капитале», как способы создания научной теории. Он подробнее анализирует такие приёмы как изоляция и конкретизация, сведение и выведение, идеальное моделирование, мысленный эксперимент, взаимосвязь анализа и синтеза, дедукции и индукции, логических и исторических методов и т.д. В то время, когда Зиновьев писал этот текст, в западных исследованиях проблем философии и методологии науки уже отказались от идей наивного эмпиризма. Вместо этого стала общепринятой иная концепция научной теории — гипотетико-дедуктивная конструкция, которая косвенным образом интерпретируется через соотнесение теоретических высказываний с эмпирическими.

Александр Александрович предлагает принципиально новое понимание. Теория — это органическая система, которая развивается из некоторого исходного ядра — идеальной модели. Процесс этого развития выражается в постоянной ассимиляции эмпирических фактов и в их теоретической интерпретации. Такое понимание на несколько десятилетий опередило то, что ныне, после работ Т. Куна и И. Лакатоса, считается общепризнанным в философии науки.

Я читал кандидатскую диссертацию Зиновьева во времена её защиты. Эта работа произвела на меня сильнейшее впечатление. Недавно я перечитал её (работа Зиновьева не публиковалась в советские годы, Институт философии РАН издал её в виде книги в 2002 г.). И был очень удивлён: текст, написанный в начале 50-х гг. прошлого века, читается как современный.

Проблемы, обсуждаемые Зиновьевым, это сегодняшние проблемы философии и методологии науки. Ряд вопросов (например, мысленный эксперимент, идеальные модели и др.) начали широко обсуждаться совсем недавно.

Хочу обратить внимание ещё на одну интересную особенность работы Зиновьева. Дело в том, что он считает исследуемые им логические приёмы создания научной теории специфически диалектическими. Эти диалектические способы мышления противопоставляются тому, что изучается в формальной логике. Вся кандидатская работа Зиновьева понималась им как работа по диалектической логике в противовес логике формальной. Так же стали понимать диалектическую логику его ученики: Г.П. Щедровицкий, Б.А. Грушин, М.К. Мамардашвили и др. (Это было иное, чем у Э.В. Ильенкова и его последователей, понимание диалектической логики.)

Когда в начале 1960-х гг. Зиновьев стал заниматься проблемами символической логики (которая является не чем иным, как современным вариантом формальной логики), он создал свою оригинальную концепцию, переосмыслил то, что сделал в кандидатской работе, в качестве исследования по методологии науки. И это было правильно: действительно, методология и формальная (символическая) логика работают в разных плоскостях и не пересекаются друг с другом. Между прочим, такой ученик и последователь Зиновьева, как Г.П. Щедровицкий (на первых порах; потом их пути разошлись, Зиновьев даже печатно выступил в конце 1950-х гг. с критикой программы исследования мышления, которую предложил Щедровицкий) стал называть свои исследования работами по содержательно-операторной логике, а затем просто методологией. Поэтому последователи Щедровицкого по сей день называют себя методологами.

Исследовательские интересы Зиновьева менялись и расширялись. Как я сказал, от проблем методологии науки он перешёл к работе в области символической логики, а затем — к проблемам социологии и философии истории. При этом менялось его понимание смысла того, что он делает и уже сделал. Так, в 1970-е гг. он, когда-то ратовавший за диалектическую логику, стал говорить о диалектике уничижительно: например, в своём знаменитом романе «Зияющие высоты» презрительно называет её «дуболектикой». Потом и эта позиция изменилась. В своих поздних исследованиях он считает, что диалектика имеет свою сферу действия, но что в любом случае

при изучении социальных проблем без неё невозможно обойтись. Однако от своих методологических идей Александр Александрович не отказывался никогда. Они включены в качестве специального раздела в его итоговую предсмертную книгу «Фактор понимания». Можно показать, что метод восхождения был использован Зиновьевым в построении теории логической социологии и в других работах.

В заключение хочу привести некоторые интересные факты. Александр Александрович Зиновьев и Эвальд Васильевич Ильенков были по ряду вопросов теоретическими оппонентами. Но вместе с тем они были в жизни друзьями (по крайней мере, до конца 1970-х годов) и в критических случаях поддерживали друг друга. Так, когда в 1954 г. на философском факультете МГУ происходило обсуждение тезисов Ильенкова и Коровикова о предмете философии (в результате этого обсуждения и того, и другого изгнали из университета), Зиновьев выступил в поддержку тезисов, хотя не все их положения разделял. Когда в начале 1954 г. кандидатскую диссертацию Зиновьева обсуждали на кафедре логики, где он учился в аспирантуре, то один из членов кафедры привёл в пример Зиновьеву другого аспиранта, работу которого обсуждали незадолго перед этим, привёл его в качестве примера «научной скромности». Участвовавший в обсуждении Ильенков сказал: «А я хвалю Сашу за научную дерзость».

Так жили и творили наши учителя, выдающиеся философы и исключительные люди.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ленин В.И. Собрание сочинений в 55 томах. Т. 29. — М.: Издательство политической литературы, 1969. — С. 152-153.

A.A. ZINOVIEV AS A METHODOLOGIST OF SCIENCE (V.A. Lektorsky)

***Annotation.** The author investigates the problems of the methodology of science in Zinoviev's interpretation and in connection with the analysis of the method of the ascension from the abstract to the concrete. It is analyzed the relations between Zinoviev's methodological studies and his investigations in symbolic logic, sociology and philosophy of history. The understanding of the ascension by Zinoviev and by Ilyenkov are compared.*

***Key words.** Methodology logic sociology ascension from the abstract to the concrete.*

Раздел III. ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ РАЗВИТИЕ РОССИИ (ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ)

3.1. АКИМ ВОЛЫНСКИЙ И ИНДО-ЕВРОПЕЙСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ (О.А. Матвейчев)

Аннотация. Доклад презентует первую публикацию трактата известного философа, литературного критика и искусствоведа Серебряного века А.Л. Волынского «Гиперборейский гимн», представляющего собой творческое развитие популярной в конце XIX – начале XX вв. концепции «северной прародины» человечества. Первая часть статьи представляет собой историографический и обзор взглядов мыслителей разных эпох на проблему легендарной страны Гипербореи, которые анализируются в широком историческом контексте с акцентом на политико-идеологический аспект данной проблематики. Разбирается творческая биография А.Л. Волынского, прослеживается эволюция его философских и религиозно-идеологических идей. Доклад рассматривает контекст появления и концептуальные особенности трактата «Гиперборейский гимн», в свете новых исторических открытий и сохраняющейся актуальности.

Ключевые слова. История философии, история идей, иудаизм, индоевропейцы, Гиперборея, Серебряный век, Волынский.

Тема Гипербореи как северной прародины человечества появляется в работах Акима Львовича Волынского (1861-1926) на позднем этапе его творческой жизни. Это сегодня всякое упоминание этой загадочной северной земли, знакомой нам из текстов Пиндара и Геродота, грозит неосторожному автору обвинениями со стороны «прогрессивных историков» в обскурантизме и мракобесии. Столетие же назад гиперборейский вопрос находился на острие научных дискуссий и в самой гуще культурной жизни.

Вкратце напомним историю гиперборейского вопроса.

Интерес к Гиперборее, стране «по ту сторону северного ветра», мерно вспыхивал и мерно затухал на протяжении едва ли не трех тысячелетий европейской истории. По всей вероятности, как считает венгерский лингвист Янош Харматта, миф о гиперборейцах возник еще во II тыс. до н.э., то есть задолго до эпохи Гомера¹. На ранних порах гиперборейцы связывались у греков почти исключительно с культом Аполлона, что нашло отражение в мифологии. «Метафорическая география» периода архаики и частично классики позднее сменилась научным интересом к реальной географической локализации таинственной северной земли. Но факт остается фактом: тема Гиперборейцы оставалась актуальной на протяжении практически всей эпохи античности – как минимум, с VII в. до н.э. по V в. н.э., т.е. в течение 12 столетий, что может говорить о том, что эту легендарную (для нас) страну древние воспринимали, во-первых, как совершенно реальную и, во-вторых, как оказывающую существенное влияние на их жизнь.

К началу эпохи Средневековья гиперборейская тематика почти полностью ушла на задворки как общественного сознания, так и научной мысли, сохранившись лишь в качестве поэтической метафоры, радикально изменившей коннотацию. Теперь это понятие ассоциируется с ужасом перед угрозой с северо-востока вкупе с глубоким презрением к варварам. С IX в. по XVI в. эпитет «гиперборейцы» относился по большей части к русскому народу. «Страшной грозой гиперборейской» назвал патриарх Фотий армию русов в 860 г. осадившей на двухстах кораблях Константинополь². «Гиперборейские горы» как факт географии средневековой Руси фигурировали на картах и в хорографических записках европейских ученых до середины XVI в., пока термин «гиперборейцы» в научном и политическом обиходе окончательно не заменили понятия «русский», «Россия», «Москва».

По мере накопления географических знаний и уточнения топонимов концепт «Гиперборейцы» имел все шансы остаться не более чем источником поэтических аллегорий. Однако в XVI–XVIII вв., в период становления национальных государств, данная тема приобрела новое звучание. На первый план выдвину-

¹ См.: *Harmatta J. Sur l'origine du mythe des hyperboreens // Acta Antiqua Academiae scientiarum Hungaricae. 1955. – Т. III. – Ф. 1-2. – П. 57-64.*

² См.: Святейшего Фотия, архиепископа Константинопольского, первая гомилия «На шествие русов» // *Древнейшие государства Восточной Европы: 2000 г.: Проблемы источниковедения. – М.: Восточная литература, 2003. – С. 31.*

лось представление о политическом интересе, связанном с международным престижем того или иного государства и с его историческими правами на господство. Возведение своей истории к древнейшим, гиперборейским временам должно было служить сильнейшим доказательством величия нации и её «первородства» в мировой истории.

В первую очередь эта тенденция проявлялась в североевропейских государствах. Нидерландский ученый И.Г. Бекан отождествлял с гиперборейцами кимвров – предков антверпенцев. Швед Ю. Буре, соответственно, назначил прямыми потомками гипербореев, соответственно, – шведов. Его соотечественник О. Рудбек пошел несколько дальше и объявил Швецию, якобы называемую греками иногда Гипербореей, а иногда Атлантидой, колыбелью человечества, из которой по всему миру распространились важнейшие знания и идеи. Придворный историк королевства Дании и Норвегии Т. Торфеус доказывал, что законными наследниками гипербореев можно считать только норвежцев.

С гиперборейским вопросом напрямую связана и так называемая норманская гипотеза, навязываемая России Западом с начала XVIII в. Попытки узурпации О. Рудбеком и Г. Штэрнфельмом имени Гиперборейки вызвали острую реакцию в России, в т.ч. со стороны Н. Карамзина, высмеявшего желание некоторых учёных мужей севера «быть единоплеменником счастливых гипербореев». «Мы, русские, – утверждал знаменитый историк, между прочим, норманист, – могли бы также объявить права свои на сию честь и славу!»³. Русский писатель В. Капнист, в свою очередь, предложил альтернативную теорию, согласно которой гиперборейцы являлись предками русского народа, так что колыбелью цивилизации надлежит считать именно Россию⁴.

Рубеж XVIII-XIX вв. в целом отметился скепсисом по поводу попыток отыскать прямых потомков гиперборейцев среди существующих народов. Все старания найти их следы на земной тверди оказались тщетными. Поворот в гиперборейском вопросе произошел в связи с появлением в общественном сознании новой темы – поиска гипотетического северного континента. Его изображения появляются на рубеже XV-XVI вв. – сначала на первом в мире глобусе М. Бежайма – так называемом

³ Карамзин Н.М. История государства Российского. В 12 т. Т. 1. – М.: Наука, 1989. – С. 175.

⁴ См.: Капнист В.В. Краткое изыскание о гиперборейцах. О коренном российском стихосложении // Капнист В.В. Собрание сочинений: В 2 т. Т. 2. Переводы; Статьи; Письма. – М., – Л.: Изд-во АН СССР, 1960. – С. 165-185.

«Земном яблоке», затем – на картах мира Я. Рюйша, О. Финеуса и Г. Меркатора. Эмпирических доказательств существования северного материка, однако, не находилось, и к середине XVII в. ледовитый континент «растаял» уже на большинстве карт. Однако, исчезнув на картах, таинственная северная земля, Гиперборея, возродилась в умах гуманитариев – в связи с так называемой полярной (арктической) теорией, согласно которой прародину всех этносов и колыбель человеческой цивилизации следует искать в Арктике.

Появление полярной теории связывают с именем астронома Ж.С. Байи, утверждавшего, что все «открытия» древних ученых основываются на ещё более ранних достижениях некоего неизвестного народа, обладавшего глубокими знаниями во всех областях науки. Против этого тезиса резко выступил Вольтер, что побудило Байи вступить с ним в переписку. В «Письмах о происхождении наук» (1777) и «Письмах об Атлантиде Платона и о древней истории Азии» (1779) он развивал положение об исчезнувшем народе, теперь уже настаивая на его безусловно северном происхождении. В этом его убеждали древние астрономические расчеты, которые соответствовали северным широтам, хотя сделаны были учеными Юга. Следы этого народа Байи обнаружил в истории, мифологии и языке самых разных этносов. Так, в Индии это – санскрит, «тот учёный язык, что был оставлен теми, кто говорил на нем с народом, который его более не понимает»⁵.

Северная колыбель цивилизации, Гиперборея, известна под многими именами. Это и Панхейя Эвгемера, и платоновская Атлантида, и гомеровская Оигия и т.д. Но что же заставило её жителей покинуть свои сказочные края и пуститься на поиски нового обиталища? Ответ Байи: перемена климата, вызванная «выдохшимся жаром Земли» в силу её естественного старения. Выдвинувшись «с островов и берегов Ледовитого моря», гиперборейцы несли с собой не только войну и опустошение, но также и систему религиозных и моральных устоев, представления о металлургии, культ огня и начало наук. Они стали родоначальниками многих нынешних народов, а их благословенная родина осталась погребённой под толщей вековых льдов.

Заметим, что, в отличие от своих скандинавских коллег, Байи, движимый интересами «чистой науки», не занимался по-

⁵ Байи Ж.С. Письма об Атлантиде Платона и о древней истории Азии // Атлантида и Гиперборея: Мифы и факты. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003. – С. 35-36.

иском доказательств первородства и богоизбранности своей нации. Напротив, ученый высмеивал это тщеславие народов: они, «как бы ни была мала их старина, желают, дабы все начиналось с них, и желают быть средоточием и истоком всего»⁶. Вполне возможно, что Байи продолжил бы свои разыскания, но вскоре его страну потрясли революционные события, в которых он принял самое деятельное участие, возглавив Национальную ассамблею, а затем став мэром Парижа. Конец его был трагичен: в 1793 г. он взошёл на гильотину.

Затем почти на сто лет гиперборейский вопрос утратил актуальность. Практически весь XIX в. господствующей тенденцией в исторической науке был панориентализм: истоки цивилизации, языков, науки ученые были склонны искать на Востоке.

Вместе с тем, арктическая теория находила всё больше сторонников в разных областях науки. О возможном существовании в эпоху от эоцена до миоцена изначального континента в высоких широтах писали, основываясь на данных арктической палеонтологии, британский биолог А. Уоллес и швейцарец О. Гер. К тому же заключению пришли на основе изучения арктических горных пород шведский геолог Н. Норденшёльд и его британский коллега Дж. Гейки. Ряд палеоботаников и палеозоологов (А. Грей, О. Гер, Дж. Хукер, О. Кунце, Г. де Сапорта, А. Уоллес и др.) доказывали, что именно Крайний Север являлся колыбелью всех форм растительности и животных на планете. Антропологи и этнографы (М. Вагнер, Ф. Мюллер, Г. де Сапорта) рассматривали арктический Север как центр зарождения человеческих рас, покинуть который люди были вынуждены вследствие катастрофических изменений климата.

В 1885 г. ректор Бостонского университета У. Уоррен, суммировав доводы приверженцев арктической гипотезы, выпустил книгу «Найденный рай на Северном полюсе», в которой сделал вывод: «Сад Эдема, это первое прибежище человека, следует искать в ныне затопленной морем стране возле Северного полюса»⁷. Естественнонаучные аргументы Уоррен подкреплял фактами из области античной космологии и мифической географии. По его мнению, легенды всех народов содержат недвусмысленные указания на Северный полюс как прародину

⁶ *Байи Ж.С.* Письма об Атлантиде Платона и о древней истории Азии // Атлантида и Гиперборея: Мифы и факты. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003. — С. 86.

⁷ *Уоррен У.Ф.* Найденный рай на Северном полюсе. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003. — С. 103.

всего человечества. Таковы, в частности, кочующие сюжеты о «мировой горе» и «срединном древе», выражающие идею земной оси как «вершины мира».

Принципиален для Уоррена тот факт, что история не является поступательным, линейно направленным движением человечества от дикого состояния к вершинам разума. Вступая в противоречие с просветительской парадигмой, Уоррен утверждает, что прогресс в истории обществ неизбежно сменяется деградацией – именно это демонстрирует пример древних греков, наследовавших высокоразвитой цивилизации Гипербореи, но и близко не достигших её высот и выродившихся даже в физическом отношении.

Теория Уоррена нашла развитие в работе «Арктическая родина в Ведах» (1903) Б.Г. Тилака, санскритолога и одного из лидеров индийского национально-освободительного движения. Анализируя Веда, Тилак обратил внимание на то, что в них отражены реалии арктического региона, например, обращение звезд вокруг покоящейся в зените Полярной звезды. Это свидетельствует о том, что прародина ариев находилась в Арктике, и что «после разрушений, причинённых этой родине наступлением последнего ледникового периода, арии вынуждены были мигрировать к югу и расселиться сначала в северных частях Европы или на равнинах Центральной Азии в начале постледникового времени, то есть около 8000 г. до н.э.»⁸. Оттуда арии дошли и до Индии, сформировав там новую цивилизацию.

Своеобразным образом арктическая гипотеза преломилась в работах модных в конце XIX – начале XX вв. эзотериков-ариософов, заимствовавших ряд идей из теософии Е.П. Блаватской, которая рассуждала о последовательной смене на Земле так называемых корневых рас и о грядущем духовном перерождении человечества. Австрийский ариософ Г. фон Лист описывал некий доисторический золотой век, царивший на исчезнувшем континенте Арктогея, прародине арийцев, «расы господ», от века противостоящей «расе рабов». Следы высокой цивилизации автор обнаруживает в памятниках германской культуры. Духовным центром Арктогеи фон Лист объявил остров Туле, который часто отождествлялся с Гипербореей.

История рисовалась ариософам как процесс деградации идеального немецкого мира в силу заговора антигерманских сил (представителей неарийских наций, прежде всего, евреев). По

⁸ Тилак Б.Г. Арктическая родина в Ведах. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. – С. 461.

мысли ученика фон Листа Й. фон Либенфельса, после исхода арийцев с Севера, «страны богов и праведных людей, “страны благочестивых гипербореев”»⁹, посредством смешения с темными расами чистое героическое арийство дегенерировало, равно как и арийская первоначальная религия. Отсюда формулировалась задача ариогерманцев, «белокурых бестий»: искупление первородного греха посредством расовой сегрегации и возвращение себе былого могущества и божественности.

Таким было состояние гиперборейского вопроса на момент создания А.Л. Волынским его «Гиперборейского гимна»¹⁰.

Сегодня трудно сказать, что именно пробудило интерес Волынского к земле «по ту сторону северного ветра». Он был, безусловно, знаком и с трудами У. Уоррена и Б.Г. Тилака, и с книгами ариософов. Но сам образ Гипербореи он, вероятнее всего, воспринял из текстов Ницше, с которыми он, как и многие его культурные современники, познакомился в начале 1890-х гг. По поэтической логике немецкого мыслителя, именно в этой суровой северной стране из древнегреческих сказаний, в краю чистой витальности и доблести духа, только и может быть воплощен высший тип человека – «своего рода сверхчеловек в пропорции к человечеству в целом».

Высокоречивым манифестом гиперборейства Ницше предварил свою знаменитую книгу «Антихрист» (1888): «Взглянем в лицо самим себе. Мы гиперборейцы – мы хорошо знаем, как далеко в стороне живем. “Ни по земле, ни по воде не найдешь ты пути к гиперборейцам”, – это еще Пиндару было известно о нас. По ту сторону Севера, льда, смерти – там живем, там наше счастье... Мы открыли счастье, мы ведаем путь, мы вышли из лабиринта тысячелетий. Кто ещё-то его нашел? – Уж не “современный” ли человек? “Я в безысходности, я – это Всё, что пребывает в полнейшей безысходности”, – вздыхает современный человек... *Такой* “современностью” мы переболели – худым миром, трусливыми компромиссами, добродетельной нечистотой современных утверждений и отрицаний, Да и Нет. Терпимость, *largeur* сердца – всё “понимать”, все “прощать” – это для нас сирокко. Лучше жить во льдах, чем среди современных добродетелей и прочих южных ветров!»¹¹.

⁹ *Либенфельс Й.Л.* Теозоология. – Тамбов: Изд-во «Ex Nord Lux», 2008. – С. 131.

¹⁰ См.: *Беляков А., Матвейчев О.* Гиперборея: приключение идеи. – М.: Книжный мир. 2019. – 416 с.

¹¹ *Ницше Ф.* Антихрист // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 6. – М.: Культурная революция, 2009. – С. 110.

Ницшевские гиперборейцы – люди из *другого* мира, и их страну бессмысленно искать где-либо на Земле или даже под толщей океана. Гиперборея для Ницше – это метафора. Вольтинский, однако, смотрит на проблему несколько шире, как минимум, не исключая физического исхода народов с территории высоких широт и объясняя античные описания Гипербореи как теплой и урожайной страны климатическими особенностями той эпохи: «Гиперборея, страна по ту сторону гор, где нет зимних бурь – тут очевидно мы имеем дело с климатической картиной доисторических, может быть, неолитических времен». Впрочем, поиск «изначальной земли» Вольтинского (в отличие, например, от его современника физиолога А.В. Барченко, предпринявшего экспедицию на Кольский полуостров), не так уж волновал. Его научный интерес заключался в поиске общих корней древних культур и религий евразийского континента. Именно этому и посвящалась его книга.

Обращение Вольтинского, известного литературоведа и балетного критика, к «нордической» проблематике выглядело довольно неожиданным. Летом 1919 г. он дал интервью работнику журнала «Вестник литературы», в котором поделился творческими планами на ближайшее будущее. По словам Вольтинского, он в течение пятнадцати последних лет усиленно трудился над проблемами семитизма и христианства, и для завершения долгой работы ему осталось лишь совершить путешествие по Востоку – в Месопотамию, Малую Азию, Египет, Синайский полуостров: «Там я надеюсь получить те впечатления, которые помогут мне возможно глубже и тоньше оценить перспективы чрезвычайно интересующего меня вопроса, постичь аромат античной культуры, самую психологию иудаизма и христианства, которая так ярко сказывается в памятниках седой древности, ещё не тронутых духом всё разрушающего времени»¹².

Именно в этом интервью впервые очертились контуры «Гиперборейского гимна». Некоторые его мысли будут высказаны Вольтинским в книге «Четыре Евангелия» (1922) и в статье «Разрыв с христианством» (1923), написанной по материалам исторической дискуссии с А.А. Блоком относительно иудаизма Гейне, которая состоялась 25 марта 1919 г. на заседании редколлегии издательства «Всемирная литература». Книга была закончена, а точнее сказать, собрана (кроме новых текстов в неё вошло

¹² *Вольтинский А.Л.* Чем заняты наши писатели // Вестник литературы. 1919. – № 8. – С. 4.

и несколько ранее опубликованных статей) к сентябрю 1923 г.; Волинский не стал искать для неё издателя: «оберегая святость внутреннего настроения», он решил не осквернять её путь к читателю денежным вопросом. Рукопись была подарена ивритскому театру «Габима», с которым с недавних пор Волинского связывали дружеские отношения. Это «в абсолютнейшем смысле слова идейное соединение людей», по мнению критика, воплощало живую связь с доарийской, «гиперборейской» древностью. И дело, по его словам, было даже не в том, что «Габима» преследует задачи национального возрождения, но в том, что «еврейский народ сам по себе, ...очищаясь и преображаясь, является хранителем того праарийского интеллектуального монизма, к которому я иду, при свете которого я и потушил горевшие в моих руках, ныне уже бесполезные, свечи»¹³.

Книга «Гиперборейский гимн» стала заключительным аккордом творческой жизни Волинского. «Она содержит в себе не только весь разрыв мой с прошлым, но и все приобретения моего духа за всю мою жизнь, — писал автор. — Я иду, а гиперборейский свет меня ведёт»¹⁴.

Обращение к гиперборейской тематике стало итогом сорокалетней творческой эволюции Волинского. В снятом виде в его «нордической» концепции содержатся результаты его исследований в сферах сравнительного религиоведения (его душа буквально разрывалась между иудаизмом и христианством), истории философии, литературной критики и даже... в области балета.

Литературная карьера Акима Волинского (настоящее имя — Хаим Лейбович Флексер) началась еще в студенчестве, в петербургской сионистской газете «Рассвет», где в 1882 г. была опубликована его рецензия на лекцию В.С. Соловьёва о еврейском вопросе. С тезисом молодого профессора о грядущем слиянии всечеловеческого русского духа с индивидуалистическим еврейским, из чего явится универсальное христианство, Флексер полемизировал особенно горячо, указывая на разгул черносотенства и погромы. В конце 1880-х гг. начинается плодотворный этап сотрудничества Флексера с журналом «Северный вестник». К тому времени молодой автор уже был известен под псевдонимом «Волинский» — именно так он подписал свою первую научную работу «Теолого-политическое учение Спинозы» (1885),

¹³ *Волинский А.Л.* Никодимова беседа // Жизнь искусства. 1923. — № 35. — С. 15.

¹⁴ Там же.

где доказывалась концептуальная и духовная связь пантеистической философии Спинозы с иудаизмом – религией Моисея.

Взгляды Волынского стремительно эволюционируют в направлении некой синтетической, наднациональной духовности, подразумевающей родство религий, происходящих из единого корня. Эмоционально Волынский тяготеет в тот период к христианству (хотя и не торопится принять обряд крещения; он не примет его даже во время своей поездки на Афон в 1899 году), он рассуждает о Сионе и Голгофе как двух равнозначных духовных константах человечества, и одновременно ищет улучшенной, философски обоснованной веры в высшее начало.

В 1889 году Волынский оканчивает университет и, отказавшись остаться на кафедре государственного права, посвящает себя литературной деятельности. Одна из первых статей, опубликованных им в «Северном вестнике», посвящалась философии Канта, которого Волынский взял себе в союзники в борьбе с плоским материализмом и атеизмом. Установленные кенигсбергским философом пределы возможностям человеческого разума открывают область, где начинается вера. Напротив, «только свойственное людям обыкновение рассуждать без руководства критики чистого разума есть источник противного нравственности неверия, всегда догматического»¹⁵.

Волынский ставит перед русской интеллигенцией новую задачу – возврат к религиозным поискам, ориентация на высшие духовные ценности. В канун начала Серебряного века он оказывается предтечей русского религиозно-философского возрождения XX века, как минимум на десятилетие опередив богосискательство Мережковского, Бердяева, Сергея Булгакова. Напомним, что для восьмидесятых-девяностых годов XIX века призыв к идеализму выглядел диким ретроградством: в обществе господствовали «прогрессивное» безбожие и позитивизм.

В своих статьях в «Северном вестнике» Волынский обращался к темам духовности, религии, уходя от разобщающей социально-политической проблематики. Борец за идеализм, он первым начал требовать от современной ему русской литературы философичности, рассуждений о вечных истинах. С огромным напором Волынский обрушивался на русскую критику и публицистику, которая даже в своих лучших представителях – Белинском, Добролюбове, Чернышевском, Писареве, Аполло-

¹⁵ *Волынский А.Л.* Критические и догматические элементы в философии Канта // Северный вестник. 1889. – № 7. – С. 72.

не Григорьеве — «никогда не углублялась до истинно философских идей, волнующих всякого крупного художника» и оказалась неспособна укрепить гуманные стремления, которыми она вдохновлялась, на «непоколебимых основаниях» сосредоточившись на вопросах общественной пользы¹⁶.

Статьи о русских критиках Волынский собрал в отдельную книгу и издал её в 1896 году. Книга опередила свое время, а потому не нашла сочувствия среди большинства читателей. Равно как и его новаторские трактовки Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, которые со временем станут нормативными в западной литературной критике, а в особенности, Н.С. Лескова, которого он фактически вернул читающей публике — уже в статусе классика русской литературы. Волынский не шёл поперёк движения современной ему мысли, он шел впереди эпохи.

Едва ли не в одиночку Волынский противостоял мейнстримному дионисийству Серебряного века, упоённого ницшевским «Рождением трагедии из духа музыки». Популярность мыслителя, воспевавшего языческую древность, полную ярости, отваги и воли к мощи, превосходила в России той поры все пределы. «Обаяние Дионисово сделало его властителем наших дум и ковачем грядущего»¹⁷, — восклицал В.И. Иванов. Вождь русского символизма был уверен, что только возрождение дионисийства как живого культа позволит преодолеть кризис современного мира, основанного на принципе индивидуализма, и сплотить человечество в глубоком экстазе мистического единства. Ницшевская метафора противостояния аполлонического и дионисийского начал в культуре была воспринята значительной частью русской интеллигенции «за чистую монету», как реальное положение дел в греческой культуре или даже как некое мистическое откровение. Под знаком этой антитезы пройдет весь Серебряный век русской культуры. Об особенностях рецепции и бытования в среде российской интеллигенции эпохи Серебряного века знаменитой ницшевской антитезы «аполлоническое и дионисийское» есть подробное исследование¹⁸.

¹⁶ *Волынский А.Л.* Русские критики. — СПб.: тип. М. Меркушева (б. Н. Лебедева), 1896. — 827 с.

¹⁷ *Иванов В.И.* Ницше и Дионис // *Иванов В.И.* Родное и вселенское. — М.: Республика, 1994. — С. 27.

¹⁸ *Матвейчев О.А.* Аполлон на аэроплане. Модернизация античности в русском ницшеанстве // *Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия».* 2021. — № 1 (55). — С. 114-136.

В отличие от В.И. Иванова, равно как и своего друга Д.С. Мережковского, а также едва ли не большинства прочих представителей Серебряного века, от Ф.Ф. Зелинского до А.А. Блока, Волынский отдавал предпочтение символическому Аполлону, богу не оргийного, но созерцательного экстаза, который единственный только и может вывести людей светлым путем красоты из миража к свободе. Будоражащее умы современников противостояние Аполлона и Диониса станет стержневой темой творчества Волынского и найдет отражение в «Гиперборейском гимне». Дискуссию относительно аполлонического и дионисийского начал Волынский продолжит с Лу Андреас-Саломе, бывшей близкой подругой Ницше, у которой критик провел лето 1897 года. К слову, в её доме в Германии проживал в то время и молодой поэт Рильке, без памяти влюбившийся в неё после прочтения её статьи «Иисус-еврей» (1896). В этой статье Саломе доказывала, что подлинное постижение Бога возможно сегодня исключительно через вакхический экстаз. Волынский так и не примет Ницше, чье творчество было, на его взгляд, лишено «имманентного морального зерна».

В поиске духовных констант человечества Волынский предпринимает ряд путешествий по местам, где наиболее ярко раскрывался человеческий гений. В 1896 г. вместе с четой Мережковских он отправляется в Италию собирать материалы для новой книги о Леонардо да Винчи. В этом труде автор в косвенной форме продолжит свою давнюю полемику с декаденством (Леонардо у него выступает кем-то вроде демона-искусителя, его одаренность безблагодатна и имеет темную природу) и апробирует свой новый метод интерпретации художественных произведений путем дешифровки языка пластики, поз, мимики. За свою книгу об итальянском гении Волынский получит звание почетного гражданина города Милана.

Важной вехой в жизни Волынского становится его поездка в 1899 г. в Константинополь и на Афон, где он глубоко погружается в таинства православия, работает в области археологии и иконографии, составляет обширную коллекцию снимков с икон, церковных предметов.

В 1907 г. Волынский с И. Рубинштейн посещают Грецию. Критик собирает информацию для исследования об античном театре, в том числе о его ранней, дифирамбической форме, и приходит к выводу, что именно танец является истоком и сердцем античного театра. Результаты своих изысканий Волынский показал в Берлине У. фон Виламовицу-Мёллендорфу. «Старей-

шина» классических филологов Германии одобрил работу коллеги, тем более что её выводы перекликались с идеями самого Виламовица, в отличие от Ницше выведившего истоки греческой трагедии не из дионисийского культа, а из хоровой лирики. Феномену дифирамба Волынский посвятит одну из глав «Гиперборейского гимна».

В 1909 г. в Петербурге начал выходить литературный ежемесячник «Аполлон», цель которого, по словам Брюсова, заключалась в том, чтобы «отстаивать аполлонизм против дионисизма». Об этом Брюсов пишет в письме А.В. Амфитеатрову 10(23) июня 1909 г.¹⁹ Девиз журнала: ясное, политически нейтральное и совершенное по форме творчество поэта-мастера, уважающего нормы художественного вкуса – против стихийных и «беззаконных» экзальтаций поэта-пророка.

Журнал сосредоточил в себе цвет русского символизма. На роль заведующего литературно-критическом отделом предполагался Волынский, годом ранее подтвердивший свою последовательно «антидионисийскую» позицию на страницах «Обозрения театров». Критик огорчился, рассуждая о русском характере, что тот, пусть и весь проникнутый сердечностью, не имеет в себе импульса к историческому созиданию: «Это только – эмоция, иступленное какое-то созерцание Божества, экстаз, в котором тает всё личное, чисто человеческое. ...Даже в своём искусстве, единственно живом средоточии русской религиозности, в вопросе религиозном, Россия не ушла пока дальше Диониса: самого эмоционального из всех богов древней Эллады. ...От Диониса к Аполлону: таков, по-моему, лозунг современной минуты...

На пути старой русской экстазности, с её самоумалениями и самоуничижениями перед лицом Бога, с её пьяной слезой и сладко расплывающейся самокритикой, сделано, кажется, все. И надо идти дальше, к людям, в кровавый поток истории, безжалостно разрушая всё ветхое и светло созидая всё новое. А для такой великой исторической работы нужна, прежде всего, слитность внутренних сил человека, согласованный ритм ума и сердца. Под духовным влиянием Аполлона рождается новый человек. Мы идем к Аполлону»²⁰.

¹⁹ Цит. по: *Лавров А.В.* Символисты и другие. Статьи. Разыскания. Публикации. – М.: Новое литературное обозрение, 2015. – С. 675.

²⁰ *Волынский А.Л.* О русском искусстве // *Обозрение театров.* 1908. 29 янв. – № 322. – С. 16-17.

В коллективе редколлегии Волынский не прижился, не пожелав, по его собственному признанию, делить роль главного идеолога журнала с «маниаком Диониса» В.И. Ивановым.

Последовательный аполлонизм Волынского проявится в его балетной критике. Классический танец, принципом которого является «чувство, управляемое по законам логики», Волынский с уверенностью относит к «царству Аполлона» — «он органически противоположен всему дионисическому. Ваххические струи могут врываться в него только извне, секундными эпизодами, не разрушающими его единой цельности»²¹. Так случается, например, во время исполнения эффектного па баллон, характеризуемого Волынским как «пластический ямб в честь бога Диониса».

Аполлон у Волынского — не просто символ балета как формализованного пластического искусства, он также и его родоначальник. В гомеровском гимне Аполлону Пифийскому он, играя на кифаре, выступает впереди хора критян красивым движением на высоких пальцах, те же спешат ему вослед, «топая дружно ногами» (Нумн. Ном. II 337-339), то есть, ступая всей ступней и этим отличаясь от лучезарного бога, «как отличается проза от поэзии, будни от праздников, как отличается лицо от лика»²².

В начале 1910-х гг. Волынский занимает должность балетного критика в «Биржевых ведомостях», что, по его собственному признанию, «спасает его как литератора»²³. Его статьи и рецензии пользуются большим успехом, он и сам берёт уроки балета, чтобы телесно, на собственном опыте изучить особенности этого пластического искусства. Одновременно Волынский возглавляет издательство «Грядущий день», выпускающее книги по истории искусства, прежде всего, времён Ренессанса. К печати готовится его двенадцатитомное собрание сочинений, выходу которого помешает война, а затем — революция.

Волынский примет революцию и станет сотрудничать с новой властью. Он, как и прежде, будет далек от политики и не опубликует ни одной статьи на политические темы. Работы и без того будет много — Волынский руководит «Русско-еврейской энциклопедией», трудится в составе редколлегии издательства «Всемирная литература», возглавляет Петроградское отде-

²¹ *Волынский А.Л.* Книга ликований. Азбука классического танца. — Л.: Хореографический техникум, 1925. — С. 224.

²² Там же. — С. 20.

²³ *Голлербах Э.Ф.* Жизнь А.Л. Волынского // Памяти А.Л. Волынского. — Л.: Всероссийский союз писателей, 1928. — С. 26.

ление Всероссийского Союза писателей и отдел балета в газете «Жизнь искусства».

Волынский увидел в революции своего рода аполлонический ответ на едва не уничтожившее русскую культуру и общество декадентство. Сам Аполлон с его священной пляской воспринимался им как бог революции. В обновлённом балете Волынский видел эффективный инструмент «для поднятия сил социального организма страны», арену и школу воинственного героического духа. Советский балет, по мысли критика, должен вернуться к античным корням, и именно на его основе должен со временем осуществиться синтез искусств. Волынский готовит масштабную реформу русской балетной школы — составляет учебную программу для Государственного хореографического техникума с новаторскими курсами «художественной анатомии» и биомеханики, пишет учебник балета в форме искусствоведческой поэмы — «Книгу ликований» (1925).

Занятый до невозможности, Волынский, однако, находит время и для научной работы. Он, как и прежде, захвачен поиском истоков всеобщей морали, он пытается перекинуть мост между Сионом и Голгофой — иудаизмом и христианством. В 1922 г. выходит его книга «Четыре Евангелия» об исторических взаимоотношениях этих вероисповеданий, где развивались основные тезисы упомянутой выше дискуссии с Блоком, в частности, о происхождении христианства из иудаизма в результате внедрения хамитского элемента. Сам Христос у него предстает у него вождем-демагогом «хамитско-кушитских масс», мстящим за порабощение своего народа.

В сжатом виде идеи книги были сформулированы в статье «Разрыв с христианством» (1923). Волынский характеризует христианство, при всех своих прежних к нему симпатиях — как учение, лишённое монолитности — цельности и связности гетерогенных частей. «Это сплав разнородных стихий, в котором всё бурлит, в котором нет ничего устойчивого в идейном смысле слова. Амальгама хамитской мистики и месопотамской магии с примесью густых яфетидских наслоений, завёрнутая в эллинский плащ филоновской вышивки — вот что такое христианская идеология в её популярнейших церковных редакциях. Хамитская мистика на первом плане. Магическая культура, с её простонародным знахарством, воскрешением мертвых, чудесным исцелением прокажённых, с её непорочным зачатием в центре всей легенды о Христе, всё это в исторической перспективе является не чем иным, как грубейшим барабаном народ-

ного суеверия. Это были именно те токи, которые с древнейших времен стремились подмыть основные устои семитического духа, незапятнанный гиперборейский монизм, который пронесен им через столько веков, через столько гор и пустынь. Христианство держится на хамитстве. Это его плоть и кровь. Это религия народных масс, женщин и детей, религия прокажённых и юродивых, кликуш и кровоточивых. Эти массы заполняют собою страницы евангельских повествований, образуя какой-то вид трагического хора вокруг героического корифея, угрожающего своими полчищами бронзовым твердыням стародавней культуры, книжной начитанности и образованности страны»²⁴.

Рассуждениям об исторических судьбах иудаизма и христианства Волынский посвящает значительную часть своей книги «Гиперборейский гимн». Симпатии его – явно на стороне иудаизма, что неудивительно («Есмь иудей и пребуду им навсегда!»²⁵). Именно семиты, по мнению Волынского, лучше других народов сумели сохранить черты наших древнейших предков – гипербореев, а также монизм как фундаментальный принцип своего мышления. Монистическое мышление выродилось в христианстве, которое Волынский считает изменой иудаизму. Космические идеи сменились в нем «антропоморфными построениями хамитских народностей»; в мире утвердился дуализм «со всеми его построениями и антиномиями, со всеми его видениями и исчадиями, со всеми его антитезами добра и зла, света и тьмы, духа и плоти, со всем трагизмом неразрешимой диалектики, со всем ходульным пафосом безысходных противоречий»²⁶.

Можно заметить, что концепция Волынского имеет кардинальное расхождение с построениями всех прочих адептов нордической теории. Если ариософы видели в гиперборейцах предков «благородных» арийских народов, а все прочие нации, имевшие другие корни, прежде всего евреев, объявляли нечистыми, то согласно Волынскому гиперборейский период предшествовал самому разделению человечества на нации. Это была эра совершенного монизма, время единого культа – культа Света, общего и для ариев, и для семитов. И именно иудаизм сохранил это откровение в чистом виде.

²⁴ Диспут (Александр Блок – А.Л. Волынский). Разрыв с христианством // Жизнь искусства. 1923. – № 31. – С. 9.

²⁵ Там же. – С. 14.

²⁶ *Волынский А.* Гиперборейский гимн. – М.: Книжный мир, 2022. – С. 65.

Монизм гипербореев, по Волинскому, продиктован самими особенностями высоких широт. «Гиперборейская мысль монистичная в своей основе именно потому, что природа севера монолитна. Природа переживается здесь как нечто цельное. Никаких контрастов. Небо бескрасочно бело. Мало звуков. Воздушная пустынность и тишина. Нет ошеломляющего чередования дня и ночи, тьмы и света, этого родоначальника всякого дуализма. Сознание не разорвано и не раздроблено. Мораль суха, тверда и решительна, тоже не раздвоена никакой внутренней диалектикой. Внимание не отвлечено пестротой феноменального мира, доходящей иногда до крика в южных странах»²⁷. Этот монизм, указывает Волинский, возвещён как единство мысли и мира в первом стихе Библии, повествующем об акте Творения.

Гиперборейский монизм, по Волинскому, выступает основой единобожной концепции иудаизма. Здесь, однако, возникает вопрос об исторической корректности заявления об изначальном монотеизме евреев.

Ранний иудаизм представлял собой пеструю смесь из верований различных народов, исторически соседствовавших с древними евреями. Иудаизм отмечен влиянием зороастризма, а также религий Угарита, Ханаана и пр. Библейские псалмы, и по сию пору исполняемые на христианских богослужениях («да воскреснет бог, и расточатся врази его»), были практически дословно заимствованы евреями из Угарита, и изначально они были посвящены Ваалу²⁸.

Относительно причин установления у евреев единобожия существует немало гипотез. По одной из версий, переход к монотеизму диктовался стремлением евреев сохранить свою этническую идентичность перед лицом угрозы культурной ассимиляции со стороны более сильных народов, прежде всего, персов. Именно этим объясняется зафиксированный во «Второзаконии» запрет на поклонение другим богам, кроме Яхве: «Не последуйте иным богам, богам тех народов, которые будут вокруг вас; ибо Господь, Бог твой, Который среди тебя, есть Бог ревнитель; чтобы не воспламенился гнев Господа, Бога твоего, на тебя, и не истребил Он тебя с лица земли» (Втор. 6, 14–15)²⁹. Историк С.Ю. Петров, вообще опровергающий монотеистичес-

²⁷ Там же. – С. 64.

²⁸ Петров С. «Вот б-ги твои, Израиль!»: Языческая религия евреев. – М.: Издательские решения, 2017. – С. 147.

²⁹ Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Российское библейское общество, 2012. – С. 175.

кий характер раннего иудаизма, по крайней мере, до VIII в. н.э., подчёркивает: «...Отражённое в Книге Второзакония религиозное мировоззрение является не монотеизмом, а политеизмом, так как признает существование множества богов, но при этом монолатрией, так как разрешает евреям поклоняться только одному из этого множества богов»³⁰.

Выдвигалась также гипотеза о существовании у евреев целого пантеона специализированных богов, подобного греческому, и постепенном выделении из него Яхве³¹.

Достаточно влиятельной остается и версия об изначальном, нативном монотеизме евреев, которой, в частности, придерживается современный американский исследователь Л. Шиффман³², вряд ли, однако, принявший бы экзотическое объяснение этого факта преемственностью от гипербореев.

Между тем, принятие гипотезы, отождествляющей гиперборейцев с древними индоевропейскими племенами, многое бы поставило на свои места. «Арктическая теория» может считаться подтверждённой современной наукой. Об этом говорят новейшие открытия в археологии, культурологии, лингвистике, а самое главное, — в палеогенетике³³. Населявшие территорию нынешней России во II тыс. до н.э. индоевропейцы предприняли экспансию по всему континенту, неся свою культуру, язык и монотеистическую религию³⁴. Судьба «наследия» индоевропейцев оказалась разной. Если, например, в Индии и Европе они сохранили свое генетическое и языковое влияние, то на Ближнем Востоке дело ограничилось форматированием изначальное многобожной религии на основе принципа монизма. Следы пришествия индоевропейцев, несущих свою цивилизацию, можно найти и в египетских письменах, и в Ветхом Завете, и в неканонических книгах, например, в Книге Еноха. Последняя, в част-

³⁰ Петров С. «Вот б-ги твои, Израиль!»: Языческая религия евреев. — М.: Издательские решения, 2017. — С. 413.

³¹ См.: Day J. Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan. — London, — New York: Sheffield Academic Press, 2000. — P. 30-37, 68-73.

³² См.: Шиффман Л. От текста к традиции: история иудаизма в эпоху Второго храма и период Мишны и Талмуда. — М.: Мосты культуры / Гешарим, 2016. — 304 с.

³³ См.: Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. — М.: Наука, 1986. — 234 с. David W. Anthony Horse, Wheel, Language. How bronze-age riders from the Eurasian steppes shaped the modern world. — Princeton, — Oxford: Princeton University Press. 2010. — 566 p.; Петров С. Конь, колесо и колесница. Как предки русских создали современный мир. — М.: Ridero, 2019. — 560 с.

³⁴ См.: Чайлд Гордон. Арийцы. Основатели европейской цивилизации. — М.: ЗАО Центрполиграф, 2020. — С. 14.

ности, повествует о схождении на землю ангелов-стражей. Стражи и их дети, исполины, стали обучать людей «чародейству», т.е. магической медицине, металлургии, производству оружия, украшений и косметики, астрономическим наблюдениям (1 Енох 7:1–8:2)³⁵. Журнал *Nature*, впрочем, опубликовал статью, подтверждающую эту гипотезу и генетическими данными³⁶.

Мотивы «Гиперборейского гимна» развиваются Волынским в его 800-страничной монографии о Рембрандте, оконченной им в 1925 г. и также оставшейся неопубликованной, несмотря на обращение автора за поддержкой к А.В. Луначарскому (РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Д. 91)³⁷. Исследование о голландском художнике Волынский предваряет экскурсом в «гиперборейскую» историю цивилизации, утверждая, что арийское человечество, выйдя с Севера, осело в Европе и запуталось в сложных и чудовищных культах, исказивших первоначальное религиозное откровение. И только евреи сохранили монистическую интуицию и по-прежнему относятся к жизни как к пути. Автор подчеркивает, что иудаизм он мыслит не столько как религию евреев, но «как один из основных типов духовной антропологии, совершенно независимо от того, является ли носитель такого типа евреем, французом, немцем или голландцем»³⁸. И Рембрандта он рассматривает как носителя иудейского духа именно в этом расширенном смысле.

Относительно будущего человечества Волынский настроен оптимистически. По его мнению, мир, разочаровавшийся в христианстве, страдающий от раздвоенности сознания, готов к возвращению к гиперборейским истокам, он «решительно идет к монизму на всех парах». Автор пророчествует в духе русского космизма о грядущей эре «нового Аполлона» — человека целостного сознания и всемирной разумности, который будет жить вечно.

³⁵ *Тантлевский И.П.* Книги Еноха. — М., — Иерусалим: Гешарим / Мосты культуры, 2000. — С. 114-115; 117-11; *Петров С.* Каббала. Возрожденное иудейское язычество. — М.: Ridero, 2021. — 550 с.

³⁶ См.: *Siiri Rootsi, Doron M. Behar, Mari Järve, Alice A. Lin, Natalie M. Myres, Ben Passarelli, G. David Poznik, Shay Tzur, Hovhannes Sahakyan, Ajai Kumar Pathak, Saharon Rosset, Mait Metspalu, Viola Grugni, Ornella Semino, Ene Metspalu, Carlos D. Bustamante, Karl Skorecki, Richard Villems, Toomas Kivisild & Peter A. Underhill.* Phylogenetic applications of whole Y-chromosome sequences and the Near Eastern origin of Ashkenazi Levites/ *Nature*. 17 December 2013. 4: 2928.

³⁷ См.: *Волынский А.* Рембрандт РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Д. 91.

³⁸ *Котельников В.А.* Рембрандт в свете идей А. Волынского // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2021. — № 44. — С. 166.

«Будет некогда день, когда человек станет, как солнце. Он будет светел насквозь. Воля и чувство его будут одно. Никакого разлада, никакого раздвоения, сама мысль о преступности, о злодеяниях отпадает навсегда. Ночи не будет. Смерти не будет. Времени не будет. Новый Аполлон расстреляет все тучи, обложившие небо, и всё в мире, рождённое солнцем, вернётся в солнце на беспредельные времена. Об этом вздыхает и наука, вся монистическая философия новых дней, может быть новая религия мира, слагающаяся где-то в неисследуемых недрах метущегося духа»³⁹.

Время подтвердило правоту Волынского относительно общей прародины культур и религий и гипотезу об изначальном родстве науки Запада с религиями Востока в противовес радикальному разведению (Афины и Иерусалим) этих духовных начал, например, у другого еврейского философа Льва Шестова (Шварцмана)⁴⁰.

Книга «Гиперборейский гимн» так и не нашла своего читателя при жизни автора. 6 июля 1926 г. Волынский умер. Он был похоронен в единственном своем сюртуке, в котором ходил в гости. «Это было его единственное имущество. Он был истинный коммунист», — писала Е. Грекова⁴¹.

Судьба итогового труда Волынского оказалась незавидной. Рукопись, подаренную театру, конфисковали при обыске у его руководителя Н. Цемаха накануне первых зарубежных гастролей.

Второй экземпляр, сохранившийся в архиве писателя в РГА-ЛИ, был фактически неизвестен до 1990-х гг. и только в 2022 г., во время проведения VIII Российского философского конгресса, опубликована впервые, спустя 100 лет после написания в издательстве «Книжный мир».

ЛИТЕРАТУРА:

1. *Байи Ж.С.* Письма об Атлантиде Платона и о древней истории Азии // Атлантида и Гиперборея: Мифы и факты. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003. — С. 21-265.
2. *Беляков А., Матвейчев О.* Гиперборея: приключение идеи. — М.: Книжный мир. 2019. — 416 с.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Российское библейское общество, 2012. — 1377 с.
4. *Волынский А.* Гиперборейский гимн. — М.: Книжный мир. 2022. — 236 с.
5. *Волынский А.* Рембрандт РГАЛИ. Ф. 95. Оп. 1. Д. 91.
6. *Волынский А.Л.* Книга ликований. Азбука классического танца. — Л.: Хореографический техникум, 1925. — 331 с.
7. *Волынский А.Л.* Критические и догматические элементы в философии Канта // Северный вестник. 1889. — № 7. — С. 67-87.

³⁹ *Волынский А.* Гиперборейский гимн. — М.: Книжный мир, 2022. — С. 74.

⁴⁰ См.: *Шестов Л.* Афины и Иерусалим. — М.: Рипол Классик, 2017. — 414 с.

⁴¹ См.: *Грекова Е.* Старый энтузиаст // Памяти А.Л. Волынского. — Л.: Всероссийский союз писателей, 1928. — С. 67.

8. *Волынский А.Л.* Никодимова беседа // Жизнь искусства. 1923. — № 35. — С. 15.
9. *Волынский А.Л.* О русском искусстве // Обозрение театров. 1908. 29 янв. (№ 322). — С. 16-17.
10. *Волынский А.Л.* Русские критики. — СПб.: тип. М. Меркушева (б. Н. Лебедева), 1896. — 827 с.
11. *Волынский А.Л.* Чем заняты наши писатели // Вестник литературы. 1919. — № 8. — С. 4-5.
12. *Голлербах Э.Ф.* Жизнь А. Л. Волынского // Памяти А. Л. Волынского. — Л.: Всероссийский союз писателей, 1928. — С. 11-28.
13. *Грекова Е.* Старый энтузиаст // Памяти А. Л. Волынского. — Л.: Всероссийский союз писателей, 1928. — С. 47-68.
14. Диспут (Александр Блок — А.Л. Волынский). Разрыв с христианством // Жизнь искусства. 1923. — № 31. — С. 5-14.
15. *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. — М.: Наука, 1986. — 234 с.
16. *Иванов В. И.* Ницше и Дионис // Иванов В. И. Родное и вселенское. — М.: Республика, 1994. — С. 26-34.
17. *Капнист В.В.* Краткое изыскание о гипербореанах. О коренном русском стихосложении // *Капнист В.В.* Собрание сочинений: В 2 т. — Т. 2. Переводы; Статьи; Письма. — М., — Л.: Изд-во АН СССР, 1960. — С. 165-185.
18. *Карамзин Н.М.* История государства Российского: В 12 т. — Т. 1. — М.: Наука, 1989. — 640 с.
19. *Котельников В. А.* Рембрандт в свете идей А. Волынского // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2021. — № 44. — С. 164-182.
20. *Лавров А.В.* Символисты и другие. Статьи. Разыскания. Публикации. — М.: Новое литературное обозрение, 2015. — 768 с.
21. *Либенфельс Й.Л.* Теозоология. — Тамбов: Изд-во «Ex Nord Lux», 2008. — 200 с.
22. *Матвейчев О.А.* Аполлон на аэроплане. Модернизация античности в русском ницшеанстве // Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия». 2021. — № 1 (55). — С. 114-136.
23. *Ницше Ф.* Антихрист // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: В 13 т. — Т. 6. — М.: Культурная революция, 2009. — С. 107-184.
24. *Петров С.* «Вот б-ги твои, Израиль!»: Языческая религия евреев. — М.: Издательские решения, 2017. — 556 с.
25. *Петров С.* Каббала. Возрожденное иудейское язычество. — М.: Ridero, 2021. — 550 с.
26. *Петров С.* Ковчег, колесо и колесница. Как предки русских создали современный мир. — М.: Ridero. 2019. — 560 с.
27. Святейшего Фотия, архиепископа Константинопольского, первая гомилия «На нашествие росов» // Древнейшие государства Восточной Европы: 2000 г.: Проблемы источникововедения. — М.: Восточная литература, 2003. — С. 31-39.
28. *Тайтлевский И.Р.* Книги Еноха. — М., — Иерусалим: Гешарим / Мосты культуры, 2000. — 375 с.
29. *Тилак Б.Г.* Арктическая родина в Ведах. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. — 528 с.
30. *Уоррен У.Ф.* Найденный рай на Северном полюсе. — М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003. — 480 с.
31. *Чайлд Гордон.* Арийцы. Основатели европейской цивилизации. — М.: ЗАО Центрполиграф. 2020. — 270 с.
32. *Шестов Л.* Афины и Иерусалим. — М.: Рипол Классик, 2017. — 414 с.
33. *Шиффман Л.* От текста к традиции: история иудаизма в эпоху Второго храма и период Мишны и Талмуда. — М.: Мосты культуры / Гешарим, 2016. — 304 с.
34. *David W. Anthony* Horse, Wheel, Language. How bronze-age riders from the Eurasian steppes shaped the modern world. — Princeton, — Oxford: Princeton University Press. 2010. — 566 p.
35. *Day J.* Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan. — London, — New York: Sheffield Academic Press, 2000. — 282 p.
36. *Harmatta J.* Sur l'origine du mythe des hyperboreens // Acta Antiqua Academiae scientiarum Hungaricae. 1955. — Т. III. — F. 1-2. — P. 57-64.
37. *Sitri Rootsi, Doron M. Behar, Mari Järve, Alice A. Lin, Natalie M. Myres, Ben Passarelli, G. David Poznik, Shay Tzur, Hovhannes Sahakyan, Ajai Kumar Pathak, Saharon Rosset, Mait Metspalu, Viola Grugni, Ornella Semino, Ene Metspalu, Carlos D. Bustamante, Karl Skorecki, Richard Villems, Toomas Kivisild & Peter A. Underhill.* Phylogenetic applications of whole Y-chromosome sequences and the Near Eastern origin of Ashkenazi Levites/ Nature. 17 December 2013. 4: 2928.

AKIM VOLYNSKY AND INDO-EUROPEAN STUDIES (O.A. Matveychev)

Abstract. *The report presents the first publication of the «Hyperborean hymn» treatise by the famous philosopher, literary and art critic of the «Silver Age» A.L. Volynsky that represents the creative development of the concept of the “northern ancestral homeland” of humanity, that was popular in the late XIX - early XX centuries. The first part of the article is a historiographical and theoretical review of different period thinkers’ views on the problem of the legendary land of Hyperborea, which are analyzed in a wide historical context with an emphasis on the political and ideological aspects of this issue. Besides that the report deals with the creative biography of A. L. Volynsky and describes the evolution of his philosophical and religious ideas. And finally report examines the context of the appearance and conceptual features of the «Hyperborean Hymn» treatise in the light of new historical discoveries and continuing relevance.*

Keywords. *History of philosophy, history of ideas, Judaism, Indo-Europeans, Hyperborea, Silver Age of Russian culture, Volynsky.*

3.2. ЕВРАЗИЙСКИЙ ПРОЕКТ РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ И ЕГО СОВРЕМЕННАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ (Ю.М. Резник)

Аннотация. Евразийский проект представляет собой образ цивилизационного будущего России, базирующийся на собственной культуре и идеократии. Автор данной статьи попытался реконструировать контуры этого проекта, обратившись к некоторым идеям классических евразийцев, их критиков и современных интерпретаторов. В основание своего проекта евразийцы положили ряд новых понятий – «идеократия», «идеократическое государство», «месторазвитие», «соборность», «культуро-личность», «симфоническая личность», «правлящий отбор», «автаркия», «демотия» и др.

Евразийцы отказывались от идеи европоцентризма и рассматривали государство в зависимости от собственной культуры, а последнюю – как «органическое единство ценностей», лежащих в основе идеологии, которой обязан был служить правящий отбор. Так они понимали идеократию, т.е. государственный строй, призванный поддерживать и развивать евразийскую идею, которая объединяет совокупность народов, имеющих общую историческую судьбу, особое месторазвитие и связанных симфоничностью («со-работничеством»).

Евразийская цивилизация (Россия-Евразия) имеет своим общим благом «свободное развитие всех народностей, языков и религий». Евразийцы видели её в собирании достижений разных культур и объединении их в симфоническую культуру-личность на началах православия. И в этом заключается одна из причин критики евразийства. Им не удалось осуществить на практике свой проект и прийти к власти. Невозможно объединить многоконфессиональное сообщество народов России на основе одной (пусть даже самой влиятельной) религии. В конце концов, это привело евразийцев к православному этатизму (многонародному национализму), который при определённых обстоятельствах может переродиться в радикальный вариант теократии.

Ключевые слова. Философия, цивилизация, государство, Россия, Запад, Восток, европейская культура, реконструкция, культура, русский мир, демократия, эгоцентризм, евразийский про-

ект, культууроцентризм, православие, всечеловечность, всеединство, идеократия, месторазвитие, соборность, симфония, симфоническая личность, евразийская идентичность, правящий отбор, автаркия, демотия, экологичность.

Предисловие. Для начала уточню, что я понимаю под евразийский проектом. Это – представления о цивилизационном будущем России тех, кого называют «классическими» евразийцами (П.Н. Савицкий, Н.С. Трубецкой, Н.Н. Алексеев, Г.В. Фроловский, П.П. Сувчинский и пр.). По сути, это культууроцентричный проект, предполагающий возврат России к своим истокам, к своей собственной культуре, о чём писали Данилевский и Достоевский.

Одна из современных интерпретаций евразийского проекта принадлежит А.В. Смирнову, который активно пишет и выступает на тему «Российский цивилизационный проект и евразийство». В книге «Всецеловечность и общечеловечность» евразийскому проекту посвящена отдельная глава¹. Мне интересно понять не только то, что привлекло автора к трудам евразийцев, но и его содержательные различия с ними. Ведь сегодня мало кто обращается к ним за ответами на вопросы о цивилизационном будущем России.

А.В. Смирнов называет следующих представителей классического евразийства, расцвет которого приходится на 1920-е – начало 1930-х гг.: Н.С. Трубецкой (1890-1938), П.Н. Савицкий (1895-1968) и П.П. Сувчинский (1892-1985). Вот как он объясняет принципиальное различие между «старыми» евразийцами и «новыми», прежде всего, с Л.Н. Гумилевым: «Для евразийцев центральной категорией служит категория культуры. Классическое евразийство культууроцентрично, тогда как теория Гумилева этноцентрична. Для классического евразийства главными категориями служат «соборность», «симфония» – то, что выражает целостность, всечеловечность. Для Гумилева главная категория – “этнос”, этническая история... По сути дела, нет ничего общего между теорией Гумилева и взглядами классических евразийцев...»².

Но можно ли считать самого Смирнова евразийцем? Ответ на это вопрос дает сам автор. «Я хочу уточнить, что я все-таки

¹ См.: Смирнов А.В. Всецеловеческое vs общечеловеческое / А.В. Смирнов. – М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. – 216 с.

² Там же. – С. 169.

не последователь классического евразийства и уже тем более не евразиец, поскольку классического уже нет, а то, что сейчас называется евразийством – это совсем другая история. Эта история начинается со Льва Гумилева, который, хотя и называл себя последним евразийцем, но, по сути, открыл новый этап евразийства. Я не могу себя к этому движению причислять хотя бы потому, что для евразийцев православие было неотъемлемой характеристикой. Правда, к этому позже добавилось признание и других форм религиозности. И всё-таки одна из центральных тем евразийства – идеократия – была невозможна без пафоса религиозности. Это не то, с чем я готов солидаризироваться. Евразийцы привлекательны для меня тем, что они ставят акцент на *логике культуры*³.

Перед мной стоит нелёгкая задача – попытаться осмыслить некоторые смысловые связи, которые объединяют евразийцев с другими мыслителями в поисках вариантов цивилизационного развития России. Их идейное наследие слишком велико, чтобы его можно было охватить в одной статье⁴. Часть их текстов размещена лишь на сетевых ресурсах, которые, по мнению А.В. Смирнова, не являются образцом точности воспроизведения⁵. Однако даже небольшой очерк об учении классических евразийцев занял бы очень много времени. Поэтому я ограничусь лишь реконструкцией позиции некоторых евразийцев по поводу особого пути цивилизационного развития России.

Во всём этом меня как исследователя привлекает возможность *актуальной реконструкции* евразийского проекта, рассматриваемого в контексте поиска моделей всечеловеческой цивилизации⁶. Поэтому целью настоящей статьи является определе-

³ См.: Резник Ю.М., Смирнов А.В. Философия в поисках смысла: рефлексия Иного и Инаковости (в трех частях). Часть 1 // Личность. Культура. Общество. – 2017. – Т. XIX. – Вып. 3-4 (№№ 95-96). – С. 247-273; Часть 2 // Личность. Культура. Общество. – 2018. – Т. XX. – Вып. 1-2 (№№ 97-98). – С. 291-311; Часть 3 // Личность. Культура. Общество. – 2018. – Т. XX. – Вып. 3-4 (№№ 99-100). – С. 267-285.

⁴ См.: <https://smirnov.iph.ras.ru/archive/klassicheskoye%20evraziystvo.htm> (дата обращения 18.03.20).

⁵ См.: <http://nevmenandr.net/eurasia/situacia.php> (дата обращения 18.03.20).

⁶ Как известно, реконструкция в архитектуре означает буквально переделку или перестройку чего-либо по совершенно иным принципам. *Актуальная реконструкция* в гуманитарном или философском знании предполагает такое воспроизводство текста или материала дискуссии мыслителей прошлого, которое приближает их к пониманию современных реалий и позволяет заглянуть в будущее. При этом учитывается исследовательская и жизненная позиция автора такой реконструкции. В отличие от исторической реконструкции, за-

ние содержательных и логико-смысловых связей евразийского проекта применительно к цивилизационному развитию России. Нужно отметить, что Н.С. Трубецкой вместе с другими евразийцами разрабатывает комплексный проект цивилизационного переустройства России, основными пунктами которого выступают «идеократия», «идеократическое государство», «месторазвитие», «соборность», «культуро-личность», «симфоническая личность», «правлящий отбор», «автаркия», «демотия» и др. Но обо всём по порядку.

Культура и личность. Ещё раз подчёркиваю, евразийский проект культуросоцентричен. Но что же такое культура в понимании евразийцев? По Л.П. Карсавину это – «органическое единство ценностей», которое всегда предполагает конкретно-исторического субъекта. «Смысл существования определяется теми культурными ценностями, которые хранит и многообразно видоизменяет субъект развития... Культура создается свободным субъектом и есть свободное его саморазвитие...»⁷. Однако свободное саморазвитие – не самоцель исторического развития. Ведь границы самой свободы определяются культурой.

Только личность, вобравшая в себя все достижения культуры, может называться культуросоциальностью. И как считают евразийцы, такая личность соборна. «Соборный или симфонический субъект есть действительность, не меньше, чем индивид, но даже большая»⁸. Он неразрывно связан с целым (культурой). Целое и индивид взаимосвязаны. Индивидов без целого не существует, а последнего нет без высшего единства, достигаемого в лоне религии. «Для бытия соборного целого необходимо как выражение его множества, т.е. сферы индивидуального бытия, – так и выражение его единства, т.е. взаимная согласованность индивидуумов»⁹.

Поэтому всякая индивидуальная личность достигает полноты своего развития в соборной личности. Смысл же суще-

дача которой состоит в максимально точном воссоздании исторического ландшафта событий прошлого, такая реконструкция стремится не только приблизить идеи, высказанные в прошлом, к современности, но и спроецировать их на возможное будущее. Другими словами, это из один из способов актуализации идейного наследия, призванный выработать новый взгляд на будущее того или иного объекта (например, культуры, общества, цивилизации) и представить его в виде социального проекта.

⁷ Карсавин Л.П. Основы политики // Мир России – Евразия: Антология. – М.: Высш. Шк., 1995. – С. 112.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

ствования этой личности состоит в совершенствовании и самоосуществлении. «...Всякая совершенная личность определяется полнотой её любви к Богу и ко всем другим личностям, т.е. полнотой самоотдачи»¹⁰.

Следовательно, исторический процесс евразийцы понимают сквозь призму культуру-личности или симфонической личности, где симфония понимается как «сорботничество всех, кто участвует в общем деле»¹¹. Это собиание или единение людей осуществляется ради одной идеи. Действовать в соответствии с логикой соборности – это значит поддерживать общую идею и её выразителя – своего лидера (вождя) в любой, пусть даже в самой тяжёлой ситуации, невзирая ни на какие экономические выгоды и политическую конъюнктуру.

Симфоничность и симфоническая личность пронизывают собой все уровни идентичности – от индивидуума до нации и совокупности народов, объединённых культурными узами и общей исторической судьбой. На этом основании А.В. Смирнов различает два уровня идентичности: «Идентичность второго уровня задаётся общим когнитивным механизмом, обеспечивающим субъект-предикатное склеивание и выступающим как ядро сознания. Идентичность первого уровня – это идентичность внутри общего коллективного когнитивного бессознательного, отщепляющего от него по признакам, имеющим содержательный, а не логический анализ»¹². Логика русской культуры – «логика всесубъектности, содержательно отражённая как учение о всечеловечности. Именно эта логика задает пространство культуры России-Евразии и тот уровень идентичности (идентичности второго уровня), который мы можем вслед за евразийцами назвать евразийским»¹³.

Таким образом, можно сделать вывод, что симфоническая личность распределяется между двумя уровнями идентичности: на локально-цивилизационном – как всемирная соборность, «всечеловеческое всеединство» (второй уровень) и на групповом, в т.ч. этническом – как «взаимная согласованность индивидуумов», «сорботничество» (первый уровень). Различие между ними весьма условно. Соборность – вот, что их объединяет. Следовательно, цивилизация вбирает в себя разные измерения

¹⁰ Там же. – С. 146.

¹¹ Смирнов А.В. Всечеловеческое vs общечеловеческое / А.В. Смирнов. – М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. – С. 179.

¹² Там же. – С. 188.

¹³ Там же.

симфонической личности (индивид – нация – цивилизационное объединение). Нельзя стать конкретной личностью, не определив свою национально-культурную и общецивилизационную идентичность.

Россия и Европа. Но прежде чем говорить о понимании евразийцами особого пути цивилизационного развития России, необходимо показать различия европейской и собственно российской культурных идентичностей, что и попытался сделать Н.С. Трубецкой¹⁴. Для евразийцев «...цивилизация есть общее благо, во имя которого надо жертвовать национальными особенностями»¹⁵. Для них очевидно, что логика исторического действия и представления об общем благе у россиян совершенно другие, чем у европейцев. Говоря современным языком, у них сложились разные цивилизационные коды.

Но что характеризует в культурном отношении западную, в т.ч. европейскую цивилизацию, и почему её модель не подходит России? По мнению Н.С. Трубецкого, романо-германская цивилизация отличается эгоцентризмом и шовинизмом. Она, представляя себя «венцом человеческих достижений» в силу своего эгоцентризма, предполагает тотальную переделку другой культуры по собственным лекалам. Это есть «начало антисоциальное, разрушающее всякое культурное общение между людьми»¹⁶. Свою культуру романогерманцы называют общечеловеческой цивилизацией, а свой шовинизм – космополитизмом. Они косятся в самой природе международных хищников, их ненасытной алчности. Поэтому нельзя принять эту культуру в качестве образца, не принимая вместе с тем эту её деструктивную, по сути, миссию – созидать и укреплять собственную культуру на обломках культур других народов.

Трубецкой полагал, что европеизация является безусловным злом для народов России и с ней надо всеми силами бороться. Но необходимо это осознать не только внешним образом, но и внутренне, т.е. прочувствовать, пережить, выстрадать, осмыслив вместе с тем относительность самой европейской цивилизации¹⁷. Казалось бы, эти доводы звучат убедительно и не нуждаются в дополнительных комментариях. Однако значительная

¹⁴ См.: Трубецкой Н.С. Европа и Евразия. – М.: Алгоритм, 2014. – 301 с.; Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. – М.: Прогресс, 1995. – 800 с.

¹⁵ См.: Смирнов А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. – М.: Языки славянской культуры, 2015. – 712 с.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Трубецкой Н.С. Европа и Евразия. – М.: Алгоритм, 2014. – С. 79-81.

часть сегодняшней интеллигенции вместо поисков собственного пути цивилизационного развития продолжает «заигрывать» с Западом или «тащить» Россию в Европу. Не случайно Трубецкой называл такую интеллигенцию проводником европеизации и главным агентом Запада.

Что же изобличает Трубецкой в европейской цивилизации?
То:

– «что европейская культура не есть нечто абсолютное, не есть культура всего человечества, а лишь создание ограниченной и определенной этнической или этнографической группы народов, имевших общую историю;

– что только для этой определенной группы народов, создавших её, европейская культура обязательна;

– что она ничем не совершеннее, не “выше” всякой другой культуры, созданной иной этнографической группой, ибо “высших” и “низших” культур и народов вообще нет, а есть лишь культуры и народы более или менее похожие друг на друга;

– что поэтому усвоение романогерманской культуры народом, не участвовавшим в её создании, не является безусловным благом и не имеет никакой безусловной моральной силы;

– что полное, органическое усвоение романогерманской культуры (как и всякой чужой культуры вообще), усвоение, дающее возможность и дальше творить в духе той же культуры нога в ногу с народами, создавшими её, возможно лишь при антропологическом смешении с романогерманцами, даже лишь при антропологическом поглощении данного народа романогерманцами;

– что без такого антропологического смешения возможен лишь суррогат полного усвоения культуры, при котором усваивается лишь “статика” культуры, но не ее “динамика”, т.е. народ, усвоив современное состояние европейской культуры, оказывается неспособным к дальнейшему развитию её, и каждое новое изменение элементов этой культуры должен вновь заимствовать у романогерманцев;

– что при таких условиях этому народу приходится совершенно отказаться от самостоятельного культурного творчества, жить отражённым светом Европы, обратиться в обезьяну, непрерывно подражающую романогерманцам;

– что вследствие этого данный народ всегда будет “отставать” от романогерманцев, т.е. усваивать и воспроизводить различные этапы их культурного развития всегда с известным запозданием и окажется по отношению к природным европей-

цам, в невыгодном, подчиненном положении, в материальной и духовной зависимости от них;

– что, таким образом, европеизация является *безусловным злом* для всякого не-романогерманского народа;

– что с этим злом можно, а следовательно, и надо бороться всеми силами.

Всё это надо сознать не внешним образом, а внутренне; не только сознать, но прочувствовать, пережить, выстрадать. Надо, чтобы истина предстала во всей своей наготе, без всяких прикрас, без остатков того великого обмана, от которого её предстоит очистить. Надо, чтобы ясной и очевидной сделалась невозможность каких бы то ни было компромиссов: борьба – так борьба.

Это предполагает, как мы сказали выше, полный переворот, революцию в психологии интеллигенции не романо-германских народов. Главную сущностью этого переворота является сознание относительности того, что прежде казалось безусловным: благо европейской “цивилизации”. Это должно быть проведено с безжалостным радикализмом. Сделать это трудно, в высшей степени трудно, но вместе с тем и *безусловно необходимо*¹⁸.

А.В. Смирнов в целом согласен с критикой Трубецким понятий «общечеловеческая культура», «общечеловеческая цивилизация» и пр. С его точки зрения, в этих понятиях выражена убеждённость в том, что только в Европе достигается наивысшее из всех возможных для человечества состояние культуры и что все остальные культуры должны последовать за ней¹⁹. Но в реальности всё происходит иначе. Увы, неокOLONиализм стал сегодня реальностью внешней политики крупнейших западных стран.

Такова позиция Трубецкого по вопросу о необоснованном стремлении прозападной части русской интеллигенции заимствовать чужой опыт. Он предлагает переосмыслить собственный социокультурный опыт, чтобы побудить русскую элиту опираться главным образом на него и на свои силы. А.В. Смирнов возражает против огульного очернения евразийцев европейски настроенными представителями русской интеллигенции. Их критику он считает неосновательной, особенно обвинения в сближении евразийцев с фашистами и национал-большевиками.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Смирнов А.В. Всечеловеческое vs общечеловеческое / А.В. Смирнов. – М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. – С. 171-172.

Удивительно, но некоторые прогнозы евразийцев, похоже, начинают сбываться. Например, украинцы, как и сто лет назад, когда Н.С. Трубецкой писал о создании ими литературного языка, так и сегодня, пытались отказаться от русского языка и сформировать свою «срединную» идентичность на основе европейской идентичности. Поэтому высказанные тогда слова Трубецкого о нагнетании злобно-шовинистической обстановки и растущей ненависти к России и ко всему русскому в Украине оказались во многом пророческими. Неужели об этом не знали российские политики, принимающие решение о демонтаже Советского Союза и выстраивающие отношения с нынешней Украиной в конце 1980-х – начале 1990-х гг.? Наверняка они догадывались, что националистическая часть украинской элиты попытается взять реванш. Так оно, в конце концов, и случилось.

А.В. Смирнов признает справедливыми следующие доводы Трубецкого: что без полного антропологического смешения с романо-германской культурой возможен только суррогат усвоения культуры; при заимствовании чужой культуры можно перенять лишь её статику, а не динамику; при этом придётся отказаться от собственного культурного творчества, заниматься обезьянничаньем, что неизбежно приведёт к запозданию и отставанию и пр.²⁰.

В то же время А.В. Смирнов считает, что выводы Трубецкого, несмотря на их категоричность, правомерны, если под них подвести надёжную основу – логико-смысловой подход. Поскольку в лице Европы, скрывающейся под маской «общечеловечности», мы имеем дело с логикой субстанциальной, централизованной на субъекте, то её механизм коллективного когнитивного бессознательного предполагает эгоцентричность как свой коррелят. Однако, если рассуждать в терминах логики культуры, а не эго или этноцентризма, то проще понять, как достичь органичного развития той или иной культуры²¹.

Следовательно, если претензии Запада на общечеловечность и эгоцентризм, с точки зрения евразийцев не обоснованы, то далеко не все культурные заимствования вредны. И, конечно, любые попытки создать цивилизационный облик страны по принципу «Россия – не Европа» непродуктивны. Об этом свидетельствует опыт цивилизационного строительства в Украине в последние тридцать лет. Пока же следует отметить, что на

²⁰ Там же. – С. 172.

²¹ Там же. – С. 173-174.

данном этапе исторического развития мы имеем дело с принципиально разными культурно-историческими типами и разными цивилизациями — европейской, центрированной на субстанциональной культуре и признающей приоритет индивидуальной свободы (эгоцентризм), и российской, тяготеющей к культуре всечеловечности и утверждающей ценности служения и справедливости.

Культурная специфика российской цивилизации. Как считают евразийцы, культура России не есть смешение или сочетание европейских и азиатских культур. Она представляет собой «срединную», евразийскую культуру, в которой, безусловно, ведущую роль играет русская культура²².

Так или иначе, русская культура, с точки зрения евразийцев, не принадлежит ни к числу европейских, ни к числу азиатских культур. «Она есть культура, сочетающая в себе элементы эллинского “Запада” и древнего “Востока”, и продолжающая её культура византийская, в смысле широкого восточно-средиземноморского культурного мира поздней античности и средневековья... Определяя русскую культуру как “евразийскую”, евразийцы выступают как осознатели русского культурного своеобразия»²³. Они настаивают на органическом синтезе культурных элементов.

Именно поэтому «...евразийская концепция знаменует собой решительный отказ от культурно-исторического европоцентризма...»²⁴. Она отрицает универсалистское восприятие культуры, которое подразделяет народы на «культурные» и «некультурные». Ей чужда идея универсального прогресса, которую олицетворяет Запад, претендующий на статус мировой цивилизации.

При изучении культуры евразийцы используют понятие «культурная среда» и метод её «расчленения по отраслям». «Культурная среда, низко стоящая в одних отраслях, может оказаться, сплошь и рядом оказывается, высоко стоящей в отраслях других»²⁵. Поэтому культуру надо рассматривать комплексно. «Такое рассмотрение имеет дело с тремя основными понятиями “культурной среды” и определённой “эпохе”... Дифференциро-

²² Евразийство (опыт систематического изложения) // Мир России — Евразия: Антология. — М.: Высш. Шк., 1995. — С. 256.

²³ Савицкий П.Н. Евразийство // Мир России — Евразия: Антология. — М.: Высш. Шк., 1995. — С. 85.

²⁴ Там же. — С. 88.

²⁵ Там же. — С. 88-89.

ванное рассмотрение культуры показывает, что нет народов огульно “культурных” и “не-культурных”...»²⁶.

В целом евразийцы выступают против философии воинствующего экономизма, причисляя к нему и исторический материализм. Они противопоставляют ей философию «подчиненной экономики». Коммунизм пришел в Россию с Запада. Однако здоровое социальное общежитие основано на неразрывной связи человека с Богом, а не на коммунистической идее. Только «просветленное религиозное чувство» способно обуздать земные инстинкты и привести к общему благу для всех²⁷.

Вместе с тем евразийское учение о культуре отличается *практичностью*, т.е. нацеленностью на решение требований жизни. Соответственно они выстраивают и приоритеты развития культуры. На первый план они ставят сферу политической (государственной) культуры, а на последнее – материальную культуру, имеющую отношение к миру природы. Между ними находится сфера духовного творчества, в которой сосредоточены высшие ценности и осуществляется интеграция всех сфер. Само же государство подчинено единому культуро-субъекту и является его орудием. Однако у государства есть возможность мешать развитию культуры в силу стремления бюрократии к «чрезмерной детализации и фиксации государственного строя»²⁸.

И ещё: «Евразийская идентичность – это общая идентичность второго уровня для всех народов, населяющих Россию»²⁹. В соответствии с делением культуры на три сферы можно выделить три типа субъектов культуры и соответствующие им субуровни идентичности второго уровня: в государственной сфере ведущим субъектом выступает правящий слой (политическая идентичность), в сфере духовного творчества – интеллигенция (духовная идентичность), в материальной – субъекты труда (экономическая идентичность). Очевидно, что главенствующей силой евразийцы признают субъектов государственной власти, которые выражают единство многонародной соборной личности. Само же государство (как политический институт) выступает внешней формой такого единства. Оно должно быть не демократическим или аристократическим, а идеократическим по

²⁶ Там же. – С. 89.

²⁷ Там же. – С. 92-93.

²⁸ *Карсавин Л.П.* Основы политики // Мир России – Евразия: Антология. – М.: Высш. Шк., 1995. – С. 128.

²⁹ *Смирнов А.В.* Всечеловеческое vs общечеловеческое / А.В. Смирнов. – М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. – С. 189.

сути и демотичным по форме. Именно поэтому евразийцев часто критикуют за их этатистские убеждения.

Российская цивилизация как идентичность второго уровня есть Россия-Евразия, и как таковая она представляет целостное месторазвитие, соединяющее в себе географическое, историческое и духовно-психическое измерения³⁰. Она противопоставляет западной цивилизации, противопоставляя его универсализму идею множественности форм человеческой истории и жизни, как и выстраивая собственную систему приоритетов: культура – религия (православие) – этничность (русскость) – территория (месторазвитие). Другими словами, российская культура религиозна (православна), этнична (в смысле доминирования русского мира) и географична (с точки зрения своего месторазвития).

Но Россия-Евразия является, в первую очередь, особым *месторазвитием*, образуя свой языковой союз (славянские, финно-угорские и тюркские народы). «Месторазвитие – естественная территория, отличающаяся географически, климатически... от соседних регионов и ставшая местом длительного исторического развития и взаимного общения и обогащения заселявших её народов, что приводит к появлению в их культурах, языках, психологии, мировоззрении общих черт»³¹.

Таким образом, Россия-Евразия как цивилизация есть особый культурный (русский) мир или культуру-личность, месторазвитие которой находится посредине между Европой и Азией, Западом и Востоком. Историческая миссия России состоит не только в объединении славянства, но и туранского Востока. Об этом писал Н.С. Трубецкой: «Русская культура не исчерпывалась восточным православием, а выявляла бы и те черты своей основной народной стихии, которые способны сплотить в одно культурное целое разнородные племена, исторически связанные с судьбой русского народа»³². Он призывал обратить внимание на целый круг народов евразийского мира, а не только на славян. По мнению А.В. Смирнова «российский мир» – это идентичность второго уровня, а народный уровень («русские») – идентичность первого уровня. «С этой точки зрения быть русским значит 1) быть русским и 2) быть евразийцем»³³.

³⁰ *Савицкий П.Н.* Географический обзор России-Евразии // Мир России – Евразия: Антология. – М.: Высш. Шк., 1995. – С. 222.

³¹ *Смирнов А.В.* Всечеловеческое vs общечеловеческое / А.В. Смирнов. – М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. – С. 177.

³² Там же. – С. 187.

³³ Там же. – С. 188.

Нацией евразийцы называют «совокупность народов, населяющих это государство»³⁴). Они рассматривают её как особую многонародную (евразийскую) нацию, в которой, тем не менее, преобладает русская этничность (идентичность второго уровня). «Эту нацию мы называем евразийской, её территорию – Евразией, её национализм – евразийством»³⁵. В этой связи русский народ должен осознать себя первым среди равных (причем не только по численности, но и по значимости). По мнению Трубецкого, евразийский национализм необходимо воспитывать, формируя национальное самосознание людей. А это значит, что идентичность первого уровня («русскость») для них имеет особое значение. Иными словами, с точки зрения культуры, евразийская цивилизация является русской цивилизацией.

Государство и идеология. Идеократия. Что же такое государство в понимании евразийцев? По мнению Н.Н. Алексеева, это – политическое образование демотической природы, которое представляет собой совокупность потребностей, знаний и идей народа³⁶.

Демократическое государство европейских стран руководствуется преимущественно общественным мнением, которое создается искусственным образом. Поэтому у него нет политической константы в виде идеократии, как в евразийском государстве. Западное государство, с точки зрения А.В. Смирнова, встроено в субстанциальную логику культуры. Российское государство должно служить идее, стать своего рода идеальной государственной машиной. Как считает автор, «идеократия, таким образом, – это служение евразийской идее»³⁷. А какой смысл заключается в этой идее?

По мнению А.В. Смирнова, евразийская идея – «идея свободного развития всех тех народностей, языков, религий и т.д., т.е. всех субъектов, которые составляют симфоническую культуру-личность. Идея свободного, гармоничного развития всех. Это – та же идея всечеловеческого, с которой мы встречались у Данилевского, но в масштабе России-Евразии, а не земного шара. Здесь – идея необходимости удержать субъектность, неповторимую личность каждого, т.е. каждого народа, каждого языка,

³⁴ Там же. – С. 195.

³⁵ Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. – М.: Прогресс, 1995. – С. 423.

³⁶ Алексеев Н.Н. Евразийцы и государство // Мир России – Евразия: Антология. – М.: Высш. Шк., 1995. – С. 188-189.

³⁷ Смирнов А.В. Всечеловеческое vs общечеловеческое / А.В. Смирнов. – М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. – С. 195.

каждого этноса, которые создадут симфоническую личность»³⁸. Всечеловеческое здесь «представлено собранием максимальных достижений разных культур»³⁹.

Идеологией евразийцы называют «органическое единство идей» или «внутренне связанную и вечно развивающуюся систему идей»⁴⁰. В чём же состоит суть их собственной идеологии? Во-первых, такая идеология симфонична (согласованная, хоровая и пр.) или соборна (единая во многом). Во-вторых, в основе евразийской идеологии лежит идея справедливости, которая утверждает «ценность всякой личности и равноценность их всех независимо от иерархического положения»⁴¹. В-третьих, из справедливости произрастает право, определяющее формальные условия нравственно-религиозной деятельности. Это – система сверхиндивидуальных норм. Право «1) связано непосредственно лишь с низшей сферой нравственности – с идеей справедливости, что оно 2) формально и охранительно, 3) нормативно и 4) обладает принудительным характером»⁴².

Евразийцы настаивают на примате культуры и религии над государством. Последнее, как и экономика, подчинено религиозной по сути культуре. Религия (как индивидуация Церкви в особой симфонической личности) есть первичная форма личного бытия культуры, а государство – вторичная и производная форма, стремящаяся к единству культуры⁴³. А значит, идеи православия составляют стержень идеократического государства.

Идеократия выступает у евразийцев как способ осуществления власти, основанной на служении евразийской идее. Западное государство встроено в собственную логику культуры. Формально оно базируется на идее демократии, а фактически подчинено интересам сильных мира сего. Поэтому «правлящий отбор» призван в первую очередь служить евразийской идее и олицетворять собой идеократический строй, основным признаком которого «является общность мировоззрения»⁴⁴.

³⁸ Там же. – С. 180.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Евразийство (опыт систематического изложения) // Мир России – Евразия: Антология. – М.: Высш. Шк., 1995. – С. 236-237.

⁴¹ Карсавин Л.П. Основы политики // Мир России – Евразия: Антология. – М.: Высш. Шк., 1995. – С. 147.

⁴² Там же. – С. 150.

⁴³ Евразийство (опыт систематического изложения) // Мир России – Евразия: Антология. – М.: Высш. Шк., 1995. – С. 263.

⁴⁴ Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. – М.: Прогресс, 1995. – С. 428.

Субъектом права выступает симфоническая личность в единстве с её религиозно-нравственным идеалом — Богом. В идеале правящий слой (правительство и интеллигенция) подчиняется праву, а на практике он, будучи выходцем из народа, связан с ним идеологией, которую сам же и формулирует. По мнению Л.И. Новиковой и И.Н. Сиземской, государство этого типа («власть идей») и определяется как «идеократическое»⁴⁵. И как любое государство, оно — сфера силы и принуждения.

Именно поэтому евразийцы считают себя не столько политической партией, сколько идеологическим объединением⁴⁶. Их объединяет своя философия и религия, а еще многонародный национализм. Причем, если коммунизм они считают ложной верой, то евразийство — единственно подлинной и истинной верой. И такой верой для них выступает православие. С их точки зрения, капитализм — это бездуховное порождение европеизма. Но и реальность большевизма их удручает. Поэтому евразийцы ставят перед собой задачу — найти замену большевистской партии и образовать новый государственно-идеологический союз⁴⁷. Но кто же добровольно отдаёт власть в государстве?

Программа преобразования советского общества на евразийских началах. Евразийцы планировали мирный переход власти, чтобы внести изменения в советский строй на началах религиозности, некапиталистическом типе хозяйствования и новой евразийской социальности. Они не собирались устранять советскую систему государственного управления и предполагали действовать через систему свободно избранных советов. Их цель — практическая организация жизни посредством государства и на основе идеократии, т.е. служения евразийской идее, и демотии как прямого народовластия, сложения сил в единое симфоническое действие. Рассмотрим некоторые предложения евразийцев.

Во-первых, евразийцы предлагают вместо демократии принять *принцип демотии*, который гласит: «...Оформление воли и мирозерцания целого организованным меньшинством»⁴⁸. На место партийной идеологии они ставят православную по сути

⁴⁵ Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Евразийский искус // Мир России — Евразия: Антология. — М.: Высш. Шк., 1995. — С. 15.

⁴⁶ Алексеев Н.Н. Евразийцы и государство // Мир России — Евразия: Антология. — М.: Высш. Шк., 1995. — С. 180.

⁴⁷ Евразийство (опыт систематического изложения) // Мир России — Евразия: Антология. — М.: Высш. Шк., 1995. — С. 273.

⁴⁸ Карсавин Л.П. Основы политики // Мир России — Евразия: Антология. — М.: Высш. Шк., 1995. — С. 136.

культурно-государственную идеологию, связывающую принимаемые решения с переживаемым культурным моментом. Напротив, в демократических государствах, где существует многопартийная система, не может быть единой государственной идеологии, а значит не может быть и представления о культурном целом. «Вполне естественно, что мысль о сильной власти или о единой государственной идеологии наполняет ужасом сердце всякого “демократа”»⁴⁹.

Во-вторых, Н.С. Трубецкой рассматривает *автаркию* как особую форму организации хозяйства. «Надо доказать, что основной плюс автаркии — её неизменность, гарантирующая мирное сожительство внутри и вовне, — возможен лишь при том усилии, если области, объединённые в особый мир, спаяны друг с другом не только экономикой, но историей (“общностью судьбы”), цивилизацией, национальными особенностями и национальным равновесием...»⁵⁰. Следовательно, у Трубецкого автаркия тесно связана с типом цивилизации и вырабатываемыми в культуре стандартами жизни. Если цивилизация предполагает различные жизненные стандарты, что порождает социальное неравенство, то в пределах автаркического мира можно добиться единого стандарта. Но осуществим ли такой проект на практике?

В-третьих, евразийцы предлагают свой проект развития науки и духовности. Они считали, что государству необходимо максимально вкладывать средства в духовное развитие индивидов и коллективов, а также в восстановление целостности и преодоление излишней специализации научного знания. И эта часть евразийского проекта необычайно актуальна и в наши дни.

Таким образом, по словам А.В. Смирнова, евразийцы собирались превратить советское государство в гарант все-субъектности и обеспечить все-связность общества при плановой государственно-частной системе хозяйствования⁵¹. Следовательно, они допускали частную хозяйственную инициативу и частный сектор при наличии общего плана государственного хозяйства. Они понимали соборную личность как органический синтез личного и частного, общего дела и личной автономии.

Но, увы, реализовать свой проект евразийцам так и не удалось. Они не стали правящей силой («правлящим отбором») в

⁴⁹ Там же. — С. 139.

⁵⁰ Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. — М.: Прогресс, 1995. — С. 436.

⁵¹ Смирнов А.В. Всечеловеческое vs общечеловеческое / А.В. Смирнов. — М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. — С. 198-199.

России, а вскоре были окончательно «нейтрализованы» большевистской властью и стёрты с политической карты страны, если не считать тех, кто отошел от классической доктрины и продолжил свои исследования в наше время (неоевразийцы).

В целом, оценивая программу евразийцев, А.В. Смирнов называет её программой «движения от коммунистического строя, исчерпавшего свои возможности, к процветающей, свободной, опирающейся на свои силы и культурные потенции России. Евразийцы считали, что уже за первое десятилетие своего существования советский коммунистический строй изжил себя и будет безболезненно, мирно преобразован в евразийский. Они ошиблись на шестьдесят лет: этот момент пришел в середине восьмидесятых. Но к тому времени даже память о евразийцах была уничтожена в советском идейном пространстве»⁵². Ошибка евразийцев как теоретиков простительна, но вот на практике их идеи оказались невостребованными ни при их жизни, ни в конце 1980-х гг.

Должен согласиться с мнением А.В. Смирнова, высказанным в заключительной главе его книги. «Вместо реальной, работающей программы евразийцев мы получили бездарную “перестройку”, закончившуюся полным провалом и разбазариванием достижений и творческих сил России»⁵³. К тому же у новых евразийцев не оказалось ни своей партии, ни программы преобразования общества. Их место в 1990-е гг. заняли пролиберальные реформаторы.

Но я не могу принять вывод А.В. Смирнова о том, что «коммунистический строй изжил себя». На мой взгляд, изжил себя не коммунизм как идея и модель общественной организации, а то его подобие, которое было создано переродившимися партийными функционерами советской России. Учитывая их общий культурный уровень и идеологическую неустойчивость, они и не могли построить что-либо иное. А значит, потерпела фиаско не коммунистическая идея как таковая, а практические формы её воплощения. И кто гарантирует нам, что если бы победила евразийская идея, то её реализация была бы лишена подобного исхода?

Думаю, что проблема здесь заключается в другом: в неэффективности самой идеократии, будь то коммунистической или евразийской. Рано или поздно всегда найдутся те, кто собьётся

⁵² Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. – М.: Прогресс, 1995. – С. 200.

⁵³ Там же. – С. 201.

с «верного» пути и извратит суть исходной идеи. Поэтому осуществлять проект российской цивилизации на основе идеократии — означает заведомо обречь его на провал. Конечно, я несколько не уверен в том, что лучшей заменой идее будут интересы, которыми руководствуются чаще всего субъекты субстанциальной логики.

Нам часто приходится слышать излюбленное выражение криминальных дельцов: «Нет ничего личного, это бизнес». Ради интересов бизнеса или политики западные деятели готовы пойти на многое. Но интересы тоже могут меняться со временем. На мой взгляд, более надёжным и устойчивым, чем идеи и интересы, основанием могут служить лишь ценности, которые объединяют людей в общности и делают их поведение более предсказуемым. Остается понять, какие именно ценности нужно положить в основу цивилизационного проекта России. И смогут ли они найти для себя благодатную культурную почву? Ведь очевидно, что пересадка западных ценностей в 1990-е гг. не принесла ощутимых плодов нашей стране.

Схема реконструкции евразийского проекта. Представлю теперь некоторые результаты реконструкции отдельных положений проекта евразийской цивилизации Н.С. Трубецкого и других классических евразийцев, взяв за основу комплексную оценку их идей А.В. Смирновым⁵⁴ (см. табл. 1).

Итак, евразийский проект вносит ряд принципиально новых представлений в понимание эволюционного пути цивилизационного развития России. Один из его главных разработчиков Н.С. Трубецкой предлагает навсегда отказаться от перманентного «хождения в Европу» («европейничанья», «западнопоклонничества»), что каждый раз наносит ущерб русской культуре, и заняться практическим цивилизационным строительством новой России посредством реформ и на основе принципов идеократии, месторазвития, симфонической личности («единства множественности»), евразийской идентичности и мирного переустройства общественной жизни на началах религиозности, государственно-частной системы хозяйствования и соборности. Однако «слабыми» пунктами в их проекте оказались представления о социальной справедливости и экологической безопасности. Но это требует дополнительного изучения, что не укладывается в рамки данной статьи.

⁵⁴ См.: Смирнов А.В. Всечеловеческое vs общечеловеческое / А.В. Смирнов. — М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. — 216 с.

Табл. 1.

Параметры цивилизационного развития	Пути цивилизационного развития	
	Запад	Россия-Евразия
Исходная идея	Идея общечеловечности (Запад как «венец человеческих достижений»)	Евразийская идея, понимаемая широко, как всечеловечность
Основные категории анализа	Автономия личности («эгоцентричность»), свобода	«Соборность», «симфония», «симфоническая личность»
Цель развития	Свободное развитие эгоистического человека и различных форм ассоциации	Практическая организация жизни и мира посредством системы свободно избранных советов
Логика развития культуры	Субстанциальная, ориентированная на изолированного индивида и его интересы	Всесубъектная, ориентирующая на других субъектов и взаимодополнительность их позиций
Месторазвитие (естественная территория проживания)	Западные страны (Европа, США, Канада и пр.)	Россия-Евразия (территория, на которой проживают славянские, финно-угорские и тюркские народы, объединённые естественными границами и языковым союзом)
Тип человека	Изолированный, абстрактный и самодовлеющий	Гармоничный, увязывающий свои действия с действиями других индивидов
Преобладающая форма социальности	Отношения между отдельными индивидами и их ассоциациями, опосредованные вещами, собственностью и правом (соглашениями)	Симфоническая личность как «единство множества» или собрание разных личностей, участвующих в общем деле и подчинённых единому порядку; соборность как «собрание», сотрудничество
Культурная идентичность	Западная, претендующая на общечеловеческий уровень	Евразийская, как идентичность второго уровня, объединяющая все народы России
Характер власти	Формальная демократия («власть народа», а точнее – его партийно-политических представителей)	Идеоκραтия (как служение евразийской идее) и правящий отбор, носящий всеклассовый характер; сохранение советов как системы самоуправления (демотия)
Тип хозяйствования	Капиталистическая экономика, основанная на частной собственности и рыночных отношениях	Государственно-частная система экономики, сочетающая в себе личный интерес и плановую организацию народного хозяйства
Способ взаимодействия с другими культурами	Экспансия, колонизация, стратегия доминирования и борьбы за сферы влияния	Мирное сосуществование, сотрудничество

Критика. Евразийство ещё в период своего расцвета неоднократно подвергалось критике. Так, по мнению Н.А. Бердяева, главная опасность евразийской идеологии состоит в натуралистическом монизме и базирующемся на нем утопическом этатизме⁵⁵. Государство рассматривается в ней как функция или орган церкви. В то же время государству, подчинённому церкви, отво-

⁵⁵ Бердяев Н.А. Утопический этатизм евразийцев // Мир России – Евразия: Антология. – М.: Высш. Шк., 1995. – С. 329-330.

дится роль объединителя всех сфер жизни. «Идеократия есть господство подобранного правящего слоя, который является носителем истинной идеологии, государственной идеологии... Коммунизм тоже есть идеократия... Правящий слой, который будет носителем истинной евразийской идеологии, и должен создать республику платоновского типа, управляемую “философами” (такими “философами” будут себя считать все евразийские молодые люди, никогда о философии не помышлявшие)... Государство должно быть сильным, но должно знать свои границы. Подлинная идеократия... возможна лишь в Царстве божьем»⁵⁶.

Трудно не согласиться с Бердяевым. Тем более, что государство, которое выражает православную идеологию и является расширенным и менее совершенным дополнением к ней, неизбежно скатывается в теократию. Поэтому этатизм евразийцев является не только утопическим, но и теократическим (православным). Как отмечает Бердяев, государство отлично от свободно творящего духа и Церкви, которая духовно ограничивает государство и не допускает его власти над человеческими душами и творчеством.

Однако не коллектив является творцом у евразийцев, как утверждает Бердяев, а соборная, симфоническая личность, т.е. органический синтез воли и сознаний людей, которые способны к симфоническому действию. Только ей принадлежит вся полнота культурной субъектности. И всё же евразийцы недооценивают, на мой взгляд, личное общение. На межличностном уровне такой полнотой субъектности обладает трансперсональность (духовное единение личностей), а на цивилизационном – всечеловечность и её носитель – соборный субъект (всесубъектность).

Наверное, не стоит также обвинять евразийцев, исповедующих государственный абсолютизм, в язычестве и, тем более, в западничестве (склонность к европейскому рационализму, конструктивизму и формализму) или, наконец, в симпатиях к Чингисхану и ко всему татаро-монгольскому. Однако их притязания на превращение России-Евразии в единую православную партию или православный союз народов, принадлежащих к разным конфессиям (ислам, буддизм и пр.), следует признать несостоятельными⁵⁷. Да и само соединение церкви и государства в

⁵⁶ Там же. – С. 331.

⁵⁷ Об этом справедливо писал П.М. Бицилли. И здесь следует признать, что единение народов по геополитическому основанию предпочтительнее их объединения по признаку вероисповедания. Последнее неизбежно ведет к подчинению неправославных народов одному, истинно православному народу. См.: *Бицилли П.М. Два лика евразийства // Мир России – Евразия: Антология. – М.: Высш. Шк., 1995. – С. 339.*

единую культуру-личность вызывает сомнения, в т.ч. сомнения как в православном статусе государства, так и в государственном статусе самой церкви.

Из сказанного выше вовсе не следует, что существуют сугубо православные формы государствования, хозяйствования и пр.⁵⁸. Напротив, имеются разные формы социальности (общество, государство, церковь и пр.), и в каждой из них преобладает свой способ регуляции отношений между людьми: принадлежность к обществу или группе зависит от нашего свободного выбора (гражданственность), а принадлежность к государству принудительна, поскольку связана с формально узаконенными правами и обязанностями (гражданство). Вместе с тем есть ещё одна сфера отношений, конституируемая церковью и осуществляемая посредством культуры: связь каждого и всех с Богом (духовность). И все эти способы социальной регуляции (гражданственность, гражданство и духовность) соответствуют условно трём сферам, выделяемым евразийцами (общество, государство, церковь).

Что же касается самобытного пути, который провозглашают евразийцы, то, как писал И.А. Ильин, «духовная самобытность есть живая тайна: она впервые обнаруживается в непосредственном цветении простонародного духа; она явлена и оформлена у национального гения»⁵⁹. И не интеллигенции выдумывать рецепты и расколдовывать эту тайну. Это — всего лишь жалкое оригинальничание. Самобытность же заключается в том, «чтобы быть перед лицом Божиим, а не чужим отражением и искажением»⁶⁰. Поэтому критиковать евразийцев по данному основанию не совсем корректно. Но такой взгляд вовсе не отрицает историческую или культурную самобытность страны.

Еще один пункт критики состоит в том, что «евразийцы воскрешают старую мечту о некоем обобществлении человека»⁶¹. Последний выражает не обособленную и автономную самость, а часть соборного целого. Об этом писал и Н.А. Бердяев, указывая на порабощение человека коллективом. С точки зрения евразийцев каждый должен быть подчинён общей народной воле,

⁵⁸ *Бицилли П.М.* Два лика евразийства // Мир России — Евразия: Антология. — М.: Высш. Шк., 1995. — С. 347.

⁵⁹ *Ильин И.А.* Самобытность или оригинальничание // Мир России — Евразия: Антология. — М.: Высш. Шк., 1995. — С. 350.

⁶⁰ Там же. — С. 351.

⁶¹ *Флоровский Г.В.* Евразийский соблазн // Мир России — Евразия: Антология. — М.: Высш. Шк., 1995. — С. 367.

которая объективируется в культуре и её носителе — симфонической личности.

Но согласиться с абстрактным тезисом Н.А. Бердяева о том, что человек выше государства, также нельзя. В этом я вижу опасность скатывания в антропоцентризм и анархизм. Но дело не в подчинении личности коллективу, а в отсутствии гармонии между личным (индивидуальным) и коллективным (общественным). Возможно, в евразийском проекте прослеживается крен в сторону государственного и общественного единства.

Итак, евразийская концепция культуры-цивилизации в России обладает как рядом достоинств, так и недостатков. Её сильной стороной является обоснование культуры всеединства и симфоничности. Однако провозглашаемые в ней идеократический характер государства и господство православия делают их представления о российской цивилизации уязвимыми. Трудно вообразить в России идеократическое государство, которое руководствуется исключительно постулатами православия, игнорируя другие религиозные доктрины. Да и связь правящего слоя с народом не всегда очевидна и чревата наступлением диктатуры.

С моей точки зрения, альтернативой идеократической цивилизации может служить другая *ценностно-ориентированная цивилизация*. И в ней важно всё то, что нас объединяет, а не разъединяет. Идеи, как и интересы, чаще всего разъединяют людей. Не зря говорят, что сколько людей, столько и мнений, а значит, и идей. Вся история философии демонстрирует нам не только многообразие, но и борьбу великих идей. Поэтому с идейной точки зрения не может быть единой философии. А значит, не может быть и единой цивилизации, в основе которой лежит опять же одна, единственная идея. Это относится в равной степени и к коммунистической, и к евразийской идеологии.

Совершенно иначе можно трактовать идею всечеловечности, рассматривая её в логике всесубъектности. Но это требует дальнейшего обоснования. То же самое можно сказать и о предпочтительном для меня экологическом векторе цивилизационного развития России, в основе которого лежат принципы допустимости (допустимого вмешательства в социоприродные процессы) и сбережения среды существования, включая всё культурное и биологическое разнообразие мира.

Заключение. Подведу теперь краткий итог.

1. Идеино-теоретические усилия евразийцев направлены против представлений о европейской (романо-германской) культуре как общечеловеческой, и о европейской цивилизации как

об универсальной (мировой) цивилизации, эволюция которой постепенно захватывает все новые и новые регионы мира. Поэтому движение России по западному пути не является безусловным благом, а напротив, угрожает ей колониальной зависимостью и, в конечном счете, ассимиляцией и полным разрушением. Необходимо бороться с европеизацией как неизбежным злом.

2. Евразийский проект *культуроцентричен*. В его основе лежит логика самобытной культуры, не сводимой к совокупности элементов европейской и азиатской культур. И в этом состоит его главное достоинство. Опираясь на представления славянофилов и тех, кого можно отнести условно к «почвенникам», он дает обоснование цивилизационного будущего России, исходя из признания первичности культуры в общественном бытии. Именно последняя формирует цивилизационную идентичность российского человека, органически соединяя в ней «русскость» и «евразийскость».

3. Главная идея евразийцев – идея свободного развития всех субъектов, составляющих благодаря общей культуре единую *культуро-личность*. Теоретики евразийства Н.С. Трубецкой и П.Н. Савицкий вводят в оборот ряд новых понятий, которые характеризуют специфику цивилизационного пути России («идеократия», «месторазвитие», «соборность» и др.). С точки зрения евразийцев, российскую цивилизацию отличает *соборность* (единение людей ради общих ценностей) и *симфоничность* («взаимная согласованность индивидуумов», «сотрапезничество»).

В этом смысле Россия есть, прежде всего, евразийская цивилизация, сочетающая в себе элементы Запада и Востока, стержнем которой выступает русская культура. Быть русским означает (1) быть евразийцем (идентичность второго уровня) и (2) быть русским (идентичность первого уровня). И можно считать этот тезис краеугольным камнем евразийской идеологии России.

4. Критикуя большевистский опыт цивилизационного строительства, евразийцы, тем не менее, принимают систему советов, федеративное устройство и другие атрибуты, укрепляющие государственность. На место же коммунистической идеи они ставят *идеократическое государство*, в котором будет господствовать православная идеология. В соответствии с этим выстраиваются приоритеты цивилизационного развития России: православие (духовенство) – государственность (правлящий отбор) – культурное творчество (интеллигенция) – хозяйственная сфера (люди труда). При этом декларируется разделение светской и церковной власти, что на практике может трансформироваться

в этатистский и теократический режим. Радикальная теократия столь же опасна, как и этнократия, переходящая в фашизм.

5. Россия-Евразия есть особый культурный мир и вместе с тем особое *месторазвитие*, привязанное к естественной территории и пронизанное «светлым религиозным чувством». Именно месторазвитие создает реальные предпосылки для становления евразийского (многонародного) национализма, общности мировоззрения и языкового союза разных народностей.

6. Евразийская государственность выступает инструментом православной идеократии, которой подчинена деятельность *правящего слоя* — лучших избранников народа. Евразийское государство основано на служении идее и организовано в форме демотии (прямого народовластия). При этом оно выполняет роль посредника между церковью и народом, связывая представления о справедливости (низшая нравственность), с правом (формальная нравственность) и религиозными чувствами своих граждан (высшая нравственность). В этом заключается утопический православный этатизм евразийцев, который они не смогли преодолеть, полагая, что подлинная идеократия возможна только в божьем царстве.

7. Критика евразийского проекта цивилизационного развития России во многом правомерна. Они не смогли преодолеть свои этатистские предубеждения и оказались в плену идеократии, основанной на православной религии. Очевидно, что Россия — не только многонародная, но и многоконфессиональная страна. И обычная терпимость и уважение к культурным традициям других народов не отменяют их собственные религиозные верования. Никто из них не примет господствующую роль православной церкви. Поэтому нужна другая программа цивилизационных изменений России, которая бы учитывала культурное и религиозное разнообразие страны.

Итак, поиски евразийцев и их суждения об особом пути цивилизационного развития России представляют не только научный, но и практический интерес. Многие из евразийского проекта можно взять на вооружение нынешним поколениям исследователей, в т.ч. идеи всеединства, соборности симфоничности. Но их необходимо переосмыслить с точки зрения современного понимания всечеловечности и экологичности.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Алексеев Н.Н.* Евразийцы и государство // Мир России — Евразия: Антология. — М.: Высш. Шк., 1995. — С. 176-189.

2. *Бердяев Н.А.* Утопический этатизм евразийцев // Мир России — Евразия: Антология. — М.: Высш. Шк., 1995. — С. 329-335.

3. Бицлли П.М. Два лика евразийства // Мир России – Евразия: Антология. – М.: Высш. Шк., 1995. – С. 335-349.
4. Евразийство (опыт систематического изложения) // Мир России – Евразия: Антология. – М.: Высш. Шк., 1995. – С. 233-290.
5. Ильин И.А. Самобытность или оригинальность // Мир России – Евразия: Антология. – М.: Высш. Шк., 1995. – С. 349-353.
6. Карсавин Л.П. Основы политики // Мир России – Евразия: Антология. – М.: Высш. Шк., 1995. – С. 110-153.
7. Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Евразийский искус // Мир России – Евразия: Антология. – М.: Высш. Шк., 1995. – 399 с.
8. Савицкий П.Н. Географический обзор России-Евразии // Мир России – Евразия: Антология. – М.: Высш. Шк., 1995. – С. 219-232.
9. Савицкий П.Н. Евразийство // Мир России – Евразия: Антология. – М.: Высш. Шк., 1995. – 399 с.
10. Смирнов А.В. Всечеловеческое vs общечеловеческое / А.В. Смирнов. – М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. – 216 с.
11. Смирнов А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. – М.: Языки славянской культуры, 2015. – 712 с.
12. Трубецкой Н.С. Европа и Евразия. – М.: Алгоритм, 2014. – 301 с.
13. Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. – М.: Прогресс, 1995. – 800 с.
14. Флоровский Г.В. Евразийский соблазн // Мир России – Евразия: Антология. – М.: Высш. Шк., 1995. С. 354-385.

EURASIAN PROJECT OF RUSSIAN CIVILIZATION AND ITS MODERN INTERPRETATION (Yu.M. Reznik)

Abstract. *The Eurasian project is an image of the civilizational future of Russia, based on its own culture and ideocracy. The author of this article has tried to reconstruct the contours of this project by turning to some of the ideas of classical Eurasians, their critics and contemporary interpreters. The Eurasians based their project on a number of new concepts – «ideocracy», «ideocratic state», «locality», «conciliarity», «cultural personality», «symphonic personality», «ruling selection», «autarchy», «dementia», etc.*

The Eurasians rejected the idea of Eurocentrism and viewed the state depending on their own culture, and the latter as an «organic unity of values» underlying the ideology that the ruling selection was obliged to serve. This is how they understood ideocracy, so the state system designed to support and develop the Eurasian idea, which unites a set of peoples with a common historical destiny, a special place of development and connected by a symphony («collaboration»).

The Eurasian civilization (Russia-Eurasia) has as its common goal «the free development of all nationalities, languages and religions». The Eurasians have seen it in collecting the achievements of different cultures and combining them into a symphonic cultural personality on the principles of Orthodoxy. And this is one of the reasons for criticizing Eurasianism. They failed to put their project into practice and come to power. It is impossible to unite the multi-confessional community of the peoples of

Russia on the basis of one (even the most influential) religion. In the end, this led the Eurasians to Orthodox statism (multi-ethnic nationalism), which, under certain circumstances, can be reborn into a radical variant of theocracy.

Keywords. *Philosophy, civilization, state, Russia, west, east, European culture, reconstruction, culture, Russian world, democracy, egocentrism, Eurasian project, culturocentrism, orthodoxy, all-humanity, unity, ideocracy, locality, conciliarity, symphony, symphonic personality, Eurasian identity, ruling selection, autarky, demotia, environmental friendliness.*

3.3. СТВОЛОВАЯ КЛЕТКА СОЗНАНИЯ, КУЛЬТУРЫ, ЦИВИЛИЗАЦИИ (К 90-ЛЕТИЮ АКАДЕМИКА В.А. ЛЕКТОРСКОГО) (А.В. Смирнов)¹

Аннотация. Человек и его сознание невозможны вне культуры и общества, определяются ими, но культура и общество, воспитывая человека и его сознание, вместе с тем заданы именно сознанием человека. Эта рекурсивная отсылка делает невозможным установление линейных причинно-следственных связей между сознанием, культурой и обществом. Вместо традиционной диалектики индивидуального и общественного сознания, выступавшей как разрешение этого затруднения, автор предлагает трактовать сознание, культуру и общество как разворачивание исходной и нередуцируемой «стволовой клетки» — начала человеческого сознания. В качестве таковой выступает связность «что-и-какое», обнаруживаемая на всех традиционно выделяемых уровнях работы сознания (восприятие, речь, мышление) как конкретная технология предикации. Технология задания связности «что-и-какое» вариативна, чем определяется исходная и нередуцируемая вариативность разума, а значит, и множественность типов разума.

Исследовательской задачей становится изучение неевропейских больших культур, прочитывание их архива и выявление в максимально возможной полноте типологии рациональности. Эта задача в значительной степени выполнена для субстанционального (европейская большая культура) и процессуального (арабо-мусульманская большая культура) типов рациональности. В статье приведены примеры задания существенных черт мировоззрения, языкового поведения, общественных институтов типом рациональности.

¹ Статья опубликована впервые в журнале «Вопросы философии». См.: Смирнов А.В. «Стволовая клетка» сознания, культуры, цивилизации (к 90-летию академика В.А. Лекторского) // Вопросы философии. 2022. — № 9. — С. 25-35. Исследование проведено при финансовой поддержке гранта Министерства науки и высшего образования РФ (проект «Новейшие тенденции развития наук о человеке и обществе в контексте процесса цифровизации и новых социальных проблем и угроз: междисциплинарный подход», соглашение № 075-15-2020-798, внутренний номер 13.1902.21.0022).

ти. Дано подробное определение «что-и-какое» как начала разворачивания сознания, культуры и цивилизации.

Ключевые слова. «Что-и-какое», связность, большая культура, культурные практики, универсализм, вариативность разума, типология рациональности, субстанциальный разум, процессуальный разум.

В работах Владислава Александровича Лекторского всесторонне исследованы вопросы сознания, культуры и цивилизации². Мы можем говорить об определённой линии, даже определённой традиции в нашей отечественной мысли, которая нацелена на максимально целостное исследование и объяснение феномена человека. Человек невозможен вне культуры и общества, но культура и общество, воспитывая человека и его сознание, вместе с тем заданы именно сознанием человека. Не буду останавливаться на этом подробно, назову лишь некоторые известные имена: И.Т. Фролов о гуманизме³, А.С. Ахиезер о социокультурном единстве⁴, антропосоциокультурный подход Н.И. Лапина⁵, развившего идеи П. Сорокина и А.С. Ахиезера. В.С. Степин от глубоких исследований в области философии науки поднялся до изучения культуры и цивилизации, применив к этим областям единый подход⁶. Сегодня бурное развитие нейронауки, когнитивистики, лингвистики и востоковедения добавляют новые ноты в попытки отечественных учёных и философов написать симфонию человека — уже человека мира, а не только человека европейской культуры. Многолетние исследования академика В.А. Лекторского, осмысляющие современное состояние этого комплекса наук, принадлежат данной линии отечественной философии — линии целостного исследования человека-в-культуре. Мне хотелось бы, присоединяясь к этой линии, предложить рассуждение на такую тему: как возможно целостное понимание человека-в-культуре — человека, обладающего сознанием и создающего цивилизацию?

² См.: Лекторский В.А. Философия, познание, культура. — М.: Канон+, 2012. — 383 с.; Лекторский В.А. Человек и культура. — СПб.: СПбГУП, 2018. — 639 с.

³ См.: Фролов И.Т. О человеке и гуманизме. Работы разных лет. — М.: Политиздат, 1989. — 558 с.

⁴ См.: Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта (социокультурная динамика России). 2-е изд. Т.1-2. — Новосибирск: Сибирский хронограф, 1997-1998. — 600 с.

⁵ См.: Лапин Н.И. Общая социология: учебник для вузов. 3-е изд., перераб. и доп. — М.: Юрайт, 2020. — 367 с.

⁶ См.: Степин В.С. Человек. Деятельность. Культура. — СПб.: СПбГУП, 2018. — 796 с.

Владислав Александрович – убеждённый сторонник материалистического подхода к сознанию. При всех сложных и даже сложнейших нюансировках этой позиции в современной философии и, в частности, в работах чествуемого нами юбиляра, она остается в основе своей именно такой, поскольку исходит из необходимости объяснить сознание как часть объективного мира, как произведённое объективным миром. Вся сложность этой позиции – в том, чтобы проложить научно удостоверяемый путь к тому, что академик Лекторский называет «субъективная реальность». Позицию, которую выработал Владислав Александрович на этом пути, он сам обозначает как конструктивный реализм. Избегая наивного представления о «копировании» (или «отражении») мира в сознании, которое выступало бы в таком случае как пассивное зеркало, простой фиксатор внешнего мира, и признавая конструктивную активность сознания, эта позиция тем не менее оказывается реалистичной в том смысле, что исходит из безусловной данности нам мира как он есть, из его конечной объективности и, главное, утверждает универсальную данность этого объективного мира всем нам – любому человеческому сознанию. Эта позиция очень удачно соотносится с общим умонастроением нейронауки и когнитивистики: не случайно Владислав Александрович уже много лет возглавляет работу Совета по искусственному интеллекту при Президиуме РАН.

Я – не менее убеждённый сторонник другого подхода к сознанию. Максимилиан Волошин говорил о «противоупоре» как о том, что необходимо в жизни общества, и что создает устойчивость и поддерживает целостность здания – здания в прямом ли смысле, где противоупор сводов и контрфорсов держит постройку, или же в переносном, как здания культуры или здания философии⁷. «Противоупор» Волошина – это проявление характерного для русской мысли и русской жизни стремления к всесубъектности, к выявлению и сохранению правды и осмысленности как особого места для каждого. Надеюсь, что моя позиция создаст конструктивный противоупор позиции Владислава Александровича, встраиваясь в отечественную традицию целостного понимания человека-в-культуре.

С чего начинать такой разговор?

⁷ «Нет равенства – есть только равновесье, Но в равновесьи – противоупор, И две стены, упавши друг на друга, Единый образуют свод» - «Бунтовщик» («Пути-ми Каина. Трагедия материальной культуры»). См.: *Волошин М.А.* Собрание сочинений. Т. 2. Стихотворения и поэмы 1891-1931 / Сост. и подгот. текста В.П. Купченко, А.В. Лаврова. – М.: Эллис Лак, 2004. – С. 35.

Думаю, начинать надо с самого начала — с сознания; и не просто с сознания, а с того, с чего начинается сознание. «Начинается», конечно, в логическом смысле, а не в смысле возникновения во времени или еще как-то.

В название статьи вынесена метафора стволовой клетки. Речь не просто о «клетке» — не просто о чём-то мельчайшем, образующем, с одной стороны, некий строительный «атом» организма и в этом смысле неделимом, а с другой — сложноустроенном и сложносоставном; иначе говоря, не просто о клетке как о том, с чего надо начинать. Речь именно о стволовой клетке — такой, которая может стать всем чем угодно другим в организме. Так и здесь. То, с чего я хочу начать, может развернуться во всё, о чем мы говорим, и задача теории — показать, как это разворачивание происходит.

Что такое разворачивание? По каким шагам оно осуществляется? Вряд ли кто-то может сегодня исчерпывающим образом ответить на этот вопрос, но во всяком случае нельзя отрицать, что это имеет место. Когда я пишу эту статью, я разворачиваю некую свёрнутость внутренней речи.

Другой пример: можно научить человека решать тот или иной тип задач, натаскать его на конкретную задачу, а можно научить его математически мыслить. Это — два разных способа освоить математику. Когда учат математически мыслить, человек может решить любую задачу. Он лишь разворачивает свою способность математически мыслить и применяет её к любой ситуации. Это, кстати, имеет прямое отношение к устройству нашего образования. ЕГЭ — это первый путь: натаскивание на конкретику и обрубание способности к связности, манкуртизация сознания, купирование способности мыслить, способности развернуть мышление применительно к любой задаче.

Далее, доказательство теоремы разворачивает всё то, что заложено в её аксиомах и исходных данных, а также в правилах вывода. Вообще любой вывод разворачивает исходные положения. Когда школьник пересказывает текст или пишет изложение, он разворачивает в устной речи или на листке свой тетрадки то, что после прочтения излагаемого текста оказалось свёрнутым у него «в голове». Сворачивание-разворачивание — скорее рутинная, нежели загадочная, процедура, которую наше сознание привыкло совершать ежедневно: мы пускаем её в ход, рассказывая «вкратце» прочитанную книгу, пересказывая суть лекции или статьи.

Что такое «стволовая клетка» сознания?

Ключ ответа на этот вопрос — следующий: сознание — это способность к связности. (Не связанности, а именно связности.) Что такое связность? Это именно то минимальное, что может развернуться. Способность к связности — ключевая способность человеческого сознания, которая отличает его от сознания животных. Выдвину этот сильный тезис, который может быть модифицирован разного рода оговорками (они очевидны), но который должен быть сохранен как таковой. Во всяком случае, это верно для высших уровней связности, таких как речь. Мы говорим: связная речь, связное мышление — понятно, что мы имеем в виду.

Способность к связности — это вовсе не способность к знакам. К знакам, к оперированию ими способны, конечно же, животные. Но к связности животные если и способны, то не все и лишь к самым простым формам связности, не к высшим или сложным.

О связности чего идет речь? Дело в том, что мы всегда воспринимаем мир как *нечто*, которое является *таким-то*. Вот это — минимальное и несокращаемое; то, что мы не можем редуцировать. Иначе говоря, мы воспринимаем мир как «что-и-какое». Мы никогда не можем говорить о чистом субъекте или о чистой субстанции. Неоплатоники попробовали говорить о Едином как о чистом «что» без всякого «какое»: Единому ничто не предиктируется. Не получилось. Значит, полагание «что-и-какое» — это именно полагание связности, такой связности, которую мы не можем разорвать. Если мы оторвем одно от другого, они перестанут быть: «что» без «какого» не является «чем-то», а «какое» без «что» тоже не является «каким».

Способность полагать такого типа связность и есть ключевая способность человеческого сознания. Это — первый шаг на нашем пути к тому, чтобы обнаружить «стволовую клетку» сознания, культуры и цивилизации.

Эта способность проявляется на всех шагах познавательного процесса: она не только ключевая, но и сквозная. Начать с самого начала — с того, что называют «чувственное восприятие». Когда мы открываем глаза и замечаем мир, мы видим не некую сумму данных. Можно ведь задать такой вопрос: почему так получилось, что мы как биологические существа воспринимаем мир не так, как его воспринимает датчик? Ведь вообще-то как было бы хорошо, если бы мы воспринимали мир как сумму данных: такое восприятие было бы совершенно адекватным, было бы прямым и точным отражением мира. Но мы для чего-то

формируем в своей голове систему *вещей*. А способность воспринимать вещь, а не данные о мире, — это способность человеческая. Ведь датчики не воспринимают вещи — они воспринимают данные, и только человек интерпретирует эти данные как вещи. А вещи — это именно «что-и-какое». Любая вещь, если мы говорим о привычном нам способе полагания «что-и-какое», — это субъект и некая сумма предикатов. Итак, чувственное восприятие; далее — язык, точнее, речь и способность к ней (язык — абстракция от речи, её формализация), а речь — это всегда субъект и предикат, подлежащее и сказуемое. Меньше не бывает; это — исходное. Во всяком случае, это верно для того, о чём я говорю: для европейской большой культуры, которая говорит на европейских языках, и для арабо-мусульманской большой культуры, основным для которой служил и во многом до сих пор служит арабский язык. И это касается не только использования обыденного языка, но и способа построения высказывания и суждения. Значит, касается логики.

Итак, первый тезис: связность «что-и-какое» — это ключевая и универсальная способность человеческого сознания. Универсальная, если мы её формулируем именно в таком виде, не конкретизируя, как именно связываются «что» и «какое», по какой именно «технологии», и что из этого вытекает.

Дальше. Эта способность должна осуществляться в какой-то форме. И мой второй тезис заключается в том, что способы такого осуществления вариативны. Нет универсального человеческого сознания в конкретизированной форме способности к связности. Здесь хорошей аналогией служит понятие языковой способности, которой пользуются лингвисты. Человек рождается со способностью к языку. Но именно со способностью к овладению языком, а не с готовым языком. И эта способность может быть осуществлена в определённом возрасте в отношении любого языка, так что любой язык для конкретного человека станет родным, если он освоит его в этом возрасте.

Но не могут все языки быть родными. Вы можете выучить любой язык, однако родным будет только один. (Может быть, и два — билингвы⁸; но уж точно не все.) Так и здесь: способность к связности в общем случае может быть развернута только в каком-то одном варианте, навязываемом практиками той боль-

⁸ См.: *Бородай С.Ю.* Язык и познание: Введение в пострелятивизм / Отв. ред. В.А. Лекторский, А.В. Смирнов. — М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2020. — С. 389-393.

шой культуры, в которой мы социализируемся (здесь, конечно, социокультурное единство и взаимопроникновение). Этот вариант мы воспринимаем как единственно возможный, и он поэтому становится для нас универсальным. Универсализм, таким образом, который доводится философией до рефлексивного осознания, – это такого рода универсализм: отдельное, принятое за всеобщее; универсальное в пределах данной, и только данной, большой культуры. Значит, до сих пор нет универсализма универсального; всякий универсализм локален.

Тогда возникает вопрос: сколько таких больших культур, сколько типов разума? Ведь способ полагания «что-и-какое» задает именно тип разума, ибо задает тип предикации, тип логики в строгом смысле, включая тип логического доказательства. Например, процессуальная логика работает только с единичным и нуждается, в отличие от субстанциальной логики, не в построении классов или их иерархий, а в выстраивании цепочек единичных процессов для составления строгого доказательства, и это меняет вообще всё, весь ландшафт рациональности. Сколько таких типов разума?

Мы сейчас с коллегами работаем над такой типологией. Мы выделяем как минимум четыре: субстанциальный (европейская большая культура), процессуальный (арабо-мусульманская большая культура), южноазиатский (индийская большая культура), дальневосточный (китайская большая культура). Эта типология не до конца удачна с точки зрения названий, следует поискать адекватные для последних двух типов рациональности: выражения «Южная Азия» и «Дальний Восток» обозначают географические области, не отсылая к типу рациональности. Но это дело будущего.

Главное, что это – разные типы разума, а значит, разные способы полагания «что-и-какое», соответственно, разные типы логики, разные типы исходного (если говорить о философии) круга базовых категорий, таких как – для субстанциального мышления – «бытие», за пределы которого европейская философия не выходит, несмотря на весь свой плюрализм; разные наборы исходных логических законов, таких как закон противоречия – регулятивный закон для субстанциального разума: он не работает как регулятивный, хотя не обязательно нарушается, в другом типе рациональности; зато для субстанциального типа рациональности не будут работать те регулятивные законы, которые работают там.

Дальше. От того, с каким именно типом разума мы имеем дело, зависит, как именно будет устроено общество, его инсти-

туты и ключевые системы общественной регуляции – право и этика. Он определяет, как будет устроено логическое понимание того, что такое человек; не содержательное – содержательное идёт потом, а именно логическое. Например, человек понимается как индивид, и общество тогда – это собрание индивидов? Таково европейское понимание, следующее за логикой субстанциального разума. Или же человек понимается как действительность, который всегда связан с тем, что воспринимает его воздействие, или как воспринимающий действие другого? Каково исходное положение? Понятно, что любой индивид действует. Но вы сначала его конституируете как индивида, и уж затем он начинает действовать в обществе. Вам придется в таком случае придумать теорию коммуникативной рациональности или что-то еще, что сможет это отразить; вы мистифицируете Другого, не в силах по-настоящему проникнуть в его монахически закрытую субстанциальность.

А ведь тема «Я-и-Ты» взята европейской философией как раз оттуда, где главенствует процессуальное мышление⁹; но тщетно: логика культуры и логика мышления, прямо по Н.Я. Данилевскому, не передаются и не заимствуются¹⁰ – и вот сегодня европейская феноменология всё еще пытается освободиться от давящего, по мнению некоторых, представления о субстанциальности Я, чтобы проложить путь к Мы¹¹; между тем «философия местоимений» – развитая тема, можно сказать, общее место классической арабо-мусульманской мысли, где это создало почву для плодотворных размышлений и интересных метафизических, этических, правовых выводов: здесь благодаря процессуальному мышлению, изначально ориентированному именно на Другого как вторую сторону протекания действия, без которого такое действие невозможно, Другой не мистифицируется, а принимается и исследуется. Но всё это идёт потом, и всё равно – вернемся к большой европейской культуре и европейской философии – это завязано на изначальное понимание человека как индивида. С этим связана и трактовка собственности, и идеология, и общее мировоззрение. Человек такой рациональности

⁹ См.: Бубер М. Я и Ты. – М.: Высшая школа, 1993. – 173 с.

¹⁰ См.: Данилевский Н.Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – СПб.: Тип. брат. Пантелеевых, 1895. – С. 95-96.

¹¹ Свой доклад «Мы и Я (We and I)» на VI Словацком философском конгрессе 21.10.2020 Дэн Захави начал такой фразой: «We've been all brainwashed by Descartes» («Декарт всех нас пустил не по тому пути»).

конституирует себя как самотождество «А=А»: «Я — это я», и строго охраняет границы этого самотождества. Здесь (но именно и только здесь) есть смысл говорить об идентичности, поскольку идентичность и есть тождественность или самотождественность.

Если у вас такая модель разума, то общество будет устроено иерархически, поскольку данное, субстанциальное мышление — это мышление иерархиями классов. Классов не только в социологическом, но прежде всего в логическом смысле, хотя и социологический смысл имеет к этому прямое отношение — это не случайное совпадение терминов: основываясь на рациональности такого типа, вы не можете мыслить, не формируя иерархий классов. Самый простой пример иерархии — родо-видовая.

Возьмем простейшую родо-видовую конструкцию (род и два вида). Интуитивное оперирование такой иерархией, которая может быть развернута (вот вновь — разворачивание) в Боэциево древо или во что-то ещё, встроено в нашу манеру использовать язык. Если бы это было не так, мы не могли бы использовать отрицание для выражения положительных понятий. Например, мы не могли бы говорить «нехороший» в смысле «плохой». Почему мы понимаем «плохой», когда слышим «нехороший»? Ведь «нехороший» просто отрицает хорошень, ничего не утверждая. Но мы понимаем, что это значит «плохой». Почему? Да потому, что в своем сознании мы восстанавливаем род, в который встроено понятие «хороший», и тогда отрицание одного вида этого рода, отрицание «хорошего», — это утверждение другого вида этого же рода, утверждение «плохого». (Неважно, что обыденное сознание склонно совершать логические ошибки при таких операциях: сама возможность подобных ошибок задана именно данным типом рациональности.)

Эта интуитивная операция совершается мгновенно, поскольку мы к этому приучены: она не от бога — она от той большой культуры, в которой мы социализировались, и благодаря бесчисленным практикам которой мы привыкли совершать такие операции автоматически. А в пределах языковых привычек арабского языка такая операция не работает, там нет этого механизма — там не принято указывать на положительное понятие, используя отрицание, потому что когнитивная архитектура, использующая арабский язык, не настроена на то, чтобы мыслить иерархиями. Этот язык хорошо соответствует процессуальному типу рациональности, которая оперирует единичными процессами, но не иерархиями, потому что процессы (т.е. протекания

действий, а не изменения субстанций во времени, как к тому привыкло субстанциальное мышление) — это не субстанции, которые иерархизируются по признаку включения во всё большие и большие классы, пространственные объемы.

Для рациональности субстанциального типа характерна пространственная интуиция. Она принципиальна: этот тип предикации, этот тип логики схватывается — для нашего восприятия — кругами Эйлера, которые задействуют пространственную интуицию. Поэтому для Европы характерна, начиная с Греции, созерцательность. Наша манера представлять время пространственно относится к этому же. О склонности к «опространствливанию» сейчас много говорят когнитивисты. Откуда эта привычка большой европейской культуры представлять время как пространство? «Стрела времени», «сдвинем вправо» и подобные выражения: откуда они, почему они понятны? Почему время изображается пространственно? Потому что пространственная интуиция лежит в основе данного, характерного для европейской большой культуры типа полагания «что-и-какое», пронизывая все шаги смыслополагания, нанизывая их на себя и так создавая эпистемную цепочку.

Процессуальное мышление исходит из действия как первичной действительности (правильная игра слов). В качестве исходного это мышление берёт не субстанцию, а действие, и опирается на ту интуицию, о которой говорил Бергсон¹² — просто удивительно, насколько удачно он её схватил. Собственно, в разных своих работах он все время пытается пробиться к действию¹³, рассмотреть действие как первое.

В большой арабо-мусульманской культуре именно такой подход реализован в метафизике, в типе полагания «что-и-какое», это реализовано в арабском языке, где нет глагола «быть»¹⁴. Представьте себе язык, где нет глагола «быть», и попробуйте на этом языке выразить закон тождества «А есть А», обойдясь без

¹² Бергсон А. Введение в метафизику // Бергсон А. Собрание сочинений. Т. 5. — СПб.: Издание М.И. Семенова, 1914. — С. 9.

¹³ См.: Бергсон А. Непосредственные данные сознания (время и свобода воли) / Пер. Б. Бычковского // Бергсон А. Собрание сочинений. Т. 2. — СПб.: Издание М.И. Семенова, 1914. — С. 81–84, 107; Бергсон А. Материя и память / Пер. В. Базарова // Бергсон А. Собрание сочинений. Т. 3. — СПб.: Издание М.И. Семенова, 1914. — С. 20, 30, 54.

¹⁴ См.: Шиммель А. Мир исламского мистицизма / Пер. Н.И. Пригариной, А.С. Рапопорт. 2-е изд. — М.: ООО «Садра», 2012. — С. 268; Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. — М.: ЯСК, 2021. — С. 123–166.

связки «есть» и соответствующей когнитивной операции. Попробуйте мыслить на этом языке. Большая арабо-мусульманская культура смогла это сделать (хотя европейцу это покажется, скорее всего, невозможным), развив и метафизику, и логическое доказательство, которые необыкновенно интересны, если только мы не ищем там привычных категорий и законов, а строим эту рациональность с самого начала так, как её строила сама большая арабо-мусульманская культура. Этот тип рациональности задает целеполагание, понимание человека и общества, строение общественных институтов.

Например, предположим, что человек понимается изначально иначе, чем к тому привыкло субстанциальное мышление — не как самотождественный индивид-субстанция, а как включенный в протекание действия и, следовательно, всегда сопряжённый с «другой стороной» этого действия, будто то претерпевающее или действитель. Тогда общество понимается как сеть процессуальных действий и взаимодействий, и история такого общества — это история становления, развития и преобразования действий, протекающих между действителем и претерпевающим, а не история классов. И тогда вам нужна другая теория общества — не социология классов, групп и страт, а теория общества как сети взаимодействий. Именно такого типа теория была создана Ибн Халдуном (1332-1406¹⁵). И при всём внимании к этому мыслителю в западном интеллектуальном пространстве эта принципиальная, конституирующая логика его теории упускается из виду. А ведь по этой логике выстроено и исламское право.

Процессуальный тип рациональности задает исходный набор категорий, где не будет ни бытия, ни единства и множественности, ни части и целого, ни всего того, что излагается в наших учебниках по «общей» философии. В самом деле, открыв учебник с названием «Философия», мы найдем там изложение основных инструментов и приёмов мышления, подаваемых как общечеловеческие. Но это не так: под видом общечеловеческого там излагается философия, развитая большой европейской культурой на основе субстанциального типа рациональности.

Точно так же социальные теории, созданные европейцами на европейском материале, прекрасно работают в пределах большой европейской культуры, поскольку и теория, и общество заданы одним и тем же типом рациональности. Но это только

¹⁵ См.: История арабо-мусульманской философии: Учебник и Антология / Под ред. А.В. Смирнова. — М.: Академический проект; Садр, 2020. — 623 с.

один из возможных универсализмов. Есть другие универсализмы, заданные другими типами разума. И те теории, которые там созданы, чаще всего оказываются не очень понятны нам, их не взять наскаком, поскольку они не отвечают герменевтическим ожиданиям, сформированным большой европейской культурой. Герменевтические ожидания – это в первую голову категориальные сетки и логические операции, к которым носитель этой культуры приучен, и которых он не находит в другой большой культуре, поскольку и то, и другое там задано изначально по-другому. Но это «по-другому» остается в общем случае закрытым от восприятия и понимания, потому что, чтобы увидеть и понять это «по-другому», нужно либо освоить это теоретически, либо получить практику той большой культуры.

Но как это сделать? Нам нужно понять, как возможно аподиктическое процессуальное доказательство без обращения к иерархии классов, без обращения к соотношению общее-частное-единичное. Уже говорилось, что мы должны отказаться от своих герменевтических ожиданий и не надеяться встретить в другой большой культуре (в данном случае – арабо-мусульманской) привычные категории и логические приемы. Тогда что мы обнаружим вместо них? Мы найдем в качестве едва ли не центральных категории «явное-скрытое» (*захир-батин*) и «корень-ветвь» (*асл-фар*). Но «явное» и «скрытое» обманут наши ожидания, поскольку не выражают соотношений между поверхностным и глубинным, между явлением и сущностью и т.д.

А что такое «корень-ветвь» для европейского философа или учёного? Какая-то маловразумительная растительная метафора, которая таковой останется для нас, пока мы не выйдем за рамки привычной нам рациональности. А значит, мы и не поймем общество, мировоззрение и т.д., созданные на основе другого типа рациональности, сколько-нибудь адекватно, пока не научимся постигать этот тип рациональности. Я вижу всю проблематичность понятия «адекватность понимания», но если мы ломаем само базовое устройство, тогда это, конечно, не адекватное понимание. Вот почему нам нужно подходить к объяснению других больших культур изнутри, опираясь на «тезаурус

¹⁶ См.: *Ткаченко Г.А.* К проблеме построения языка описания культур Востока (и Запада) // Историко-философский ежегодник 1994. – М.: Наука, 1995. – С. 361-364.

¹⁷ См.: *Романов В.Н.* Исповедь научного работника, или Утешение методологией // Три подхода к изучению культуры / Под ред. В.В. Иванова. – М.: Изд-во МГУ, 1997. – С. 93-127; *Романов В.Н.* Историческое развитие культуры. Психолого-типологический аспект. – М.: Савин С.А., 2003. – 447 с.

культуры»¹⁶, восстанавливая «потенциальный текст культуры»¹⁷, выстраивая её рациональность вслед за ней, а не путём приравнивания к привычной нам субстанциальной (европейской) рациональности или отталкиваясь от неё.

Европейские теории объясняют, конечно, неевропейские большие культуры, но они объясняют их, ломая. И если учёный согласен сломать материал, чтобы впихнуть его в теорию, то он будет такую теорию использовать. Такие учёные тоже есть. Но если человек понимает, что материал ломается, и перед тобой уже не то, что ты изучаешь, а какие-то обломки, которые всунуты в теоретический каркас, он так делать не станет. Поэтому многие хорошие востоковеды стремятся вовсе не касаться общих теорий, отстраниться от них, склоняясь к чистой дескрипции – именно потому, что у них нет хорошей теории. Хотя, конечно, любое описание теоретически нагружено, и такой уход от большой теории – иллюзия.

Отсюда одна из основных стратегий востоковедных исследований: вживание в чужую культуру. Для чего нужно это «вживание»? Для того, чтобы компенсировать тот процесс, через который мы естественно проходим, социализируясь, когда мы вбираем практики своей большой культуры и формируем свой тип рациональности.

Можно ли пойти вторым путем: освоить непривычный тип рациональности теоретически, не повторяя долгий путь социализации в другой большой культуре? Можно. Для этого нужно взять её стволовую клетку, «что-и-какое» в процессуальном варианте – как протекание действия между его двумя сторонами. И далее пройти основные узлы этой эпистемной цепочки: чувственное восприятие (картина мира, теоретическая и обыденная), язык и речь, теоретическое мышление. Излишне говорить, что каждый шаг такого продвижения должен сверяться с архивом большой арабо-мусульманской культуры и проверяться по нему. Тогда мы сумеем адекватно выстроить теоретический тезаурус этой культуры, этого мышления в его собственных терминах и его собственной логике, не подстраивая их под наши герменевтические ожидания. Это же касается южноазиатского и дальневосточного типов рациональности.

Так можно выстроить рациональность «с нуля», с самого начала, «не беря ничего от греков»¹⁸, т.е. взяв в скобки соб-

¹⁸ Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик? Стратегия смысла в Китае и Греции / Пер. В.Г. Лысенко. – М.: Московский философский фонд, 2001. – С. 5-6.

ственную рациональность. Но если мы устраняем полностью свой разум, всю рациональность, с чем мы остаемся? Ни с чем? Нет; мы остаемся со *способностью к связности* — ключевой способностью человеческого сознания. Она не устраняется взятием в скобки всего содержания нашего сознания и даже логических инструментов, которые оно использует. Она и не может быть устранена, пока мы — люди, обладающие сознанием. И тогда задача заключается в том, чтобы эту способность развернуть по-другому: в другое «что-и-какое», основанное на другой интуиции («интуиции» потому, что рациональность придет позже и выстроится на основе этого первичного полагания; но «интуиция» здесь — не что-то загадочное и «мистическое», это не субъективная, а объективная данность — спрессованные разнообразные практики большой культуры), и из этой ствольной клетки развернуть теоретический аппарат, показать логику, мировоззрение и так далее — всё, о чём я говорил.

Таким образом, вот суть моей позиции: есть разные типы разума в самом базовом значении этого слова, когда мы понимаем под рациональностью всё, начиная с восприятия и поднимаясь через языковое мышление к теоретическому мышлению, включая строгую логику, тип доказательства. Моя теория — не цивилизационная, поскольку любая цивилизационная теория — универсалистская по своему аппарату. Не по содержанию, а по теоретическому аппарату. Даже если она говорит о локальных цивилизациях, она говорит о них одинаково, на основе одного и того же теоретического аппарата, тех же самых приёмов мышления. Между тем задачей философии является усомниться во всем, а значит, и в базовом теоретическом аппарате, который она же сама использует. И ответить на вопрос: почему мы используем этот аппарат, а не другой? Это и есть задача критики и оправдания разума. Удивительно, что европейская философия гордится своей критичностью и рефлексивностью, тогда как саму себя она критически не разбирает с точки зрения самых последних оснований. Размонтируя все что угодно на свете, чтобы узнать, как оно устроено, она только саму себя не может разобрать «до винтика». Значит, она остается догматичной — до тех пор, пока мы не научились выстраивать любую рациональность с самого начала, т.е. с указания на способ осуществления нашей способности к связности, до развёрнутых теоретических конструкций.

Такое разворачивание — это всегда разворачивание целостности «что-и-какое», поскольку «что-и-какое» всегда — это объе-

динение-и-противоположение, которые могут быть устроены по-разному, откуда и проистекает различие логик. (Как по-разному они устроены в случае родо-видовой иерархии и в случае цепочки процессуальных протеканий действия между действующими и претерпевающими – в случае субстанционального и процессуального типов рациональности.) Любая большая культура разворачивает одну из способностей человеческого разума как такой-то тип рациональности. Большая культура – это то, что, как правило, включает массу подкультур, которые все основаны на одном и том же типе рациональности, хотя содержательно они могут различаться и даже в чем-то быть противоположны. Есть большая европейская культура, тогда как входящие в неё подкультуры: американская, английская, немецкая и т.д. – могут быть даже противоположны и в чем-то несовместимы. Но есть простой операциональный критерий, который всегда можно использовать. Не бессмысленными являются выражения типа «история европейской философии» или «история европейской литературы». А вот «история восточной литературы» – это бессмысленное выражение, потому что нет единой литературной традиции «Востока», точно так же как нет и «Востока» (так что противопоставление «Восток-Запад» – это пустое противопоставление), поскольку «Восток» не основан на каком-то едином типе рациональности.

Большая культура, разворачивающая определённый тип рациональности, может быть успешной, т.е. существовать долго и развивать себя в адекватных самой себе формах, только когда становится основанием для общественных институтов. Так и возникает цивилизация. Для меня цивилизация и культура не могут быть разъяты во времени, как когда говорят, что цивилизация – это застывшая культура, которая перестала творчески развиваться. Я полагаю, что, если есть большая культура, есть и цивилизация, потому что большая культура не может не выстраивать общественное тело. И в этом смысле принцип антропосоциокультурного единства вполне созвучен тому, о чем я говорил выше и о чем размышляет В.А. Лекторский.

Чтобы найти путь к другому типу рациональности, надо понять его устройство. Стволовая клетка сознания, культуры и цивилизации – это один из возможных вариантов полагания «что-и-какое», заданный исходной интуицией противоположения-и-объединения и разворачивающийся по шагам эпистемной цепочки (полагание картины мира, язык и речь, теоретическое мышление) как тезаурус культуры, исчерпывающе опре-

делённый всеми его внутренними связями и составляющий таким образом потенциальный текст этой культуры, поднимающийся, благодаря опоре на разработанный тип рациональности, до уровня большой культуры, способной включать в себя множественные подкультуры, развивающей общественное «тело» (институты, системы регуляции поведения) и передающей свой опыт следующим поколениям носителей через многообразные культурные практики и так создающей цивилизацию определённого типа.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта (социокультурная динамика России). 2-е изд. Т.1-2. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1997-1998. – 600 с.
2. Бергсон А. Введение в метафизику // Бергсон А. Собрание сочинений. Т. 5. – СПб.: Издание М.И. Семенова, 1914. – С. 3-47.
3. Бергсон А. Материя и память / Пер. В. Базарова // Собрание сочинений. Т. 3. – СПб.: Издание М.И. Семенова, 1914. – 248 с.
4. Бергсон А. Непосредственные данные сознания (время и свобода воли) / Пер. Б. Бычковского // Бергсон А. Собрание сочинений. Т. 2. – СПб.: Издание М.И. Семенова, 1914. – 224 с.
5. Бородай С.Ю. Язык и познание: Введение в пострелятивизм / Отв. ред. В.А. Лекторский, А.В. Смирнов. – М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2020. – 800 с.
6. Бубер М. Я и Ты. – М.: Высшая школа, 1993. – 173 с.
7. Волошин М.А. Собрание сочинений. Т. 2. Стихотворения и поэмы 1891–1931 / Сост. и подгот. текста В.П. Купченко, А.В. Лаврова. – М.: Элик Лак, 2004. – 766 с.
8. Данилевский Н.Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. – СПб.: Тип. брат. Пантелеевых, 1895. – 812 с.
9. Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик? Стратегия смысла в Китае и Греции / Пер. В.Г. Лысенко. – М.: Московский философский фонд, 2001. – 359 с.
10. История арабо-мусульманской философии: Учебник и Антология / Под ред. А.В. Смирнова. – М.: Академический проект; ООО «Садра», 2020. – 623 с.
11. Лапин Н.И. Общая социология: учебник для вузов. 3-е изд., перераб. и доп. – М.: Юрайт, 2020. – 367 с.
12. Лекторский В.А. Философия, познание, культура. – М.: Канон+, 2012. – 383 с.
13. Лекторский В.А. Человек и культура. – СПб.: СПбГУП, 2018. – 639 с.
14. Романов В.Н. Исповедь научного работника, или Утешение методологией // Три подхода к изучению культуры / Под ред. В.В. Иванова. – М.: Изд-во МГУ, 1997. – С. 93-127.
15. Романов В.Н. Историческое развитие культуры. Психолого-типологический аспект. – М.: Савин С.А., 2003. – 447 с.
16. Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. – М.: ЯСК, 2021. – 448 с.
17. Степин В.С. Человек. Деятельность. Культура. – СПб.: СПбГУП, 2018. – 796 с.
18. Ткаченко Г.А. К проблеме построения языка описания культур Востока (и Запада) // Историко-философский ежегодник 1994. – М.: Наука, 1995. – С. 361-364.
19. Фролов И.Т. О человеке и гуманизме. Работы разных лет. – М.: Политиздат, 1989. – 558 с.
20. Шimmel А. Мир исламского мистицизма / Пер. Н.И. Пригариной, А.С. Рапорт. 2-е изд. – М.: ООО «Садра», 2012. – 536 с.

CONSCIOUSNESS, CULTURE AND CIVILIZATION STEM CELL (IN COMMEMORATION OF V.A. LEKTORSKY'S 90TH ANNIVERSARY) (A.V. Smirnov)

Abstract. *It is culture and society that make it possible for human consciousness to emerge and develop, yet it is human consciousness that gives an impulse to culture and society and sets their guidelines. This inevitable self-reference makes it impossible to define straight cause-and-effect dependence between consciousness, culture and society. Traditionally, the dialectics of individual and collective consciousness was supposed to solve the puzzle. In its stead, it is proposed to understand all the three as the unfolding of the same “stem cell”, i.e., the “what-and-such”, “connectedness” that displays itself at every level of consciousness: perception, speech and thought. The “what-and-such” connectedness cannot be further reduced, because the “what” loses its “whatness” without its “such”, and its “such” dissolves when not linked to its “what”, and at the same time the “what” and ‘such’ stay always distinct and unmerged. The technology of setting the “what-and-such” linkage varies, accounting for the basic variability of human reason. There is a pressing need to scrutinize the archive of non-European big cultures in order to disclose new, hitherto unknown types of reason. This task had been carried out to a large extent in regard to the substance reason (European big culture) and process reason (Arab-Muslim big culture), where fundamental specificity of worldview, language usage and society are set by the specific type of rationality. The perspective of studying the South-Asian and Far-Eastern types of reason is outlined. The detailed definition of the “what-and-such” as the principle of consciousness, culture and society is proposed.*

Keywords. *What-and-such, connectedness, big culture, cultural practices, universalism, multiple types of reason, rationality map, substance reason, process reason.*

3.4. ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ ИНИЦИАТИВА ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ЭЛИТЫ И ИСТОРИЧЕСКИЙ ВЫБОР РОССИИ (А.М. Соколов, Н.В. Кузнецов)

Аннотация. Философский подход к постижению сущности элиты предполагает выявление единого, универсального основания этого явления. При том такого основания, что его содержание безусловно указывало бы на существенную сторону человеческого бытия. Под элитой по умолчанию подразумевается не просто лучшая часть людей, но лучшая часть того или иного человеческого сообщества, её существенным качеством будет максимально возможная степень коммуникации, или общения, взаимодействия.

Именно такая коммуникация оказывается залогом внутренней самоорганизации определённой части общества. Она структурирует её соответственно условиям взаимодействия и актуальным задачам и целям, которые должны быть решены и достигнуты. Структурообразующая коммуникация выражается в специфической форме деятельности, характеризующей элиту в конкретном историческом типе общества. Русско-российский мир представляет собой становящуюся самобытную цивилизацию, испытывающую колоссальное внутреннее напряжение и внешнее давление, что требует реализации собственной деятельной стратегии, генерируемой пониманием сущности располагаемого потенциала.

Ключевые слова. элита, деятельность, исполнение, цивилизационная инициатива, русско-российский мир, космологический императив.

Только та деятельность плодотворна, то чувство искренне и сильно, которые не сомневаются в самих себе — и считают себя окончательными и вечными ... Без этой иллюзии ни истинно великая деятельность, ни искреннее чувство невозможны.
Н.Я. Данилевский

Со времён В. Парето и Г. Моска стало принятым считать, что исследования, посвященные элите, носят преимущественно

но социологический или политологический характер. А между тем сами основоположники элитологии, скорее всего, относились к своим исследованиям как к вполне философским. Во всяком случае, интерес Гаэтано Моска к учениям Платона, Аристотеля, Фомы Аквинского, Макиавелли, Руссо, Маркса свидетельствует в пользу того, что здесь мы имеем дело с политической философией или философией политики. Принимая в расчет драматизм политической истории Италии, с её древними аристократическими родами и их фактической беспомощностью в деле обретения национального суверенитета, нетрудно догадаться, почему именно на Апеннинском полуострове был поставлен вопрос о «правлящем классе» (Г. Моска), или об «элите» (В. Парето).

Вероятно, острый практический интерес к этой проблеме способствовал тому, что в современных учениях об «элите» преобладает позитивистское настроение, которое выражается в стремлении более полно описать признаки элиты, её социальные функции и механизмы формирования. При этом, следуя методологическому стилю, принятому основоположниками теории элит, большинство учений исходят из постулата исключительности индивидуальных качеств людей, входящих в верхний слой общества. Очевидно, что качества, демонстрируемые представителями разных элит, могут быть самыми разнообразными. Все зависит от множества условий (ландшафтно-климатических, внешнеполитических, исторических), в которых развивается общественный организм.

Философский же подход к постижению сущности элиты предполагает выявление единого, универсального основания этого явления. Причём такого основания, что его содержание безусловно указывало бы на существенную сторону человеческого бытия. А поскольку под элитой, по умолчанию, подразумевается не просто лучшая часть людей, но лучшая часть того или иного человеческого сообщества, то, стало быть, её существенным качеством будет максимально возможная степень коммуникации, или общения, взаимодействия. Именно такая коммуникация оказывается залогом внутренней самоорганизации определённой части общества. Т.е. она структурирует её соответственно условиям взаимодействия и актуальным задачам и целям, которые должны быть решены и достигнуты. И именно посредством такой самоорганизации в обществе выделяется его часть, обеспечивающая интеграцию уже всех его членов, и тем самым осуществляющая управленческую функцию.

Интенсивность общения проявляет себя в двух основных элементах: в степени обмена (передачи, восприятия, расширения) информации (знаний, умений, навыков) и в производной от неё сплоченностью. Чем выше интенсивность обмена информацией, тем выше сплочённость той части общества, которую принято называть элитой; тем она организованнее и, следовательно, убедительнее в реализации своей деятельности. Таково содержание понятия элиты как «высшего слоя в любой социально-политической системе, обеспечивающей её интеграцию и выполняющей управленческие функции»¹.

Вместе с тем семантическое значение термина «элита» говорит нам не просто о некоей отличной части общества, а об её избранности, отобранности. В социологических и политологических теориях проблема отбора, или формирования, элиты занимает одно из важнейших мест. И в них, как правило, речь идет о «механике» её воспроизводства, обновления, пополнения. Философский же взгляд обращается к истоку, началу явления, к его принципу. Развивая мысль об интенсивности общения, можно сказать, что процесс сплочения является формой отбора элиты. В системе человеческих отношений (общений) возникают центры интеллектуально-волевого притяжения, в которых с предельной отчётливостью распознаются подлинный смысл жизнедеятельности общества. Причем именно «общества», так как выделяясь своей интегральной интеллектуально-волевой деятельностью, элита не отделяет себя от него. В противном случае в разряд «элиты» попадали бы любые влиятельные объединения, действующие в частных интересах. Другими словами, элита всегда общественна, социальна, или политична, т.е. «полисна» в платоновском понимании этого слова.

В исторически обозримой ретроспективе не было более полного и глубокого продумывания вопроса об элите чем то, которое мы находим у Платона. Его, наверное, самое знаменитое, а может быть и самое значительное произведение, вполне можно было бы назвать не «Государство», а – «Об элите». В самом деле, большая часть этого сочинения посвящена рассмотрению сущности стражей, которые и составляют элиту платоновской «Политеία». И нам хорошо известно, что дело стража афинский мыслитель видел в умении «настигать, схватывать и удерживать истину». Ведь такова сущность мужества – добродетели, кото-

¹ Ашин Г.К. Элитология: история, теория, современность. – М.: МГИМО-Университет, 2010. – С. 230.

рой причастна душа каждого стража. Осуществление же данной добродетели и возможно только через сплочение, которое, свою очередь, предполагает воспитание, выявление общинного духа, т.е. духа общественно-всеобщего. Именно поэтому дело стражей неразрывно связано с философией, а сами стражи сплочены философией.

Другими словами, не что иное, как дух общинности, а совсем не какие-то исключительные дарования, является залогом и мужества, и мудрости, а следовательно, избранности определенной части общества. Замечательно и то, что Платон саму форму философского размышления выразил диалогом, живым общением, общим делом (республикой), в котором даже Сократ играет хоть и ключевую, но не главную роль; что наиболее ярко продемонстрировано в «Пире», свершающемся в блистательной речи Алкивиада, исполненного мудростью, открытой в нём учителем и открывшей ему путь в разряд избранных. Конечно, можно сказать, что платоновские диалоги были написаны в период упадка полисных отношений. Но это ведь совсем не отменяет того, что как раз в период кризиса мира зрячим открывается его великолепная, пусть и хрупкая структура. Всеми своими диалогами Платон вновь и вновь показывал, что сущность элиты в её сплоченности, основывающейся, на душевном, разумном общении – совместном размышлении. С этой точки зрения некорректно говорить о разновидностях элиты: политической, творческой, научной, интеллектуальной. Элита – одна, едина в своей разумности.

Но что значит разумность?

Платон и на это дает чёткий ответ: разумность – это созерцание идей, или говоря по-русски, видение цели, целого, стремление к нему и борьба за него; а общинно-размышляющая сплочённость – предпосылочное основание существования элиты. Однако не всякая даже общинно-размышляющая сплочённость, ведёт к выделению элитной группы. Общение, достигающее настоящего выражения, завершается, в смысле совершается, избыточностью внутреннего содержания, переходящего в модальность исполненности, исполнения в мире и принятие этого содержания миром. Во-первых, элита всегда деятельна не только внутренне (созерцательно), но и внешне (практически). Совершенная завершённость самопознания активизирует, инициирует её объективную деятельность, претворяющую неопределённость бытия в определённую действительность, или мира как устроенного бытия.

Так, например, глубокое понимание интеллектуальной элитой проблем, охвативших Россию в конце XIX – начале XX веков, вошло в историю только как блестящее, проникновенно-исповедальческое наследие теоретической мысли – каждого её представителя по отдельности. Практической реализации это знание, можно сказать, не получило. Блистательное столетие русской словесности, в течение которого Россия высказала себя не только в литературе, но и в философии, и в науке явило истории десятки имен всемирной значимости. Пушкин, Толстой, Достоевский и Чехов, Фёдоров, Соловьёв, Ильин и Бердяев, Лобачевский, Павлов, Менделеев и Вернадский – вот, казалось бы, ядро российской элиты. Однако многие из тех, кого мы справедливо помним и чтим, в цивилизационном горизонте России как бы смотрели в разные стороны. Западники и славянофилы, либералы и консерваторы, монархисты и республиканцы, совершая грандиозные открытия в «науках» о природе, обществе и человеке, в понимании судьбы своего отечества не находили общего языка.

А ведь внутреннее самоопределение элиты находит своё выражение в отчётливом усмотрении цели как *целого*, т.е. всеобщего, исполняющего её во вне. Внешнее же исполнение (в данном случае уместна аналогия с неоплатоническим понятием «истечение»), в свою очередь, означает вовлечение в поле своей активности всё более и более широких слоев общества, условно не относящихся к элите. И такое расширяющее вовлечение невозможно без того, чтобы для каждого попадающего в поле претворяющей деятельности элиты не открывалось целевое определение этой деятельности с той степенью интеллектуально-эмоциональной отчетливости, которая активизирует творческий потенциал, делая невозможным пассивное отношение человека к открывшейся цели.

Таким образом мы подошли ко второму уровню осуществления элиты – уровню, на котором она, разрабатывая соответствующие языковые формы, раскрывает очевидность целевых смыслов, делающих их понятными тем, кому она посвящает свою деятельность. И здесь ближайшим историческим примером нам может послужить опыт социалистического строительства в нашей стране; опыт, показавший как за полтора десятилетия можно сплотить разрозненную гражданской войной нацию. Притом что первейшим условием легитимации руководящей структуры выступает непосредственная её причастность к жизни общества в целом. Идеальный противник большевизма П.Н. Савицкий признавал: «Большевики-коммунисты... не остались

нечувствительными к потребностям русской действительности»². И далее: «В пользу советской системы говорит и то, что она, несомненно, “привилась”; выросши из народных потребностей, она принята народом»³. Но так могло произойти только потому, что большевистское управление осуществлялось на основе привлечения именно народного элемента, внимания к его чаяниям, ожиданиям и использования новаторских приемов не только в политической агитации, но и для активизации творческой энергии людей. Без нового языка, поэзии, прозы, театра, публицистики, музыки и кино язык командного администрирования изжил бы себя с окончанием гражданской войны.

Наконец, третий уровень актуализации элиты определяется степенью адекватности её отношения к окружающему миру в широком смысле слова, т.е. к совокупности внешних обстоятельств, на претворение которых направляется деятельность активных членов общества. Само собой разумеется, что любое общество возникает и развивается в неповторимых ландшафтно-климатических, культурно-исторических, внешнеполитических условиях. И поэтому чрезвычайно важно отчётливо представлять, воспроизводить и транслировать ту приоритетность порядка перечисленных факторов, которая соответствует реальному положению вещей.

Обращаемся ли мы к цивилизационным типологиям Н.Я. Данилевского, или О. Шпенглера, или А. Тойнби, мы всегда видим то, какое большое значение придают исследователи объективным предпосылкам зарождения и развития той или иной культуры. При том, что сами предпосылки обычно не просто отличаются в каждом из исторических проявлений. Зачастую они вообще могут не восприниматься как существенные в контексте другой культуры. Возможно, первым достоверно известным случаем подобного непонимания, является драматичная судьба Вавилона в изложении Л.Н. Гумилева. По мнению нашего учёного, модернизация ирригационных сооружений, принятая древнеегипетскими специалистами, привела к медленной, но неотвратимой гибели одного из самых крупных и процветающих городов Древнего мира⁴. Данный пример прост, очевиден и потому иллюстративен по отношению к гораздо бо-

² *Савицкий П.Н.* Континент Евразия. — М.: Высшая школа, 1995. — С. 16-17.

³ Там же. — С. 63.

⁴ *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. — Л.: Гидрометеоздат, 1990. — С. 428-429.

лее сложным случаям проявления инициатив, ориентированных на воплощение произвольных иллюзий.

Третий уровень актуализации элиты вообще наиболее трудный потому, что предполагает выстраивание отношений с миром, который обладает собственным устойчивым и строгим укладом. А применительно к России эта общая трудность усугубляется, по крайней мере, еще двумя моментами. Первый момент связан с тем, что наше отечество, как Киевская Русь, Московское Царство, Императорская Россия, Советский Союз, Российская Федерация — каждый раз вступало в историю, отвечая на цивилизационный вызов: духовно-религиозный — византийский, социально-политический — ордынский, и собственно цивилизационный — западный.

В этом смысле можно даже говорить о своего рода реактивности русско-российской цивилизации. И по крайней мере в первых двух случаях, заявляя себя в мировой истории, наше отечество претворяло внешний цивилизационный потенциал в собственную, самобытную русско-российскую действительность, в которой «наша вера — православная», а совсем не греческая. А Московское Царство даже отдаленно не повторяет ордынской политической системы. Другими словами, ответ на византийский вызов осуществился в создании единого духовно-религиозного пространства, позволившего раздробленным княжествам Древней Руси выстоять в двухсотлетнем противостоянии с монгольской Ордой. В свою очередь ордынский вызов завершился созданием единого Московского царства, в которое вошли и те, кто прежде составлял могущество Золотой Орды.

Вместе с тем почти наверняка мы можем судить о том, какой высокой ценой эти достижения давались нашим предкам. А из наших Новой и Новейшей историй, из нашего настоящего опыта мы видим, что и сегодня ответ на принятый, именно свободно принятый, Россией вызов стоит очень дорого. По-видимому, по-другому не могло быть не только потому, что свобода всегда дорого обходится, а в цивилизационном масштабе тем более. Драматизм наших цивилизационных ответов теснейшим образом связан со вторым моментом, который стал в буквальном смысле фундаментальным элементом нашего исторического пути. Суть этого момента принципиально была передана знаменитыми словами летописца: «Земля наша богата и обильна, а наряда в ней нет».

В этом хорошо известном высказывании следует обратить внимание, во-первых, на понятие «обильности», качественно расширяющего понятие «богатства». Обилие — это неисчисли-

мость, т.е. то, что не имеет количественно определённого выражения, но предполагает определение качественное. Причём в нашем случае речь идет о неисчислимости как избылиии (не богатстве, которое может большим или меньшим) – избылиии, непрерывно расширяющемся. Именно это обстоятельство отличает русско-российскую цивилизацию от всякой другой, в особенности от западной, которая в условиях тотальной лишённости (плодородных земель, трудовых ресурсов, золота) вынуждена была активировать интеллектуально-волевой ресурс, ставший основой буржуазного мироустройства.

В нашем же случае территория-пространство, захватывающее теперь и околоземный космос, не только расширяется, начиная с XVI в., но и осваивается. И пределов этому освоению не видно. Кроме того, сами ресурсы, во всё более расширяющемся хозяйственном обороте, год от года прибывают не только количественно, но и – качественно. Открываются новые возможности использования ранее известных источников и даже когда-то уже переработанных и отправленных в отходы ресурсов. Одним из самых замечательных примеров в данном случае может служить технология возобновленной переработки отходов ядерного топлива с помощью созданного нашими учеными-физиками ректора нового типа БРЕСТ-ОД-300. А возможность использовать холод Крайнего Севера в некоторых высокотехнологичных производствах вообще выглядит отчасти курьезной, а отчасти фантастической, но, тем не менее, вполне реальной действительностью.

Развивая выше обозначенную тему субстанциальных факторов, влияющих на развитие цивилизации, можно предположить, что непрерывно расширяющееся, неисчисляемое избылие России является как раз таким субстанциальным фактором. Если это допущение верно, то его практическое осознание будет свидетельствовать о выходе России на новую ступень цивилизационного развития. На протяжении более тысячи лет её многонациональный народ находился в непосредственном отношении к естественной, субстанциальной предданности. Интуитивно хранил он верность простору земли, которая ему пришла по душе и которая признала в нем своего хозяина. Именно поэтому, несмотря на этнические, языковые, конфессиональные отличия, он всякий раз выступал как одно целое, когда его родине угрожала чужая, враждебная сила.

В этом непосредственном отношении постепенно проявлялась собственно субстанциальность России. Она проверяла от-

дельных людей, их группы и сообщества в умении объединяться и взаимодействовать, определять подлинные цели и решать соответствующим образом соответствующие задачи. Ведь сами по себе пространство и богатства, в нем хранящиеся, — ничто, без соответствующего к ним отношения. А субстанциальная данность в отличие от преданности — метафизична, т.е. сверхъестественна, сверх-природна, в том смысле, что она претворяется людьми — их деятельностью — в определённый ресурс цивилизационного развития.

Метафизический уровень постижения просторов степи и тундры, бескрайних лесов, ископаемых и неископаемых недр, мириад рек и речушек, с одной стороны, был предвосхищен трудом, объединившим десятки племен и поколений. С другой стороны, он вызывает к осуществлению того, что никому еще не доводилось делать в мировой истории. Ведь ранее неопределённость бытия никому так не открывалась: ни своим масштабом, ни технологическими возможностями. Метафизический уровень постижения мира предполагает переход национального самосознания от цивилизационной невинности к зрелой ответственности по отношению к нашим землям, лесам, рекам, морям, небесам и, самое главное — к труду десятков поколений людей, благодаря которому могла быть обретена и метафизическая точка зрения, и метафизическая точка опоры цивилизационной инициативы.

Ни для кого не секрет то, что, начиная, по крайней мере, с XVIII в., Россия оказывается в поле духовно-интеллектуального притяжения западной цивилизации. Вплоть до настоящего времени это притяжение неуклонно возрастало. И только однажды, около 100 лет назад, была сделана отчаянная, отважная, но все-таки исторически не вполне удачная попытка вырваться из поля этого притяжения. Революционные потрясения первой половины XX века не были следствием произвола группы одержимых некой абстрактной идеей интеллектуалов-энтузиастов. Они были выражением спорадического протеста российского общества против тотального, систематического вторжения буржуазной цивилизации в мир, который принципиально не мог его не только принять; он не мог против него не восстать.

Если мы ведем речь о конструктивном переосмыслении мировоззренческой парадигмы, объяснить подобную неприязненность исключительно отличием культурного кода — недостаточно. Поэтому важно разобраться не просто в чем отличие нашего кода от любого другого, но и какого его собственное содержание.

Правомерно предположить, что духовный принцип организации любого народа состоит в его определённой корреляции с теми самыми субстанциальными, т.е. неотъемлемыми, естественными и культурно-историческими факторами. Применительно к России это значит, что душевная открытость (великодушие), соборность, жертвенность не возникли вдруг и не были дарованы свыше, но раскрылись и развились, исторически осуществились в пространственной перспективе расширяющегося изобилия, плеромной исполненности евразийского космоса.

Ведь неограниченное, т.е. в принципе непереваемое в количественную модальность богатство (как изобилие), не может быть поделено на части, так же как не может быть поделена бесконечность. Отсюда — невозможность утвердить в нашей стране частную собственность как принцип; именно как принцип, но не как одну из феноменальных форм субстанциального основания. В этой связи важно помнить, что буржуазные отношения частных собственников сложились на основании распределения ресурсов в ограниченном, формально-юридически реорганизованном мире. Поэтому капиталистическое общество — это результат регулярного «перезаключения» договора собственников, так или иначе (в силу персональной юридической изощрённости, предпринимательской ловкости, авантюристической отваги) перераспределяющих ресурсы. Причем даже в условиях изначальной ограниченности перераспределение собственности веками велось в режиме гражданской войны.

История северо-итальянских городов-республик является прекрасной тому иллюстрацией. Гонения на крестьянствующих фермеров в Англии (замечательно описанные Марксом в 24 гл. I-го тома «Капитала»), начавшиеся в XVI веке и прекратившиеся только в XVIII веке, — еще более выразительное тому подтверждение. Наконец, борьба Нидерландов за независимость была, в первую очередь, борьбой за возможность более эффективного использования ресурсов в самой развитой провинции Испанской империи.

В России практика регулярного перераспределения ресурсов контрпродуктивна по причине выше отмеченной их неограниченности. Механизм легитимации собственности при подобном исходном условии, очевидно, не может существенно не отличаться от того, что был реализован в период становления буржуазного общества и концептуализирован философски, юридически, этически. Столетие революций и гражданских войн в России — это результат непрекращающегося передела, подтвер-

ждающий мудрость наших предков, выраженную ещё в «Повести временных лет». Не исключено, что именно цивилизационный опыт России рано или поздно приведёт к всеобщему пониманию несостоятельности частной собственности; во всяком случае — в её буржуазном понимании.

Очевидность принципа «соборности» следует из неделимости «богатства-изобилия», из безусловности самой что ни на есть естественной монополии, полагающей безусловность освоения земли исключительно совместными усилиями тех, кого она признала «своим», своим хозяином, для кого она стала родной. Своего рода априорность земли, первенство космоса вызывает к людям, как дикая яблоня в сказке про диких лебедей вызывает к молящим о помощи людям. Земля спасает и защищает тех, кто причащается её дарами. Это земля отбирает людей, а не человек огораживает какой-то произвольно выбранный участок и реформирует его по своему усмотрению.

А.С. Панарин, размышлявший о мировоззренческих различиях европейской и русской цивилизаций, в связи с этим писал: «...Структура нашего бытия раскрывается в логике отношения “космос — человек — социум”», в отличие от той, что принята на Западе: «человек (точнее было бы: “субъект” — А.С.) — социум — космос»⁵. Прагматический рационализм западной цивилизации является формой осуществления того, что можно назвать «гражданским императивом буржуазии», суть которого блестяще была выражена Гегелем: «Лицо имеет право вкладывать свою волю в каждую вещь, которая, благодаря этому, есть моя, получает мою волю как свою субстанциальную цель». И далее ещё более безапелляционно: «это — абсолютное право человека на присвоение всех вещей»⁶. Тем самым «лицо» вкладывает в вещь «другую цель», вместо той, «которую она непосредственно имела»; оно же «дает живому существу» (животному) как своей «собственности другую душу», вместо той, которую оно «обладало раньше»⁷.

Мир России, в свою очередь, осуществляется не в логике отвлечённых репрезентаций виртуализированного проекта, а в логике изначального порядка естества, порядка вешающих вещей, вовлекающих человека в живое сопереживание реальнос-

⁵ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. — М.: ЭКСМО: Алгоритм, 2003. — С. 50.

⁶ Гегель Г.Ф.В. Философия права. — М.: «Мысль», 1990. — С. 103.

⁷ Там же. — С. 104.

ти, вызывающего у него чувства благодарности, благоговения. Порядок мысли, рождённый в сопереживании единства с миром, природой, космосом, хорошо нам известен не только по народным преданьям старины. Он прекрасно высказан и нашей классической литературой, и нашей религиозной философией, и нашими учёными.

В связи с этим нельзя не вспомнить знаменитые патетические строки Ф.И. Тютчева:

*«Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик...
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык...».*

Душевный трепет по отношению к каждой частичке мироздания мы улавливаем в завете старца Зосимы из «Братьев Карамазовых»: «Любите всё создание божие, и целое, и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь — и тайну божию постигнешь в вещах».

Вместе с литературой русская религиозная философия предвосхищала союз человека и природы во вселенском богочеловеческом организме, в «общем деле», претворяющем смертность разрозненных, обособленных существ в целокупность вечной жизни. Для Н.Ф. Фёдорова, В.С. Соловьёва, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова всеединство было не грезой, не мечтой, но — идеей, установленной, т.е. настоящей, целью, мотивировавшей подлинную деятельность, в которой никто не забыт и которая поэтому избыточна, исполнена творческой силой.

Замечательно, что то же настроение всемирного единения мы находим у русских ученых-натуралистов. Так, создатель отечественной школы почвоведения В.В. Докучаев, в противоположность точке зрения, принятой в западном мире, утверждал, что «...в мире царствует, к счастью, не один закон великого Дарвина, закон борьбы за существование, но действует и другой, противоположный, закон любви, содружества, самопомощи»⁸. Не исключено, что эту идею В.В. Докучаев воспринял от Н.Я. Данилевского (с трудами которого он был хорошо зна-

⁸ См.: Докучаев В.В. К учению о зонах природы. Горизонтальные и вертикальные почвенные зона // Докучаев В.В. Избранные труды. — М.: Издательство Академии наук, 1949. — С. 499.

ком), который, основательно критикуя дарвинизм, оспаривал истинность допущения о решающей роли внутривидовой борьбы за выживание как ключевого элемента эволюции живых организмов. А в «русском чернозёме» он видел «естественно-историческое тело», возникшее и возникающее «в результате регулярного взаимодействия между растительным и минеральным царствами, с одной стороны, и человеком, с его бытом и ...со включением даже мира нравственного и религиозного, с другой»⁹.

Ещё более замечательно то, что методологические принципы нашего почвоведца были восприняты и развиты его выдающимся учеником, одним из создателей советской науки В.И. Вернадским, который, осмысляя результаты своих «опытов натуралиста», пришел к выводу, философскому по своему характеру, о невозможности развития человечества вне согласованности его деятельности с законами функционирования биосферы (здесь уместно вспомнить труд Л.С. Берга «Номогенез, или эволюция на основе закономерностей», в котором автор, следуя за Н.Я. Данилевским, доказывал, что «влияние борьбы за существование и естественного отбора в эволюционном процессе имеет совершенно второстепенное значение, и во всяком случае процесс организации ни в малейшей степени не зависит от борьбы за существование»¹⁰). Далее, следует ученик Вернадского Н.В. Тимофеев-Ресовский с его теорией «регуляции окружающей среды всех живых организмов». Наконец, совсем недавно появилась математически подтвержденная теория биотической регуляции академика Виктора Георгиевича Горшкова.

Итак в структуре нашего, русско-российского мира отчетливо просматриваются два элемента. Первый – космология естественно-исторического порядка, претворяемого многовековым опытом освоения лесостепного пространства от Балтийского моря до Тихого океана. Второй – аксиология национального самосознания, интуитивно улавливаемая и выражаемая в мифической, поэтической, философской и в научной модальностях. Причем под космологией и аксиологией в контексте данного рассуждения понимается коррелирующее единство космического и психического начал устраиваемого мира, в котором «встречаются» дух и естество, обнаруживая первенство единого Логоса. Можно сказать, что они представляют собой внутрен-

⁹ Там же. – С. 486.

¹⁰ Берг Л.С. Номогенез, или эволюция на основе закономерностей. – Пг.: Государственное издательство, 1922. – С. III.

нее, элементарное содержание цивилизационного ядра России, которая, как и столетие назад, вступила в очередную фазу конфликта с миром, принципы которого на протяжении по меньшей мере трех веков были ориентиром в её развитии.

Можно сказать, что Россия в третий раз стала фронтиром буржуазного мира, местом цивилизационной неопределённости и потенциальной перспективы. Она стала местом, где свершается исторический выбор. Его (места) аксиоматическая очевидность явствует из содержания глобального со-бытия, включающего в себя две мировые войны и то, что мы переживаем сегодня, и чему пока нет названия. Российская Империя, Советский Союз, Российская Федерация всякий раз являются, даже не в центре, а – центром этого со-бытия, его неопределённости в понятиях уходящего стиля мысли и в структурах уходящего строя жизни.

Очевидно, что Россия не встраивается ни в структуры капиталистического уклада, ни в стиль буржуазного мышления. Но, в отличие от прочих регионов, куда распространилась экспансия капитала, она обладает потенциальной самодостаточностью социокультурного развития. Активация наших природных, трудовых, интеллектуальных ресурсов позволяет, а с учетом их масштаба (природных богатств) и специфики (интеллектуально-волевые особенности народа), вероятно, делает неизбежной ориентацию на создание автаркической цивилизационной системы, принципиально независимой ни от кого в мире. И понятно, что первый шаг в этом направлении делает тот, кто приходит к отчётливому осознанию подлинных оснований и целевых установок мироустраивающей деятельности. Другими словами, нашей элите ещё только предстоит заявить себя через внятную, убедительную, ответственную артикуляцию принципов цивилизационного суверенитета России.

Надо признать, что вплоть до сегодняшнего дня в историософском смысле Россия не знала элиты в полном, высоком смысле слова. Чудо её тысячелетней истории в частности состоит в том, что наше общество в буквальном смысле «умудрялось» обходиться без элиты. Да, у князей были дружинники, у царей – помещики, у императоров – дворяне и чиновники, у церкви были и, можно не сомневаться, остаются праведники и святые. Но были ли они хотя бы какой-то более или менее длительный по историческим меркам период сплоченным единством? Да, мы знаем героев в нашей истории: князей Владимира Красно Солнышко и Александра Невского, Ивана Великого и царя

Ивана Грозного, Иосифа Волоцкого и Нила Сорского, Минина с Пожарским, Петра I и Сталина. Но, как подлинные герои не оставались ли они, по большому счету, не поняты в своих прозрениях и деяниях? Не приходилось ли им зачастую действовать вопреки ожиданиям и пониманию даже тех, кто называл себя и даже искренне был их сподвижниками?

Почему в нашей истории были гении и герои, но не было и нет элиты в указанном смысле?

Можно предположить, что Руси, России до сего дня не нужна была элита потому, что её история была реактивна, как-то уже было отмечено выше. Она всегда отвечала на внешний вызов. И это обычное дело в мировой истории: персы отвечали лидийцам, ассирийцам и египтянам, римляне – грекам, этрускам и карфагенянам, Запад – Византии, Арабскому халифату и Османской империи. Проходили столетия прежде, чем каждый из этих миров достигал цивилизационной зрелости и выходил в активную фазу собственной истории.

Бескрайний простор нашей земли долгие столетия отбирал тот народ, который в состоянии освоить ту полноту бытия, которая едва ли угадывается в заболоченных почвах, степных и полярных полупустынях с их экстремальными значениями температур. Бескрайний простор отбирал, воспитывал и оберегал свой народ, чтобы он мог ответить ему в своё, рожденное им, этим народом, время – претворением природной стихии в совершенство проявленного Космоса.

У самых истоков русского мира, когда он только-только начал обретать отчетливые очертания в суровом противостоянии с дикой степью, с одной стороны, и в духовном подчинении византийской церкви, с другой, появляется «Слово о Законе и Благодати» Илариона Киевского – первый, яркий пример цивилизационной доктрины. Далее, в «посланиях» старца Филофея мы имеем второй значимый пример такого рода. Но и в одиннадцатом, и в шестнадцатом веках мы имеем дело именно с реактивностью самосознания, замкнутого на византийскую мысль. Пожалуй, только М.В. Ломоносов положил начало систематическому, научному обоснованию собственно русско-российского миропонимания. Его исследования в области русских языка и истории, географии и геологии России дали толчок для развития целой науки, названной Д.И. Менделеевым «россиеведение». В девятнадцатом веке, конечно, была проделана колоссальная работа для избавления от голландского, английского, немецкого, французского влияний. Были открыты для себя

и для мира русская литература, история и философия. Но политическая, экономическая и в целом идеологическая сферы оставались под доминирующим влиянием Запада.

Оформление национальной элиты, по сути, всегда является ключевым показателем цивилизационной зрелости народа, её подготовившего. Тем не менее, сам факт актуализации элиты представляет собой артикулированную концептуализацию цивилизационного императива, связывающую в едином мировоззренческом горизонте прошлое, настоящее и будущее: потенциальную причину, деятельную причину и причину целевую. Фактически это означает сплочение определённой части общества в активировании исторически предпосланного (выявленного, накопленного) ресурса в соответствии с его внутренней структурой-содержанием; что возможно при условии «изобретения» нового способа отношения к сущему.

Трудно определить точно характер подлинной русско-российской элиты. Можно только точно сказать, что она не может быть похожа ни на одну из известных истории элит. Появление элиты — это всегда подвиг и чудо. Подвиг в том смысле, что характер её деятельности не ведом её цивилизационно-историческим предшественникам. Исторически каждая элита порождает ранее небывалые способ самоорганизации и форму деятельности. Так на смену античной форме правового управления, приходит средневековая форма служения, которая в свою очередь сменяется буржуазным отчуждением или присвоением.

Можно допустить, что нашей зарождающейся элите предстоит реализовать принцип «освоения», который следует из космологического императива, предполагающего не только умение внутренней самоорганизации и сплочение вокруг неё сообщаемой с ней нации. Космологический императив, в первую очередь, предполагает «со-вещание» с вещами в их тотальности, довлеющей нашему присутствию в мире. И здесь нет ничего такого, чего не знала бы наша страна. Вплоть до двадцатого века, т.е. до вовлечения России в системный процесс капиталистической интеграции, её хозяйственная жизнь развивалась преимущественно в режиме непосредственной «космологической со-вещательности». Вероятно, так отчасти можно объяснить её «отставание», как в сельском хозяйстве, так и в промышленности. Во всяком случае, российская история не знает ни сгона крестьян с земель, чтобы ради сверхприбылей превратить пашни в пастбища, ни хищнической колонизации, «зачищающей» от противных капиталистическому духу целые континенты, ни

узаконенного пиратства, превращающего международных преступников в новых членов элиты.

Русская художественная литература даёт множество примеров «осваивающего» отношения к существу. Их мы находим уже в «Семейных хрониках» С.Т. Аксакова, а далее в романах и Л.Н. Толстого, и П.И. Мельникова-Печерского, и В.Я. Шишкова, и Н.П. Задорнова, и А.С. Иванова. При всех различиях наших литературных героев, условий их жизни, их целевых установок, можно уверенно говорить о том, что в каждом из них авторы стремились найти совершенный образ хозяина, умело управляющегося с природными стихиями и человеческими страстями.

Вместе с тем и русская дореволюционная и советская литература, «разыскивая» хозяина, нащупывала элементы особой предпринимательской стратегии, альтернативной той классической капиталистической модели, что утвердилась на Западе. Её сущность была прекрасно определена П.Н. Савицким, который так писал о мотивации отношения «добротного хозяина» к предмету своей деятельности: «Кроме побуждений собственно экономических, импульсов к получению дохода, отношение это определяется стремлением сохранить, укрепить и расширить полноту функционирования и полноту развития того живого и осязатного целого, той одухотворенной системы людей и вещей, в качестве которой хозяин воспринимает свое хозяйство...»¹¹.

Но ведь за стремлением к «полноте функционирования и развития» стоит создание и налаживание новых видов взаимодействий, самоорганизации, отношений к тому, что «хозяин» находит вокруг себя, рядом с собой. При том что «хозяин» — это не обязательно частник-индивидуалист, как Прохор Громов («Угрюм-река», В.Я. Шишков), начинавший мечтаниями о «преображении родного дикого края», а закончивший безумием золотой лихорадки. Напротив, Потап Максимыч Чапурин («В лесах», П.И. Мельников-Печерский), хотя, на первый взгляд, он и занимался частным предпринимательством, на самом деле, был неразрывно связан со старообрядческой средой, во многом способствовавшей его становлению как «добротного хозяина». Несмотря на то, что в романе делается акцент на других моментах, из истории «русского капитализма» нам хорошо известно, какую роль в ней сыграли старообрядцы разных толков.

¹¹ Савицкий П.Н. Хозяин и хозяйство // Савицкий П.Н. Континент Евразия. — М.: Высш. школа, 1995. — С. 219.

Здесь нельзя не вспомнить о совсем недавних исследованиях в этой области А.В. Пыжикова, который не только показал драматизм развития предпринимательской инициативы в России, но и трагичность её судьбы в противоборстве с западной экспансией¹². По многим причинам было бы неправильно проводить строгую параллель между европейским протестантизмом и русским старообрядчеством. Тем не менее их сближает не только протестное отношение к официальной церкви и господствующей политической системе, но, что более важно — осуществление и утверждение нового жизненного стиля, освобождающего духовные энергии людей, его принимающих. На Западе новый стиль восторжествовал. В России — нет. И все же, принимая во внимание еще одну блестящую работу А.В. Пыжикова¹³, следует серьезно отнестись к гипотезе историка о роли, которую сыграли несинадальные христиане в революционной и постреволюционной России. Конечно, они не создали устойчивой элитной общности. Однако результаты, достигнутые Советской Россией, говорят об определенных достижениях и в области социальной реорганизации, эффективность которой была в немалой степени связана с глубинными религиозными переживаниями народа.

В отношении к советскому периоду русско-российской истории следует отметить, что именно в эти десятилетия наше общество существенно приблизилось к пониманию сущности космологического императива. Ведь включение в поле хозяйственной деятельности богатейших месторождений полезных ископаемых, бескрайних просторов Сибири, морских глубин, небесного и космического пространства подразумевало открытие специфических, еще неведомых, соответствующих форм деятельности. И, по крайней мере, до шестидесятых годов XX века, пока наша страна следовала тенденции, направленной на обеспечение цивилизационной безопасности и самодостаточного цивилизационного развития, в её хозяйственной, в широком смысле слова, деятельности преобладали начала «бережливости» и «повышения качества» (в частности, в экономике, в частности, это выразилось в понижении себестоимости продукции как одним из важнейших производственных показателей. В науке — осторожно-критическом отношении к генетике и кибернетике).

¹² См.: Там же.

¹³ См.: *Пыжиков А.В.* Грани русского раскола. Тайная роль старообрядчества от 17 века до 17 года. — М.: Древнехранилище, 2013. — 532 с.

Смена же приоритета на состязательность с капиталистической системой очень скоро привела к подчинению собственных ценностных ориентиров буржуазным и, как следствие, к перерождению советской пред-элиты в западную субэлиту. Был нарушен принцип самоорганизации элиты, соответствующий космологическому императиву – внимание-к-сущему, внимание-сущего – не допускающего противопоставления субъекта и объекта деятельности. Партийная номенклатура, отделившись от союза трудящихся (рабочих, крестьян и интеллигенции), потеряла связь с миром, которая обеспечивала понимание его подлинного содержания.

Масштаб русско-российского мира предполагает предельную активность всех, кто в нём себя находит. В негативном контексте это означает контпродуктивность принципиального выделения какой-либо части общества, как это случилось в свое время с буржуазией (строго говоря, элита – это проблема именно буржуазного самосознания, для которого было жизненно необходимо придать онтологичность своему носителю. Отсюда – идеология, как выражение партийного, в смысле частного, самосознания, отделяющего себя от всего прочего сущего, возвышающего себя над ним. Отсюда и то, что энергийным источником элиты является экспроприация-эксплуатация-отчуждение, дестанцирующее её от пассивного объекта, ею претворяемого, или извращаемого). В позитивном контексте это означает оформление структуры общества, в которой элита будет представлена не корпоративно-институционально (партия, клуб, корпорация), через реализацию властных полномочий, но функционально – с регулярной ротацией руководства, компетентность которого соотносится с актуальными формами цивилизационной деятельности. Ведь деятельность как внимательно-внятное освоение сущего предполагает сменяемость хозяйственных тактик вследствие изменения приоритетов в использовании качественно неограниченных ресурсов.

Не имея возможности подробно пояснить последнее суждение, следует указать на два исторических примера, в общих чертах иллюстрирующих модель такой общественной организации. Первый – это старообрядческая община времён развития русского купеческо-промышленного капитализма; второй – это уже выше упоминавшийся советский образец социального строительства. Хотелось бы подчеркнуть, что и в первом, и во втором случае, мы имеем пример не со случайно или произвольно выстраиваемыми хозяйственными связями, а с системой социокультурных отношений, укоренённой в естественной исторической структуре русско-российского космоса. И ключевым эле-

ментом здесь является отношение собственности, исключаящее аккумулированное опредмечивание деятельности в виде отчужденного и накопленного продукта. В новой структуре собственности будет представлять собой чистую деятельность, выражающую интенсивность и масштаб общения, сплавляющего условно обособленных индивидов.

Кроме того, этот же императив, при условии следования ему, гарантирует нам цивилизационную безопасность, так как он исходит из потенциального избытка, а стало быть, и самодостаточности. Но, что не менее важно, осуществление космологического императива не в отдельно и случайно взятой стране раньше или позже послужит примером, руководством другим цивилизационным сообществам, составляющим человечество. В историософском смысле русско-российскую цивилизацию можно представить в качестве этапа мирового развития, на котором происходит интеграция ранее реализованных способов деятельности, обусловленных освоением соответствующих ресурсов. Ирригационные системы в бассейнах великих рек Древнего мира, торговые коммуникации, соединившие отдельные регионы планеты в эпоху Античности, аскетическое подвижничество Средневековья, которое даже разрушительные войны наполнило высоким смыслом, наконец, технический гений человеческого интеллекта, мощь которого вполне была постигнута новоевропейской буржуазией, — всё это сходится в хронотопической целостности континентальной России.

ЛИТЕРАТУРА:

1. *Ашин Г.К.* Эпитология: история, теория, современность. — М.: МГИМО-Университет, 2010. — 600 с.
2. *Берг Л.С.* Номогенез, или эволюция на основе закономерностей. — Пг.: Государственное издательство, 1922. — 306 с.
3. *Гегель Г.Ф.В.* Философия права. — М.: «Мысль», 1990. — 524 с.
4. *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. — Л.: Гидрометеиздат, 1990. — 526 с.
5. *Докучаев В.В.* К учению о зонах природы. Горизонтальные и вертикальные почвенные зона. // Докучаев В.В. Избранные труды. — М.: Издательство Академии наук, 1949. — С. 481-506.
6. *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. — М.: ЭКСМО: Алгоритм, 2003. — 541 с.
7. *Пыжиков А.В.* Грани русского раскола. Тайная роль старообрядчества от 17 века до 17 года. — М.: Древнехранилище, 2013. — 532 с.
8. *Пыжиков А.В.* Корни сталинского большевизма. Узловой нерв русской истории. — М.: Издательский дом «Аргументы недели», 2015. — 379 с.
9. *Савицкий П.Н.* Континент Евразия. — М.: Высшая школа, 1995. — 461 с.

**THE CIVILIZATIONAL INITIATIVE OF THE INTELLECTUAL ELITE AND THE HISTORICAL CHOICE OF RUSSIA
(A.M. Sokolov, N.V. Kuznetsov)**

Abstract. *Comprehension of the essence of the elite involves the identification of a single, universal basis of this phenomenon. With such a reason that its content would certainly point to the essential side of human existence. The elite, by default, means not just the best part of people, but the best part of a particular human community, then its essential quality will be the maximum possible degree of communication, or communication, interaction. It is this kind of communication that turns out to be the key to the internal self-organization of a certain part of society. It structures it according to the conditions of interaction and the actual tasks and goals that must be solved and achieved. The structure-forming communication is expressed in a specific form of activity that characterizes the elite in a particular historical type of society. The Russo-Russian world is an emerging distinctive civilization, experiencing enormous internal tension and external pressure, which requires the implementation of its own active strategy, born from an understanding of the essence of the available potential.*

Keywords. *Elite, activity, execution, civilizational initiative, Russian-Russian world, cosmological imperative.*

3.5. РОССИЯ И ПРОБЛЕМА ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ВЫБОРА (В.Н. Шевченко)

Аннотация. В статье обсуждаются вызовы, с которыми сталкивается Россия в условиях перехода человечества к много-цивилизационному миру. Подчёркивается, что при смене исторических эпох сегодня следует заново переосмыслить саму постановку вопроса об общей исторической судьбе Европы и России. Понятие «русский европеец» уходит из повседневного употребления. Россия возвращается к себе, к своим собственным цивилизационным основам.

Далее автор ставит проблему цивилизационного выбора, который ещё предстоит сделать России, когда цивилизации станут самостоятельными центрами развития в мире, начиная всё более уверенно идти по своему национальному пути. Отмечается, что отечественная социальная философия должна внести свой особый вклад в разработку философских основ цивилизационного проекта России. В этой связи указано на рост интереса к философской утопии в современной мысли, которая помогает осмыслить предельные границы новых духовных устремлений российской цивилизации. При анализе особенностей современной культуры отмечается, что она постепенно начинает обретать реальный всечеловеческий характер, в чем можно увидеть историческое предназначение, историческую миссию России.

В ходе рассмотрения политических аспектов цивилизационного проекта внимание автора сосредоточено главным образом на проблематике империи. Представляется, что сегодня в больших государствах-цивилизациях складываются сложные, синтезные импероподобные образования, которые постепенно становятся новым историческим типом государства. В заключение подчеркивается, что диалог цивилизаций и конкуренция цивилизационных Проектов больших государств цивилизаций являются двумя реалиями становящегося современного многополярного и много-цивилизационного мира.

Ключевые слова. Российская цивилизация, всечеловеческое, общечеловеческое, европоцентризм, социальная философия, утопия, цивилизационный проект, культура, социальность, империя, космизм.

Вступление. Среди приоритетных научных направлений Института философии РАН особое место сегодня занимает исследовательская программа «Российский проект цивилизационного развития». Её руководителем выступает директор института академик А.В. Смирнов. Его книга «Всечеловеческое vs общечеловеческое» (2019) во многом посвящена изложению основных положений этой программы.

В условиях динамичного становления многополярного или много-цивилизационного мира отношения между западной, евроатлантической цивилизацией и не-западными цивилизациями постепенно приобретают качественно иной характер. Но многополярность – это скорее явление политическое, порождение и результат современной реал-политики ведущих стран мира. В упомянутой выше работе «Общечеловеческое vs всечеловеческое» А.В. Смирнов отмечает, что «основным противоречием текущего момента становится противоречие между декларируемым проектом многополярного мира... и отсутствием проекта много-цивилизационного мира, более того, даже отсутствием осознания его необходимости. А ведь многополярный мир возможен как устойчивый только в качестве много-цивилизационного мира»¹.

Социальная философия и цивилизационный проект. Сегодня важно говорить о нашем общем стремлении к обретению отечественной философией права на свой самостоятельный и независимый облик, на свою национальную, цивилизационную суверенность. Такой облик она в состоянии обрести и развивать при всём многообразии конкретных точек зрения и взглядов в обществе, при всех тех зарубежных философских контактах, взаимодействиях и заимствованиях, которые сегодня имеют место.

И несмотря на давление, которое идёт с Запада, в частности, на нашу публикационную деятельность – прежде всего, на журнальные публикации научных статей. К сожалению, ситуацию в современной отечественной философии в её отношениях с западной философией можно оценить как стремление западной мысли к навязыванию своей тематики, к всяческому принижению её своеобразия и неповторимости. Здесь можно привести немало примеров, но дело, конечно, не в примерах, а во все более глубоком проникновении либерального мировоззрения в общественное сознание на всех его уровнях. И остановить этот процесс пока не удается, хотя он ошутимо замедлился.

¹ Пантин И.К. Русская революция. Идея, идеология, политическая практика. – М.: Летний сад, 2015. – С. 24.

Поэтому чрезвычайно важно поставить в центр внимания проблему философских основ отечественного цивилизационного проекта. В Новое время возникли либеральная, консервативная и марксистская философские системы. К концу XX века они исчерпали свой классический теоретический потенциал.

Смена исторических эпох закономерно вызывает реабилитацию философской утопии в последние десятилетия в отечественной и зарубежной литературе. Это знаменательное явление. Известно выражение: история движется вперёд утопиями, – что особенно верно при смене культурно-исторических эпох. Речь, конечно, идет здесь о философской утопии, которая принципиально отличается от художественной утопии и антиутопии.

Как пишет академик А.А. Гусейнов, философия «создает (конструирует) идеальный образ мира, скроенного по меркам человеческого разума. Тем самым она задает параметры разумного, осознанного человеческого существования, являющегося одновременно ответственным существованием, т.е. существованием, за которое человек отдает себе отчет и готов держать ответ. Ясно, что такой образ мира может быть утопическим. В этом смысле всякая философия есть утопия»².

Философия как целостная система создает своё идеальное царство мысли – и потому содержит не только рациональное, но и утопическое начало. Утопизм в смысле обозначения предельных границ новых духовных устремлений конкретной цивилизации в конкретную культурно-историческую эпоху.

Философские образы мира рисуют не просто желательное будущее, а непременно *действенное* будущее, которое выступает как ценностно-нравственный проект, как перспектива разумного существования человека. В противовес действительному миру, который не удовлетворяет человека, философия мысленно конструирует некое идеальное царство, построенное на других эпистемологических и ценностных основаниях, которые дают человеку новые надежды и открывают перед ним новые перспективы. Философия не только выражает предельные онтологические основания бытия, его универсальные константы, но она также говорит о должном, о совершенном и желаемом устройстве общества.

Большой цивилизационный проект вырастает из философской утопии. Пусть в сфере мысли будут конкурировать самые

² Гусейнов А.А. Философия как утопия для культуры // Вопросы философии. 2009. – № 1. – С. 12.

различные и оригинальные философские системы, одни – законченные, другие – незаконченные в силу ряда обстоятельств. Но нам нужна отечественная социальная философия, которая опиралась бы на прочные цивилизационные основы России и вместе с тем развивала и обогащала, утверждала бы их; и которая в наибольшей степени смогла бы выразить особенности духовного универсума цивилизации России в наступающую новую культурно-историческую эпоху. К сожалению, отечественная социальная философия после окончания господства истмата потеряла свой системный характер. Мы долгое время гордились и продолжаем гордиться тем, что у нас философский плюрализм, можно сказать, безбрежный. Но не ведёт ли этот безбрежный плюрализм философских взглядов к ослаблению и даже к дискредитации общественной значимости социальной философии как важнейшего интегрирующего начала общественного сознания? Российская мысль не найдёт в чужих книгах своих ответов на беспокоящие общество проблемы. У страны своя история, и её летописцы и лидеры должны перестать усердно и добросовестно списывать рецепты из чужих учебников.

Философская утопия не является, однако, философским проектом в точном смысле слова, т.е. стратегической целевой программой и планом, предназначенными для создания строго определённого объекта. Путь движения теоретической мысли от утопического, должного, к стратегическим целям цивилизационного проекта, носит весьма сложный характер. Здесь остаётся много неясного и спорного.

Сделан ли уже Россией цивилизационный выбор? Отношения между Европой, евроатлантическим сообществом в целом, и Россией проходят сегодня критическую точку. Не столь давно ещё социально благополучная Европа, которая когда-то под влиянием успехов Советского Союза предприняла серьезные шаги по реализации модели «государства всеобщего благосостояния», неотвратимо уходит в прошлое. Кто сегодня будет рассуждать всерьёз о Европе как о примере для подражания, настаивать на догоняющей Европу модели развития страны? Период мирового господства идей либерализма, в т.ч. и социального либерализма, заканчивается. Вместе с ним, с этим господством, заканчивается огромная, длившаяся несколько столетий эпоха господства западной цивилизации в мире.

Европа – наш исторический сосед, с которым у нас много общего. Но сегодня следует заново переосмыслить саму постановку вопроса об общей исторической судьбе Европы и России.

Смена исторических эпох — это и новое понимание нашей общей исторической судьбы, если мы все-таки и есть в чем-то родственными цивилизациями. А высокий ныне уровень нашего противостояния Европе не означает отрицания Европы или изоляции от неё. Это свидетельство нашей обороны от её агрессивности и либерального экспансионизма.

Российское общество в последнее время научилось, хотя еще не во всём и не всегда, защищать свою культуру, свои традиции, вековые устои семьи, согласно которым продолжают жить миллионы наших граждан. Уместно вспомнить недавнюю дискуссию, которая проходила в обществе вокруг законопроекта «О профилактике домашнего насилия». 182 организации (от Петербурга до Камчатки) в открытом письме В.В. Путину выступили против принятия этого закона, как угрожающего самим основам традиционной российской, русской семьи.

«Общечеловеческие» ценности на поверку оказались европоцентричными. Сегодня отечественная мысль говорит о необходимости отказа от такого понимания *общечеловеческих* ценностей в пользу *всечеловеческих* ценностей, о которых много сказано в русской философии (Данилевский, Достоевский, классическое евразийство). Сегодня всечеловечность начинает обсуждаться как проблема всесубъектности российского общества.

Россия возвращается к себе. Мы перестаем быть скитальцами, которые никак не могут определить свое место в жизни.

В пьесе «Горе от ума» А.С. Грибоедова Фамусов говорит Чацкому: «Да расскажи подробно, где был? Скитался сколько лет! Откуда теперь?». Тема скитальчества — наверное, ключевая во всей отечественной как художественной, так и философской литературе XIX-XX вв.

Говорить о своем, собственном пути развития России только в последнее время становится привычной нормой в научном и разговорном русском языке. В XIX в. в среде русских либералов появилось выражение «русский европеец». В него вкладывался тот смысл, что быть русским и означает быть европейцем, что русскость полностью проявляется в европейскости, которую так настойчиво стремились перенести на русскую почву отечественные либералы-западники. Ныне русский европеец уходит из повседневного употребления. Быть русским европейцем становится немодным.

Но остается нерешённым главный для российских людей вопрос: Кто Мы? Зачем Россия призвана в этот мир? С каждой сменой культурно-исторической эпохи, а сегодня мы как раз

имеем дело с такой сменой, приходится заново отвечать на этот вопрос. Сделан ли нами сегодня цивилизационный выбор? Нет, ещё не сделан. И дело здесь не в выборе названия цивилизации. Дело в самой сути. Проблема цивилизационной идентичности России — это проблема самоидентичности. Ответ на вопрос особенно важен для нас потому, что он раскрывает духовно-нравственные ценности и нормы, традиции и высшие смыслы жизни, — и стратегические цели как для всей страны, так и для каждого человека в отдельности. Говорить о том, что российским народом уже был сделан исторический выбор, было бы несколько преждевременно. Мы находимся сейчас в самом начале пути.

Многовековой цивилизационный путь России весьма уникален. Сложность здесь в том, что конкретно-историческая форма российской цивилизации (языческая культура, русская цивилизация, петровская, пореформенная, советская цивилизации) сбрасывалась как отжившая, устаревшая кожа и на государственнический остов, если брать, к примеру, Россию, и наращивалась другая кожа. Цивилизации скорее не вырастают одна из другой, а каждая последующая отвергает значительную часть предыдущей. Не в этом ли причина того, что наша страна обладает огромной самобытной культурой, но достигла скромных успехов, если брать цивилизационный образ жизни российского общества. Но какие бы острые дискуссии не развертывались сегодня на цивилизационном поле исследований, можно со всей определённо сказать, что право на альтернативный путь цивилизационного развития в сравнении с Западом российским обществом поистине выстрадано всей его многовековой историей.

Российской мысли следует более активно заняться обсуждением всех аспектов цивилизационного проекта, его отсутствие усиливает неустойчивость, непредсказуемость изменений в обществе; но теперь общество, надо надеяться, с избранного пути не свернёт — или не должно свернуть — ни при каких обстоятельствах.

Всечеловеческий характер культуры России. Россия — большая страна-цивилизация. Это огромный дом, в котором на протяжении веков складывалось и укреплялось поистине уникальное содружество различных культур, народов, языков, религий и регионов. Культура России содержит в себе огромные ресурсы для самостоятельного и независимого развития страны. Именно культура убедительно показывает, что у страны есть свой неповторимый исторический опыт, определяющий в сущностном плане и этику, и политическое устройство, и обществен-

ные отношения. Если деятельность российских людей будет основана на смыслах, заложенных в культуре России, которые требуют своего современного прочтения в наступающую новую историческую эпоху, тогда дальнейшее развитие общества в целом, и культуры в том числе, сможет стать успешным.

Сложность понимания культуры как субъекта проекта состоит в том фундаментальном факте, что Россия не является монокультурной страной. В конфессиональном, а стало быть, и в культурном отношении в России есть православие, ислам, буддизм, иудаизм, традиционные религии народов Севера и Юга. Имеются атеисты, т.е. люди, свободные от любой религии. Всё это разные по содержанию культурные сферы жизни. И у каждой из них складывается свой путь развития. При такой ситуации с культурой весьма затруднительно говорить о том, что страна уже осуществила цивилизационный выбор. Многообразие культур и конфессий было и будет всегда. Но сегодня наступает новый этап и нужен новый уровень взаимодействия отдельных культур.

Согласие между ними должно стать постоянно достижимой нормой, так чтобы все культуры и живущие в них народы вместе могли бы принимать участие в управлении процессом культурного развития в стране. Конечно, при условии, что все эти совместные действия будут совершаться в русле собственной логики культуры России как целостности. Логика развития культуры России «составляет стержень, удерживающий идентичность пучка культур и встраивающий его в определённый цивилизационный проект»³. Однако культура России не только занимается изучением Традиции, без изучения и знания которой невозможно вести разговор о цивилизационном выборе, она ещё выполняет и важные социальные функции и, прежде всего, функцию гражданского контроля за деятельностью власти, причём в ситуации отсутствия гражданского общества выступая в роли его заместителя.

Как унификация культур, так и отгораживание их друг от друга в равной степени ведут в тупик. Сохранение на протяжении веков многоконфессиональной, многонациональной и многокультурной России — это уникальная особенность российского общества и Российского государства. Причём речь должна идти не просто о сохранении, но и о взаимном обогащении культур многонациональной России, а также культур и других, существующих в мире народов и цивилизаций. Мы можем с полной уверенностью сказать, культура России постепенно на-

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. — М.: Изд. полит. Литературы, 1968. — С. 27.

чинает обретать всечеловеческий характер. На этом пути у России есть большое будущее. В этом также проявляет себя миссия России, её историческое предназначение. Вбирать в себя всё ценное, что создано культурами других народов – и тем самым способствовать созданию подлинных всечеловеческих ценностей, пополнению культурной сокровищницы всего человечества.

К сожалению, положение с культурой сегодня у нас вызывает чувство большой тревоги. Сейчас наше подрастающее поколение просто отдано на откуп другой культуре, она его и воспитывает. Это означает, что дети теряют связь со своей, отечественной культурой, а старшее поколение теряет связь со своими детьми. То же самое происходит и с русским языком. Любопытен словарь известной молодежной субкультуры: «рэп-баттл» – состязания, суть которого состоит в унижении оппонента с помощью слов и рифмосложения. В словаре можно найти также: «биф», «дисс», «капа», «кавер», «майк», «панч», «тейк», «трек», «хайп», «хоуми» (друг).

Русский язык теряет не только лексику, свой словарный запас, но уже и синтаксис, правила соединения слов в предложении. Все больше учёных бьет тревогу по этому поводу. Перед нами одна из реальных угроз русскому языку. Существует очень много реалий – язык, культура, история, воспитание, из которых складывается коллективное самосознание, наша национальная идентичность. И все эти стороны требуют особой заботы и внимания со стороны общества и государства.

Политические аспекты цивилизационного проекта в России.

Если говорить о политических аспектах проекта, то здесь в центре внимания оказывается проблематика империи. Важно перевести её обсуждение сегодня с идеологического уровня на теоретический, философский уровень⁴. К сожалению, империя исключена из проблемного поля отечественной политологической науки, впрочем, не только политологической. Из просмотра энциклопедий и словарей последнего времени можно сделать вывод о том, что в подавляющем числе случаев империя относится к прошлым эпохам.

Обычно её интерпретируют как монархию, которая возглавляется императором. Согласно краткой заметке, опубликованной в политической энциклопедии, «империя – исторически преходящая форма государства»⁵, переходная к национальному госу-

⁴ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. – М.: Изд. полит. Литературы, 1968. – 317 с.

⁵ См., напр.: Макаренко В.П. Политическая концептология. – Ростов-н/Д: Изд-во Южного федерального университета, 2011. – С. 429.

дарству. Политология принимает эту мысль как норму – империя уходит с исторической арены. На самом деле всё обстоит гораздо сложнее. Учёные и политические деятели самых разных ориентаций признают, что современная Россия сохранила в той или иной степени *основные константы империи*. Но они радикально расходятся во взглядах, куда дальше двигаться обществу, – к восставлению в новом облике империи или продолжить движение, несмотря ни на какие трудности, к созданию в России национального государства, в главных чертах – по западной модели.

Как известно, одна из отличительных особенностей традиционных империй состоит в высоком уровне централизации сакральной по своей природе власти, которая опирается на господство в обществе непосредственных, личностных отношений между людьми. Это касается в том числе и личностного характера властных отношений в вертикали власти. Мы имеем дело здесь с естественно сложившимся типом социальности. Хорошо известно противопоставление Марксом отношений непосредственного господства и подчинения – и вещного, товарно-денежного характера отношений между людьми, которые выступают в форме отношений между вещами.

Маркс указывал на важность исторического подхода для правильного понимания их субординации: «Эту вещную связь следует предпочесть отсутствию всякой связи между ними или же наличию всего лишь локальной связи, основанной на самом тесном кровном родстве или на отношениях господства и подчинения. Индивиды не могут подчинить себе свои собственные общественные связи, пока они эти связи не создали. ...Эта связь – продукт индивидов. Она – исторический продукт»⁶. Невозможно представить успешное встраивание в общество принципа разделения властей, концепции общественного договора, частной собственности, рынка, общественного разделения труда в точном, т.е. западном смысле этих понятий, в условиях господства в нем личностных отношений.

Только в Новое время возникает другой, более высокий тип социальности, связанный со становлением общества модерна, когда отношения между людьми, опосредствованные вещами, становятся господствующими. Они порождают другой буржуазный тип республики и формальное право. Принципиальное различие этих двух типов социальности в западном обществе, в

⁶ *Пантин И.К.* Русская революция. Идея, идеология, политическая практика. – М.: Летний сад, 2015. – С. 73.

сравнении с дозападными обществами, специфики сложившихся в этих обществах общественных отношений, подверглось, по существу, полному изъятию из научного обсуждения. Здесь и возникает важный вопрос. По каким причинам выделенные Марксом западный и традиционный, дозападный типы социальности, обходят стороной ученые, оставляют их без внимания?

К концу XX века такие страны как Китай, Индия, Иран, Россия в силу исторических обстоятельств не смогли стать национальными государствами. Эти большие государства-цивилизации сохранили в той или иной степени основные константы имперской матрицы, которая получает воплощение сегодня в другой конкретно-исторической форме. Представляется, что сегодня в них складываются сложные, синтезные государственные образования, которые включают в себя различные по своей исторической природе элементы. И потому они с общесоциологической точки зрения «неорганичны». В них идет сложный, живой и непрерывно изменяющийся синтез. Китай – один пример. Россия – другой. Иран – третий и т.д. Но общность происходящих процессов состоит в сохранении культурно-исторической традиции, идущей из глубины веков.

Вместо национальных государств мы имеем здесь государства, которые можно в первом приближении назвать *импероподобными* образованиями, постепенно приобретающими свое самостоятельное эмпирическое и теоретическое содержание. Такое образование постепенно становится новым историческим типом государства в условиях становления много-цивилизационного мира. По мере дальнейшего развития матрица такой государственности будет трансформироваться. И называть такое государство просто реинкарнацией империи, значит не видеть тех значительных, а скорее, фундаментальных функциональных и структурных изменений, которые претерпевает современное большое не-западное государство.

Политический субъект в цивилизационном проекте – это, прежде всего, государство как форма организации общественной жизни страны на евразийском пространстве. Политический субъект должен обладать концептуальным знанием о проекте как образе желаемого будущего. Историческую реальность, сложившуюся в конкретный момент в обществе, в настоящее время изучает становящаяся новая дисциплина – концептология⁷.

⁷ См.: Макаренко В.П. Политическая концептология. – Ростов-н/Д: Изд-во Южного федерального университета, 2011. – 559 с.

Нам представляется продуктивным такое понимание концептуализации политической реальности, которое предлагает И.К. Пантин. По его мнению, «любой политический субъект... не отделяет себя от реальной действительности и не оценивает себя “со стороны”, а, напротив, воспринимает себя как часть, причем самую существенную, раскрывающегося перед ним социального бытия»⁸. Он помещает себя в центр исторической реальности и изучает эту реальность именно под углом её практического изменения в желательном для него направлении. Политическая направленность на реализацию конкретных стратегических целей делает концептуальное знание не просто особым типом рационального знания, отличным от конкретно-научного социального знания. Оно неразрывно связано с непрерывной деятельностью политического субъекта и в этом смысле оно обладает уникальным содержанием, поскольку постоянно подвергается пересмотру.

Это знание изначально имеет вид постоянного процесса прогнозирования, конструирования и направленного формирования социальных (общественных) явлений и предметов и отличается своим особым проектным языком. Можно сказать, что концептуальное знание субъектно, оно выражает стремление субъекта к созданию предельно глубокого и целостного отображения исторической действительности в виде политического проекта. При этом включает в себя самые разные компоненты, как научные понятия, так и элементы художественного обобщения, психологические и нравственные оценки и рассуждения.

Растущая потребность в обсуждении и создании цивилизационного проекта для России связана с принципиальным изменением взаимоотношений между государством и цивилизацией. Для вполне сложившихся больших не-западных цивилизаций централизованное государство выступает формой организации общественной жизни. Однако, если до последнего времени цивилизации развивались стихийно, естественно-исторически, то теперь, со становлением поли-центричного, много-цивилизационного мира возникает все более тесная связь между ними.

Если речь идёт о возвращении государства на свой собственный цивилизационный путь развития, который был оставлен в результате их колониального завоевания, то проблема опоры на историческую культурную традицию для государства становится

⁸ *Пантин И.К.* Русская революция. Идея, идеология, политическая практика. — М.: Летний сад, 2015. — С. 224.

ся первостепенной задачей. Только опираясь на неё, оно в состоянии понять и осмыслить стратегические задачи, вытекающие из движения государства и страны в целом по цивилизационному, т.е. собственному пути развития. Недавнее превращение словообразования «государство-цивилизация» в научное, теоретическое понятие произошло далеко не случайно.

Культура побуждается к тому, чтобы в центр её внимания вышла проблематика поиска, обсуждения и выбора цивилизационной идентичности. Она может обретаена или «переоткрыта», если сама начнет осмыслять целостный процесс развития общества, страны, исходя из тех целевых ориентиров, которые задает или должен задавать цивилизационный проект.

Сегодня перед культурой, прежде всего, возникла задача, как формировать анти-потребительскую психологию, высшие смысло-жизненные ценности, духовно-нравственный мир российского человека и общества в целом. Упор на духовность при скромном уровне материального достатка людей предполагает создание у людей определённой мотивации. Служение, подвижничество, жертвенность, солидарность – это не просто отличительные черты русского человека в прошлом, обретение их вновь становятся одним из условий выполнения Россией своей миссии, в чем бы конкретно она не заключалась. С другой стороны, высокая нравственность и высшие смыслы человеческой жизни не могут формироваться сами по себе вне предметно-преобразующей деятельности людей, общества в целом.

В проблематике миссии России есть, на наш взгляд, один очень важный аспект, связанный с особым отношением русского (российского) человека к окружающей природной среде. 250 лет Ордынского ига было для русского народа временем глубокого национального унижения. Когда власть Орды кончилась, тогда и появляется желание обезопасить страну, прежде всего, от угроз кочевников Евразии. «Русская власть есть русский православный ответ на евразийский степной вызов, его укрощение, интериоризация посредством создания принципиально новой, революционной по сути формы власти»⁹.

Теперь русская власть устремляется в бескрайнее евразийское пространство, занимаемое частями распавшейся Орды, и в

⁹ См.: *Фурсов А.И.* Русская власть, история Евразии и мировая система: mobilis in mobile (социальная философия русской власти). Часть 2. URL: http://andreyfursov.ru/news/russkaja_vlast_istorija_evrazii_i_mirovaja_sistema_mobilis_in_mobile_socialnaja_filosofija_ruskoj_vlasti_chast_2/2008-06-08-5 (дата обращения: 10.08.22)

присвоении и укрощении его находит подтверждение своей легитимности, которая и становится в дальнейшем решающим условием выполнения государством своей исторической задачи — дальнейшего собирания и освоения евразийского пространства. С тех пор идея защиты от угрозы военного нападения становится константой цивилизации, ключевой чертой национального характера, она неизменно присутствует в повседневном сознании миллионов русских, российских людей. Подчеркнем, русская, а затем российская цивилизация, раскинувшаяся на бескрайних евразийских пространствах, складывается как государство-центричная цивилизация.

Освоение евразийского пространства как главное направление в деятельности государства не было каким-то просчитанным рациональным выбором, и оно не было навязано извне, что важно иметь в виду в методологическом плане. В ходе постоянной и нередко военной борьбы государства за безопасность, за создание надёжных границ, а также в ходе монастырского продвижения вглубь территорий, связанного с христианизацией нерусского населения, самопроизвольного расселения русских людей, вслед за которыми приходила и центральная власть, сложилось то, что можно назвать историческим предназначением государства и становящейся одновременно с ним российской цивилизации. Если это предназначение сложилось исторически, в силу объективных причин, а не было «коварным» замыслом ненасытной верховной власти, тогда нельзя утверждать, что все это время Россия только и делала, что наносила себе вред своими территориальными приобретениями.

Так складывалась русская цивилизация и отечественная история на евразийском континенте как реализация объективной потребности в объединении евразийских народов. Один из создателей классического евразийства Н.С. Трубецкой указывал на то, что «можно рассматривать всю Евразию как самостоятельную до известной степени хозяйственную единицу. Именно в силу этого обстоятельства её жизнеспособность оказалась в решающей степени зависимой от образования в ней единого государства. Именно Чингисхану удалось выполнить историческую задачу, поставленную самой природой Евразии, — задачу государственного объединения всей этой части света»¹⁰.

Русский человек увлекает в этот цивилизационный процесс все этносы и малочисленные народы страны. Поэтому сегодня

¹⁰ Там же.

не приходится удивляться тому тесному содружеству, общей исторической судьбе огромного числа народов и этносов, живущих на территории России. Для русского, российского человека стремление к покорению, к освоению пространства являлось и является самой заветной мечтой и вместе с тем самой сильной его страстью. Историю России и мировую историю в XX веке невозможно представить без освоения земного, речного, морского, воздушного, космического пространства.

Русская, российская дорога, дорога освоения огромных неведомых пространств мира — это символ нашего бесконечного стремления к познанию и преобразению мира. Таким может выглядеть отечественный ответ на тот цивилизационный вызов, который бросает история XXI века современной России.

Одно из самых оригинальных направлений философской мысли России последних столетий — это русский космизм. Всё больший интерес вызывают его положения о наступлении принципиально новой ступени мировой эволюции, о грядущей регуляции как внешней природы, так и природы человека, о расширении власти духа над материей, о новых смыслах человеческой жизни, о бессмертии. Обращение к современной практике освоения космического пространства позволяет говорить о начале практической реализации идей космизма. Россия выдвигает в качестве стратегической цели освоение ближнего и дальнего космоса в качестве совместного проекта всех стран, и больших, и малых. Причем такая совместно выполняемая миссия включает в себя и позитивный политический аспект.

Даже со своими историческими противниками на почве совместного освоения, в первую очередь, космоса можно наладить эффективное сотрудничество. А если говорить в более широком смысле, в освоении пространства во всех его ипостасях, Россия обретает для русских, россиян черты и мечты, и сказки, которая становится былью, и чудо, т.е. обретает вновь некое синкретическое единство, намечает пути к восстановлению целостности знания, которое было и остается характерной чертой русского, российского мировоззрения.

К вопросу об общенациональной идеологии. Запрет на государственную идеологию в Конституции РФ оказался запретом на поиск образа Будущего. Сегодня, по-видимому, нет особого смысла навязывать российским людям общеобязательную государственную идеологию и единое унифицированное мировоззрение. Но в массовом сознании, и не только в нём, сложилось

твердое убеждение в необходимости создания общенациональной идеологии, которая одновременно являлась бы и символом общенационального примирения и согласия, и выражением стратегических целей общественного развития. Российские граждане вправе знать, что будет в стране и со страной через 10, 20 и даже 50 лет. Без образа Будущего общество обречено на угасание и распад.

Если же говорить об отечественном массовом сознании, то можно с уверенностью сказать, что оно всё более настойчиво требует вернуть мечту. Русская мечта, конечно, в чем-то похожа и на американскую мечту, и на китайскую. Она не есть одни лишь беспочвенные и потому бесплодные фантазии, как нам пытаются внушить сторонники западного образа жизни, призывающие жить сегодняшним днем и не думать о будущем. Русская мечта всегда жила в обществе на самых различных этапах российской истории. Это – желанный образ Будущего, главный смысл существования, заветная и лежащая далеко за горизонтом цель, к которой устремляется каждый человек, каждое новое поколение, все народы России на протяжении столетий.

Результаты последних социологических исследований указывают на то, что в массовом сознании российских людей совершенно определённо имеются все те компоненты, из которых складывалась русская мечта в прошлом. Это – чувство справедливости, приверженность социальному равенству, осознание свободы, понимаемой прежде всего как внутренняя свобода, признание за государством права быть носителем и защитником идеи общего дела, нравственного идеала; наконец, признание первенства в жизни социальных прав граждан над политическими.

Идеи социализма по-прежнему широко востребованы в разных слоях российского общества. Ведь социализм был и остается реальной альтернативой обществу социальной несправедливости, беспредельного имущественного расслоения и политического бесправия народа. Интерес к социализму значительно вырос в последнее время на фоне грандиозных успехов социализма «с китайской спецификой». В этой связи следует обратить внимание на востребованность сегодня многих идей классического евразийства. Есть много оснований полагать, что идеи нового, гуманистического социализма вполне могут быть положены в основу будущего устройства российского общества, в котором определённое место найдут и многие элементы социального рыночного хозяйства.

Хотелось бы также обратить внимание на то обстоятельство, что помимо устойчивых характеристик массового общественного сознания у россиян есть общая для них динамическая черта. Русские люди прошли по степям, тайге, тундре, по всей Сибири, проплыли по всем морям Арктики. Совершили невероятно большое количество географических открытий. Открыли Антарктиду и создали Русскую Америку. А историю России в XX веке невозможно представить без освоения воздушного и космического пространства. Это не были завоевания, русскими людьми двигала мечта, становившаяся явью и рождавшая новую мечту.

Это наша русская, российская дорога, дорога освоения огромных неведомых пространств мира, и на пути этого освоения возможно обретение нами возможно подлинно человеческого счастья. Дорога – это символ нашего бесконечного стремления к совершенству человека, к его всестороннему развитию на путях освоения и покорения пространства во всех его физических и ментальных проявлениях.

И здесь мы выходим на проблематику русского, отечественного космизма – глубоко национального, уникального направления научной и философской мысли и вместе с тем всечеловеческого явления культуры. Всё сказанное позволяет сказать, что отечественная философия в состоянии внести свой вклад в тот единственно верный цивилизационный выбор, который должна сделать Россия. Это императивное требование современной истории.

В современном обществе эмпирический объём информации, необходимой для принятия стратегически верных решений, настолько велик, что государственной власти приходится создавать многочисленные аналитические центры. Но это не означает, что работы отечественных социальных философов и философов истории будут оставаться невостребованными. Вопрос ведь не просто в востребованности, а в пока ещё скудном багаже отечественной социальной философии. Представляется, что именно в отсутствии фундаментальных работ заключается одна из главных трудностей в решении проблемы российского цивилизационного проекта.

Заключение. Сегодня весьма велика вероятность усиления конкуренции больших государств-цивилизаций, существующих на мировой арене. Российскому цивилизационному проекту важно твердо противопоставить себя претензиям чужих проектов на геополитическое лидерство нового типа.

Это означает, что авторы проекта должны принять во внимание субъектно-субъектную систему отношений между проектами. Они представляют собой внешнеполитический контекст российского проекта. В сегодняшнем динамично развивающемся и быстро меняющемся мире проект должен учитывать не просто военные аспекты отношений или экономическую конкуренцию разных стран, но и амбициозность образов будущего чужих проектов, знать их и вырабатывать свою линию поведения, своё отношение к различным религиозным, либеральным, социалистическим проектам. Если говорить о самом важном выводе, следующем из рассмотрения субъект-субъектного характера отношений между проектами, то он говорит о том, что обеспечение безопасности страны в этих условиях оказывается не просто военно-политической задачей, а внутренним стержнем самого цивилизационного проекта.

Необходимость эффективного противодействия различным военным угрозам, прямого военного нападения на протяжении столетий выступало и выступает константой российской цивилизации, она пронизывает все уровни и сферы сознания общества. С определения условий, при которых возможна эффективная защита от угроз, должно начинаться обсуждение конкретных параметров проекта. Диалог цивилизаций и конкуренция цивилизационных проектов больших государств цивилизаций – таковы две реалии становящегося современного многополярного и много-цивилизационного мира.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Гусейнов А.А. Философия как утопия для культуры // Вопросы философии. 2009. – № 1. – С. 3-14.
2. Макаренко В.П. Политическая концептология. – Ростов-н/Д: Изд-во Южного федерального университета, 2011. – 559 с.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. – М.: Изд. полит. Литературы, 1968. – 317 с.
4. Пантин И.К. Русская революция. Идея, идеология, политическая практика. – М.: Летний сад, 2015. – 294 с.
5. Политическая энциклопедия. В 2 т. Т. 1 / Нац. Обществ-науч. Фонд. – М.: Мысль, 1999. – 750 с.
6. Смирнов А.В. Всечеловеческое vs общечеловеческое. – М.: ООО «Садра»: Изд. Дом ЯСК, 2019. – 216 с.
7. Фурсов А.И. Русская власть, история Евразии и мировая система: mobilis in mobile (социальная философия русской власти). Часть 2. URL: http://andreyfurov.ru/news/russkaja_vlast_istorija_evrazii_i_mirovaja_sistema_mobilis_in_mobile_socialnaja_filosofija_russkoj_vlasti_chast_2/ 2008-06-08-5 (дата обращения: 10.08.22).
8. Шевченко В.Н. Актуальность классического евразийства (Н.С. Трубецкой. «Наследие Чингисхана»). Восьмой Российский философский конгресс. Круглые столы. Сб. научных статей. – М.: РФО-ИФРАН-МГУ. Изд. «Логос». 2022. – С. 455-458.
9. Шевченко В.Н. Размышления над книгой И.И. Рогова «Теория империологии». – М.: Книжный мир, 2017 // Полилог. 2019. Т. 3. – № 3. URL: <https://polylogos-journal.ru/s258770110007513-6-1/> (дата обращения: 10.08.2022).

RUSSIA AND THE PROBLEM OF CIVILIZATIONAL CHOICE (V.N. Shevchenko)

Abstract. *The challenges that Russia faces in the context of humanity's transition to a multi-civilized world is discussed in the article. It is emphasized that with the change of historical epochs, it is necessary today to rethink the very formulation of the question of the common historical fate of Europe and Russia. The concept of a Russian European is leaving everyday use. Russia is returning to itself, to its own civilizational foundations. Further, the author poses the problem of a civilizational choice that Russia still has to make, when civilizations become independent centers of development in the world, beginning to more and more confidently follow their national path. It is noted that Russian social philosophy should make its own special contribution to the development of the philosophical foundations of the civilization project of Russia. In this regard, the growth of interest in philosophical utopia in modern thought is indicated, which helps to comprehend the ultimate boundaries of the new spiritual aspirations of Russian civilization. While analyzing the characteristics of modern culture, one despairs that it is gradually beginning to acquire a real all-human character, in which one can see the historical purpose, the historical mission of Russia. In the course of considering the political aspects of the civilization project, the author's attention is focused mainly on the problems of the empire. It seems that today in large states-civilizations complex, synthesis imperial-like formations are taking shape, which are gradually becoming a new historical type of state. In conclusion, it is emphasized that the dialogue of civilizations and the competition of civilizational Projects of large states of civilizations are two realities of the emerging modern multi-polar and multi-civilization world.*

Keywords. *Russian civilization, universal, all-human, eurocentrism, social philosophy, utopia, civilization project, culture, sociality, empire, cosmism.*

3.6. ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ О МОДЕЛЯХ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ РОССИИ (И.Н. Сиземская)

Аннотация. Автор рассматривает тему истории и перспектив цивилизационного развития России, включив её в проблемном поле отечественного философско-исторического знания. Анализ проблемы сопровождается обращением к осмыслению её в русской философской мысли XIX-XX вв. в контексте вопросов о национальной идентичности и о месте России в европейской истории. Автор фиксирует внимание на диалектике национального и общечеловеческого как базовом основании и механизме цивилизационного процесса.

В рамках названного подхода, как показано в статье, ключевым является тезис о сохранении ценностных смыслов национальной культуры при готовности народа жить в мире культурно-национального многообразия. Такой смысл идеи ориентирует на связь моделей цивилизационного развития России с демократическими принципами государственного устройства, организации общественной жизнедеятельности, системы прав и обязанностей граждан, с возможностями творческой самореализации всех и каждого, с толерантными отношениями между государством и гражданским обществом. В представленной статье эти вопросы включены в контекст сегодняшних исследовательских и практических задач, поставленных вызовами времени.

Ключевые слова. История, цивилизация, культура, русская философия, Просвещение, модели цивилизационного развития, «Россия-Европа», национальная идентичность, всечеловеческое.

Россия – страна европейская, которая не вырабатывает неведомых миру начал, а развивается, как и другие, под влиянием сил, владычествующих в новом человечестве.
Б.Н. Чичерин.

Предисловие. Сегодня остро встал вопрос: как усилиями всех народов сделать совместную жизнь на общем земном пространстве стабильной и спокойной, как, отстаивая национальные экономические и геополитические интересы, не спровоциро-

вать эскалацию зла и насилия, «равносильных людоедству» (Вл. Соловьёв). Исторический опыт свидетельствует, что наиболее устойчивые способы согласия между народами складываются в сфере социально-культурного общения. Реализация позитивных политических решений во многом зависит от того, насколько они соотносятся с всечеловеческими духовно-нравственными ценностями и цивилизованными нормами общежития, которыми люди разных культур руководствуются в повседневной жизни и в социальной практике. История отечественной философской мысли даёт богатый материал, обращение к которому во многом позволяет избежать ошибок в интерпретации и реализации моделей межнациональных отношений.

И это объяснимо, потому что главной темой русской философии был национальный вопрос. Его суть Вл. Соловьёв определил предельно чётко: это вопрос «не о существовании, а о *достойном существовании*», включив в последнее верность национальным традициям и приверженность всечеловеческим духовно-нравственным ценностям¹. Раскрывая смысл предложенной «формулы», он писал: «Народ должен признать себя тем, чем он есть поистине, то есть лишь частью вселенского целого; он должен признать свою солидарность со всеми другими живыми частями этого целого – солидарность в высших всечеловеческих интересах, и служить не себе, а этим интересам в меру своих национальных сил сообразно своим национальным качествам»². Названный Соловьёвым вектор осмысления проблемы включал тему об отношениях России с Западом. С середины XIX века рассуждения по этому вопросу переключали интерес с интерпретации конкретных исторических моделей («Москва – третий Рим») на их философско-историческое осмысление. В его рамках Европа мыслилась проекцией возможных для России трансформаций с предостережением от «слепого» и необдуманного перенесения культурных стандартов Запада на социально-культурную жизнь российского общества.

Такой подход к проблеме был задан идеей о решающей роли культуры в жизни и развитии каждого народа, отношением к ней как к форме бытия, неразрывно связывающего его судьбу с историческими судьбами всего человечества. Этот вектор рас-

¹ Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России. Выпуск первый // Соловьёв В.С. Сочинение в двух томах. Т. 1. Философская публицистика / Вступит. ст. В.Ф. Асмуса, составление и подготовка текста Н.В. Корелова, примечания Е.Б. Рошковского. – М.: Издательство «Правда», 1989. – С. 260.

² Там же. – С. 261.

смотрения проблемы и стоящих за ней вопросов сохраняет свою значимость и сегодня³. Россию и Европу по-прежнему сближает исторически сформировавшееся общее социально-культурное «место развития». Конечно, это не значит, что у страны не может быть модели расширения политических, экономических, культурных контактов с неевропейскими странами. Более того, сегодня есть много причин смотреть на Европу «как бы с другого берега» (В.В. Зеньковский), но культурное пространство у России и Европы остаётся общим – так сложилось по воле истории и жизни не одного поколения людей. Вот почему прошлый опыт философского осмысления культурной близости России и Европы не утратил значимости «за давностью лет». Постановка большинства вопросов, связанных с этой темой, созвучны их сегодняшним интерпретациям и не утратили своего научного и практического значения⁴. Исследовательскую креативность сохраняет базисный тезис рассмотрения проблемы в русской философско-общественной мысли – о диалектике *национального и всечеловеческого*. Он ориентирует на необходимое

³ Сегодня, как и 150 лет назад, понятие цивилизации соотносится с исторически сложившимися социальными системами, внутри которых важнейшие проявления общественной жизни скреплены в органическое целое культурой. См.: *Кара-Мурза А.А.* «Новое варварство» как проблема российской цивилизации. – М.: ИФРАН, 1995. – 212 с.; *Келле В.Ж.* Цивилизационный подход и проблемы формирования теории исторического процесса // Вопросы социальной теории. Научный альманах. Том II. Вып. 2 – М., 2008. С.356-374; *Межуев В.М.* История, цивилизация, культура: опыт философского истолкования. – СПб.: Изд-во СПбГУП, 2011. – 440 с.; Мир цивилизаций и «современное варварство»: роль России в преодолении глобального нигилизма. – М.: Институт наследия, 2019. – 472 с.; *Мотрошилова Н.В.* Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. – М.: КАНОН, 2010. – 480 с.; *Панарин А.С.* Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). – М., 1995. – 264 с.

⁴ См.: *Бердяев Н.А.* Судьба России. / Составление и послесловие К.П. Коовалёва. – М.: Советский писатель, 1990. – 316 с.; *Кавелин К.Д.* Взгляд на юридический быт древней России // *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры / Составление, вступительная статья В.К. Кантора. – М.: Издательство «Правда», 1989. – С. 11-68; *Трубецкой Н.С.* Европа и человечество // *Трубецкой Н.С.* История. Культура. Язык. Избранные статьи по философии русской истории и культуры: В 2-х т. Т. 1. / Вступительные статьи академика Н.И. Толстого и профессора Л.Н. Гумилёва. Составление, подготовка текста и комментарии доктора филологических наук В.М. Живова. – М.: Издательская группа «Прогресс-Универс», 1995. – С. 55-105; *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. В 2-х т. Т. 2 / Составление, вступительная статья, примечания В.Ф. Бойкова – М.: – Петербург: Издательство «София», 1992. – 348 с.

соотнесение задач национального развития со всеобщими, то есть цивилизованными, нормами человеческого общежития.

О России и европейской истории. В первой половине XIX века направленность размышлений о месте России в мировой (европейской) истории определила идея о всеобщем социально-культурном основании Бытия. В таком методологическом ключе история России предстала включённой в европейскую (по тем представлениям всемирную) историю, а рассмотрение её отношений с Европой выходило за рамки частной исторической проблемы и становилось предметом философских размышлений. Важно иметь в виду, что последние были подготовлены развитием не только философского, но и отечественного исторического знания.

К этому времени получили известность и признание «История Российская» В.В. Татищева, «Древняя Русская история» М.В. Ломоносова, «О повреждении нравов» М.М. Щербатова и 12-и томная «История государства Российского» Н.М. Карамзина, в которых Россия предстала не отсталой окраиной Европы, а участницей европейских исторических событий. В наибольшей степени этот факт нашёл отражение в «Истории» Карамзина, которая по признанию современников буквально «произвела переворот в умах». В своих исторических описаниях Карамзин, по словам Пушкина, подобно Колумбу, открывшему европейцам Америку, открыл русскому читателю Древнюю Русь. Читатели увидели Россию как члена общей семьи европейских народов, сохранявшей на всех исторических поворотах своё национальное достоинство и отношение к своей культуре как к *совравной* европейской культуре. Новым было изложение истории страны в связи с совпадающими по времени переменами в социальной и духовно-культурной жизни народа. Это позволяло понять отечественную историю как движение к *цивилованным формам общежития*.

Реализация Карамзиным такого подхода к рассмотрению исторического процесса переводила на принципиально иной уровень осознание связи между историческими событиями: память о них давала материал для переустройства собственного мира, для «привязки» исторического опыта к вызовам нового времени. В этом плане примечательно обращение Карамзина к читателю в Предисловии к первому тому труда: «История в некотором смысле есть священная книга народов: главная, необходимая; зеркало их бытия и деятельности; скрижаль откровений и правил; завет предков к потомству;

дополнение, изъяснение настоящего и пример будущего»⁵. Карамзин был первым, кто включил в историческое повествование проблему связи национального и общечеловеческого и представил российскую историю и отношения России с Европой в таком смысловом контексте. При этом, понимая, какие ловушки могут стоять при таком рассмотрении «Священной книги истории», он предостерегал от возможных искажений исторических реалий в сторону ложного национализма. Он не уставал настаивать, что «всё народное – ничто перед человеческим. Главное дело быть людьми, а не славянами. Что хорошо для людей, то не может быть дурно для русских, что англичане или немцы изобрели для пользы, выгоды человека, то моё, ибо я человек!»⁶.

Вместо религиозной идеологемы «Москва – Третий Рим» Карамзиным была предложена сциентистская интерпретация темы «Россия-Европа», ориентирующая на сбалансированную позицию в её рассмотрении. Включённость России в историческую жизнь Европы при одновременном сохранении своих национальных традиций, культурных ориентаций и исторической памяти о своём прошлом виделась как нравственно-духовная основа движения российского народа по общему для всех народов цивилизационному пути развития. В таком понимании проблемы вопрос об отношениях России с Европой выводился за рамки частной исторической темы.

Конечно, новый взгляд на отечественную историю и задачи исторического знания во многом стал возможен благодаря событиям, последовавшим после победы России в Отечественной войне 1812-1814 гг., вынудившей Европу признать в России соседа, с которым необходимо считаться. Европа осознала не только военную силу России, но и её цивилизованные прорывы в организации социальной и духовной жизни страны. На Западе позитивно и с интересом приняли появление российской дворянской культуры, оценили в должной мере изменения в интеллектуальных запросах молодого поколения, его активный интерес к европейской философской мысли, к учениям И. Фихте, И. Канта, Г. Гегеля, Ф. Шеллинга. Сила воздействия усвоенных идей выражалась в том, что они побуждали к размышлениям о собственной национальной истории, о

⁵ Карамзин Н.М. История государства российского. В двенадцати т. Том I. Предисловие. – М.: Издательство «Наука», 1989. – С. 13.

⁶ Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. – Л.: Наука, 1984. – С. 21.

состоянии и перспективах развития российского общества⁷. Проблемы «самодержавие и церковь», «единовластие и демократия» «крепостничество и Просвещение» стали определять круг интеллектуальных интересов русского образованного общества. С ними был связан новый этап и в размышлениях над темой «Россия – Европа». Она стала предметом философско-исторического знания, получившего дисциплинарный статус *философии истории*⁸.

Это утверждало разные исследовательские векторы философии и исторического знания. Для философии истории таковым стало соотнесение всеобщей и национальной истории с общечеловеческими ценностными смыслами и социально-культурными достижениями, за теоретической историей – осмысление общих законов исторического процесса в связи с их конкретными воплощениями. Философско-исторический подход обращал к целостности исторического бытия, основанием которой полагалась культурная жизнедеятельность людей⁹.

В движении национальной истории теперь усматривалась преемственная связь не только с собственным социально-культурным наследием, но и с наследием других народов. Более того, эта связь стала интерпретироваться как ресурс исторического движения человечества. Утверждение такой парадигмы в осмыслении национальной истории внесло в осознание старого сакраментального русского вопроса «Кто мы?» коррективы, дополнив его вопросом «Куда мы идём?». На фоне философской рефлексии по этим двум вопросам идеологема о богоизбранности русского народа, на который пала Божия благодать, была потеснена идеей о социально-культурном призвании России. В зависимости от исходных посылок идея будет приобретать либо метаисто-

⁷ Анненков П.В. Литературные воспоминания. – М.: Художественная литература, 1961. – 683 с.; Гершензон М.О. История молодой России. – М.: Госиздат, 1923. – 318 с.; Левандовский А.А. Время Грановского. – М.: Молодая гвардия, 1990. – 304 с.

⁸ Понятие, утвердившееся в XVIII веке в европейской философской мысли исследованиями Дж. Вико («Новая наука»), Ш. Монтескье («Дух законов»), Ж. Кондорсе («Наброски исторической картины успехов человеческого ума»), И. Гердера («Идеи к философии истории человечества»), в России стало общеупотребляемым только с середины XIX века. Но сближение философии и истории обозначилось уже к концу 20-х годов, когда философская мысль обрела статус самостоятельной системы знания. Своими истоками этот период уходит к философским изысканиям Д.В. Веневитинова, И.В. Киреевского, В.Ф. Одоевского, А.С. Хомякова.

⁹ См.: Сиземская И.Н. Историсофские истоки и смыслы отечественной философии истории // Философские науки. 2018. – № 7. – С. 7-24.

рический характер (П.Я. Чаадаев, И.П. Киреевский, А.С. Хомяков), либо заявлять о себе сциентистской мыслью о культурной миссии России как особого исторического типа (Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев), либо найдёт проявление в народнической модели развития страны по «формуле прогресса» (П.Л. Лавров, Н.К. Михайловский), либо будет включаться в поиски «всеединства» (Вл. Соловьёв, Н.С. Булгаков, Н.А. Бердяев).¹⁰ В итоге к началу XX века расширение социально-культурных отношений с Западом стало толковаться как условие развития и России, и Европы.

В поисках собственного пути развития. В утверждении этой идеи в отечественной общественной мысли существенную роль сыграл анализ И.В. Киреевского исторического пути Просвещения как фактора цивилизационного развития¹¹. Можно сказать, что он интуитивно приблизился к методологии, с которой сегодня мы связываем *цивилизационный подход* в исследовании исторических и социальных реалий. Осуществлённый им сравнительный анализ европейского и российского Просвещения через обращение к формам землепользования в Европе и в России сравним с сегодняшним пониманием цивилизационного подхода в главном — с признанием, что каждое исторически сложившееся социально-культурное сообщество (цивилизация) по-своему реализует связь с универсальными смыслами человеческого бытия, усваивая выработанные человечеством цивилизационные нормы общежития в соответствии с условиями собственного существования¹².

В этом плане методологически значимой является характеристика Киреевским Просвещения, которой он заканчивает ста-

¹⁰ Правда, ни одно из этих направлений не сможет в должной мере обосновать те притязания на историческую исключительность России, которые изначально были заложены в афористической формуле псковского инока. Подводя определённый итог этим ожиданиям и собственным философско-утопическим изысканиям (учению о вселенской теократии), Вл. Соловьёв скажет с горечью: «И третий Рим лежит во прахе, а уж четвёртому не быть».

¹¹ См.: *Киреевский И.В.* Деятнадцатый век // *Киреевский И.В.* Критика и эстетика / Составление и вступительная статья Ю.В. Маана. Издание второе, исправленное и дополненное. — М.: Издательство «Искусство», 1998. — С. 82-106; *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России (Письмо к гр. Е.Е. Комаровскому) // *Киреевский И.В.* Критика и эстетика / Составление и вступительная статья Ю.В. Маана. Издание второе, исправленное и дополненное. — М.: Издательство «Искусство», 1998. — С. 266-314.

¹² См.: *Смирнов А.В.* Всечеловеческое VS. Общечеловеческое. — М.: ООО «Сад-ра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. — С. 7-30.

тью «Деятнадцатый век»: «просвещение каждого народа измеряется ...участием его в просвещении всего человечества, тем местом, которое оно занимает в общем ходе человеческого развития. Ибо просвещение одинокое, китайски отделинное, должно быть и китайски ограниченное: в нём нет жизни, нет блага, ибо нет прогрессии, нет такого успеха, который добывается только совокупными усилиями человечества»¹³.

Важно отметить ещё один момент в характеристике Киреевским европейского и российского Просвещения. Он избегает наделять их и типы складывавшихся на этой основе социальностей оценочными критериями. Сосуществование на одном географическом пространстве разных социально-культурных сообществ (цивилизаций) рассматривается им как *данность*, которую необходимо принимать как *исторический факт*. Таким фактом, то есть исторической данностью, стало существование России и Европы в «соседском соприкосновении» друг с другом, в силу чего следует объяснять и понимать их отношения безотносительно к тому, *как мы к этому факту относимся*. Выбор такой позиции позволил Киреевскому дать объяснение сложившемуся к середине XIX века тандему Россия-Европа, встав над бытовавшей в общественном сознании мировоззренческой установкой «там учителя, мы ученики»¹⁴. Надо сказать, что в этом состояла его бесспорная заслуга как исследователя.

И в этой связи уместно привести ещё одну оценку исторически складывавшихся культурных связей России с Европой из его письма А.С. Хомякову. «Сколько бы мы ни были врагами западного просвещения, западных обычаев и т.п., — писал он, — но можно ли без сумасшествия думать, что когда-нибудь какую-нибудь силою истребится в России память всего того, что она получила от Европы в продолжение двухсот лет? Можем ли мы не знать того, что знаем, забыть всё, что имеем? Ещё менее можно думать, что 1000-летие русское может совершенно уничтожиться от влияния нового европейского»¹⁵. В наше непростое время, принесшее столько неожиданных поворотов в отноше-

¹³ Киреевский И.В. Деятнадцатый век // Киреевский И.В. Критика и эстетика / Составление и вступительная статья Ю.В. Маана. Издание второе, исправленное и дополненное. — М.: Издательство «Искусство», 1998. — С. 102.

¹⁴ Там же. — С. 267.

¹⁵ Русская историсофия. Антология / Составление тома, вступительная статья, комментарии Л.И. Новиковой, И.Н. Сиземской. — М.: РОССПЭН, 2006. — С. 151.

ниях России с Европой, эти слова Киреевского не потеряли своей актуальности.

Анализ И.В. Киреевским особенностей европейского и русского просвещения инициировал всплеск интереса к русской мессианской идее об историческом призвании русского народа, правда, сформулированной уже в ином ключе. Новый смысл старой идеи нашёл выражение в обращённом к России призыве «стать впереди всемирного просвещения» (А.С. Хомяков), что предназначено ей за всесторонность и полноту её начал. Всестороннее обоснование такой задачи было предпринято в исторических исследованиях А.С. Хомякова («О старом и новом», «По поводу Гумбольдта», «О сельской общине», в переписке с Киреевским)¹⁶. И хотя мысли Хомякова на эту тему по большей части имели, как скажет позже Н.А. Бердяев, «двоящийся смысл, не то научный, не то религиозный», тем не менее, следует признать, что именно на предложенной им смысловой платформе идея «богоизбранничества» была *рационализирована*.

Этим был обозначен тот перелом в её осмыслении, с которым будет связан новый виток в интерпретации проблемы отношений России с Европой. Мессианско-религиозное толкование будет вытеснено рефлексией «позитивно-национального» сознания. В общественно-философской мысли заявит о себе идея о том, что никакая национальная общность не может претендовать на универсальность своих культурных черт. Поэтому говорить о месте и позитивной роли отдельной нации во всемирной истории можно только с учётом характера и масштабности её включения в общее цивилизационное движение человечества, в общий путь совершенствования социально-культурных форм общежития. Под знаком такого понимания будет происходить дальнейшее осмысление темы отношений России с Европой и диалектики универсального и единичного в цивилизационном процессе.

В этом исследовательском контексте получит обоснование ещё одна значимая для последующего развития темы идея: Россия может служить *звенom* между Западом и Востоком. «Мы поставлены на рубеже двух миров: прошедшего и будущего, и мы новы и свежи, мы не причастны преступлениям старой Европы», — придёт к выводу В.Ф. Одоевский в философском ро-

¹⁶ Киреевский И.В. В ответ А.С. Хомякову // Киреевский И.В. Критика и эстетика / Составление и вступительная статья Ю.В. Маана. Издание второе, исправленное и дополненное. — М.: Издательство «Искусство», 1998. — С. 152-164.

мане «Русские ночи»¹⁷. Подобно тому, как в своё время христианство дало новую жизнь античному миру, сегодняшнее развитие (спасение, по словам Одоевского) Европы возможно лишь при обращении её к культурно-историческому опыту русского народа, не отягощенному ошибками и пагубными традициями европейского прошлого. Эта идея войдёт в общественное сознание и философию афоризмом «XIX век принадлежит России!» и до конца столетия будет определять вектор споров о путях развития страны и её отношениях с Западом. Заложенные в ней смыслы делали её многоплановой, и потому в разных исторических ситуациях она будет звучать по-разному¹⁸. В конце 40-х годов XIX века был воспринят тот её смысл, который обращал исследовательский интерес к российской модели цивилизационного развития.

Начало этой вехи в осмыслении путей цивилизационного развития России будет связано с исследованиями Т.Н. Грановского, который введёт в отечественное историческое знание понятие *всеобщей истории*. Её предметом, в отличие от всемирной истории, обращённой к событиям, являются, считал Грановский, всеобщие начала исторического процесса, что позволяет в её рамках понять историю человечества как *целое*. Поиски всеобщих начал — это поиски закономерностей, увязывающих историческое движение народов в «живое единство», это обращение к диалектике общечеловеческого и национального как базового основания национальной и мировой истории¹⁹.

Введением в историческое знание такого всеобщего начала исторического процесса Грановский утвердил, по оценке Н.И. Кареева, «всемирно-историческую точку зрения». Это, в свою очередь, вызвало рассмотрение истории человечества как *живого организма*, подчинённого непрерывным переменам процвета-

¹⁷ Одоевский В.Ф. Русские ночи. — Л.: Наука, 1976. — С. 182.

¹⁸ К ней обратится А.И. Герцен, сделав ставку на народ, «свободный от бремени истории», а ещё через некоторое время она найдёт отголосок в письме К. Маркса Вере Засулич, затем трансформируется в учение Ленина о разрыве «слабого звена», решающая роль в котором будет возлагаться на русский народ. Со временем у мысли выявится ещё один смысл — о предназначении русского народа к жертвенности, акцентировка которого в разные исторические эпохи (вплоть до нашего времени) будет превалировать в суждениях о роли русского народа во всемирной истории.

¹⁹ Грановский Т.Н. О современном состоянии и значении всеобщей истории // Грановский Т.Н. Публичные чтения. Статьи. Письма / Составление и вступ. статья А.А. Левандовского, подготовка текста и прим. В.Л. Селичина и Д.А. Цыганкова. — М.: Росспэн, 2010. — С. 146.

ния и увядания, жизни и смерти. «История есть цельный организм жизни, в котором прошедшее, настоящее и будущее находятся в постоянном между собой взаимодействии», — утверждал Грановский²⁰. В этом синтезе скрепляются преходящее и вечное, общечеловеческое и национальное. Основанием и содержанием процесса в целом и в частностях является жизнь народов в культуре. Понимание истории, а с этим цивилизации как «живого организма» надолго укоренится в русской философско-исторической мысли, обростёт новыми сюжетами²¹, но первое слово будет сказано Т.Н. Грановским. Введённое им понятие созвучно сегодняшнему понятию «открытая саморазвивающаяся система», источник движения которой заложен в ней самой.

Предложенная Грановским формула движения истории есть заданная ею программа (модель) цивилизационного развития, «готовая» к возможным вариациям, что придаёт историческому движению «излучистый» характер. Отклонения от заданной программы связаны с включением в историю человека, преследующего свои цели и ставящего определённые задачи. Более того, эти отклонения (утверждение нового по воле человека) нередко сопровождаются «порчею чего-нибудь существующего». (Например, европейская реформация стала причиной раскола её культуры.) В таком контексте Грановский поставил вопрос: осуществляется ли деятельность человека (народов) в согласии с историческим законом или в нарушение с ним? В рассуждениях на эту тему он считал правомерным рассмотрение «пристрастия», которыми руководствовались участники исторических событий. «Пристрастие, — утверждал он, — бывает постыдное, когда куплено какой-нибудь выгодой, или обещанием; но пристрастие, проистекающее из убеждения, будет ли оно основательно или нет, не только не предосудительно в истории, но даже придаёт ей больший интерес»²². Поэтому и историк не должен (и не

²⁰ Там же. — С. 450.

²¹ См.: *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. Издание шестое. — Санкт-Петербург.: Издательство «Глаголь», Издательство С. Петербургского университета, 1995. — 520 с.; *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872-1891) / Отв. ред., состав. и коммент. Г.Б. Кремнева, вступ. статья В.И. Косика. — М.: Республика, 1996. — 799 с.

²² *Грановский Т.Н.* О современном состоянии и значении всеобщей истории // *Грановский Т.Н.* Публичные чтения. Статьи. Письма / Составление и вступ. статья А.А. Левандовского, подготовка текста и прим. В.Л. Селичина и Д.А. Цыганкова. — М.: Росспэн, 2010. — С. 151.

может) отказывать себе ни в симпатиях к побеждённым, ни презрении к победителям, но он не в праве свои оценки возводить в принцип исследований, ибо речь идёт лишь об учёте того факта, что нравственные побуждения участников исторического процесса становятся его значимой составляющей, которая накладывает отпечаток и на его движение, и на его результат. Такая постановка проблемы была инновационной для отечественной философско-исторической мысли.

С такой методологической парадигмы Т.Н. Грановский рассматривал и историю отношений между Россией и Европой. В разное время по ряду причин, в том числе связанных с волеизъявлением участвующих субъектов, их пути сходились и расходились, а сами отношения переживали эпохи сближения и конфронтации. Но главной причиной этого было различие в общественной жизни России Европы: в России её основанием стало государство, а в Европе – гражданское общество. Эти две структуры, считал Грановский, определили особенности движения каждой стороны по пути цивилизационных трансформаций. Они же объясняют содержание и характер исторически складывавшихся между Европой и Россией взаимоотношений.

Не трудно увидеть, что исследовательская позиция в отношении к теме «Россия – Европа» историка Т.Н. Грановского и философа И.В. Киреевского во многом совпадают. Их объединяло введение в исследовательское поле идеи *цивилизационной многовекторности* исторического процесса. Эта идея открывала дополнительные возможности для истолкования отношений России и Европы, *во-первых*, в модусе поступательного движения от прошлого к настоящему и от него к «просматриваемому» будущему, *во-вторых*, как отношения, детерминированного объективными законами и одновременно целенаправленными действиями человека, *в-третьих*, как социально-культурного процесса, «скреплённого» диалектикой национального и общечеловеческого начал истории.

Данный подход определил вектор поисков ответа на вопрос о месте России в мировой истории и о перспективах её отношений с европейским социально-культурным миром. Во второй половине XIX века эти поиски найдут отражение в философско-исторических построениях либералов (К.Д. Кавелин, Б.Н. Чичерин), и консерваторов (К.Н. Леонтьев), и сторонников материалистической теории прогресса (П.Л. Лавров, К.М. Михайловский), и приверженцев историософской идеи всеединства (Вл. Соловьёв, С.Н. Булгаков), и историков разных школ

(С.М. Соловьёв, В.О. Ключевский). Каждое из направлений будет нести интерпретации темы «Россия-Европа», но все предлагаемые модели цивилизационного развития России будут строиться на признании всеобщих социально-культурных оснований исторического процесса.

Разнообразие исследовательских подходов будет отражать складывавшиеся в стране и в Европе политические и социально-экономические ситуации и существовавшие в философско-историческом знании точки зрения на проблему. Значение будет иметь и тот факт, что в России культура Запада во всём многообразии её достижений станет восприниматься, как «изнутри русская» (В.В. Зеньковский) и потому одновременно как объект принятия и как объект критики²³. Изменится и характер осмысления темы в общественном сознании и философской мысли Европы. Придёт, наконец, понимание, что противопоставление России грозит Европе замкнутостью, ограничивающей полноту её собственного бытия, и потому «Россия-Европа» есть не только русская, но и европейская проблема. Подтолкнут к новому осмыслению отношений между Россией и Европой и геополитические вызовы нового времени, скорректировавшие представления о роли каждой во всемирной истории.

Вместо заключения. Центральной темой российской философской мысли весь XIX и первую четверть XX века были вопросы, направленные на выработку моделей цивилизационного развития России. В этом исследовательском контексте проблема отношений с Европой была одной из главных, доминирующих, с осмыслением которой увязывались основные вопросы социально-экономического и культурного развития страны. Логика анализа была обращена к выявлению диалектики национального и общечеловеческого в историческом движении российского общества по пути к цивилизованным формам бытия. Внимание фиксировалось на том объективном факте, что развитие исторически конкретных цивилизаций, как и их взаимоотношений друг с другом, носит противоречивый характер, что им свойственны временные «откаты» под влиянием внезапных поворотов национальной и всеобщей истории. Такая исследовательская установка сохраняет свою методологическую ценность и сегодня. В контексте вызовов времени она не утратила научной ценности.

²³ См.: *Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. Второе издание. — Paris: Ymca-press, 1995. — 282 с.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анненков П.В. Литературные воспоминания. — М.: Художественная литература, 1961. — 683 с.
2. Бердяев Н.А. Судьба России. / Составление и послесловие К.П. Ковалёва. — М.: Советский писатель, 1990. — 316 с.
3. Гершензон М.О. История молодой России. — М.: Госиздат, 1923. — 318 с.
4. Грановский Т.Н. Лекции по истории средневековья. — М.: Издательство «Наука», 1961. — 153 с.
5. Грановский Т.Н. О современном состоянии и значении всеобщей истории // Грановский Т.Н. Публичные чтения. Статьи. Письма / Составление и вступ. статья А.А. Левандовского, подготовка текста и прим. В.Л. Селичина и Д.А. Цыганкова. — М.: Росспэн, 2010. — 672 с.
6. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. Издание шестое. — Санкт-Петербург.: Издательство «Глаголь», Издательство С. Петербургского университета, 1995. — 520 с.
7. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. Второе издание. — Paris: Ymca-press, 1995. — 282 с.
8. Кавелин К.Д. Взгляд на юридический быт древней России // Кавелин К.Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры / Составление, вступительная статья В.К. Кантора. — М.: Издательство «Правда», 1989. — С. 11-68.
9. Карамзин Н.М. История государства российского. В двенадцати томах. Том 1. Предисловие. — М.: Издательство «Наука». 1989. — С. 13-22.
10. Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. — Л.: Наука, 1984. — 717 с.
11. Киреевский И.В. В ответ А.С. Хомякову // Киреевский И.В. Критика и эстетика / Составление и вступительная статья Ю.В. Маана. Издание второе, исправленное и дополненное. — М.: Издательство «Искусство», 1998. — С. 152-164.
12. Киреевский И.В. Деятельный век // Киреевский И.В. Критика и эстетика / Составление и вступительная статья Ю.В. Маана. Издание второе, исправленное и дополненное. — М.: Издательство «Искусство», 1998. — С. 82-106.
13. Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России (Письмо к гр. Е.Е. Комаровскому) // Киреевский И.В. Критика и эстетика / Составление и вступительная статья Ю.В. Маана. Издание второе, исправленное и дополненное. — М.: Издательство «Искусство», 1998. — С. 266-314.
14. Левандовский А.А. Время Грановского. — М.: Молодая гвардия, 1990. — 304 с.
15. Лекции Т.Н. Грановского по истории средневековья. — М.: Издательство «Наука», 1961. — 153 с.
16. Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872-1891) / Отв. ред., состав, и коммент. Г.Б. Кремнева, вступ. статья В.И. Косика. — М.: Республика, 1996. — 799 с.
17. Одовский В.Ф. Русские ночи. — Л.: Наука, 1976. — 317 с.
18. Русская историософия. Антология. / Составление тома, вступительная статья, комментарии Л.И. Новиковой, И.Н. Сиземской. — М.: РОССПЭН, 2006. — 448 с.
19. Сиземская И.Н. Историософские истоки и смыслы отечественной философии истории // Философские науки. 2018. — № 7. — С. 7-24.
20. Смирнов А.В. Всецеловеческое VS. Общечеловеческое. — М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. — 316 с.
21. Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России. Выпуск первый // Соловьёв В.С. Сочинение в двух томах. Т. 1. Философская публицистика / Вступительная статья В.Ф. Асмуса, составление и подготовка текста Н.В. Корелова, примечания Е.Б. Рошковского. — М.: Издательство «Правда», 1989. — С. 259-411.
22. Трубецкой Н.С. Европа и человечество // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. Избранные статьи по философии русской истории и культуры: В 2-х тт. Т. 1. / Вступительные статьи академика Н.И. Толстого и профессора Л.Н. Гумилёва. Составление, подготовка текста и комментарии доктора филологических наук В.М. Живова. — М.: Издательская группа «Прогресс-Универс», 1995. — С. 55-105.
23. Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. В 2-х т. Т. 2. / Составление, вступительная статья, примечания Бойкова В.Ф. — М., — Петербург: Издательство «София», 1992. — 348 с.
24. Хомяков А.С. О старом и новом // Русская историософия. Антология. — М.: РОССПЭН, 2006. — С. 136-150.

RUSSIAN PHILOSOPHY ON MODELS OF CIVILIZATION-AL DEVELOPMENT OF RUSSIA (I.N. Sizemskaya)

Abstract. *The author examines the topic of the history and prospects of the civilizational development of Russia, including it in the problematic field of domestic philosophical and historical knowledge. The analysis of the problem is accompanied by an appeal to its understanding in the Russian philosophical thought of the XIX – XX centuries in the context of questions about national identity and Russia’s place in European history. The author focuses on the interrelation of the national and universal as the basic foundation and mechanism of the civilizational development of mankind. Within the framework of this approach, as shown in the article, the key thesis is the preservation of the value meanings of national culture with the readiness of the people to live in a world of cultural and national diversity.*

This sense of the idea focuses on the connection of the models of civilizational development of Russia with the democratic principles of the state structure, the organization of public life, the system of rights and duties of citizens, with the possibilities of creative self-realization of everyone, with tolerant relations between the state and civil society. In the article presented, these questions are included in the context of today’s research and practical tasks set by the challenges of the time.

Keywords. *History, civilization, culture, Russian philosophy, Enlightenment, models of civilizational development, “Russia-Europe”, national identity, universal.*

Раздел IV. В.В. МИРОНОВ И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

4.1. В.В. МИРОНОВ О СООТНОШЕНИИ ФИЛОСОФИИ И РЕЛИГИИ (А.В. Иванов)

Аннотация. В статье анализируются взгляды В.В. Миронова на взаимоотношения философии и религии. Обосновывается тезис, что его можно отнести к ярко выраженному типу софийных мыслителей. Важными характеристиками софийного философствования В.В. Миронова являются его ориентация на синтетичность и целостность осмысления любой предметности, стремление к диалектическому опосредствованию противоположностей и снятию крайних теоретических позиций. Это проявилось при анализе В.В. Мироновым взаимоотношений философии и религии. Наиболее концентрированным выражением его позиции по данной проблеме является небольшая статья «Взаимоотношения философии и религии в наследии Гегеля». В ней В.В. Мионов, с одной стороны, подчёркивает неразрывность двух этих важнейших сфер духовного творчества человека, ибо они касаются важнейших устоев человеческого бытия и неизбежно оценивают друг друга. С другой стороны, они различны по методам освоения предметности: вне-рациональная вера в религии и рациональное конструирование предметности в философии. Дается высокая оценка синтетической установке В.В. Миронова на формирование целостного мировоззрения, где религия, философия и наука не конфронтуют друг с другом, а находятся в диалогических взаимоотношениях.

Ключевые слова. В.В. Мионов, философия, религия, теология, философия религии, диалог, целостное мировоззрение.

Прежде чем обратиться к анализу философских взглядов Владимира Васильевича Миронова на соотношение религии и философии, хочется коснуться своеобразия его личности, учитывая, что в философии, в отличие от науки, тексты всегда несут на себе её неустранимый отпечаток, причем, чем личность оригинальнее и масштабнее, тем явственнее вычитывается в

статьях и книгах её присутствие. Это присутствие особенно зримо и значимо для тех, кто человека лично знал и долгие годы с ним вместе работал.

В свое время наш известный историк философии Г.Г. Майоров ввёл, на мой взгляд, очень удачную классификацию, выделив софийную, эпистемную и технематическую формы философии. Первая ориентирована на достижение мудрости, вторая — на идеал научности, а третья на «мастерство, изобретательность и ловкость мышления...»¹. Ориентация на мудрость подразумевает бескорыстное и неустанное философское искание истины при ясном осознании, что оно неотделимо от задачи обретения твердых ценностных оснований индивидуального бытия и необходимости их практического приложения в повседневной жизни. В софийном типе философствования знание, приверженность той или иной системе ценностей и личностное бытие оказываются органически связанными друг с другом. В рамках европейской философии эта древнейшая линия восходит к Пифагору, Пармениду и Платону. Русская философия, несмотря на большое разнообразие её мировоззренческих и методологических ориентаций, всегда тяготела именно к софийной традиции философствования, причем даже в советский — в целом эпистемно-атеистический — период её существования.

В.В. Миронова, на мой взгляд, следует отнести к ярко выраженному типу софийных мыслителей, причем черты его софийного мировоззрения и методологии начали формироваться уже в советский период. Это ярко проявилось, например, при разработке одной из его любимых тем — мировоззренческой дилеммы сциентизма и антисциентизма в философии и культуре. Вопреки господствовавшим в диамате представлениям об абсолютной ценности науки и научного мировоззрения, В.В. Миронов уже в то время показывал объективные корни антисциентистских идей, ибо научно-технический прогресс несёт реальные угрозы человечеству, если не покоится на твердых ценностных основаниях, если глух к философским, художественным и религиозным предупреждениям. Впоследствии, в более благоприятных для свободного философствования условиях, Владимир Васильевич существенно расширил и углубил свое понимание этой фундаментальной мировоззренческой дилеммы, что нашло отражение в его блестяще защищённой докторской диссертации.

¹ *Майоров Г.Г.* Философия как искание Абсолюта. Опыт теоретические и исторические. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2004. — С. 36.

Софийный тип личности В.В. Миронова проявлялся и в общей синтетической стилистике его философствования, где глубина анализа сочеталась с постоянным расширением проблемных полей исследования, а метафизическая компетентность с отличным знанием истории философии. Мы находим в его творческом наследии оригинальные именно теоретические, а не историко-философские, интерпретации текстов Парменида и Платона, Гегеля и Хайдеггера², а анализ классических – вечных – метафизических проблем, типа соотношения науки и религии, о чём речь пойдет ниже, соседствует с обстоятельным осмыслением современных социокультурных тенденций, типа проблем высшего образования или влияния виртуальной компьютерной реальности на все стороны жизни современного человека.

И ещё ему была присущи важнейшие черты софийной философии – стремление к диалектическому опосредствованию противоположностей, к снятию теоретических крайностей и попытка обрести при решении той или иной проблемы её максимально целостное – объёмное и многогранное – видение. Он отлично владел принципами, к сожалению, основательно и незаслуженно забытой сегодня диалектической логики, где доведение какого-то тезиса до предела оборачивается его переходом в свою противоположность, и, наоборот, абстрактное отрицание чего-либо (типа тезиса, что «истины нет») оборачивается утверждением отрицаемого. Эта синтетическая диалектическая методология особенно явственно звучит в его многочисленных научных работах и интервью, посвящённых предметному самоопределению метафизики и философии в целом. При обращении к этой стороне софийного философского творчества В.В. Миронова мне почему-то вспоминается наставление мастера музыки Йозефу Кнехту из великого романа Г. Гессе «Игра в бисер», что «наше назначение – правильно понять противоположности, то есть сперва как противоположности, а потом как полюсы некоего единства»³.

При этом, по твердому убеждению В.В. Миронова, фундаментальные философские исследования, будь то осмысление

² См.: *Миронов В.В., Миронова Д.* Философ и власть: случай Хайдеггера // Вопросы философии. 2016. – № 7. – С. 21-38; *Миронов В.В.* Платон и современная пещера Big-Data // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2019. – Т. 35. – № 1. – С. 4-24.

³ *Гессе Г.* Игра в бисер // *Гессе Г.* Избранное. Сборник. – М.: Правда, 1984. – С. 127.

какой-то метафизической проблемы, изучение творчества отдельного крупного философа, анализ мирового или национального историко-философского процесса, никогда не завершаются, но всегда остаются становящимися и прирастающими смысловыми целостностями. Предельность философских проблем и предельно общий характер философской рефлексии обуславливают, в частности, беспредельность роста «древа философской мысли», где всегда вырастают новые ветви, но остается неизменным его «метафизический ствол», у которого есть свои закономерности роста. Эта тема интересно и глубоко была осмыслена им в статье «Метафизика не умирает (Хайдеггер и его защита метафизики)»⁴.

Во время совместного написания «Университетских лекций по метафизике»⁵, когда мы с ним обсуждали своеобразие предмета этого центрального раздела философского знания, он, то ли в шутку, то ли всерьёз, обронил знаменательную фразу, которая в итоговый текст книги не вошла, но которую я потом часто вспоминал: «Метафизика – это та область философствования, где наша человеческая мысль встречается с Мыслью Сверхчеловеческой». Тезис, на мой взгляд, очень важный в эпоху, когда глубина, систематичность и доказательность мышления – эти важнейшие атрибуты подлинного философствования – всё более вытесняются технематической ориентацией на новизну, оригинальность и поверхностную терминологическую игру, а ещё чаще – «странствием по чужим текстам», когда просто нечего сказать самому. У В.В. Миронова всегда было, что глубоко и обстоятельно сказать по самым важным метафизическим проблемам. Именно поэтому и его суждения о злободневных проблемах сегодняшнего дня были по-настоящему философски весомы и оригинальны.

Но Владимир Васильевич был софийным философом не только по содержанию и способам философствования, но и по самому складу своей жизни, и даже по личному облику, о чем говорит, например, его фотография на обложке упоминавшихся выше «Университетских лекций по метафизике». Мы видим здесь почти классический тип греческого мудреца, где философское знание является не только абстрактным и книжным,

⁴ См.: *Миронов В.В.* Метафизика не умирает (Хайдеггер и его защита метафизики) // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2019. – № 3. – С. 84-97.

⁵ *Иванов А.В., Миронов В.В.* Университетские лекции по метафизике. – М.: Со-врем. Тетради, 2004. – 647 с.

но глубоко живым, личностным и обращенным к миру. Все, кто когда-либо общался, а тем более, творчески работал с В.В. Мироновым, помнят, что он всегда оставался философом-мудрецом, будь то личностное общение с коллегами или студентами, выступление на научном форуме, обсуждение какой-то сложной организационной проблемы или интервью телевизионному каналу. Он был всем интересен во многом благодаря тому, что ему самому всегда были интересны люди, рядом с которыми он жил и работал.

Я, честно говоря, никогда не встречал и, думаю, что больше не встречу людей, столь органично сочетающих в себе метафизическую одарённость, педагогический и организационный талант, а также выдающиеся личностные качества – собственно всё то, что и делает философа настоящим мудрецом, софийным человеком, любящим и философию, как главный предмет профессиональных занятий, и своё педагогическое ремесло, и бурление университетской жизни, вне которой полноценно философствовать трудно, а, главное, людей, с которыми тебя свела судьба. Потому и его уход воспринимается всеми хорошо знавшими его людьми, как невосполнимая потеря для отечественной философии.

Впрочем, о личности Владимира Васильевича можно написать многое. Время обратиться к анализу его видения соотношения философии и религии, где как раз очень зримо проявился софийный характер его философствования. Эта тема затрагивается им в целом ряде работ⁶, но я остановлюсь на одной небольшой статье «Взаимоотношения философии и религии в наследии Гегеля»⁷, где его понимание данной проблемы, на мой взгляд, изложено предельно чётко, глубоко и, вместе с тем, достаточно лаконично.

Начинает он свою статью с того, что констатирует неустрашимую связь философии и религии, ибо они, во-первых, обе касаются вечных, «кардинальных вопросов человеческого существования»⁸, где природа веры и проблема смысла жизни являются одними из важнейших; во-вторых, они не могут избежать взаимной оценки. «Философия, – пишет в этой связи В.В.

⁶ См.: *Миронов В.В.* Взаимоотношение философии и религии как вопрос метафизики // *Метафизика. Век XXI: альманах.* Вып. 3 / Под ред. Ю.С. Владимиров. – М.: Бином. лаб. знаний, 2010. – С. 178-202.

⁷ См.: *Миронов В.В.* Взаимоотношения философии и религии в наследии Гегеля // *Философия религии. Альманах 2010-2011.* – М.: Наука, 2011. – С. 31-39.

⁸ Там же. – С. 31.

Миронов, — часто противопоставляет себя религии как форма рационально-теоретического сознания, но она не может её игнорировать как особый объект своего исследования. С другой стороны, философия подвергается критике с позиции религии, поскольку она пытается “человеческими средствами”, т.е. посредством разума, рассуждать о Боге и даже строить концептуальные схемы его определения и оправдания»⁹.

При этом В.В. Миронов, на мой взгляд, совершенно верно подмечает, что каждая из сторон несёт в себе, говоря языком Гегеля, «своё иное»: философия не может быть сведена к чисто рациональной деятельности и обязательно включает в себя «нерациональные компоненты постижения бытия»¹⁰, а в религии есть своя, например, нравственная рациональность, и поэтому «примитивными являются рассуждения о вере как форме только нерационального восприятия бытия»¹¹.

Неустраняемая нераздельность двух этих важнейших сфер духовной культуры (или форм духовного творчества) объясняется ещё и тем, что философия и религия задают ценностные устои как личностного бытия, так и существования больших социальных общностей. Это ценностные сферы человеческого опыта, которые не могут не взаимодействовать между собой, причем конфронтация между ними встречается значительно реже, чем мирные диалогические отношения, особенно на Востоке. В продолжение темы неразрывности религии и философии можно также добавить, что философия в своей истории гораздо чаще принимала форму именно религиозной, а вовсе не атеистической философии. Сегодня можно уверенно констатировать возрождение религиозно-философских традиций на Западе, на Востоке, да и в России по сравнению, например, с XX веком, когда доминировали (да и то с известными оговорками) светские философские школы.

С другой стороны, В.В. Миронов справедливо подчеркивает явную неслиянность философии и религии. Во-первых, религиозные учения и практики всегда тяготеют к церковной государственной институционализации для «закрепления моральных норм поведения в обществе, что является одной из основ существования государства. Философы, напротив, часто выступают с критикой государства, его устройства, а значит, и норм,

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же. — С. 39.

лежащих в его основе»¹². Действительно, за борьбу против произвола государства, против церковных предрассудков и за свободу личностного ценностного самоопределения в истории пострадало значительное число выдающихся философов от Сократа и Анаксагора, Роджера Бэкона и Дж. Бруно до Дитриха Бонхёффера и Л.П. Карсавина.

Во-вторых, даже если философия, обращаясь к предельным основаниям бытия, ставит своей задачей постижение Абсолюта, то это постижение качественно отличается от религиозного. Для религиозного опыта важно непосредственное переживание Абсолюта в акте веры, а для философского – неизбежен момент отстранения от предмета ради творческого мысленного конструирования его метафизического «образа». «Если в религии... Абсолют базируется на вере, – пишет В.В. Миронов, – ...то в рамках философии Абсолют также необходим для познания сущности бытия, но конструируется рациональным образом. Именно два эти подхода – с позиции веры и с позиции разума – определяют специфику построения мыслей человека о бытии, о самом себе и своем месте в мире»¹³. И если главная задача религии – пробудить в человеке веру; то задача философии, прежде всего в форме философии религии – «не погружение субъекта в религию и веру, но понимание религии как таковой, как способа самосознания, как части человеческой культуры, т.е. религии самой по себе. Это не теологическая задача, обосновывающая религию изнутри, а философская, так как она требует отстранённости от предмета»¹⁴.

В.В. Миронов здесь чётко отделяет все разновидности теологии (и естественную, и догматическую, если использовать эту классическую теологическую дихотомию, чётко прописанную уже в «Сумме теологии» Фомы Аквинского) от философии религии. Любая теология, как бы она ни претендовала на строгость и объективность, всегда или носит явный конфессиональный характер, или базируется на неявных конфессиональных предрассудках и установках теолога. Так, в рамках европейской культурной традиции все формы теологии так или иначе укоренены в христианской традиции; на исламском Востоке – в традициях ислама. Что же касается буддийской традиции, то к ней, как известно, понятие теологии вообще не применимо в силу глубокой проблематичности самого понятия Бога в буддизме.

¹² Там же. – С. 33.

¹³ Там же. – С. 33.

¹⁴ Там же. – С. 35.

Философия же религии, в противовес теологии, принципиально внеконфессиональна по своим базовым методологическим и мировоззренческим установкам, т.е. она стремится максимально отстраненно, объективно и академично исследовать феномен религии во всем историческом, культурном, когнитивном и психологическом многообразии её бытия. Поэтому вполне возможна рациональная и продуктивная атеистическая философия религии, а вот атеистической теологии в принципе быть не может.

В этой связи В.В. Миронов затрагивает ещё одну очень важную метафизическую проблему – взаимоотношение религии, теологии и философии. Он, на мой взгляд, справедливо отмечает двойственность отношений между религией и теологией. С одной стороны, теология рационально защищает и обосновывает истины религии. Без теологического обоснования становление мировых религий попросту невозможно. Но, с другой стороны, рациональная теология является антиподом истинной веры, которая не нуждается ни в каких рациональных доказательствах. Поэтому очень часто теология оборачивается «рационалистической безвкусицей», если использовать удачное выражение С.Н. Булгакова¹⁵, и по сравнению с философией «ещё в большей степени противостоит религии как таковой, религии как непосредственному восприятию сущности Бога, ибо, рассуждая так же рассудочно, как философия, она в неизмеримо большей степени догматична, т.е. несвободна в этой рассудочности»¹⁶.

С В.В. Мироновым и тут, на наш взгляд, следует согласиться. Явная или скрытая борьба с рациональной теологией проходит, например, через всю историю средневековой католической Европы, а в рамках отечественного православия рациональное богословие вообще появляется только в XIX веке в виде так называемого «духовно-академического философствования» в духовных академиях. Религиозная философия отличается от теологии свободным отношением к догматическим церковным определениям, и поэтому способна «вычитывать» в священных религиозных текстах гораздо более глубокое и актуальное для современности содержание. Поэтому совсем не случайно, что именно русская религиозная философия рубежа XIX-XX веков, представленная целой россыпью блестящих имен от В.С. Соло-

¹⁵ См.: *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – С. 175.

¹⁶ *Миронов В.В.* Взаимоотношения философии и религии в наследии Гегеля // Философия религии. Альманах 2010-2011. – М.: Наука, 2011. – С. 36.

вьёва до П.А. Флоренского, многими исследователями рассматривается и как качественно новая творческая ступень развития христианского миропонимания, и как новый этап развития мировой философии в целом.

В-третьих, отталкиваясь от критического анализа гегелевской философии религии, В.В. Миронов указывает на ещё одно принципиальное различие религии и философии. Оно состоит в том, что религия «вневременна и завершена, а значит, обладает вечной и абсолютной истиной»¹⁷, а вот «сфера познания с помощью человеческого разума не может быть завершённой в принципе...»¹⁸, и человек «способен приблизиться к истине, но в заданных им самим предметных рамках»¹⁹, т.е. каждый раз довольствуясь лишь относительными истинами.

Здесь, конечно, можно было бы и поспорить с В.В. Мироновым, говоря, что вечные и абсолютные истины религии, как они даны в священных текстах, так же раскрываются перед верующими не сразу и не во всей своей полноте, а постепенно и относительно, — в зависимости от уровня исторического развития общества и уровня духовного развития интерпретаторов. В этом смысле религия, точно так же как наука и философия, диалектически соединяет в себе абсолютное и относительное, временное и вечное, объективное и субъективное. Об этом хорошо написал русский религиозный мыслитель В.Н. Ильин: «Нет никаких готовых систем мироздания (космологии), нет и готовых учений о происхождении мира (космогонии) — ни в Церкви (на почве библейского свидетельства), ни в науке (на почве наблюдений и вычислений). И в Библии, и в науке — перед нами задача, и притом бесконечная. Библейский текст, несмотря на свою монументальную простоту, — вопрос, а не ответ, уже потому, что он, как слово Божие, повествующее о «началах», неисчерпаем и для его дешифрирования требуется как наука (главным образом, филология и естествознание), так и боговдохновенное прозрение. Изучаемая наукой картина Вселенной — не менее загадочна. Мы видим и знаем в ней очень мало и очень односторонне»²⁰.

С этих позиций возникает очень интересный вопрос о соотношении философской и научной историчности понимания мира и человека, и историчности их понимания в религии: не являет-

¹⁷ Там же. — С. 34.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ *Ильин В.Н.* Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира. — Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2006. — С. 7.

ся ли историческое развитие рационального познания мира и человека в науке и философии лишь движением к осознанию абсолютных истин, заложенных в «осевых» священных текстах? Но не менее правомерен и противоположный вопрос: разве всё более глубокое понимание природы и функций религии в обществе, да и само её историческое развитие не зависят напрямую от прогресса рациональных форм постижения бытия? Учёт этой историчности в диалоге рациональных и внерациональных форм человеческого опыта позволяет избежать двух мировоззренческих крайностей, не добавляющих, на мой взгляд, авторитета ни философии, ни религии, ни науке. С одной стороны, это иррациональные религиозные верования, чужающиеся всякого испытания средствами разума; а, с другой, иррациональное научно-философское неверие, когда религии отказывают в праве на существование тоже не столько на основе фактов и рациональных аргументов, сколько по интеллигентской атеистической привычке и нежеланию заниматься всякой там «мистикой и оккультизмом». Различия между философией и религией вряд ли когда-нибудь удастся преодолеть, но «наведение диалогических мостов» между ними — это важнейшее условие целостности культуры и целостности индивидуального духовного существования.

В этой связи представляются исключительно значимыми и символическими те слова, которыми В.В. Миронов заканчивает свою небольшую статью. Они воплощают самую суть софийных синтетических традиций русской философии. Он говорит, что мы должны «стремиться к формированию целостного мировоззрения, которое когда-нибудь сможет гармонично сочетать научные подходы к исследованию природы с проверенными веками религиозными ценностями и проторенными ходами систематической философской мысли»²¹.

На мой взгляд, эти слова можно рассматривать, как его своеобразное духовное напутствие новому поколению российских философов, которые, профессионально осваивая богатства мировой философской мысли, всё же должны, наконец, перестать ощущать свою вторичность и провинциальность по отношению к философии Запада и начать творчески развивать отечественные традиции самобытного и первоклассного философствования, к которым, безусловно, можно отнести и тексты самого В.В. Миронова.

²¹ *Миронов В.В.* Взаимоотношения философии и религии в наследии Гегеля// Философия религии. Альманах 2010-2011. — М.: Наука, 2011. — С. 39.

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. — М.: Республика, 1994. — 415 с.
2. Владимир Васильевич Мионов / Сост. С.Н. Корсаков, Л.А. Калашников: автор вступ. статьи С.Н. Корсаков. — М.: Наука, 2020. — 109 с.
3. Гессе Г. Игра в бисер // Гессе Г. Избранное. Сборник. — М.: Правда, 1984. — С. 77-475.
4. Иванов А.В., Мионов В.В. Университетские лекции по метафизике. — М.: Современ. тетради, 2004. — 647 с.
5. Ильин В.Н. Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира. — Минск.: Издательство Белорусского Экзархата, 2006. — 192 с.
6. Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта. Опыт теоретические и исторические. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2004. — 416 с.
7. Мионов В.В. Взаимоотношение философии и религии как вопрос метафизики // Метафизика. Век XXI: альманах. Вып. 3 / Под ред. Ю.С. Владимирова. — М.: Бинном. лаб. знаний, 2010. — С. 178-202.
8. Мионов В.В. Взаимоотношения философии и религии в наследии Гегеля // Философия религии. Альманах 2010-2011. — М.: Наука, 2011. — С. 31-39.
9. Мионов В.В. Метафизика не умирает (Хайдеггер и его защита метафизики) // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2019. — № 3. — С. 84-97.
10. Мионов В.В. Платон и современная пещера Big-Data // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2019. — Т. 35. — № 1. — С. 4-24.
11. Мионов В.В., Миронова Д. Философ и власть: случай Хайдеггера // Вопросы философии. 2016. — № 7. — С. 21-38.

V.V. MIRONOV ON THE RELATIONSHIP BETWEEN PHILOSOPHY AND RELIGION (A.V. Ivanov)

Abstract. *The article analyzes the views of V.V. Mironov on the relationship between philosophy and religion. The thesis is substantiated that he can be attributed to a pronounced type of Sophian thinkers. Important features of the sophian philosophizing of V.V. Mironov are his orientation to the synthetic and integrity of the understanding of any subject matter, the desire for dialectical mediation of opposites and the removal of extreme theoretical positions. These features were revealed in V.V. Mironov's analysis of the relationship between philosophy and religion. The most concentrated expression of his position on this problem is a small article «The relationship of philosophy and religion in Hegel's legacy». In it, V.V. Mironov, on the one hand, emphasizes the inseparability of these two spheres of human spiritual creativity, because religion and philosophy concern the most important foundations of human existence, inevitably evaluating each other. On the other hand, they differ in the methods of mastering objectivity: extra-rational faith in religion and rational construction of objectivity in philosophy. The article appreciated the general synthetic attitude of V.V. Mironov's philosophy to the formation of a holistic worldview, where religion, philosophy and science do not confront each other, but are in dialogical relations.*

Keywords. *V.V. Mironov, philosophy, religion, theology, philosophy of religion, dialogue, holistic worldview.*

4.2. В.В. МИРОНОВ О РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ (А.П. Козырев)

Аннотация. Заметка посвящена взглядам В.В. Миронова на русскую философскую традицию. Отмечается, что русская философия, по мнению автора, более платоническая по своей традиции, чем европейская, позволяет найти традиционные российские ценности в самой своей жизни, в истории своей семьи, своего рода. Через это должна открываться страна и общность людей. Важно, что такие ценности не должны спускаться сверху; а также необходимо поддерживать философствование и философский акт. Через призму личных воспоминаний о В.В. Миронове и заметок о его личных качествах делается важный вывод о том, что в любом философствовании существенен философский акт, т.е. создание нового, поддержание порыва.

Ключевые слова. В.В. Миронов, русская философия, платонизм, традиционные ценности.

Мне хотелось бы вспомнить идею И.А. Ильина о том, что представляет собой философский акт: есть содержание, есть предметность философского знания, то, на что акт направлен; есть философ — человек, который рассуждает, мыслит, пишет статьи, говорит об этом содержании. Но вот акт — это и есть как раз соединение субъекта и объекта философского знания. И часто бывает так, что и содержание есть, и философы есть, и учёные степени, и звания, и должности — а философского акта нет. То есть нет философии как таковой. Потому что философия коренится в этом акте, или, как писали феноменологи, — «интенциональности».

У Владимира Васильевича Миронова такой акт был не только интеллектуальным, проявляющимся в книгах и выступлениях. И он заключался не только в тексте, не только в мысли, но и в умении делать почин, организовывать что-то новое. Всё это было свойственно Миронову. А сколько он организовал философских конгрессов, скольким событиям дал почин, в т.ч. в области истории философии.

За время деканства В.В. Миронова в Россию был возвращен архив Ивана Ильина (я не случайно начал с этого имени).

Можно по-разному относиться к наследию русского философа, но его архив безусловно является национальным достоянием. Это огромная коллекция книг, рукописей, фотографий и то, что она прибыла из Мичиганского университета (США) и находится в библиотеке Московского университета – во многом заслуга В.В. Миронова. Сегодня, в нынешней политической обстановке, такая передача, наверное, была бы уже невозможна. К этому нужно добавить «Историко-философский альманах», который стал издаваться на факультете под руководством Владимира Васильева и многое другое.

По своим научным интересам Владимир Васильевич был и онтолог, и метафизик, и философ науки, и историк философии. Во многих своих работах, в т.ч. в «Университетских лекциях по метафизике», есть очень тонкие, интересные философские идеи и оценки.

Я позволю себе поделиться некоторыми впечатлениями о В.В. Миронове. Буквально в последние годы я показал Владимиру Васильевичу свою работу об автоматических записях Владимира Соловьёва. И там была немецкая фраза, которую я не мог расшифровать (это не совсем обычный почерк Соловьёва, он в трансе пишет на немецком языке что-то такое, что трудно понять). А Владимир Васильевич посмотрел и сказал: «Так слушай, ну это же “Ночная песнь странника” Гёте, это очень известные строки». *Warte nur, balde / Ruhest du auch*. Это строки, которые Лермонтов переводит в своем стихотворении «Горные вершины»: «Подожди немного, / Отдохнёшь и ты».

И вот София обращается к философу, говоря ему по-немецки: «подожди немного, отдохнёшь и ты». Именно Владимир Васильевич помог мне, во-первых, установить источник цитаты и её правильное написание. Это конкретный историко-философский акт, которым я ему обязан. Не все можно найти в интернете. Что-то опознается, устанавливается только опытным глазом знатока, человека, в котором это отзывается.

Были и другие примеры осуществления философского акта. Это проявлялось в том, как Владимир Васильевич умел воспринимать новые идеи, корректировать свою позицию. Так, например, вспоминаю его реакцию на мою статью «Владимир Соловьёв как аристотелик», которая вышла в «Вопросах философии». Тогда Владимир Васильевич всё время говорил, и это в известном смысле историко-философский стереотип, что Россия – это платонизм, а Запад – это Аристотель. Так, он писал в одной из своих работ: «В России неожиданно возрождается,

возвращая нам античные традиции, платоновская линия философии – философия софийности, мудрости. В Европе господствовала аристотелевская линия – более жёсткая, во многом больше рассчитанная на науку»¹.

После того, как я сделал доклад «Соловьёв как аристотелик» на аристотелевском конгрессе, организованном МГУ вместе с обществом греков-понтийцев, я послал Владимиру Васильевичу электронный вариант своего доклада, и он мне сразу же ответил: «Мне это очень интересно». Вообще говоря, мы часто дарим друг другу книги, посылаем статьи и не имеем никакой обратной реакции. А вот у него была удивительная способность отзываться не из вежливости, а из искреннего интереса.

Когда начался Covid, то в университете была разработана лекционная программа «Философия хрупкого мира». И Владимир Васильевич сам прочитал первую лекцию в этом цикле, а я читал лекцию «На что я могу надеяться». Я взял третий кантовский вопрос из «Критики чистого разума» и попытался тему надежды подать сквозь призму западной и русской философии. Владимир Васильевич потом мне сказал: «У тебя лекция была очень интересная, но картинка была ужасная. Ты какой камерой пользуешься? Через что ты транслировал?» А я, действительно, транслировал через какую-то старую веб-камеру. Владимир Васильевич был не только технически подготовленным человеком. У него была интенция помогать не только из любезности, но ещё из-за стремления проникать в то, что ты делаешь.

Каково же отношение В.В. Миронова к русской национальной философской традиции? Многие почему-то считают, что Миронов был западником, что он прикипел к Германии. Но он был совсем не западным, а даже очень русским человеком. Достаточно вспомнить, что его бабушка была старообрядкой. Он проводил у неё детство в деревне Старая Яблонька, под Хвалынском, хотя и родился в Москве, на месте, где потом будет построен наш корпус, т.е. в Раменках. В детстве он был верующим, молился, пел в старообрядческой церкви, крестился на иконы, боялся их. Он как-то рассказывал, что этот *misterium tremendum*, о котором писал Рудольф Отто, религиозный «страх и трепет» Кьеркегора, испытал и пережил ещё в детстве.

Старообрядчество – это особый этос русской культуры. Человек может потом внешне не быть верующим, не ходить в

¹ См.: *Миронов В.В.* Метафизика не умирает. Избранные статьи, выступления и интервью. – М.: РГ-пресс, 2020. – 720 с.

церковь, называть себя агностиком, атеистом, но от старообрядческого этоса невозможно отказаться, он остаётся внутри, в душе человека. И это сказывается на многих его поступках, поведении, нравственности и отношении к людям. Когда он был проректором, и в Кремле, в Успенском соборе шла служба на Татьянин день, то сказал мне: «Я пойду с ректором, но в храм не зайду, подожду его на улице». «Почему?» – спросил я. «Ну а как же я буду руку патриарху целовать, я же неверующий».

Мионов был человеком, убеждения которого соответствовали его действиям. Он с огромным уважением относился и к церкви, и к православной традиции, но жил в соответствии со своими представлениями. Было время, когда один профессор писал на него доносы, обвиняя его в том, что он не отмечает государственные праздники, не занимается патриотическим воспитанием студентов, приглашает на факультет атеистов. Все это были, что называется, инсинуации... Приведу лишь одну цитату из ответа Владимира Васильевича: «Патриотизм не должен сводиться к лубочным картинкам, сарафанам и иной атрибутике. Идеология или национальная идея не может быть спущена сверху, точнее говоря, спущена-то она может быть, но массы её могут и не принять. Идеология должна достаточно медленно вызревать в самом народе. Но сколько бы мы ни говорили о патриотизме и национальных ценностях, если мы включаем телевизор (а основная масса населения черпает информацию отсюда), то на этом фоне никакая самая красивая идеология не устоит. Задача гуманитарных специальностей, не только философов, – развивать элементы идеологии, выдвигая ту систему ценностей, которая традиционно нам присуща»².

Обратите внимание – это не какой-то публицистический текст о традиционных ценностях. В нём речь идёт о том, что мы должны в самих себе найти эти ценности, в самой своей жизни, в истории своей семьи, своего рода. Через них должна открываться страна, общности, Родина. Первосущность, как говорил Аристотель, находится где-то между родом и видом, не надо искать её в каких-то общих понятиях. Нужно найти её в себе и в своем ближайшем окружении, в том, что окрест тебя.

И можно эту тему продолжать дальше. Владимир Васильевич говорил, что даже платоновская традиция, которая была близка русской мысли (действительно, она была ближе, чем аристоте-

² *Мионов В.В.* Единство разнообразия. Разнообразие единства. Интервью. – М.: Факультет журналистики МГУ имени М.В. Ломоносова, 2015. – С. 74.

левская), повлияла на то, что в нашем национальном сознании достаточно сильны идеократические компоненты. Он писал: «Идеология может лишь проникнуть в сознание. Не случайно у нас говорят о Русской идее, подразумевая, что мы интуитивно все её осознаем. Но это скорее конструкт платоновского типа, в который каждый может вложить что угодно. Основным признаком русской идеи, как и платоновской, — это её недостижимость, что не отвергает стремления её достигнуть. На мой взгляд, описать её по типу выбора неких известных характеристик теоретически, конечно, возможно, но это бессмысленная работа. Эта идея уже присутствует в сознании человека данной культуры, и не столь важно искусственным образом конструировать её составляющие»³.

Миронов был, безусловно, философом цивилизационного типа. Но у него цивилизационный подход к истории и культуре связывался с философией диалога, унаследованной им у М.М. Бахтина, Д.С. Лихачёва, Г.С. Кнабе, Ю.М. Лотмана, которых он постоянно упоминал в своих статьях и докладах. В 2019 г. был юбилей книги Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» — 150 лет с даты выхода. И мы с ним, а также с Юрием Пушаем записали интервью. В нём Миронов говорил очень важные вещи. Потом он это интервью под названием «Европа ли Россия?» включил в свою книгу «Метафизика не умирает».

Вот, что В.В. Миронов писал о Данилевском: «Данилевский фактически утверждает мысль о локальности культур, прежде всего, семиотической локальности. Культуры — немецкая, французская, китайская, любая другая — все локализованы в своих географических пространствах, в своих традициях, в своём языке, в своей вере или совокупности вер. Этой локализации никогда по большому счету избежать не удастся. И поэтому нам надо не бояться, что кто-то другой веры, другой культуры и т.д., а надо искать возможности диалога. Как мы можем реализовывать эту диалогичность, как мы можем жить, будучи разными? Это можно осуществить, лишь понимая Другого»⁴. И здесь же содержится такое оригинальное суждение о глобализации: «Глобализм, который сегодня нам навязывается, может осуществляться в сфере наших экономических и каких-то иных форм взаимодействия и коммуникации, но он не должен претендовать на формирование некоей глобальной культуры, ибо такой быть не может в прин-

³ См.: *Миронов В.В. Метафизика не умирает. Избранные статьи, выступления и интервью.* — М.: РГ-пресс, 2020. — 720 с.

⁴ Там же.

ципе, если, конечно, мы сознательно сами не откажемся от своего языка, своих традиций, своего этноса и религии»⁵.

То есть глобализация, по Миронову – это экономический процесс. В культуре необходимо сохранять и отстаивать свою национальную идентичность, самобытность. И в этом отношении, конечно, Владимир Васильевич всегда был сторонником нашей кафедры и всего сообщества историков русской философии. Я не забуду и о важных конференциях, которые мы проводили вместе с ним. Например, к юбилею Флоренского мы послали ректору цитаты из русских философов, которые тот использовал в своих докладах. Владимир Васильевич всегда был сторонником и инициатором этого процесса.

Закончу тем, с чего начал, – это философский акт. Если мы думаем, что он заключается только в наших текстах или в наших выступлениях, то это не так. Надо уметь продвигать философскую мысль, делать её значимой и знаковой в обществе. И это искусство, которое дано редким людям в нашем философском сообществе. Владимиру Васильевичу оно было дано, что называется, сполна.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Миронов В.В.* Единство разнообразия. Разнообразие единства. Интервью. – М.: Факультет журналистики МГУ имени М.В. Ломоносова, 2015. – 166 с.
2. *Миронов В.В.* Метафизика не умирает. Избранные статьи, выступления и интервью. – М.: РГ-пресс, 2020. – 720 с.

V.V. MIRONOV ON THE RUSSIAN PHILOSOPHICAL TRADITION (A.P. Kozyrev)

***Abstract.** The article is devoted to V.V. Mironov's views on the Russian philosophical tradition. It is noted that Russian philosophy, according to the author, is more platonic in its tradition than European, allows you to find traditional Russian values in your very life, in the history of your family, a kind. Through this, the country and the community of people should open up. It is important that such values should not come down from above; and it is also necessary to support philosophizing and the philosophical act. Through the prism of personal memories of V.V. Mironov and notes about his personal qualities make an important point that in any philosophizing, a philosophical act is essential, that is, the creation of a new one, the maintenance of an impulse.*

***Keywords.** V.V. Mironov, Russian philosophy, Platonism, traditional values.*

⁵ Там же.

4.3. СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА МЕЖДУ «ЗАТЯНУВШИМСЯ КАРНАВАЛОМ» И «ЦИФРОВОЙ ПЕЩЕРОЙ ПЛАТОНА» (Д.В.Г. Миронова)

Аннотация. В творчестве многих философов есть темы, которые их занимали в течение всей их творческой жизни. Для В.В. Миронова такими вопросами выступали, в первую очередь, вопросы о характере и специфике философского знания. На этом фоне он обратил внимание на природу и специфику культуры, так как исходил из понимания философии, как «самосознания культуры». Многие его работы поэтому посвящены проблемам развития культуры, влияния языка и книгопечатания, трансформации её на современном этапе под влиянием развития глобализации и новых коммуникационных технологий. Возникает новая «пещера Платона», уже цифровая, в которой старые метафизические проблемы об объективной реальности, о сознании и его специфике, об истине предстают перед философами новыми гранями. Но стремление философии анализировать эти «вечные» проблемы не исчезает, «метафизика не умирает».

Ключевые слова. Философия, культура, текст, диалог культуры, глобализация, цифровизация, метафизика.

Когда человек уходит из жизни, его близкие задумываются над тем, что же после него остается, оставил ли он свой след в этом мире, и какой он. Для философа этот вопрос конкретизируется в связи с его творчеством – какие проблемы он затронул, какие мысли высказал, какие позиции отстаивал. Часто философ – человек публичный, и в таком случае, вслед за Ю. Хабермасом, можно различать в современном медийном обществе два типа публичной сферы: одну, которая нацелена на популярность и присутствие в медиа. В ней смешивается личная и публичная жизнь. Другая – «участие в политических, научных или литературных спорах. ...речь идет об обмене обоснованиями. Участники дискурсов, которые сосредоточены на совместном деле, поворачиваются как бы спиной к своей частной жизни. Им не надо говорить о самих себе»¹.

¹ См.: Habermas J. Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit // Neue Zürcher Zeitung. 2004. – 11-12.11.2004.

Ю. Хабермас подчёркивает, что, когда говорим о философах, мы ограничиваемся изложением их идей, добавляя чуть-чуть биографических данных. «Жизнь философов не годится для легендах о святых. Что от них остается, это в лучшем случае новая, своеобразно сформулированная и часто загадочная мысль, над которой работают более поздние поколения. В нашей дисциплине мы классиком называем того, кто своим произведением остался современником. Мысль такого классика подобна огненному ядру вулкана, вокруг которого жизненные круги биографии разложились, как шлаки. ...В отличие от них, мы, живые философы, остаемся современниками наших современников. И чем менее оригинальны наши мысли, тем более они остаются привязаны к контексту своего возникновения. Порой они даже и не являются выражением той жизненной истории, из которой они проистекают»².

Исходя из этого, данная статья не столько посвящена самой проблеме – трансформации культуры под углом зрения воздействия на неё таких процессов современности, как технический прогресс в лице компьютеризации и цифровизации и глобализация, которая, вне всякого сомнения, влияет очень сильно и не однозначно на национальные культуры, сколько осмыслением этих феноменов в творчестве Владимира Васильевича Миронова, которому был посвящен симпозиум «Метафизика не умирает» в рамках Российского философского конгресса «Философия в полицентричном мире». Собственно, в самом названии симпозиума обозначен ракурс рассмотрения им явлений современной культуры – через метафизику.

В.В. Миронов начал свою философскую деятельность с изучения специфики философского знания. Уже его первая курсовая работа на втором курсе была посвящена этой проблематике. Эти занятия и многочисленные дискуссии с его научным руководителем, А.В. Паниным, натолкнули его на проблему сциентизма и антисциентизма. Позже он обратился к вопросам герменевтики, а затем и, исходя из понимания «философии как самосознания культуры», – на размышления о самой культуре в очень различных измерениях – от соотношения различных культур, коммуникации внутри культур и между ними вплоть до изменений, которые происходят в культуре под влиянием процессов глобализации и цифровизации.

² Там же.

Уже в 1987 г., т.е. ещё во времена Советского Союза, когда компьютеров было мало, Миронов написал статью³ о социальном аспекте компьютеризации. Он указал на некоторые проблемы и перспективы, которые и сейчас активно обсуждаются — тут поставлен и вопрос влияния компьютеризации на систему обучения, методы преподавания и пр., размышления о применении компьютерной техники в системе государственного управления, и указания на проблемы: «Компьютеризация общества порождает и целый спектр коммуникативно-психологических проблем, и прежде всего проблему адаптации человека к значительно возрастающей информации и изменению её качества. Переход к компьютерной графике делает информацию доступной на уровне образов, а не понятий»⁴. Указанный момент сказывается не только на восприятии информации как таковой, он меняет сознание человека и культуру в целом. Ведь при визуализации информации утрачивается во многом аналитическое мышление и, таким образом, критический разбор информации. Открываются широкие возможности для манипуляции сознанием.

Меняется вся система коммуникации в обществе, как на индивидуальном, так и государственном уровнях. Информация меняет свой статус, она становится прибыльным товаром. Ещё тогда В.В. Миронов отмечал, что владение информацией становится политическим фактором, и что государства, занимающие ведущие позиции в технологическом отношении вместе с современными технологиями «ввозят» и культурные элементы, и стереотипы. В итоге, почти незаметно, культурные стереотипы технологически ведущих стран встраиваются в другие культуры в ущерб элементам собственной культуры. Современные дети довольно часто лучше знакомы с персонажами из американских мультфильмов, чем с собственными сказочными героями. Помимо этого, и внутри самой культуры и сферы познания происходят изменения, в первую очередь, связанные с компьютерным языком и способом мышления, который начинает строиться на бинарных позициях, на «да-нет», «0-1» и т.д. Преобладание таких форм в сознании людей приводит к упрощённому восприятию действительности.

³ См.: *Миронов В.В.* Компьютеризация: проблемы и перспективы (социальный аспект) // *Философские науки.* 1987. — № 7. — С. 26-36.

⁴ *Habermas J.* Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit // *Neue Zürcher Zeitung.* 2004. — С. 35.

В последующие годы В.В. Миронов очень интенсивно занимался природой философии и её пониманием, как метафизики. Об этом свидетельствуют его работы начала 2000-х годов, в т.ч. написанные вместе с А.В. Ивановым «Университетские лекции по метафизике»⁵. Данная линия размышлений продолжалась и в последующие годы в творчестве В.В. Миронова — проблема культуры в самих различных аспектах, а также вопросы диалога культур и влияние современных технологических средств коммуникации стали для него определяющими. Безусловно, процессы глобализации и связанное с ними уменьшение роли национальных государств также находились в центре его внимания.

В этой связи Миронов обратил большое внимание на проблему языка — с одной стороны потому, что национальные культуры основаны на национальных языках, с другой — потому, что язык в том или ином варианте лежит в основе всех процессов преобразования культуры, в том числе общечеловеческой. Здесь следует отметить, что различные этапы развития человеческой культуры связаны с различным восприятием и использованием языка. В дописьменный период язык, как средство передачи информации и смыслов, был именно рассчитан «на ухо», то есть на восприятие через слух. Язык и языковая ситуация были не такими, как сейчас — большую роль играла, например, интонация или даже образ говорящего. И, безусловно, важнейшим компонентом развития общества была память — память речевая и память, как таковая, так как не было других возможностей фиксации информации. Уже позже возникло так называемое предметное письмо и всякие пиктографические формы. Поэтому именно развитие памяти играет и ключевую роль в процессах обучения.

Мы хорошо помним страстную защиту Сократом философии от перехода на письменные формы: «Искуснейший Тевт, один бывает способен порождать предметы искусства, а другой — судить, какая в них доля вреда или выгоды для тех, кто намеревается ими пользоваться. Вот и сейчас ты, отец письмен, из-за благорасположения к ним сказал как раз обратное их значению. В душах научившихся им они вызовут забывчивость, так как здесь не упражняется память: доверяясь письму, припоминать станут внешне — по посторонним знакам, а не внутренне —

⁵ Платон. Федр, 274e-275a // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1993. — С. 135-191.

сами от себя. Стало быть, ты нашел средство не для памяти, а для припоминания. Ты даёшь ученикам видимость мудрости, но не истину. Они у тебя будут многое знать понаслышке, без изучения, и будут казаться многознающими, оставаясь в большинстве невеждами и трудными для общения; они сделаются мнимо-мудрыми вместо мудрых»⁶.

Впрочем, подобное изменение мы можем и наблюдать на последующих витках развития и перехода к другим формам передачи и фиксации информации — при переходе с рукописной и печатной к электронной форме. Меняется форма передачи и хранения информации и смыслов, но одновременно меняется способ их восприятия и, вместе с тем, весь стиль мышления и даже познания в целом.

Те формы проявления устной речи, которые дошли до нашего времени, например, мифы и сказки, подтверждают сказанное. Именно они должны проговариваться, чтобы раскрыть всю полноту своего смысла и звучания. Часто встречающиеся в сказках (особенно в рифмованных) повторы являются дополнительным средством закрепления содержания в памяти человека, а в период дописьменный именно запоминание и устная передача информации и смысла были основополагающим способом их сохранения и закрепления. И, конечно, все формы устной речи предполагают наличие собеседника, как непосредственного участника коммуникации. Особенности его индивидуального восприятия также сказывались на восприятии, фиксации и передаче смыслов.

Многое в культуре изменилось с появлением письменности. Надо сказать, что сам переход к письменности и её конкретной форме проявления, а также те взаимоотношения, которые сложились между устной и письменной формами, имели большое влияние на последующее развитие мышления культуры, её тип. На это обратил внимание М. Маклюэн⁷. В дописьменный период в силу того, что именно слово выступило той единицей, в которой была заложена информация, требовалось абстрактное мышление. Возникает словотворчество, как особый вид творчества, который даёт сильные импульсы для развития различных сторон культуры.

⁶ Маклюэн. М. Галактика Гутенберга. Сотворение человека печатной культуры. — Киев: Ника Центр, 2003. — С. 186.

⁷ См.: Аверинцев С.С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда // Образ античности. — СПб.: Азбука-классика, 2004. — С. 28.

«Мыслительная работа не столько предшествует работе над словом, сколько идёт с ней рука об руку, перекрещиваясь в непредсказуемых пересечениях»⁸, отмечает С.С. Аверинцев. Соответственно, происходит визуализация слова и вместе с ней возникает необходимость фиксации смысла или смыслов слов. Именно таким образом становится текст как основное средство фиксации и хранения информации, формируются смысловые элементы той или иной культуры. Причем это процесс происходит именно в рамках конкретных языков. Так и возникает тенденция к локализации культурных смыслов, так как язык имеет определённую территорию распространения. Вместе с тем, происходит и формирование определённого языкового пространства, которое функционирует за счет некоего общего языка, например, латыни в средние века, и противодействует тенденции к локализации.

Письменность, с одной стороны, привела к упорядочению устной речи и выстраиванию её по определенным правилам, с другой – сформировала линейный тип мышления. Ведь для того, чтобы быть записанной, устная речь должна была каким-то образом упорядоченной, а впоследствии она сама стала уже выстраиваться по тем правилам, которые действовали относительно письменной речи. Для записи события, которые в реальности происходят одновременно, пересекаются друг с другом, должны располагаться в ряд. Иными словами, чтобы описать, например, беседу между несколькими людьми, её надо разложить на ряд последующих шагов, а события, которые происходят во время этой беседы (например, у кого-то упала бумага, он её поднял, кто-то пил чай, за окнами проехала телега и т.д.), и которые в рамках устной культуры воспринимались бы, как единый образ, даются в скобках или как дополнительное пояснение. Тем самым разрывается целостность восприятия реальности, но одновременно оно упорядочивается. Вместе с новыми правилами письменной речи формируется и новый стиль восприятия действительности, и новый стиль мышления.

Изменения, вызванные книгопечатанием, также представляют собой целую эпоху в развитии культуры, которая прежде всего дала возможность широкого тиражирования мыслей, изложенных в написанном виде, то есть прошедших процесс опредмечивания. Можно, конечно, посочувствовать студентам того

⁸ *Habermas J. Überlegungen und Hypothesen zu einem erneuten Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit // Leviathan, 49. – Jg.: Sonderband, 2021. – P. 109.*

времени, лишившимся доходов из-за замены диктовки лекций, которые они записывали (а затем многие и продавали свои рукописи), печатной книгой⁹; но именно этот процесс дал мощный толчок развитию выражения индивидуальности человека. Авторство как явление связано именно с книгопечатанием, ведь в рукописной культуре утверждать, что то или иное произведение принадлежит именно конкретному автору с полной уверенностью нельзя было, часто имело место соединение внутри одного текста фрагментов самих различных авторов.

М. Маклюэн справедливо отмечает, что «книгопечатание дало толчок развитию индивидуализма и стремления к самовыражению в обществе. Оно способствовало формированию привычек к частной собственности, уединению и другим формам индивидуальной “замкнутости”. Наконец, совершенно очевидно то, что печатная публикация стала средством завоевания славы и увековечения памяти о себе. Ведь до современного кино ни один другой способ распространения образа частного индивида не мог сравниться с печатным изданием... Как ни странно, но именно потребительски ориентированной культуре свойствен интерес к вопросу об авторстве и аутентичности. Рукописная культура как культура “сделай сам” была ориентирована на производителя и потому проявляла заботу скорее о применении произведённого, чем о его источнике. Практика размножения литературных текстов, сформированная книгопечатанием, произвела столь глубокие изменения в нашем отношении к книге и в нашей оценке различных видов литературной деятельности, что требуется определённое усилие исторического воображения, чтобы отчетливо представить себе те условия, в которых создавались, приобретались и распространялись книги в средние века... В средние века не только не знали понятия частного авторства, свойственного более поздней эпохе книгопечатания, но и не существовало читающей публики в нашем понимании. Этот вопрос часто смешивают с вопросом о “распространении грамотности”»¹⁰.

Впрочем, последний момент также нельзя упускать из виду, особенно когда мы говорим о современных тенденциях развития культуры, связанных с переходом на электронные формы коммуникации. Точно так же, как с распространением печат-

⁹ Аверинцев С.С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда // Образ античности. — СПб.: Азбука-классика, 2004. — С. 142.

¹⁰ Там же. — С. 196-197.

ных книг они не стали достоянием всех, именно из-за уровня распространения грамотности, так и изменения, связанные с возникновением социальных сетей и платформ не привели к тому, что все пользователи, которые из читателей мигом превратились в авторов, стали грамотно использовать новые возможности¹¹. Более того, в рамках этого процесса образуются «эхо-пространства», в которых люди с схожими взглядами и получают подтверждения со стороны других пользователей, что приводит к весьма однобокому восприятию событий и сильному искажению публичной сферы.

Ситуация, возникшая после распространения книгопечатания, в течение длительного времени определила облик культуры. Однако в связи с развитием новых технологий меняется и сама культура. Усиливается экспансия стран, наиболее развитых в данной области, прежде всего, США. Вместе с современной технологией происходит проникновение американских стереотипов культуры в другие национальные культуры. Страны, менее развитые в области цифровизации, под воздействием такого глобального информационного империализма постепенно могут быть включены в некую суперинтеграционную культуру американского образца. И это – теневая сторона развития компьютеризации и цифровизации. Компьютер, вне всякого сомнения, с одной стороны, выступает как важный фактор не только выработки, структурирования и интеграции человеческих знаний, проявлений духовной культуры общества. Однако, так как эти процессы развития происходят, с другой стороны, под действием законов капиталистического рынка, компьютер выступает и как фактор, который угрожает самобытности национальных культур и представителей этих культур, т.е. отдельных людей.

В.В. Миронов обратил особое внимания на изменения, которые происходят в диалоге культур, и, в частности на то, как на нём отражаются трансформационные процессы в культуре. Ведь диалог ведётся между локальными культурами, в рамках которых низовая и высокая культура находятся в относительном единстве. В локальной культуре наблюдаются некоторые характерные дихотомии, такие, как «прикровенность – откровенность», «свой – чужой» и т.д. Первая была связана с тем, что некоторые явления, присутствующие в реальной жизни, долж-

¹¹ *Миронов В.В.* Процессы трансформации культуры в глобализирующемся мире: коммуникационный вектор // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2010. – № 3. – С. 470-500.

ны быть, в соответствии с культурными стереотипами, сокрыты. «Конструируется своеобразная периферийная зона бытия — его изнанка, которая присутствует в жизни людей, но о которой не принято рассуждать, она требует смыслового прикрытия. Это доходило до абсурда, который в гротескной форме описал Гоголь, зафиксировав внутрикультурную оппозицию между обыденностью, бытом, простотой поведения, отражённого в языке нормального человека, и семантическим его инвариантом, якобы отражающим существование человека в «высокой культуре»¹².

Дихотомия «свой — чужой», в свою очередь, говорит о замкнутом и самодостаточном характере локальных культур. Локальная культура противопоставлялась другим культурам, в ней выработалась некоторая устойчивость в отношении других культур, так как они воспринимались, как некоторое отрицание «своей» культуры, а стало быть, как ложное образование, так как руководствовались иными смыслами и ценностями. Формируется национальный характер локальных культур, основанный на национальных языках, так как именно в них фиксируются определённые смыслы. И, как мы уже отметили, именно по национальному языку, как национальной составляющей культуры наносится мощный удар в результате глобализации. А это чревато утратой специфических этнических (да и религиозных) ценностей и традиций.

Ещё одним признаком классической культуры, наряду с линейно построенным мышлением, на который обращает внимание В.В. Миронов, является принцип завершённости. Культура стремится к созданию завершённых объектов, а верхом завершённости выступает литературный текст. Впрочем, стремление к завершённости проявляется не только в литературе, но также в искусстве — в музыке, в архитектуре, наконец, в философии, о чём, в частности, свидетельствуют завершённые философские системы, как мы их встречаем, например, у Канта или Гегеля. Структура подобных систем чётко продумана. Однако, как мы уже отметили, именно литературный текст выступал как некий завершённый смысл, как текст вообще. Закодированную таким образом живую культуру можно понять лишь при знании соответствующих кодов, которыми выступают алфавит и грамматика, а человек, не владеющий ими, остается за пределами культуры. Поэтому именно распространение грамот-

¹² Алексеев А.П., Алексеева И.Ю. Судьба интеллекта и миссия разума: философия перед вызовами эпохи цифровизации. — М.: «Проспект», 2021. — С. 8.

ности, как предпосылка приобщения к культуре, играет столь значительную роль.

Для диалога между локальными культурами знание кода играет важную роль, не случайно Ю. Лотман в своей теории семиосферы отметил, что при диалоге коды участников коммуникации не могут быть одинаковыми, хотя наличие некоторого множества пересечения кодов, собственно, и делает возможным перевод с одного языка (с языка одной культуры) на другой. Причём в диалоге самым интересным является не сфера пересекающихся кодов, а именно та часть, которая отличается. Ведь та пересекающаяся часть содержит элементы, известные обеим культурам и принятые в них, а новое, непонятное, порой воспринимаемое, как чуждое, содержится именно в непесекающейся части. С ней и связаны изменения в человеческой культуре, так как изменение средств коммуникации приводят к изменениям глобального коммуникационного пространства.

В данном случае речь не идёт об изменении каких-то отдельных частей или элементов культуры. Эволюционные процессы такого рода, связанные с постепенным изменением отдельных ценностей или культурных представлений в принципе характерны для культуры, они всегда в том или ином виде присутствуют в ней, но от этого не меняется сама сущность, да и на протяжении жизни одного человека или поколения они могут протекать фактически незаметными и незамеченными. В данном случае, в связи с возникновением глобального коммуникационного пространства возникает новое качество коммуникации и культуры в целом. Речь идёт о встраивании элементов, которые раньше там не присутствовали, в культуру. Часто сравнивают этот процесс с трансфекцией клетки, когда в неё встраиваются чужеродные элементы, которые (с разной скоростью и силой) разрушают клетку, выстраивают иную систему функционирования клетки или вовсе её уничтожают.

Порой это явление обозначают термином «культурный империализм» или «информационный империализм». «Под культурным империализмом понимают использование политического, экономического и технологического преимущества для распространения ценностей и обычаев иноземной культуры, ведущего к вытеснения ценностей культуры национальной. С социал-дарвинистских позиций такое использование оценивается как вполне нормальное — считается, что вытеснение одних культур другими неизбежно, поскольку в культурной эволюции, как и в любой эволюции, наиболее сильные и приспособленные выжи-

вают за счет слабых. Оппоненты подобных воззрений подчёркивают, что “сильнее” не значит “лучше”, а потому замена ценностей более слабой в экономическом или военном отношении (или просто менее агрессивной) группы ценностями группы, более сильной в этих отношениях, не должна заведомо оцениваться, как проявление культурного прогресса»¹³.

Примером подобных изменений мы можем считать возникновение клипового сознания. Оно в первую очередь характеризуется тем, что происходит некая дефрагментация целостности мира, то есть человек воспринимает мир уже не как целостное образование, а складывает «свою» картину мира из тех фрагментов действительности, которые он воспринимает. Причем вопрос о том, что собой представляют эти фрагменты, насколько они совместимы с истиной, охватывает ли данная картина сущность мира, не ставится. Отсюда и возникают споры об истине, её характере и оправданности ставки на неё, то есть, по сути дела, об оправданности рационального восприятия мира как основы человеческой деятельности и процессов принятия решений. Возможным и допустимым стало считаться вполне вольное обращение с истиной, вплоть до её сознательного искажения. Поэтому и неудивительно, что теории пост-истины (или пост-правды – от английского *post-truth*) получают не только широкое распространение, но и вполне успешно применяются на практике, ставя под сомнение западное понимание демократии.

Клиповое сознание наносит в первую очередь удар по принципу завершённости, так как речь идет именно о поверхностном, несистематизированном восприятии реальности. А так как отношение к истине также поверхностное, задача исследовать сущностные характеристики явлений, познание истины, уже не ставится, можно сказать, что истина заменяется свободной интерпретацией. При таком развитии резко растёт круг явлений, которые претендуют на статус культурных образований. Подобное увеличение приводит к нарушению соотношения между высокой и низкой культурой, резко возрастает количество образований низкой культуры.

Впрочем, еще Ханна Арендт, размышляя о роли труда в публичной сфере, обратила внимание на изменение статуса культуры в массовом обществе: «Возможно, мы пока находимся к счастью лишь на первой стадии этого процесса. Но его явствен-

¹³ Арендт Х. *Vita activa, или о деятельной жизни* (пер. с немецкого и английского В.В. Библихина). – М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. – С. 195-196.

ным результатом успело уже стать то, что эвфемистически именуют массовой культурой, и что в действительности является таким состоянием общества, когда культуру применяют, злоупотребляя ею и потребительски истощая её, для развлечения масс, которым надо убить пустое время»¹⁴. Процесс тем временем развивался (работа Арендт вышла в свет в 1958 г.), и мы можем наблюдать за современными проявлениями.

Сюда относится, в частности, возникновение феномена поп-культуры, как доминирования низовой культуры. Поп-культура стала массовой по характеру своего производства и потребления. Современные средства коммуникации способствуют широкому распространению данных продуктов. Особую роль в этом процессе играют массмедиа, которые одновременно выступают и производителями, и распространителями, они превращают мир в бесконечное шоу, а сама жизнь все больше выстраивается по законам данного жанра.

По сути, как отмечал В.В. Миронов, благодаря Интернету мы погружаемся в средневековый карнавал, только, в отличие от последнего, этот карнавал длится не неделю или пару недель. Налицо все признаки: «Общение в Интернете – это виртуальное карнавальное шествие, со всей его атрибутикой. Вместо собеседников – маски, которые позволяют говорить все что угодно, включая оскорбления и пр. Интернет переводит реальную жизнь в виртуальный карнавал, значительно продлевая время его функционирования. Одной из особенностей поп-культуры выступает её подростковый характер, невзирая на возраст её носителей или возраст её воспринимающих. Если внимательно проанализировать телепередачи по их жанру и построению, то можно легко показать, что их содержание рассчитано на подростковое сознание, которое характерно, и в этом нет противоречия, и для более старших людей, а может быть уже и для большинства населения. Бесконечное шоу поп-культуры пронизывает жизнь каждого человека, превращая в развлечение всю окружающую действительность. Человек буквально во всём ищет зрелищности, а средства масс-медиа помогают их представить в соответствующей яркой форме»¹⁵. Соответственно, мы имеем дело с некой имитацией или симуляцией культуры.

¹⁴ *Миронов В.В.* Философия как форма рефлексии над процессами развития современной культуры // *Философские науки.* 2014. – № 12. – С. 163.

¹⁵ *Алексеев А.П., Алексеева И.Ю.* Судьба интеллекта и миссия разума: философия перед вызовами эпохи цифровизации. – М.: Проспект, 2021. – С. 16–17.

Подобные изменения в культуре не могут не сказываться и на философии, особенно в том случае, если мы её понимаем, как «...самосознание культуры, отражающей конкретно историческую стадию развития общества. Её содержание не может не зависеть от новых условий, связанных с господством массовой культуры. Вследствие этого неизбежно возникают популярные образы философии, адаптированные для восприятия массовым сознанием»¹⁶. Возникающие формы постмодернизма порой выбирают темы для философских размышлений, которые на грани (или за ней) того, что отделяет подлинную философию от имитации философии. Этим объясняется и то обстоятельство, что вырабатывается критическое отношение к рациональным формам объяснения бытия. И именно поэтому констатируется очередная смерть метафизики с её принципами рационального объяснения и метафизического языка. Это находит, в частности, своё выражение в критике завершённости текста и восхваления интерпретирующих форм. И как мы неоднократно заметили, большую роль в этих процессах играет интернет и происходящие в нем изменения.

«Когда-то мы были уверены в том, что природа есть некая предзаданная реальность, и мы пытались понять её, пропуская воспринимаемые разумом или чувствами события и факты через наше сознание. Наше мышление никак не затрагивало самих объектов мысли, мы работали с ними, переводя в плоскость абстрактного философского мышления. Сегодня может оказаться, что “вторичная” природа, которая, хотя и сотворена сознанием, может быть технологически преобразована в некую иную, например, виртуальную реальность, с которой мы можем работать как с обычной реальностью. А это порождает новое прочтения онтологических проблем»¹⁷. В первую очередь здесь следует обратить внимание на проблему искусственного интеллекта, так как заново ставится проблема мышления и сознания: можем ли мы его ещё считать чем-то, что присуще отдельному, личному сознанию? В научной сфере, в силу того, что человек постоянно включен в сферу глобальной коммуникации, например, становится уже почти невозможно определить вклад отдельного ученого в разработку какой-то проблемы. И этот список можно продолжить.

¹⁶ Миронов В.В. Платон и современная пещера big-data // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2019. — Т. 35. — № 1. — С. 24.

¹⁷ Миронов В.В., Сокулер З.А. Тоска по истинному бытию в цифровой культуре // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2018. — № 1. — С. 12.

В данной связи не лишне поставить вопрос о статусе самой реальности, которая, если верить дигитальной философии, является не материальной, а виртуальной. «По сути, предлагается новое объяснение понятия “материальное”, не сводящее его только к объективной реальности и к реальности вообще. Более того, с этой позиции наше восприятие мира, например чувственным образом, которое всегда трактовалось как нечто субъективное, в такой интерпретации также может приобретать иной смысл. Это связано с тем, что наши восприятия как бы “объективируются” и способны материализоваться благодаря новейшим технологиям компьютерной обработки информации. Подобные объективации в ряде случаев просто вытесняют из нашего реального мира традиционные материальные объекты, заменяя их виртуальными, как более эффективными средствами взаимодействия в реальном мире»¹⁸.

Размышляя над данной проблематикой, В.В. Миронов прибегал к образу Платоновской пещеры, которая принимает в наше время современную форму: «Современная пещера – это пространство глобальной коммуникации. Условием такой виртуальной, но не менее реальной прикованности выступают большие данные, посредством которых человек ныне существует в мире и всё в большей степени от них зависит, значительно ограничивая, между прочим, свою внутреннюю свободу. По сути, сознание человека становится предметом компьютерной симуляции. Количество получаемой и обрабатываемой информации увеличивается такими темпами, что человек становится просто зависимым от способов её обработки и не всегда способен сориентироваться в этом массиве без помощи компьютера»¹⁹.

Здесь мы сталкиваемся и с проблемой господства человека над техникой – ведь не секрет, что компьютеры во многих областях нашей жизни играют либо важную, либо решающую роль – начиная от управления простыми процессами (например, навигаторы) вплоть до исключения человека из многих сфер деятельности (производственные компьютеры, которые полностью заменяют человека на том или ином производстве).

В итоге мы видим, что «по мере заполнения нашей окружающей жизни высокоинтеллектуальными системами, “человеческий фактор” становится существенной помехой для нормального

¹⁸ *Миронов В.В., Сокулер З.А.* Тоска по истинному бытию в дигитальной культуре // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2018. – № 1. – С. 9.

¹⁹ Там же. – С. 14.

функционирования этих систем, и возникает проблема ограничения его вмешательства. И перед нами возникает новая проблема, насколько эти ограничения будут распространяться, а также кто и каким образом будет это осуществлять, учитывая этические, правовые и культурные нормы и традиции»²⁰. Красноречивым примером в этом смысле являются электромобили, которые обходятся без водителя-человека, но приводят к транспортным происшествиям, так как окружающие пешеходы не всегда действуют согласно компьютерным алгоритмам.

У этого вопроса есть и обратная сторона – опасность столь полезной техники для человека, вплоть до угрозы уничтожения человечества. Простые случаи, когда техника отказывает, тот же навигатор, например, и самолет врывается в гору, приводят к человеческим жертвам. Но ведь есть и случае посерьёзнее, когда останавливаются целые производства, ставя под угрозу снабжение большого количества людей жизненно необходимыми продуктами. О ядерной кнопке в этой связи тоже нелишне вспомнить. А это такие случаи, которые основаны на таком массиве данных, с которыми сознание отдельного человека не в состоянии справиться.

Таким образом, мы видим, что традиционные метафизические проблемы в наше время не только не утратили своё значение, но и приобрели новые области применения, получили новое звучание на фоне развития современной культуры и её трансформации. Поэтому согласимся с В.В. Мироновым в том, что «“похороны метафизики”, которые длятся вот уже столетие, вновь не состоялись и человек по-прежнему ставит предельные вопросы бытию и самому себе, что и является, характеристикой классического понимания метафизики»²¹.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С.С.* Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда // *Образ античности*. – СПб.: Азбука – классика, 2004. – С. 106-149.

2. *Алексеев А.П., Алексеева И.Ю.* Судьба интеллекта и миссия разума: философия перед вызовами эпохи цифровизации. – М.: Проспект, 2021. – 288 с.

3. *Арендт Х.* *Vita activa*, или о деятельной жизни. (перевод с немецкого и английского В.В. Библихина). – М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. – 416 с.

4. *Иванов А.В., Миронов В.В.* Университетские лекции по метафизике. – М.: Современные тетради, 2004. – 647 с.

5. *Маклюэн. М.* Галактика Гутенберга. Сотворение человека печатной культуры. – Киев: Ника Центр, 2003. – 206 с.

²⁰ Там же. – С. 17.

²¹ Там же. – С. 20.

6. Миронов В.В. Компьютеризация: проблемы и перспективы (социальный аспект) // Философские науки. 1987. – № 7. – С. 26-36.

7. Миронов В.В. Платон и современная пещера big-data // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2019. – Том 35. – № 1. – С. 4-24.

8. Миронов В.В. Процессы трансформации культуры в глобализирующемся мире: коммуникационный вектор // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2010. – № 3. – С. 3-25.

9. Миронов В.В. Философия как форма рефлексии над процессами развития современной культуры // Философские науки. 2014. – № 12. – С. 20-25.

10. Миронов В.В., Сокулер З.А. Тоска по истинному бытию в цифровой культуре // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2018. – № 1. – С. 3-22.

11. Платон. Федр, 274e-275a // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1993. – С. 135-191.

12. Habermas J. Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit // Neue Zürcher Zeitung. 2004. – 11.12.

13. Habermas J. Überlegungen und Hypothesen zu einem erneuten Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit // Leviathan, 49. – Jg.: Sonderband, 2021. – P. 470-500.

MODERN CULTURE BETWEEN THE «PROLONGED CARNIVAL» AND «PLATO'S DIGITAL CAVE» (D.W.H. Mironowa)

Abstract. *There are themes in the works of many philosophers that have occupied them throughout their creative lives. For V. V. Mironov such questions were, first of all, questions about the nature and specificity of philosophical knowledge. Against this background, he drew attention to the nature and specificity of culture, since he proceeded from the understanding of philosophy as «self-consciousness of culture». Therefore, many of his works are devoted to the problems of the development of culture, the influence of language and print, its transformation at the present stage under the influence of the development of globalization and new communication technologies. A new «Plato's cave» is emerging, already digital, in which old metaphysical problems about objective reality, about consciousness and its specificity, about truth cease to be new facets for philosophers. But the desire of philosophy to analyze these «eternal» problems does not disappear, «metaphysics does not die».*

Keywords. *Philosophy, culture, text, dialogue of cultures, globalization, digitalization, metaphysics.*

Раздел V. АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

5.1. ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ. ЛОГИКА

5.1.1. ФИЛОСОФИЯ ИСТИНЫ: МЕЖДУ КОНКРЕТНОСТЬЮ И ПЛЮРАЛИЗМОМ ИСТИНЫ (М.И. Билалов)

Аннотация. Для философского осмысления истины предлагается полилог познавательных культур как методологический подход. Познавательная культура фиксирует половозрастные, этноконфессиональные, философские или научные особенности познающего субъекта, подчёркивает его исторический тип, границы познаваемых объектов и предметов... Разновидности познавательной культуры классифицированы по типам и видам по преимущественной зависимости от философских и научных традиций, стилей мышления, методологических арсеналов науки, философских методов, этнических менталитетов, религиозных мировоззрений и т.п.

Отталкиваясь от известных концепций истины, автор выделяет реалистическую, конструктивистскую и символическую эпистемологические модели, которые в той или иной мере выражают определённую совокупность познавательных культур. Однако принципиальные различия онтологических оснований этих моделей не позволяют предельное обобщение истины, что подтверждает принципиальный её плюрализм в науке и во всём общественном сознании. Полилог познавательных культур как методологическая новация в философии истины – довод к отказу от единственно эффективного универсального определения истины.

Ключевые слова. Философия истины, методология, полилог познавательных культур, плюрализм.

После основательных, но безуспешных попыток придать результатам науки сугубо объективный характер, скажем, крити-

ческим рационализмом К. Поппера, наука не отказалась от идеала истины. И даже при всех инновационных тенденциях постнеклассической науки, выражающихся в постепенном сведении научного исследования к достижению осмысленных теоретических результатов без претензий на непрременное установление их истинности, значимой частью научной и философской методологии предстает поиск наиболее совершенной формулировки истины. Поиск, который в истории науки и философии, – вечный и приоритетный. Новизна соответствующей философии истины, возможно, будет заключаться в отказе от универсальных принципов поиска единой истины и допущении различных мыслительных концептов.

Понятно, здесь речь идет не о средствах постижения истины в той или иной науке или общественном сознании – в таком случае, как ныне стало почти очевидным, все средства хороши, и не только разумные, но и безумные, иррациональные, мистические и т.п. Само философское осмысление истины должно происходить в рационально-теоретическом познании, оно должно осуществляться в ситуации выбора между различными идеями, мыслями, суждениями, сосредоточенных на веками кристаллизованной проблеме истины. Эта проблема сложна по структуре, предстает как более или менее устойчивая и органичная совокупность подпроблем – вопросов объективности и субъективности, абсолютности и относительности, абстрактности и конкретности, системности и фрагментарности истины¹.

Известные в науке концепции истины предстают как синтез определений различных аспектов, или, пользуясь нашей терминологией, подпроблем истины. Исторически первой является корреспондентская теория истины, согласно которой истина – представление, соответствующее познаваемому предмету. Это определение истины многие века принималось за выражающее суть всех метафизических (философских) определений истины, неотделимых от логоса и его наследника *ratio* (Ж. Деррида). Эта тенденция абсолютизации теории соответствия имеет своих сторонников и сегодня, например, в философской методологии А.Л. Никифорова². В необходимости и возможности философского понимания истины не сомневается И.Т. Касавин. В этих целях он прибега-

¹ *Билалов М.И.* Многообразие форм существования истины и проблема её интерпретации // Философские науки. 1991. – № 12. – С. 93-99.

² *Никифоров А.Л.* Проблемы классической теории истины // Истина в науках и философии / Ин-т философии РАН; под ред. И.Т. Касавина, Е.Н. Князевой, В.А. Лекторского. – М.: Альфа-М, 2010. – С. 17-40.

ет к понятию *совокупного познавательного процесса* (СПП), который «...предстает как многообразие форм и типов знания, отнесённых к многообразию человеческих практик и познаваемых реальностей, что ведёт к соответствующему расширению предмета теории познания и вовлекает в СПП такие контексты, которые до недавнего времени находились в исключительной компетенции социологии и истории культуры»³.

В целом соглашаясь с данной методологией расширения предмета теории познания, мы также акцентируем внимание на философском выражении субъективной стороны познания, пользуясь преимущественно понятием познавательной культуры, к которому мы подошли, отталкиваясь от многолетнего осмысления совокупного познания⁴. В содержании познавательной культуры фиксируются в конкретно-исторической совокупности всевозможные идеалы, формы, методы, средства постижения истины, её критерии... Нам представляется, что таким образом получаемые подходы к истине различаются, в конце концов, не только фиксацией субъективного своеобразия, но и более основательным учётом специфики предмета и объекта изучения, достигая таким образом важнейшего требования к истине — её конкретности, что также становится актуальным в современном познании.

Понятие «познавательная культура» позволяет выделить половозрастные, этноконфессиональные, философские или научные особенности познающего субъекта, судить о его историческом типе, подчеркнуть границы познаваемых объектов и предметов. Типы и виды познавательной культуры детерминированы философскими и научными традициями, стилями мышления, методологическим арсеналом науки, философскими методами, этническими менталитетами, разновидностью вероисповедания и т.п.⁵. Если выделить такие исторические типы познавательной культуры как предмодернистскую, модернистскую и постмодернистскую, то в каждом из них можно говорить о таких родах культуры как религиозная, этнонациональная, фи-

³ *Касавин И.Т.* Истина как проблема социальной эпистемологии // Истина в науках и философии / Ин-т философии РАН; под ред. И.Т. Касавина, Е.Н. Князевой, В.А. Лекторского. — М.: Альфа-М, 2010. — С. 216.

⁴ *Билалов М.И.* Многообразие форм существования истины в совокупном познании / Автореферат дис. доктора философских наук. — М., 1991. — 32 с.

⁵ *Билалов М.И.* Детерминанты познавательной культуры // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия «Философия». 2009. — Т. 7. — № 3. — С. 28-33.

лософская, научная, половозрастная и т.п. В качестве же видов познавательной культуры предстанут, соответственно, например, исламская, немецкая, софистическая, естественнонаучная, женская, молодежная и т.п.

Исторически первым научно-содержательно развернутым типом познавательной культуры предстает модернистская. При этом ключевые гносеологические идеи об истине осваиваются наукой, образованием и широким общественным сознанием в русле классической теории соответствия, однако набирают значимый авторитет позитивистская, прагматистская, конвенционалистская, герменевтическая и иные неклассические концепции истины, каждая из которых аккумулирует в себе множество познавательных культур.

Поскольку философское определение – синтез многих определений, мы идём по пути не только предельного увеличения числа познавательных культур и расширения их диапазона, но интеграции множества разновидностей познавательных культур. Если эта интеграция будет осуществляться вокруг научно-философских составляющих постмодернистской познавательной культуры, то все её научные разновидности, известные в гносеологии как концепции истины, в зависимости от сферы и способа постижения истины можно сгруппировать в реалистическую, конструктивистскую и символическую эпистемологические модели.

Реалистической, берущей свое начало в платоновско-аристотелевской теории соответствия, формировавшейся на основе античной познавательной культуры, соответствуют истинностные оценки в естественных и технических науках. В конструктивистской модели, в определённой степени противоположной предыдущей, – «...истина и её критерий отдаются в полное ведение субъекта, замыкаются в кругу его деятельности»⁶ (Беркли, Кант, операционализм, радикальный конструктивизм). Объектом и предметом познания здесь предстают конструируемые человеком вещи и явления, мир предстаёт как творение субъекта познания. Стержневой концепцией истины в этой модели является теория когеренции, а сферой её эффективного функционирования – математические и теоретические науки, имеющие свою специфику⁷. И, наконец, герменевтическая, се-

⁶ *Брянник Н.В.* Введение в современную теорию познания: Учебное пособие. – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – С. 265.

⁷ *Куайн, У.В.О.* Преследуя истину / Перевод под ред. В.А. Суровцева. – М.: «Канон+»; РООИ «Реабилитация», 2014. – С. 156.

мантическая, экзистенциалистская и т.п. концепции истины могут быть, как нам представляется, интегрированы в более ёмкую и состоятельную в философском отношении символическую модель понимания истины.

Эта модель образует едва уловимую границу с конструктивистской, а скорее, мы думаем, формируется на её дальнейшем развитии. Она основана на складывающейся в новый исторический тип познавательной культуры — на постмодернистской культуре, оформляясь как эпистемологическая модель истины в социогуманитарной научной познавательной культуре⁸. Перспективы этой модели сопряжены не только с возрастанием значимости гуманитаристики во всей науке, но и качественным сближением научного и религиозного сознания. Неуклонная иррационализация современной культуры, возрастание методологического значения философии в теологическом образовании, смыкание средств и методов религиозного и научного познания — свидетельства состоятельности символической модели понимания истины.

При таком подходе предельное обобщение истины ограничено принципиальными различиями онтологических оснований гносеологических моделей истины: реалистической, конструктивистской и символической. Но такой подход позволяет объять всё совокупное познание в его конкретных проявлениях, в котором диапазон постижения истины принципиально не ограничен и составляет множество исторических типов, субъектных родов и видов познавательных культур, выступающих паттернами выявления особенностей природных и социальных процессов.

Принципиальная неограниченность диапазона постижения истины и размывание строгой прежде классической методологии в философии истины на множество познавательных культур есть своеобразное проявление тенденций неклассической и постнеклассической науки. В гносеологии необходим такой синтез логико-методологических и экзистенциально-антропологических практик познания, который бы не нивелировал их раз-

⁸ См.: *Билалов М.И.* Философия истины в коммуникативном пространстве познавательных культур // Вестник Российского философского общества. 2016. — № 1. — С. 10-12.; *Билалов М.И.* Полилог познавательных культур как методология философии истины // Логика, Методология, Науковедение: Интеллектуальные практики, стратегии и паттерны. Материалы Всероссийской научно-практической конференции (Ростов-на-Дону, 16-19 мая 2019 г.). В 2 т. Т. 1. Пленарные доклады и Раздел Логика. Ростов-на-Дону; Таганрог: Издательство Южного федерального университета, 2019. — С. 49-58.

нообразии, фиксируемое, в частности в единичных особенностях каждой познавательной культуры. На наш взгляд, методология полилога познавательных культур подтверждает принципиальный плюрализм истины в науке и во всем общественном сознании. Философия истины, включающая такую методологию, подводит науку к отказу от единственно эффективного универсального определения истины.

Речь не идёт об отказе вообще от определения истины, но осуществляется её конкретизация для различных онтологических областей. Изложенная в данной статье методологическая версия подтверждения плюрализма истины с учётом применения многообразных познавательных культур в философском толковании истины – путь к повышению эффективности современной методологии познания.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Билалов М.И.* Детерминанты познавательной культуры // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия. 2009. – Т. 7. – № 3. – С. 28-33.
2. *Билалов М.И.* Многообразие форм существования истины в совокупном познании / Автореферат дис. доктора философских наук. – М., 1991. – 32 с.
3. *Билалов М.И.* Многообразие форм существования истины и проблема её интерпретации // Философские науки. 1991. – № 12. – С.93-99.
4. *Билалов М.И.* Полилог познавательных культур как методология философии истины // Логика, Методология, Науковедение: Интеллектуальные Практики, Стратегии И Паттерны. Материалы Всероссийской научно-практической конференции (Ростов-на-Дону, 16-19 мая 2019 г.) В 2 т. Т. 1. Пленарные доклады и Раздел Логика. – Ростов-на-Дону; Таганрог: Издательство Южного федерального университета, 2019. – С. 49-58.
5. *Билалов М.И.* Философия истины в коммуникативном пространстве познавательных культур // Вестник Российского философского общества. – 2016. – № 1. – С. 10-12.
6. *Брянник Н.В.* Введение в современную теорию познания: Учебное пособие. – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2003. – 288 с.
7. *Касавин И.Т.* Истина как проблема социальной эпистемологии // Истина в науках и философии. / Учр. РАН, Ин-т философии; под ред. И.Т. Касавина, Е.Н. Княzewой, В.А. Лекторского. – М.: Альфа-М, 2010. – С. 205-223.
8. *Куайн У.В.О.* Преследуя истину / Перевод под ред. В.А. Суровцева. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. – 176 с.
9. *Никифоров А.Л.* Проблемы классической теории истины // Истина в науках и философии / Учр. РАН, Ин-т философии; под ред. И.Т. Касавина, Е.Н. Княzewой, В.А. Лекторского. – М.: Альфа-М, 2010. – С.17-40.

PHILOSOPHY OF TRUTH: BETWEEN SPECIFICITY AND PLURALISM OF TRUTH (M.I. Bilalov)

Abstract. The polylogue of cognitive cultures as a methodological approach is proposed for philosophical understanding of the truth. Cognitive culture captures the gender, age, ethno-confessional, philosophical or scientific features of the cognizing subject, emphasizes its historical type, the boundaries of cognizable objects and objects... Types and types according to their predominant dependence on philosophical and scien-

tific traditions, styles of thinking, methodological arsenals of science, philosophical methods, ethnic mentalities, religious worldviews, etc. classify the varieties of cognitive culture. Starting from the well-known concepts of truth, the author identifies realistic, constructivist and symbolic epistemological models, which in one way or another express a certain set of cognitive cultures. However, the fundamental differences in the ontological foundations of these models do not allow the ultimate generalization of truth, which confirms its fundamental pluralism in science and in the entire public consciousness. The polylogue of cognitive cultures as a methodological innovation in the philosophy of truth is an argument for rejecting the only effective universal definition of truth.

Keywords. *Philosophy of truth, methodology, polylogue of cognitive cultures, pluralism.*

5.1.2. СИЛЛОГИСТИКА И ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ ФОРМУЛАМИ В ПРОПОЗИЦИОНАЛЬНОЙ ЛОГИКЕ (В.И. Маркин)

Аннотация. В докладе строится семантика языка обобщённой позитивной силлогистики, в которой общим терминам в качестве значений сопоставляются пропозициональные формулы, а силлогистические константы репрезентируют различные отношения между этими формулами в классической логике высказываний. Стандартные силлогистические константы интерпретируются так: SaP означает, что из формулы, которая является значением S , логически следует формула, которая является значением P , SoP означает, что из первой не следует вторая, SeP означает, что эти две формулы несовместимы по истинности, а SiP — что они совместимы по истинности. Помимо стандартных в язык силлогистики вводятся константа универсальности (u) и константа неуниверсальности (j). Элементарная формула SjP означает, что пропозициональные формулы, которые являются значениями S и P , совместимы по ложности, а SiP означает, что данные формулы несовместимы по ложности. Предлагаются силлогистические исчисления, которые соответствуют двум вариантам этой семантики: в одном случае значения общих терминов могут быть любые пропозициональные формулы, в другом случае — лишь выполнимые и опровержимые формулы.

Ключевые слова. Силлогистика, пропозициональная логика, семантика, исчисление, логическое следование, совместимость по истинности, совместимость по ложности.

Обычно категорическим высказываниям в рамках силлогистических теорий дается экстенциональная интерпретация: общим терминам (субъектам и предикатам этих высказываний) сопоставляются множества индивидов — подмножества наперёд заданного универсума (исходной предметной области), а силлогистические константы (a , e , i , o) рассматриваются как знаки тех или иных отношений между двумя множествами — теоретико-множественного включения, объёмной совместимости и др. Дополнительно могут накладываться различные ограничения на непустоту терминов.

В.И. Шалак в своей работе¹ сформулировал иной, оригинальный подход к построению семантики языка позитивной силлогистики. Его суть состоит в следующем: общим терминам в качестве значений сопоставляются формулы пропозициональной логики, а условия значимости высказываний четырех стандартных типов задаются с использованием отношения выводимости в классическом исчислении высказываний. Я несколько модифицировал эту семантику², предложив вместо отношения выводимости использовать отношение логического следования в логике высказываний.

Оценка элементарных силлогистических формул определяется следующим образом. Пусть значением общего термина S является пропозициональная формула α , а значением термина P формула β . Силлогистическая формула SaP («Все S есть P ») значима, если и только если из α логически следует β ($\alpha \models \beta$). Формула SoP («Некоторые S не есть P ») значима, если и только если из α не следует логически β ($\alpha \not\models \beta$). Формула SeP («Ни один S не есть P ») значима, если и только если из α логически следует отрицание β ($\alpha \models \neg\beta$). Формула SiP («Некоторые S есть P ») значима, если и только если из α не следует логически отрицание β ($\alpha \not\models \neg\beta$). Значимость SiP означает, по сути, что пропозициональные формулы α и β совместимы по истинности, а значимость формулы SeP — что α и β несовместимы по истинности.

Сопоставим, например, общим терминам S и P пропозициональные формулы $q \wedge r$ и $q \vee r$, соответственно. Тогда значимыми оказываются силлогистические формулы SaP (поскольку из $q \wedge r$ логически следует $q \vee r$) и SiP (поскольку $q \wedge r$ и $q \vee r$ совместимы по истинности). Если же значением S является пропозициональная формула $q \wedge r$, а значением P формула $\neg q \vee \neg r$, то значимыми становятся силлогистические формулы SeP (поскольку $q \wedge r$ и $\neg q \vee \neg r$ несовместимы по истинности) и SoP (поскольку из $q \wedge r$ не следует логически $\neg q \vee \neg r$).

Таким образом, в данной семантике условия значимости силлогистических формул определяются с использованием двух фундаментальных логических отношений между пропозициональными формулами: отношения логического следования и отношения совместимости по истинности. Напомним, что в

¹ Шалак В.И. Синтаксическая интерпретация категорических атрибутивных высказываний // Логические исследования. 2015. — № 21(1). — С. 60-78.

² Маркин В.И. Интерпретация категорических высказываний в терминах релевантного следования // Логические исследования. 2016. — № 22(1). — С. 70-81.

классической логике высказываний из формулы α логически следует β тогда и только тогда, когда не существует интерпретации пропозициональных переменных, при которой α истинна, а β ложна. Пропозициональные формулы α и β совместимы по истинности тогда и только тогда, когда существует интерпретация пропозициональных переменных, при которой обе они истинны.

В классической логике высказываний наряду со следованием и совместимостью по истинности имеется еще одно фундаментальное логическое отношение между формулами — отношение совместимости по ложности: формулы α и β совместимы по ложности тогда и только тогда, когда существует интерпретация пропозициональных переменных, при которой обе они ложны. Это отношение можно определить через отношение следования так: формулы α и β совместимы по ложности тогда и только тогда, когда $\neg\alpha \not\models \beta$. Если же $\neg\alpha \models \beta$, то указанные формулы несовместимы по ложности.

Возникает следующий вопрос: если рассматривать пропозициональные формулы α и β в качестве возможных значений общих терминов, то существует ли силлогистическая формула, выражающая утверждение о том, что α и β совместимы (или же несовместимы) по ложности. В известных системах позитивной силлогистики, сформулированных в стандартном языке, ответ на этот вопрос отрицательный: ни для какой силлогистической формулы A , содержащей в точности термины S и P (ни элементарной, ни сложной), не верно утверждение, что при любом приписывании пропозициональных формул α и β терминам S и P в семантиках рассматриваемого типа A значима, если и только если $\neg\alpha \not\models \beta$ (или же $\neg\alpha \models \beta$).

Для того, чтобы данную информацию можно было выразить в языке позитивной силлогистики, необходимо пополнить её язык новыми силлогистическими константами, которые не определимы через стандартные. Речь идет о введении в сферу рассмотрения высказываний двух новых типов — «Всё есть S или P » и «Нечто не есть ни S и ни P ». Высказывания данных типов анализировались в фундаментальном труде А. Де Моргана³. При обычной интерпретации общих терминов как знаков множеств индивидов (объёмов понятий) первое из них означает, что объединение объёмов S и P совпадает с универсумом

³ De Morgan A. Formal Logic: or, the Calculus of Inference, Necessary and Probable. — London: Taylor and Walton, 1847. — 336 p.

(исходной предметной областью), а второе – что объединение этих объёмов не совпадает с универсумом.

Язык обобщённой позитивной силлогистики, который наряду с a , e , i , o содержит силлогистические константы универсальности (u) и неуниверсальности (j), был сформулирован мной⁴. Была предложена теоретико-множественная семантика этого языка, в которой с каждым общим термином связывается его объём – подмножество универсума D (произвольного непустого множества), а оценка элементарных формул видов SaP , SeP , SiP , SoP задается обычным образом: SaP истинна, если и только если объём S включается в объём P ; SeP истинна, если и только если пересечение объёмов S и P пусто; SiP истинна, если и только если пересечение объёмов S и P пусто; SoP истинна, если и только если объём S не включается в объём P . Для формул двух новых типов условия истинности таковы: SuP истинна, если и только если объединение объёмов S и P равно D , SjP истинна, если и только если объединение объёмов S и P не равно D .

Класс формул, общезначимых в данной семантике, аксиоматизирует исчисление ОСФ, которое является обобщением стандартной фундаментальной позитивной силлогистики. Аксиомами этого исчисления являются помимо тавтологий логики высказываний формулы следующих типов:

- | | |
|--------------------------------------|------------------------------|
| A1. $(MaP \wedge SaM) \supset SaP$, | A9. $SoP \supset SiS$, |
| A2. $(MeP \wedge SaM) \supset SeP$, | A10. $SjP \supset SjS$, |
| A3. $(MaP \wedge SuM) \supset SuP$, | A11. $SoP \supset PjP$, |
| A4. $(MuP \wedge SeM) \supset SaP$, | A12. $SiP \equiv \neg SeP$, |
| A5. $SeP \supset PeS$, | A13. $SoP \equiv \neg SaP$, |
| A6. $SuP \supset PuS$, | A14. $SjP \equiv \neg SuP$, |
| A7. SaS , | A15. $SiS \vee SjS$. |
| A8. $SiP \supset SiS$, | |

Единственное правило вывода в ОСФ – *modus ponens*.

В статье «Обобщенная позитивная силлогистика»⁵ была также построена обобщенная силлогистика, которая является расширением традиционного варианта позитивной силлогистики. В её семантике накладываются дополнительные ограничения на объёмы терминов: они не должны быть пустыми множествами и не должны совпадать с универсумом D . Класс формул,

⁴ Маркин В.И. Обобщенная позитивная силлогистика // Логические исследования. 1999. – Т. 6. – С. 241-258.

⁵ Там же.

общезначимых при указанных ограничениях, аксиоматизирует исчисление ОС4, которое получается из ОСФ заменой схем аксиом А8–А11, А15 на следующие аксиомные схемы:

$$A16. SaP \supset SiP,$$

$$A17. SaP \supset SjP.$$

Построим семантику языка обобщенной силлогистики с исходными константами a, e, i, o, u, j , в которой общим терминам приписываются в качестве значений не множества индивидов, а пропозициональные формулы, и значимость силлогистических формул определяется в терминах отношений в классической логике высказываний.

Пусть δ – функция, сопоставляющая каждому общему термину произвольную формулу пропозиционального языка. Зададим предикат значимости силлогистических формул V (выражение $V(A, \delta)$ означает, что формула A значима при интерпретации δ):

$$V(SaP, \delta) \Leftrightarrow \delta(S) \models \delta(P), \quad V(SoP, \delta) \Leftrightarrow \delta(S) \not\models \delta(P),$$

$$V(SeP, \delta) \Leftrightarrow \delta(S) \models \neg\delta(P), \quad V(SiP, \delta) \Leftrightarrow \delta(S) \not\models \neg\delta(P),$$

$$V(SuP, \delta) \Leftrightarrow \neg\delta(S) \models \delta(P), \quad V(SjP, \delta) \Leftrightarrow \neg\delta(S) \not\models \delta(P),$$

Условия значимости сложных формул определяются обычным образом.

Формула A общезначима в данной семантике, если и только если $V(A, \delta)$ для любой δ .

Таким образом, при данной интерпретации обобщенной позитивной силлогистики можно посредством её формул выразить любое фундаментальное логическое отношение между пропозициональными формулами в классической логике высказываний: SaP выражает отношение логического следования $\delta(P)$ из $\delta(S)$, SiP – отношение совместимости по истинности между $\delta(S)$ и $\delta(P)$, а SjP – отношение совместимости по ложности между ними.

Несложно доказать, что все теоремы исчисления ОСФ общезначимы в данной семантике, то есть эта система семантически непротиворечива. Можно выдвинуть гипотезу, что оно является и семантически полным, хотя это утверждение требует строгого доказательства.

Если на функцию δ наложить дополнительное ограничение – $\delta(S)$ является выполнимой и опровержимой формулой для любого термина S , – то множество общезначимых формул расширится, и общезначимыми окажутся все теоремы исчисления ОС4. Вопрос об адекватности семантики с данным ограничением на δ также остается пока открытым.

В заключение хотел бы исследовать предложенную семантику в контексте двух альтернативных подходов к построению силлогистических теорий – экстенсиональному и интенциональному.

В истории логики доминирующим оказался экстенциональный подход, согласно которому субъект и предикат категорического высказывания репрезентируют множества индивидов (объёмы понятий), а сами высказывания фиксируют различные отношения между понятиями по объёму. Однако, начиная с работ Лейбница, развивался иной, по существу, интенциональный подход к интерпретации категорических высказываний. Его суть заключалась в трактовке субъекта и предиката как понятийных конструкций и их анализа с точки зрения содержательных, а не объёмных характеристик. Категорические высказывания при такой их интерпретации выражают мысль о том или ином отношении между двумя понятиями по содержанию, а не по объёму. Например, высказывание «Все S есть P » выражает мысль о том, что содержание понятия P есть часть содержания понятия S .

Сам Лейбниц под содержанием понятия традиционно понимал некоторую совокупность признаков. В современном учении о понятии, разработанном Е.К. Войшвилло⁶, содержание понятия фиксируется формулой прикладного первопорядкового языка со свободными переменными. В частности, понятие об индивиде — формулой с единственной свободной переменной. Мы можем модифицировать рассмотренную ранее семантику, сопоставляя в качестве значений общим терминам не пропозициональные, а первопорядковые формулы указанного типа.

Если значением термина S является первопорядковая формула α , а значением термина P формула β , то утверждение «Содержание P есть часть содержания S », согласно Войшвилло, означает, что из α логически следует β . Но точно так же в нашей семантике интерпретируется формула SaP . Поэтому семантику В.И. Шалака можно развивать в духе интенционального подхода к построению силлогистик.

ЛИТЕРАТУРА

1. Войшвилло Е.К. Понятие. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1967, — 288 с.
2. Маркин В.И. Интерпретация категорических высказываний в терминах релевантного следования // Логические исследования. — 2016. — № 22(1). — С. 70-81.
3. Маркин В.И. Обобщенная позитивная силлогистика // Логические исследования. 1999. — Т. 6. — С. 241-258.
4. Шалак В.И. Синтаксическая интерпретация категорических атрибутивных высказываний // Логические исследования. 2015. — № 21(1). — С. 60-78.
5. De Morgan A. Formal Logic: or, the Calculus of Inference, Necessary and Probable. London: Taylor and Walton, 1847. — 336 p.

⁶ Войшвилло Е.К. Понятие. — М.: Изд-во Моск. ун-та. 1967. — 288 с.

SYLLOGISTIC AND THE RELATIONS BETWEEN FORMULAS IN PROPOSITIONAL LOGIC (Markin V.I.)

Abstract. *In the paper we set out the semantics for generalized positive syllogistic language where the formulas of propositional logic are associated with the subjects and the predicates of categorical propositions as their meanings. These propositions are interpreted with the help of different relations between formulas in classical propositional logic: SaP means that the formula which is the meaning of S entails the formula which is the meaning of P ; SoP means that the first formula doesn't entail the second; SeP means that the formulas which are the meanings of S and P are incompatible in truth; SiP means that these formulas are compatible in truth. However, in classical logic there is one more fundamental relation between formulas, that is compatibility in falsity. So, we introduce into the syllogistic language two additional constants 'u' and 'j'. A proposition SuP means in our semantics that the formulas which are the meanings of S and P are incompatible in falsity; SjP means that these formulas are compatible in falsity. We formulate syllogistic calculi corresponding the two versions of the semantics: in the first version any propositional formula may be the meaning of a general term; and in the second version only satisfiable and refutable formula may play such a role.*

Keywords. *Syllogistic, propositional logic, semantics, calculus, entailment, compatibility in truth, compatibility in falsity.*

5.1.3. ГЕНЕЗИС A PRIORI И ПАРАДОКСАЛЬНОСТЬ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМА (А.А. Мёдова)

Аннотация. Трансцендентализм представлен множеством версий – от платонических теорий и схоластической *scientia transcendens* до феноменологии и трансцендентальной лингвистической философии. При этом ракурсы, в которых может развиваться трансцендентальная установка, так же различны: гносеологический, логический, когнитивный, этический, онтологический. Автор ставит целью квалификацию трансцендентализма и осуществляет её в двух направлениях: посредством обсуждения генезиса априорных элементов сознания и посредством выделения его атрибутивной черты – парадоксальности.

Парадоксальность трансцендентальной установки проявляется в аспектах генезиса трансцендентальных предпосылок опыта, их онтологического статуса и причин их релевантности предметам познания. Парадоксальность трансцендентализма порождается также направленностью его на изучение зоны, промежуточной между объектом познания и ментальным представлением. Эта пограничная зона, так называемая зона явления или опыта, не является ни объективной, ни субъективной. Тем не менее, в её рамках обеспечивается корреляция сознания как носителя исходных оснований возможности опыта с одной стороны и объективной данности, внеположной трансцендентальным основаниям своей доступности сознанию, с другой.

Ключевые слова. Онтология познания, трансцендентальный сдвиг, условия возможности опыта, явление, время, пространство, эмпирический закон эпистемологии.

К трансцендентальным относят, прежде всего, те философские теории, которые исходят из априорной природы сознания и разума, не выводимой в данной парадигме из биологических или социальных предпосылок. Априорные начала предпосланы деятельности сознания, т.е. трансцендентализм признаёт, что разум покоится на независимых от самого себя основаниях. Так, согласно В. Виндельбанду, опыт невозможен без общезначимых суждений. Последние же, в свою очередь,

возможны лишь потому, что все акты сознания пронизывает трансцендентальный синтез, т.е. связанность элементов, кроющаяся в самих вещах и независимая от движений эмпирического сознания¹.

Согласно трансцендентальной установке, работа разума и опыт имеют априорные условия. Последние есть нечто далее не разложимое, это «трансцендентальный предел». Они не подлежат объяснению, поскольку все объяснительные стратегии разума исходят из них самих. Априорные предпосылки разума, по сути, должны быть непрозрачны для него самого; разум обнаруживает их как свою границу. На психологическом уровне априорное знание переживается как невозможность что-либо понять или воспринять иным образом, например, как невозможность представить пятимерный объект вместо трехмерного.

Таким образом, вопрос «почему человек имеет именно такие, а не иные априорные предпосылки своего сознания?» не имеет смысла для трансцендентальной философии. Но генезис этих априорных начал не закрыт для обсуждения. Поэтому трансцендентализм можно определить и как философию, различным образом интерпретирующую априорные источники человеческого бытия.

Прежде чем обратиться к вопросу о генезисе априорного, следует провести одно важное различие: априорные составляющие сознания понимаются в трансцендентализме двояко, формально и содержательно. Как априорные могут осмысливаться принципы работы разума, рассудочный схематизм, формы восприятия и т.п., в духе Канта. Но априорное может пониматься также и содержательно, в виде идей и ценностей, например, как идея бесконечности, свободы, морального долга. На роль априорного, по сути, могут претендовать все содержания и принципы, не полученные «в готовом виде» из опыта, но и не изобретённые разумом. В дальнейшем изложении, говоря об априорном, мы будем в равной мере иметь как формальные, так и содержательные его аспекты.

Итак, для трансцендентальной философии немалый интерес представляет источник априорных составляющих сознания. Как априорные начала могут выступать нематериальные константы бытия, подобные платоновским эйдосам. Подобного типа априори предполагается трансцендентализмом, ориентирован-

¹ Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный анализ // Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. — М.: Юрист, 1995. — С. 10.

ным на поиск априорных оснований математики, геометрии², исторических и естественных наук, последнее характерно для И.Ф. Гербарта и марбургских неокантианцев. Близким к платоновскому пониманию видится «историческое априори». Априорным началом может является и сам принцип развития истории, хотя, в таком случае, это будет уже не начало разума и чувственности, а начало всей человеческой культуры. В этом направлении мыслят Г. Риккерт, предполагающий существование исторического духа, ценностно упорядочивающего мир, Т. Кун, выдвигающий теорию научных парадигм, М. Фуко, предлагающий теорию эпистем или «исторического априори»³.

Как источник априорных идей может рассматриваться абсолютная разумная сущность, Бог. Таковы декартовские «врожденные идеи»: «само правило, принятое мною, а именно что вещи, которые мы представляем себе вполне ясно и отчетливо, все истинны, имеет силу только вследствие того, что Бог есть, или существует, и является совершенным существом, от которого проистекает все, что есть в нас»⁴. Аналогичным образом В.В. Розанов в своей работе «Цель человеческой жизни» ясно указывает на трансцендентальное происхождение трех направлений развития человека — движения к познанию, добру и свободе. «...Мы не можем отнести (три эти цели жизни — прим. М.А.), как к своему источнику, ни к какому внешнему воздействию на человека природы ли, других ли людей; это истекало из его первоначального устройства. ...Мы не только не наблюдаем, но и не можем вообразить себе какого-либо внешнего побуждения, которому обязаны были бы своим происхождением только что приведённые акты психической жизни»⁵. С точки зрения Розанова, три эти формы целеполагания заложены в «первозданно устроенной душе» создавшей её Волей.

² См.: *Фреге Г.* Основы арифметики: Логико-математические исследования о понятии числа / Вступ. ст. и пер. В.А. Суровцева. — Томск: Водолей, 2000. — 64 с.; *Husserl E.* Philosophie der Arithmetik: Logische und psychologische Untersuchungen. — Den Haag: Nijhoff, 1970. — 585 p.; *Husserl E.* Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem: Mit einem Vorwort von Eugen Fink // *Revue internationale de philosophie*, 1939. — 1 (2). — Pp. 203-225.

³ *Катречко С.Л.* Ре-трансцендентализация современной философии: кантовская «идея трансцендентальной философии» // VIII Российский Философский Конгресс «Философия в полицентричном мире». Круглые столы. Сборник научных статей. — М.: Логос, ООО «Новые печатные технологии», 2020. — С. 11.

⁴ *Декарт Р.* Сочинения. В 2 т. Т. 1. / Пер. с лат. и франц.; сост., ред., вступ. ст. В.В. Соколова. — М.: Мысль, 1989. — С. 272.

⁵ *Розанов В.В.* Цель человеческой жизни // *Смысл жизни: Антология* / Сост., общ. ред., предисл. и прим. Н.К. Гаврюшина. — М.: Прогресс-Культура, 1994. — С. 47.

Еще один вариант фундаментальных а priori – это основания культуры, образующие «символические пространство» в теории Э. Кассирера. Так, основополагающие понятия каждой науки, с помощью которых она ставит вопросы и формулирует выводы, – это, согласно Кассиреру, не слепки с бытия, пассивно отражённого разумом, а созданные человеком интеллектуальные символы⁶. Подобное мнение высказывал и известный немецкий физик Г.Р. Герц, открывший фотоэффект, способность преломления и отражения электромагнитных волн и давший своё имя единице измерения частоты периодических процессов.

Несмотря на все эмпирические подтверждения своих гипотез, Герц полагал, что научные представления о вещах суть образы, создаваемые на основе накопленного ранее опыта, имеющие лишь одно необходимое качество: из них можно вывести, как из моделей, следствия, «которые либо сами произойдут во внешнем мире некоторое время спустя, либо будут получены как результаты нашего собственного вмешательства...»⁷. Наши представления о вещах согласуются с вещами только в этом одном существенном аспекте. Для их функционирования совсем не обязательно, чтобы они согласовались с вещами в чем-нибудь еще. «В действительности, – отмечает Герц, – мы не знаем и никогда не сможем узнать, согласуются ли наши представления с вещами в каком-нибудь другом отношении, кроме как в одном фундаментальном, о котором мы только что говорили»⁸.

Подобная трактовка априорного близка к кантовской. В версии трансцендентализма И. Канта существенным моментом выступают элементы, привносимые в созерцания и представления а priori. Это формы вещей в пространстве и времени, а также синтетическое единство многообразного в понятии. Эти формы априорны потому, что невозможно позаимствовать от объектов, но наша познавательная способность также не создаёт их, поскольку они суть принципы её работы. Генезис априорного содержания разума и рассудка не обсуждался Кантом эксплицитно, но известно, что Кант не допускал никаких врожденных представлений. Все без исключения созерцания или понятия он трактовал как приобретённые⁹.

⁶ Кассирер Э. *Философия символических форм*. В 2 т. Т. 1. Язык. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – С. 12.

⁷ Hertz H.R. *Die Prinzipien der Mechanik in Neuem Zusammenhange Dargestellt*. – Leipzig, 1894. – P. 1.

⁸ Там же.

⁹ Кант И. *Об одном открытии, после которого всякая новая критика разума*

Однако Кант не полностью исключает врождённые элементы из сознания. Он предполагает, что только наличия априорных условий восприятия и мышления недостаточно. Разуму должно быть присуще нечто вроде восприимчивости к априорным формам. Это можно сравнить с идеей задатков как врождённых особенностей человека, делающих возможным развитие у него способностей. Наличие задатков в человеке недостаточно, он должен еще быть в состоянии их развивать — иметь сопутствующие усидчивость, терпение, концентрацию внимания, самоконтроль, мотивацию. То же и с априорными формами чувственности и рассудка — они реализуются на определённой базе. Врождённым является, по Канту, то, что представления возникают у нас именно таким, а не иным образом, а также отношение этих представлений к ещё не существующим или не воспринятым объектам. Так, возможность пространственного созерцания является врождённой, но не само представление пространства¹⁰.

В целом же наиболее непротиворечивое и последовательное понимание генезиса априорных познавательных структур Канта, на наш взгляд, таково: они генетически приобретены в процессе развития разума. То есть, у них когнитивно-культурный генезис, как и у символических форм Э. Кассирера. Можно согласиться с приводимой А.Н. Кругловым позицией Г. Фольмера: данные содержания сознания являются априорными в онтогенетическом смысле и апостериорными в филогенетическом смысле¹¹.

Генезис априорного начала, подобный кантовскому, признает и К. Поппер, называющий последнее «третьим миром». Речь идет о мире, существующем наряду с реальностью физических объектов и сознания, и при этом в значительной степени автономном от первых двух миров. Знание и мышление существуют, по Попперу, в объективном смысле, как независимые от чьих-либо требований нечто знать или от чьих-либо установок с чем-то соглашаться. «Знание в объективном смысле есть знание без того, кто знает: оно есть знание без познающего субъекта»¹². Наука действует не столько в направлении объяснения физического мира, сколько в направлении обогащения третьего мира объективного знания.

становится излишней ввиду наличия прежней (Против Эберхада). Продолжение // Кантовский сборник. 1993. — Вып. 17. — С. 139.

¹⁰ Там же. — С. 140-141.

¹¹ См.: Круглов А. Н. О происхождении априорных представлений у И. Канта // Вопросы философии. 1998. — № 10. — С. 129.

¹² Поппер К. Логика и рост научного знания. — М.: Прогресс, 1983. — С. 446.

Примечательно, что, согласно Попперу, исследования третьего мира могут в значительной степени пролить свет на устройство второго мира, т.е. мира субъективного сознания, но не наоборот. Это объясняется тем, что он рассматривает третий мир как естественный продукт деятельности человеческого сознания, нечто вроде седиментации разума (в геологическом смысле слова). «Осаждаясь» в форму объективного знания, третий мир приобретает сильное обратное воздействие на субъектов как жителей второго и первого миров.

Развитие трансцендентализма в целом можно трактовать как колебательное движение между формальным и содержательным пониманием а priori, сопровождающееся постепенной утратой его гносеологического модуса и сглаживанием его парадоксальности. Первый этап трансцендентальной философии, представленный Кантом и Гегелем и продолженный феноменологией Гуссерля, был сосредоточен на проблеме условий возможности познавательного и иного опыта. Под таковыми условиями понимались определённые схемы работы сознания. А. Шуман интерпретирует эти схемы как опосредование процедур традиционной формальной логики содержательными моментами чувственного восприятия, что на выходе дает трансцендентальную логику Канта и диалектическую логику Гегеля¹³.

Уже здесь возникает предпосылка того качества трансцендентализма, которое мы называем парадоксальностью. Априорные основания разума привносят в содержание восприятия определённые отношения, но совпадают ли они с реальными отношениями? Трансцендентальная философия вынуждена признать, что, разуму известны только те познавательные и конституирующие опыт структуры, которые образованы его априорными принципами. Следовательно, они и должны считаться единственно объективными.

Дальнейшее развитие трансцендентализма связано с крепким интерпретации а priori в содержательную сторону. В философии Фихте и Шеллинга, а затем в баденской школе неокантианства трансцендентальным понятиям чистого разума придаётся ценностный характер, они наделяются объективным статусом. В этой связи а priori приобретает антропологический модус. Ценностно-антропологическое измерение практически утрачивается из трактовки а priori к XX веку, но, тем не менее, оно

¹³ Шуман А.Н. Трансцендентальная философия. – Минск: Экономпресс, 2002. – С. 13.

отчетливо прослеживается в мышлении М.К. Мамардашвили. Вся метафизика после Канта, как отмечает Мамардашвили, сосредоточена уже не на трансцендентальных предметах, а скорее на моменте трансцендирования, т.е. на способности человека выходить за рамки и границы любой культуры, идеологии, общества. «Метафизика толкует об абсолютном, вневременном. Не в том смысле, что существует еще какой-то отдельный, абсолютный, вневременной мир – о нём мы не можем говорить в терминах существования, потому что, используя этот термин, мы говорим всегда о чем-то опытном – но в другом смысле. А именно – трансцендирования или трансцендентного. Это и есть основная метафизическая операция в философии»¹⁴.

Личностные основания человеческого бытия трансцендентны, как следствие, они не зависят от того, что случится во времени с обществом, культурой, идеологией или социальным движением. Их трансцендентность обусловлена природой нашего контакта с миром, а именно тем, что от эмпирических фактов, объясняемых теоретическими понятиями, нельзя чисто логическими путем или иным способом, сохраняющим континуальность, перейти к этим же понятиям. То есть, природа связи сознания и мира не эмпирична. Мамардашвили называет этот эффект «минимум-трансцензус»: «минимум-трансцензусу нельзя научиться в опыте, нельзя его узнать из опыта. И поэтому теоретические понятия мы вынуждены рассматривать в качестве свободных конструкций»¹⁵.

В дальнейшем развитии трансцендентализма априорные понятия чистого разума хотя и мыслятся как универсальные («трансцендентальный субъект»), но областью их реализации становится, прежде всего, конкретное индивидуальное сознание, как это имеет место в феноменологии Гуссерля. Наконец, в XX в. а priori почти полностью теряет свой фундаментальный онто-гносеологический модус. Априорные принципы рассматриваются уже не как спекулятивные основания познавательного опыта, а как основания коммуникации, социальных отношений и т.п. На этот этап трансцендентализма в значительной мере повлиял лингвистический поворот: в русле так называемой «трансцендентальной прагматики» (термин А. Шумана) возникает новый тип понимания а priori.

¹⁴ Мамардашвили М.К. Необходимость себя. Лекции. Статьи. Философские заметки. – М.: Лабиринт, 1996. – С. 113.

¹⁵ Там же. – С. 222.

Новая сфера априорных понятий отвечает за возможность консенсуса, диалога по поводу спорных притязаний на значимость и истинность (тезис Дюгема-Куайна), фундирует логическую структуру коммуникативных общностей, техник аргументации, «языковых игр». На неклассическом этапе трансцендентальная философия имеет тенденцию сближения с лингвистическими, логическими и социологическими теориями. Она укладывается в структуру общей теории дискурса.

В поздних модификациях трансцендентализма априорные идеи уже не рассматриваются в онто-гносеологическом ключе, как проводники трансцендентных принципов работы разума. Скорее, они имеют конвенциональную природу; это своего рода объективированное бессубъектное «дискурсивное сообщество». К такого типа а priori можно отнести набор онтологических допущений о мире У. Куайна, «лингвистическое априори» Ч. Пирса, Л. Витгенштейна, К.-О. Апеля, концепцию «языковых каркасов» Р. Карнапа, идею «концептуальной схемы» Д. Дэвидсона. Генезис такого типа а priori — историко-социальный, интуиция «первоначального разума» или «первозданно устроенной души» здесь уже не прослеживается.

Мы рассмотрели формы трансцендентализма, понимая последний как философию, различным образом интерпретирующую априорные источники человеческого бытия. Но трансцендентализм может пониматься и как стиль мышления, исходящий из особой установки. Трансцендентальная установка допускает свою интерпретацию в разных ракурсах: гносеологическом, логическом, когнитивном, этическом, онтологическом и т.д. В зависимости от позиции интерпретатора мы будем получать разные дефиниции трансцендентализма. Наиболее разработан подход, при котором трансцендентализм понимается как дескрипция познавательных процессов, фокусирующаяся на корреляции сознания с предметностью.

Один из вариантов «стилистического» понимания трансцендентализма — трактовка его как исключительно методологической установки, ничего не утверждающей относительно сущностей или их свойств, в том числе относительно невозможности существования независимых от разума сущностей. С этой точки зрения трансцендентализм предстает как методологическая необходимость заключать в скобки любую озабоченность сущностями и вместо этого сосредотачиваться на содержании исключительно наших представлений¹⁶.

¹⁶ См.: Boer K. de. Transformations of Transcendental Philosophy: Wolff, Kant, and Hegel // Bulletin of the Hegel Society of Great Britain. 2011. — Vol. 32. — № 1-2. — P. 60-61.

Однако, на наш взгляд, все вышеизложенные подходы — формальные, содержательные, генетические, стилистические — ограничены существенным образом. Всё более удаляясь от «классического» трансцендентализма Канта, они теряют из вида нерв трансцендентальной философии — её парадоксальность. Лейтмотивом трансцендентализма с момента его рождения было удержание в поле внимания того фундаментального факта, что вещи наличествуют сами по себе, безотносительно их данности разуму¹⁷. Объективное существование вещей не соприродно разуму и не когерентно ему; в трансцендентализме не работает ни теория отражения, ни теория предустановленной гармонии.

Главный вопрос этой философии — это вопрос «как возможно трансцендентальное знание?», т.е. знание о том, что какие-то представления вообще не имеют эмпирического происхождения и, тем не менее, могут a priori относиться к предметам опыта¹⁸. Действительно, «идеи» чистого разума, по мысли И. Канта, не только, подобно категориям рассудка, не зависят от опыта, но, более того, ничто в природе или в явлениях опыта не может соответствовать идеям разума, быть их «объектом» или «предметом». Кантовские идеи разума — это необходимые понятия разума, для которых «в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет»¹⁹.

Мышление в режиме онто-гносеологической парадоксальности — важнейшее свойство трансцендентальной философии. Поэтому более репрезентативна та её интерпретация, которая смещает ракурс в сторону онтологии познания. Руководствуясь этим подходом, следует понимать трансцендентализм как философию, ставящую перед собой уникальную задачу: найти опосредующее звено или «зазор» между объектами как некоей данностью с одной стороны и сознанием, имеющим с этой данностью дело, с другой. Трансцендентализм в этом случае есть убежденность, что между вещью и ментальным представлением о ней вторгается нечто третье — кантовская область явления (*Erscheinung*).

В этой связи С.Л. Катречко предлагает понимать трансцендентализм не как «философию объекта», целиком ориентиро-

¹⁷ Мёдова А.А. К вопросу о трансцендентальной корреляции разума и реальности: онтологический ракурс // Трансцендентальный поворот в современной философии (3): природа трансцендентальной философии. Сб. тезисов междунар. научн. семинара (Москва, 19-22 апреля 2018 г.). — М.: Фонд ЦГИ; ГА-УГН-Пресс, 2018. — С. 52-54.

¹⁸ Кант И. Собрание соч. В 6 т. Т. 3. — М., Мысль, 1964. — С. 158.

¹⁹ Там же. — С. 358.

ванную на предметность, но и не как «философию субъекта», мыслящую сознание как исходную точку, из которой наблюдается реальность. Трансцендентализм есть «философия явления», занятая исследованием такой сферы, которая не является ни объективной, ни субъективной²⁰. Парадоксальность трансцендентализма удерживается в интерпретации, предлагаемой С.Л. Катречко, где она фиксируется понятием «сдвиг». Катречко полагает, что идея трансцендентальной философии выражается в двух трансцендентальных сдвигах, методологическом и метафизическом.

Первый из них, который постулируется Кантом в его дефиниции трансцендентальной философии (КЧР, В 25), представляет собой сдвиг от изучения предметов к исследованию априорных условий нашего познания. Метафизический трансцендентальный сдвиг связан с концептуальным расщеплением исходного предмета познания на вещь-саму-по-себе и предмет опыта, т.е. явление. Этот сдвиг выражается в трансцендентальной триаде «предмет (вещь-сама-по-себе) – явление – представление», в которой явление опосредует отношение объективного предмета и субъективного представления²¹.

Таким образом, суть трансцендентализма заключается в том, что (1) сознанию даны не сами объекты, а априорные принципы их доступности; (2) в классическую для философии Нового времени двухчленную схему познания «Субъект – Объект» вторгается третий член. Это опыт (*Erfahrung*) или явление (*Erscheinung*, *Phänomen*).

Онтогносеологическая амбивалентность явления прочитывается, к примеру, в кантовском описании аналогий опыта (В 262). Посредством чувственного созерцания предмет дается как явление, однако сами явления имеют принципы определения своего существования. К таковым относится время, а именно троякая соотнесённость: всякий опыт соотнесён с временем как с величиной существования, т.е. продолжительностью, с временной рядоположенностью, т.е. последовательностью, наконец, он предполагает отношения совокупности, т.е. одновременности. Речь идет именно об отношениях на уровне явления, о явленных отношениях. При этом время, согласно Канту, не естьместилище данных опыта, в котором опыт определял бы место вся-

²⁰ *Katrchko S.* Transcendentalism as the Special Type of Philosophizing and the Transcendental Paradigm of Philosophy // *Natur und Freiheit: Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses* / Ed. by V.L. Waibel, M. Ruffing, D. Wagner (Eds.). – Berlin, – Bosto: De Gruyter, 2018. – P. 1079.

²¹ Там же. – С. 1073-1082.

кому существованию. Это исключается самой природой времени: абсолютное время не есть предмет восприятия, который мог бы объединять все явления. Тем не менее, всякое явление имеет место во времени, поскольку существование явлений предполагает синтетическое единство временных отношений²².

Таким образом, априорность времени парадоксальным образом не изымает его из порядка явлений. Время не предшествует явлению и не включает его в себя, оно есть сама возможность соотносённости явлений.

«Трансцендентальный сдвиг» происходит именно в зоне явления. Так, в кантовском трансцендентализме анализ явления приводит к обнаружению определённых способов данности предметов сознанию, условий доступности реальности для разума и, в конечном итоге, к условиям возможности самого разума.

Таким образом, суть трансцендентализма заключена в том, что возможность какого-либо опыта реальности не рассматривается как нечто само собой разумеющееся, как «естественное» положение вещей. Напротив, эта возможность мыслится как парадоксальная, потому что она обусловлена не самой реальностью как таковой, но и не устройством сознания, а чем-то третьим, пограничным. За этой установкой стоит онтологическое допущение, согласно которому реальность объектов не сопродна реальности сознания, поэтому от трансцендентализма неотделима проблематизация релевантности сознания и внеположенной ему реальности.

Иллюстрацией высказанного тезиса может служить не подающаяся рациональному объяснению эффективность математики в естественных науках, обратившая на себя внимание ряда физиков. Согласно Ю. Вигнеру, физик экстраполирует найденные им связи между двумя величинами на хорошо известные в математике связи, которые представляются ему аналогичным, на том основании, что никакие другие связи того же типа ему неизвестны. Однако при этом математическая формулировка полученных физиком зачастую не слишком точных экспериментальных данных приводит в огромном числе случаев к удивительно точному описанию широкого класса явлений²³.

²² Кант И. Сочинения. В 8 т. Т. 3. Критика чистого разума / Пер. Н.О. Лосского. – М.: Чоро, 1994. – С. 213.

²³ См.: Wigner E. The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences [Электронный ресурс] // Communications in Pure and Applied Mathematics. 1960. – Vol. 13. – No. 1. New York: John Wiley & Sons, Inc. URL: <https://www.maths.ed.ac.uk/~v1ranick/papers/wigner.pdf> (дата обращения – 25.11.2022).

Очевидно, что математические и физические закономерности — это явления не одного порядка и не одного генезиса. Их совместимость парадоксальна.

Трансцендентальный подход, согласно нашей интерпретации, и есть мышление в режиме такого рода парадоксальной совместимости. Вигнер объясняет «необъяснимую релевантность» явлений математического и физического порядка в трансцендентальном духе: эффективность математической формулировки законов природы с помощью специально отобранных понятий обусловлена исходным допущением самого научного знания. Вигнер называет это явление «эмпирическим законом эпистемологии».

В этой связи мы полагаем, что атрибутом трансцендентализма выступает рефлексия любого онтогносеологического феномена, который может интерпретироваться как «третье» звено, как пограничное основание опыта. В таковой роли могут выступать априорные структуры сознания, типы интенциональности, временные синтезы, концептуальные схемы, универсальный культурный или лингвистический код, язык. Принципиально здесь то, что трансцендентальный подход не позволяет интерпретировать условия данности предметов сознанию как целиком субъективные структуры, но и не допускает их эмпирическое происхождение.

Тезис трансцендентализма заключен в том, что основания опыта не могут быть получены из самого опыта. Дело не обстоит так, что сначала мы получаем опыт чего-либо, а затем уже анализируем этот опыт с помощью имеющихся у нас способов понимания. Подобное утверждение противоречит сути трансцендентальной философии, поскольку её усилия нацелены на обнаружение границ опыта и, в конечном счете, разума. Кант говорит о возможности опыта как знания, в котором все предметы должны иметь в конце концов возможность быть данными нам, если представление о них должно иметь объективную реальность (В 264)²⁴.

Трансцендентализм призван ответить на вопрос: какой именно, перцептивный или когнитивный опыт каких именно объектов мы можем иметь и почему? А так же: может ли этот опыт быть иным? Например, имея возможность сравнить данные восприятия людей, имеющих различные физиологические и пси-

²⁴ Кант И. Сочинения. В 8 т. Т. 3. Критика чистого разума / Пер. Н.О. Лосского. — М.: Чоро, 1994. — 214 с.

хические особенности, мы понимаем, что опыт пространственно-временного, аудиального или колористического восприятия может принципиально отличаться. Вряд ли закономерно при этом утверждать, что люди различным образом общаются с предметами, или окружающая их предметность не идентична. Мы должны допустить, что люди имеют различные исходные основания опыта, не зависящие от объективного положения дел.

Однако, как уже отмечалось выше в тезисе о пограничности трансцендентальных предпосылок опыта, они не могут рассматриваться целиком как субъективные уже в силу их всеобщности. Трансцендентальная категория или схема не может иметь только субъективную необходимость, потому что сама объективность становится возможной благодаря пониманию и разумной интуиции. Трансцендентальные условия реальности также нельзя понимать как психологические задатки, как будто бы опыт только способствует раскрытию того, что уже содержится в разуме или сознании. В таком случае ничего нового, отличного от априорных структур, не добавляется в эмпирический опыт. Напротив, трансцендентализм опирается на возможность добавления чего-либо в опыт, отличного от того, что содержится в его условиях. В этом проявляется суть трансцендентальности как пограничности.

Как отмечает Х.Ф. Гевара-Аристизабаль, главная интрига трансцендентальной философии состоит в том, что в системе умозрительного разума понятия должны ссылаться на свои объекты априори. Это именно то, что делает трансцендентальную философию такой интересной и скользкой: хотя структуры сознания не содержат объектов знания никаким из возможных путей (эмпирическим, генетическим, в силу предустановленной гармонии и т.п.), они должны, тем не менее, отсылать к ним. Возможность трансцендентальной философии зависит от этой связи точно так же, как возможность познания любого объекта эмпирического опыта зависит от устройства и функционирования понимания²⁵.

ЛИТЕРАТУРА

1. Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный анализ // Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. – М.: Юрист, 1995. – С. 7-19.

2. Декарт Р. Сочинения. В 2 т. Т. 1. / Пер. с лат. и франц.; сост., ред., вступ. ст. В.В. Соколова. – М.: Мысль, 1989. – 654 с.

²⁵ *Guevara-Aristizabal J.F.* Transcendental Philosophy: A Teleological and Embryological Inquiry // *Natur und Freiheit: Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses.* – Berlin, – Boston: De Gruyter, 2018. – P. 1636.

3. Кант И. Об одном открытии, после которого всякая новая критика разума становится излишней ввиду наличия прежней (Против Эберхада). Продолжение // Кантовский сборник, 1993. – Вып. 17. – С. 129-145.
4. Кант И. Собрание соч. в 6 т. Т. 3. – М., Мысль, 1964. – 799 с.
5. Кант И. Сочинения. В 8 т. Т. 3. Критика чистого разума / Пер. Н.О. Лосского. – М.: Чоро, 1994. – 741 с.
6. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. Язык. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – 271 с.
7. Катречко С.Л. Ре-трансцендентализация современной философии: кантовская «идея трансцендентальной философии» // VIII Российский Философский Конгресс «Философия в полицентричном мире». Круглые столы. Сборник научных статей. – М.: Логос, ООО «Новые печатные технологии», 2020. – С. 8-12.
8. Круглов А. Н. О происхождении априорных представлений у И. Канта // Вопросы философии. 1998. – № 10. – С. 126-130.
9. Мамардашвили М.К. Необходимость себя. Лекции. Статьи. Философские заметки. – М.: Лабиринт, 1996. – 432 с.
10. Мёдова А.А. К вопросу о трансцендентальной корреляции разума и реальности: онтологический ракурс // Трансцендентальный поворот в современной философии (3): природа трансцендентальной философии. Сб. тезисов междунар. научн. семинара (Москва, 19-22 апреля 2018 г.). – М.: Фонд ЦГИ; ГАУГН-Пресс, 2018. – С. 52-54.
11. Поннер К. Логика и рост научного знания. – М.: Прогресс, 1983. – 605 с.
12. Розанов В.В. Цель человеческой жизни // Смысл жизни: Антология / Сост., общ. ред., предисл. и прим. Н.К. Гаврюшина. – М.: Прогресс-Культура, 1994. – С. 19-64.
13. Фреге Г. Основоположения арифметики: Логико-математические исследования о понятии числа / Вступ. ст. и пер. В.А. Суровцева. – Томск: Водолей, 2000. – 64 с.
14. Шуман А.Н. Трансцендентальная философия. – Минск: Экономпресс, 2002. – 416 с.
15. Boer K. de. Transformations of Transcendental Philosophy: Wolff, Kant, and Hegel // Bulletin of the Hegel Society of Great Britain. 2011. – Vol. 32. – № 1-2. – Pp. 50-79.
16. Guevara-Aristizabal J.F. Transcendental Philosophy: A Teleological and Embryological Inquiry // Natur und Freiheit: Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses. – Berlin, – Boston: De Gruyter, 2018. – Pp. 1633-1640.
17. Hertz H.R. Die Prinzipien der Mechanik in Neuem Zusammenhange Dargestellt. – Leipzig, 1894. – 352 p.
18. Husserl E. Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem: Mit einem Vorwort von Eugen Fink // Revue internationale de philosophie, 1939. – 1 (2). – Pp. 203-225.
19. Husserl E. Philosophie der Arithmetik: Logische und psychologische Untersuchungen. – Den Haag: Nijhoff, 1970. – 585 p.
20. Katrechko S. Transcendentalism as the Special Type of Philosophizing and the Transcendental Paradigm of Philosophy // Natur und Freiheit: Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses / Ed. by V.L. Waibel, M. Ruffing, D. Wagner (Eds.). – Berlin, – Boston: De Gruyter, 2018. – Pp. 1073-1082.
21. Wigner E. The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences [Электронный ресурс] // Communications in Pure and Applied Mathematics. 1960. – Vol. 13. – No. 1. New York: John Wiley & Sons, Inc. URL: <https://www.maths.ed.ac.uk/~v1ranick/papers/wigner.pdf> (дата обращения – 25.11.2022)

THE GENESIS OF A PRIORI AND PARADOXICALITY OF THE TRANSCENDENTALISM (A.A. Medova)

Abstract. *A large number of philosophical directions from platonic theories and scholastic “scientia transcendens” to phenomenology and the transcendental philosophy of language present its versions of the transcendentalism. Aspects of an explication of the transcendental approach are different as well as its interpretations. It can be epistemolog-*

ical, logical, cognitive, ethical, ontological aspects. The author puts the goal to qualify the transcendentalism. She carries one out in two directions: by discussion the genesis of a priori elements of consciousness and through the revealing of the paradoxicality as the attribute of the transcendentalism.

The paradoxicality of the transcendental strategy is in solutions to the crucial questions concerning the genesis of transcendental preconditions of the experience, the ontological status, and reasons why they coherent to an object of cognition. The paradoxicality of the transcendentalism is produced as well by the studying of the intermediate area between an object of cognition and a mental view of it. This boundary realm so-called the realm of the phenomenon or experience is neither objective nor subjective. Nonetheless, the global correlation is ensured exactly here. It is a correlation of consciousness that understood as a carrier of the primordial basis of the possibility of experience on the one hand and objective givenness which independent of this transcendental basis of its own accessibility for consciousness on the other hand.

Keywords. *Ontology of cognition, transcendental shift, conditions of possibility of experience, phenomenon, time, space, empirical law of epistemology.*

5.1.4. К ПРОБЛЕМЕ СОЗДАНИЯ ИСКУССТВЕННОГО СОЗНАНИЯ (С.Ф. Сергеев)

***Аннотация.** Рассматривается проблема создания искусственных систем с осознающим мир и действующим в нём техносубъектом. Представлены ограничения и достоинства систем искусственного интеллекта без механизма рефлексирующего сознания и с ним. Показано, что проблема искусственного сознания широко освещается в междисциплинарном дискурсе естественнонаучных и гуманитарных наук, но её решение сдерживается нерешенностью ряда проблем системного и технологического характера. Предложена постнеклассическая двухступенчатая модель техно-самоорганизации искусственной субъективной реальности, в которой техносознание осуществляет задачу многоуровневой многокачественной редукции, доступной когнитивному опыту техносубъекта части реальности.*

***Ключевые слова.** Аутопоэзис, искусственный интеллект, искусственное сознание, субъект, самоорганизация, техносубъект.*

Внедрение технологий машинного обучения во все сферы человеческой деятельности многими инженерами рассматривается как начало подлинной интеллектуализации мира машин. Однако принципиальным ограничением данных технологий является невозможность самостоятельного выбора машиной эффективного обучающего алгоритма, так как из конечного набора данных может быть получено большое количество закономерностей, в числе которых будут и алгоритмы, с которыми машина справляется плохо. Это заставляет исследователей обращаться к изучению механизмов организации опыта в самообучающихся технических системах, ведущих к возможному появлению и развитию систем с искусственным сознанием и когнитивным освоением мира, но что будет результатом машинной социализации, нам непонятно.

Возможно, это будет машинное повторение человеческой истории, но в которой нет места человеку, или что-то другое не менее опасное, ограничивающее его эволюцию. Вопрос создания систем с искусственным сознанием становится актуальным в проблеме «умного мира», заменяя в ряде аспектов проблему

искусственного интеллекта, испытывающую концептуальный кризис в связи с ограничениями его создателя, редуцирующего свой опыт в машинные алгоритмы¹.

Технологии искусственного интеллекта позволяют повысить эффективность управления сложными робототехническими и автоматическими системами за счёт использования оптимальных решений, возникающих в процессе обучения и самообучения интеллектуальных алгоритмов. Однако при решении задач, требующих использование и интеграцию множества независимых самообучающихся алгоритмов, возникает проблема разумного выбора и формирования новых, подчинённых решению основной задачи, комбинаций. Появляется задача создания искусственных систем управления, аналогичных по своему функционалу механизмам сознания, действующим в биологических системах². Сознание является элементом разума – высшего достижения эволюции жизни на планете Земля, позволяющего обеспечить развитие и экспансию человечества во все сферы познавательной, социальной и практической деятельности.

Однако часто механизм сознания отождествляют с интеллектом и достижением разумного поведения, что неверно. Обладающая сознанием система может не проявлять высокого интеллекта и иметь невысокий уровень при решении интеллектуальных задач. В то же время интеллект может быть воплощен в эффективные алгоритмы работы систем, не имеющих механизмов сознания, в качестве инструмента решения поставленных задач. Сознание – это система, формирующая мир, отражающий базовые свойства экологической ниши носителя сознания и действующего в нем актора, способного ставить перед когнитивной системой цели, формирующие разумное поведение системы.

Несмотря на кажущуюся простоту решения задачи моделирования сознания, что отмечено во множестве публикаций, в реальности проблема создания «сильного интеллекта» упирается в недостаточное понимание работы механизмов сознания, несмотря на высокий интерес к данной проблеме³. Сознание

¹ См.: *Сергеев С.Ф.* Методологические проблемы инженерной психологии и эргономики техногенного мира // Психологический журнал. 2022. – Т. 43. – № 3. – С. 25-33.

² См.: *Сергеев С.Ф.* Искусственный интеллект и искусственное сознание в мехатронных системах // Мехатроника, автоматизация, управление (МАУ-2009) // Материалы Международной научно-технической конференции. – Таганрог: Изд-во ТТИ ЮФУ, 2009. – С. 204-206.

³ См.: *Сергеев С.Ф.* Искусственный разум в мехатронных системах: проблемы воплощения. Мехатроника, автоматизация, управление. 2020. – Т. 21. – № 2. – С. 93-101.

является одной из самых популярных тем в философии, психологии и нейронауках. Число упоминаний в сети Интернет превышает миллиард ссылок (258 млн. в русскоязычной части). Однако интерес к теме не уменьшается, вовлекая в свою сферу практически всех представителей гуманитарного знания.

Наиболее значимые в контексте нашего исследования работы отечественных и зарубежных исследователей сознания: А.Ю. Агафонова, Г.В. Аكوпова, В.М. Аллахвердова, К.В. Анохина, Д.В. Винника, Д.И. Дубровского, В.П. Зинченко, А.М. Иваницкого, В.Ф. Петренко, В.Я. Сергина, Е.В. Субботского, Н.И. Чуприковой, В. Vaars, N. Block, D.J. Chalmers, D. Dennett, G.M. Edelman, R. Kurzweil, H.R. Maturana, T. Metzinger, F.J. Varela. В них представлены теоретические схемы и модели сознания, использующие в основном психологические, физиологические, социальные и информационные представления о работе человеческого мозга как сложной нейросетевой кибернетической системе. При этом психическое и сознание рассматриваются, главным образом, как формы непрерывного информационного процесса, действующего в рамках заданной логики функционирования нейроструктур мозга.

Философский базис информационного подхода сформулирован и развит в рамках нейрофилософии в работах Д.И. Дубровского, который рассматривает качество субъективной реальности как особый способ представления информации индивиду. Вводится понятие Эго-системы как структурно-функциональной самоорганизующейся подсистемы головного мозга, представляющей функциональные возможности человеческой самости. Информация дана субъекту в чистом виде, и он способен оперировать этой информацией по своей воле⁴. Принцип изофункционализма, выдвинутый Д.И. Дубровским, позволяет говорить о возможности реализации механизма сознания на иных, нежели биологические, носителях. Такие представления позволяют говорить о возможности технологического создания машин, наделённых сознанием.

По мнению Д.В. Винника, теория сознания возможна лишь при комбинации компонентов ряда естественнонаучных теорий, включая: атрибутивный дуализм свойств; релятивный физикализм, решающий классическую онтологическую психофизическую проблему; эмерджентизм, решающий проблему генезиса

⁴ См.: Дубровский Д.И. Проблема «Сознание и мозг»: теоретическое решение. — М.: Канон+, 2015. — 208 с.

сознания; слабый функционализм (коннективизм), решающий проблему вычислительной природы интеллекта; семантический экстернализм, решающий проблему природы содержания ментальных состояний⁵.

В.М. Аллахвердов в рамках психологии рассматривает сознание как механизм, формирующий пояс гипотез, на основе которого создается непротиворечивая картина мира субъекта⁶. В работах А.Ю. Агафонова представлена смысловая теория сознания⁷, в которой сознание является многофункциональным аппаратом понимания, рассматриваемого как многооперационное когнитивное действие, включающее психофизиологическое восприятие физического знака (цвета, формы, слова), узнавание его, понимание значения в языке, в данном контексте, активно-диалогическое понимание, оценочный компонент. По мнению Г.В. Акопова, коммуникация и творчество являются основными механизмами порождения и функционирования сознания⁸.

Физиологические модели сознания направлены на выяснение вопросов функционирования и структурной организации мозга. Например, в гиперсетевой модели К.В. Анохина системный уровень организации мозга представляет собой когнитивную сеть или когнитом, который содержит полный набор когнитивных элементов индивида⁹. Иного взгляда, развивающего представления А.М. Иваницкого¹⁰ и Дж. Эдельмана¹¹ о «повторном входе», придерживается В.Я. Сергин, рассматривая сознание как систему внутреннего видения, основанного на механизме авто-отождествления паттернов нейронной активности. Им же предложен новый взгляд на организацию процессов восприятия, которая представлена в виде иерархии объемлющих характеристик, в которых паттерны нейронной активности пе-

⁵ См.: Винник Д.В. Сознание в физической реальности. — Новосибирск: Изд-во СОРАН, 2011. — 211 с.

⁶ См.: Аллахвердов В.М. Сознание как парадокс. Экспериментальная психология. Т. 1. — СПб.: «Изд-во ДНК», 2000. — 528 с.

⁷ См.: Агафонов А.Ю. Основы смысловой теории сознания. — СПб.: Речь, 2003. — 290 с.

⁸ См.: Акопов Г.В. Психология сознания. Вопросы методологии, теории и прикладных исследований. — М.: Ин-т психологии РАН, 2010. — 233 с.

⁹ См.: Анохин К.В. Когнитом: в поисках фундаментальной нейронаучной теории сознания // Журнал высшей нервной деятельности. 2021. — Т. 71. — № 1. — С. 39-71.

¹⁰ См.: Иваницкий А.М. Мозговые механизмы оценки сигналов. — М.: Медицина, 1976. — 298 с.

¹¹ См.: Edelman G.M., Tononi G. Consciousness. How matter becomes imagination. — London.: Penguin Books. 2000. — 288 p.

редаются с верхних уровней обработки на нижние, формируя сенсорные пути актов восприятия¹².

Основной проблемой информационных и нейрокогнитивных моделей является проблема качественного характера субъективного мира субъекта, объяснения его конструирующей активности и эффективности сознания в широком спектре жизненных ситуаций, что сдерживает решение вопроса о создании искусственного сознания.

В техническом плане сознание является оператором нейронных самообучающихся сетей, решающих возникающие задачи биологического и социального самосохранения и выживания организма в широком диапазоне предвидения будущих ситуаций и состояний мира субъекта. По аналогии в искусственной системе действующим актором является техносубъект – носитель искусственного сознания¹³. Техносубъект не может быть создан из искусственных компонентов, так как он порождается самоорганизующимся циклическим процессом взаимодействий носителя искусственного сознания с миром, который сам является результатом этого взаимодействия. Техносубъект появляется в результате интегрированного межсетевого взаимодействия потоков трансформирующейся в техносубъективную реальность информации от сенсорных систем. Возникает вопрос социального обучения и формирования техно-личности, непротиворечиво воплощённой в социальную среду человеческого общества.

Автором настоящей статьи предложена неклассическая модель самоорганизации субъективной реальности, в которой сознание осуществляет задачу многоуровневой многокачественной редукции, доступной когнитивному опыту субъекта части реальности¹⁴. Результаты редукции формируют субъективную

¹² См.: *Сергин В.Я.* Психофизиологические механизмы восприятия: концепция объемлющих сенсорных характеристик // *Успехи физиологических наук.* 2009. – Т. 40. – № 4. – С. 42–63.

¹³ См.: *Сергеев С.Ф.* К проблеме технофеногенеза постсингулярного техносубъекта // *Первые Степинские чтения. Современный этап развития науки и кризис техногенной цивилизации. Материалы конференции с международным участием.* Москва 5–6 ноября 2019 г. / Отв. редакторы В.Г. Буданов, В.А. Лекторский. – Курск: ЗАО «Университетская книга», 2019. – С. 147–151.

¹⁴ См.: *Сергеев С.Ф.* Проблема редукции в когнитивном механизме сознания // *Проблема сознания в междисциплинарной перспективе* / Под ред. В.А. Лекторского. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. – С. 245–254; *Сергеев С.Ф.* К проблеме создания робототехнических систем с искусственным сознанием и действующей личностью // *Робототехника и техническая кибернетика.* 2019. – Т. 7. – № 4. – С. 245–257.

реальность, в которой и происходит деятельность субъекта. При этом механизмы формирования субъективных модальностей действуют как нейросетевые самоорганизующиеся аутопоэтические системы, циклически самовоспроизводящие себя, создавая непрерывный поток редуцированного содержания субъективного опыта, действующих синхронно с различениями на входах сенсорных систем¹⁵. В потоке формируется субъект как наблюдатель, отражающий систему отношений между организмом и конструируемым субъективным миром, который является индуцируемой мозгом виртуальной моделью реальности, определяющей экологическую нишу человека¹⁶.

Наблюдатель служит для различения событий на временной шкале существования носителя сознания и может с известной точностью оперировать прошлым (память) и будущим (предвосхищение, предвидение). Появление контролируемого временного измерения дает возможность оптимизировать поведение системы и избегать опасных для существования ситуаций, что отражено в термине «разум». Такая система приобретает свои разумные свойства только в процессе обучения в специально созданной обучающей среде¹⁷.

В работе¹⁸ представлена двухступенчатая модель формирования образа физической реальности в мире субъекта. По аналогии можно предложить следующий механизм порождения искусственной субъективной реальности. Перцептивные системы носителя техносознания на первом этапе непрерывно осуществляют процесс редукции из физического мира некоторого конечного множества возможных аутопоэтических вариантов состояний техносубъективных реальностей, которые не противоречат истории, реализуемой техносубъектом.

История техносубъекта, его опыт являются динамической системой, ограничивающей разнообразие возможных вариантов мира,

¹⁵ См.: *Сергеев С.Ф.* Аутопоэтические корни сознания // Психология сознания: современное состояние и перспективы: материалы II всероссийской научной конференции. 29 сентября – 1 октября 2011 г., Самара. – Самара: ПГСГА, 2011. – С. 215-218.

¹⁶ См.: *Сергеев С.Ф.* Генезис субъектной среды: постнеклассическая модель // VII Российская конференция по экологической психологии. Тезисы / Отв. ред. М.О. Мдивани. М.: ФГБНУ «Психологический институт РАО»; – СПб.: Нестор-История, 2015. – С. 400-402.

¹⁷ См.: *Сергеев С.Ф.* Обучающая среда: концептуальный анализ // Школьные технологии. 2006. – № 5. – С. 29-34.

¹⁸ См.: *Сергеев С.Ф., Сергеева А.С.* Механизмы сознания и обучение // Образовательные технологии. 2016. – № 4. – С. 9-17.

являющихся техносубъекту. Отобранные варианты существуют в имплицитной памяти системы в виде возможных состояний в потенциальной, вневременной форме. Каждый из вариантов может быть сконструирован, включен и воспроизведен во временной последовательности текущей действительности техносубъекта (в его субъективном времени и субъективной форме), отражаемой в сознании в зависимости от актуального состояния субъекта на основании маркеров, представленных в памяти редуцированных вариантов. В памяти хранится не весь опыт, а лишь точки — маркеры, запускающие стандартные цепи независимых гетерогенных генераторов, составляющих сетевую систему носителя сознания. Отметим, что функциональная независимость, стандартность поведения и топологическая организация генераторов способствуют поддержанию пространственно-временной и модальностной целостности и стабильности картины мира техносубъекта.

Сознание, в соответствии с логикой его функционирования, выбирает из существующего в памяти редуцированного множества возможных вариантов развития индивидуального мира самый нужный и близкий в данный момент вариант, который реализуется и используется для обеспечения самосохранения техносубъекта. Таким образом, происходит двухступенчатый процесс формирования образа физической реальности. На первом этапе создается база вариантов, не противоречащих условиям существования аутопоэтического процесса сознания и наблюдаемого мира (опыт субъекта), а на втором — реализуется, воспроизводится в осознаваемой форме один из его вариантов.

Отметим, что техносубъект оценивает не только варианты своей судьбы, но и выбирает приемлемые варианты по критериям, отраженным в его личностной организации.

Таким образом, среда, воспринимаемая системой, является организованным элементом субъективной реальности, конструируемым носителем техносознания в процессе анализа существенных отношений осознающей системы и физической реальности, что обеспечивает существование координирующихся друг с другом аутопоэтических систем и включение системы и техносубъекта в нишу индивидуального существования.

Построение технической системы, реализующей выше представленные системные модели и концепты, на настоящем уровне развития технологий выглядит маловероятным, так как многие аспекты и детали формирования техносубъекта и его внутреннего мира не ясны и требуют дополнительного анализа и исследования.

ЛИТЕРАТУРА

1. Агафонов А.Ю. Основы смысловой теории сознания. – СПб.: Речь, 2003. – 290 с.
2. Акопов Г.В. Психология сознания. Вопросы методологии, теории и прикладных исследований. – М.: Ин-т психологии РАН, 2010. – 233 с.
3. Алашвердов В.М. Сознание как парадокс. (Экспериментальная психологика, т. 1). – СПб.: «Изд-во ДНК», 2000. – 528 с.
4. Анохин К.В. Когнитум: в поисках фундаментальной нейронаучной теории сознания // Журнал высшей нервной деятельности. 2021. – Т. 71. – № 1. – С. 39-71.
5. Винник Д.В. Сознание в физической реальности. – Новосибирск: Изд-во СОРАН, 2011. – 211 с.
6. Дубровский Д.И. Проблема «Сознание и мозг»: теоретическое решение. – М.: Канон+, 2015. – 208 с.
7. Иващицкий А.М. Мозговые механизмы оценки сигналов. – М.: Медицина, 1976. – 298 с.
8. Сергеев С.Ф. Аутопоэтические корни сознания // Психология сознания: современное состояние и перспективы: материалы II всероссийской научной конференции. 29 сентября – 1 октября 2011 г., Самара. – Самара: ПГСГА, 2011. – С. 215-218.
9. Сергеев С.Ф. Генезис субъектной среды: постнеклассическая модель // 7-я Российская конференция по экологической психологии. Тезисы / отв. ред. М.О. Мдивани. М.: ФГБНУ «Психологический институт РАО»; – СПб.: Нестор-История, 2015. – С. 400-402.
10. Сергеев С.Ф. Искусственный интеллект и искусственное сознание в мехатронных системах // Мехатроника, автоматизация, управление (МАУ-2009) // Материалы Международной научно-технической конференции. – Таганрог: Изд-во ТТИ ЮФУ, 2009. – С. 204-206.
11. Сергеев С.Ф. Искусственный разум в мехатронных системах: проблемы воплощения. Мехатроника, автоматизация, управление. 2020. – Т. 21. – № 2. – С. 93-101.
12. Сергеев С.Ф. К проблеме создания робототехнических систем с искусственным сознанием и действующей личностью // Робототехника и техническая кибернетика. 2019. – Т. 7. – № 4. – С. 245-257.
13. Сергеев С.Ф. К проблеме технофеногенеза постсингулярного техносубъекта // Первые Степинские чтения. Современный этап развития науки и кризис техногенной цивилизации. Материалы конференции с международным участием. Москва 5–6 ноября 2019 г. – Курск: ЗАО «Университетская книга», 2019. – С. 147-151.
14. Сергеев С.Ф. Методологические проблемы инженерной психологии и эргономики техногенного мира // Психологический журнал. 2022. – Т. 43. – № 3. – С. 25-33.
15. Сергеев С.Ф. Обучающая среда: концептуальный анализ // Школьные технологии. 2006. – № 5. – С. 29-34.
16. Сергеев С.Ф. Проблема редукции в когнитивном механизме сознания // Проблема сознания в междисциплинарной перспективе / Под ред. В.А. Лекторского. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. – С. 245-254.
17. Сергеев С.Ф., Сергеева А.С. Механизмы сознания и обучение // Образовательные технологии. 2016. – № 4. – С. 9-17.
18. Сергин В.Я. Психофизиологические механизмы восприятия: концепция объемлющих сенсорных характеристик // Успехи физиологических наук. 2009. – Т. 40. – № 4. – С. 42-63.
19. Edelman G.M., Tononi G. Consciousness. How matter becomes imagination. – London.: Pinguin Books. 2000. – 288 p.

ON THE PROBLEM OF CREATING ARTIFICIAL CONSCIOUSNESS (S.F. Sergeev)

Abstract. *The problem of creating artificial systems with a conscious world and a techno subject acting in it is considered. The limitations and advantages of artificial intelligence systems without and with the mechanism of reflective consciousness are presented. It is shown that the problem of artificial consciousness is widely covered in the interdisciplinary*

discourse of natural sciences and humanities, but its solution is constrained by the unresolved nature of a number of systemic and technological problems. A post-non-classical two-stage model of techno-self-organization of artificial subjective reality is proposed, in which techno-consciousness performs the task of multilevel, high-quality reduction of a part of reality accessible to the cognitive experience of a technosubject.

Keywords. *Autopoiesis, artificial intelligence, artificial consciousness, subject, self-organization, technosubject.*

5.1.5. ДИСКУРСОВЕДЕНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ (Л.И. Яковлева)

Аннотация. В статье рассматриваются некоторые проблемы дискурсоведения и делается несколько предложений. Одна группа проблем связана с недостаточностью методологической проработки. Так, простое переименование хорошо известных понятий на новомодное, принятие дискурса как слова естественного языка за понятие порождает трудности понимания мысли, а также перевода. Другая группа проблем обусловлена открытием новых исследовательских объектов, явлений и аспектов, находящихся в зоне, очерченной такими образованиями, как язык, текст, мышление, коммуникация. Например, новым объектом становится лингвистически-семиотическое оформление разных видов социальных практик. Это обстоятельство породило огромное количество разных понятий «дискурса», многообразии подходов к их исследованию.

Предлагается различить эссенциальные и номинативные понятия. Первые включают существенные характеристики исследуемого объекта, вторые – определяют только поверхностные параметры, важные для отделения исследуемого объекта от других. Кроме того, предлагается для ориентации во множестве подходов и определений дискурса отсортировать их по разным «путям» – на дискурсы широкого пути и дискурсы узкого пути. Критерием различения служит неспецифичность (широта) или специфичность исследуемого объекта.

Ключевые слова. Дискурс, дискурс-анализ, лингвистика, язык, социальная практика, коммуникативистика.

В последней трети XX века в науках, связанных с исследованием текстов, коммуникативных и социальных практик (лингвистике, политологии, литературоведении, коммуникативистике, рекламе и др.) появилось новое понятие (термин), заимствованный из естественных языков (английского, немецкого, французского), – дискурс. Частота его использования в разных контекстах была настолько значительна, что позволило охарактеризовать данное явление как «дискурс-бум». Однако за прошедшие 50 лет ситуация с пониманием того, что такое «дис-

курс», не только не прояснилась, но, напротив, стала еще более запутанной, термин оказался неопределённым и расплывчатым.

Итак, вокруг термина «дискурс» сложилась ситуация, которую R. Brunner описал едко и афористично: «В некоторых дискуссиях дискурсу угрожает судьба заклинания, да он уже и сейчас таков – аналог всяких неясностей» и «Понятие дискурса претерпевает, без сомнения, инфляцию, и ему не удастся приписать однозначное применение»¹. И.Т. Касавин, по статье которого были приведены цитаты, согласился с диагнозом и заметил, что он отражает «распространённую сегодня точку зрения».

Как представляется, такое положение дела было неизбежно по ряду причин: и извиняющих поведение исследователей, и не извиняющих, хотя и типичных для социально-гуманитарных дисциплин. Вначале об объективной причине. С 20-х годов прошлого века роли языка в познании и освоении мира стали придавать все большее значение. Это явление с «легкой руки» Р. Рорти получило название «лингвистический поворот». И так сложилось, что исходящие из разных национальных или школьных традиций философские и гуманитарные исследования, в пространстве, ограниченном такими взаимосвязанными понятиями, как «речь», «текст», «коммуникация», «мышление», обнаруживали всё новые и новые проблемные зоны.

Ученым и философам разных стран было очень удобно называть их одним и тем же кратким и звучным словом, взятым из естественного языка. Дискурс в европейских языках понимается как «рассуждение», «длежащая речь», «развернутое размышление», «беседа». Таким образом, «дискурс» оказывается сопряжен и сопричастен и речи, и тексту, и коммуникации, и мышлению. Так возникла ситуация многообразия дискурс-подходов, имеющих, с одной стороны, отличающиеся предметы исследования, а с другой – сопряжённые благодаря точкам пересечения.

Очевидно, что надо принять неизбежность невозможности построения некой универсальной концепции, невозможности прийти к единственному общепринятому понятию дискурса. И всё же, то обстоятельство, что все подходы так или иначе «крутятся» в общем проблемном поле, может позволить объединить в русле некоторых подходов многообразные понятия дискурса в семейства понятий (в духе позднего Л. Витгенштейна), а они могут быть включены в ещё более общие классы.

¹ Касавин И.Т. Дискурс // Социальная эпистемология: идеи, методы, программы. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. – С. 83.

Но, к сожалению, повсеместно встречаются ошибки, вносящие интеллектуальную сумятицу в конструктивное рассмотрение разных дискурс-подходов. Самая первая из них – слову естественного языка придается статус понятия. Это приводит к проблеме перевода. Встречаются предложения, переведённые на русский язык, где присутствуют три слова «дискурс», которые возможно понять в нескольких значениях: понятия, концепта и слова естественного языка. В свою очередь это влечёт к той ошибке, когда в переводных текстах «вычитывают» то, что в них вовсе не закладывалось

Запутывающей понимание разных подходов также является операция простого переименования. При этом методологически дополнительно ничего не прибавляется. К примеру, то, что ранее называлось литературными жанрами, стали наименовать по-новомодному: дневниковый дискурс, поэтический дискурс и т.п. Или, как это сделал У. Чейф, который переименовал устную и письменную речь в «устный дискурс» и «письменный дискурс». Безусловно, устная речь и письменная имеют существенные различия, которые можно исследовать и описывать. Но ведь перемена названия не внесла существенных корректив в исследование собственно видов речи. Также значительную сложность для лингвистов представила проблема установления отношений между понятиями «речь-текст-дискурс» или «речь-коммуникация-дискурс»², которые нередко понимаются как взаимозаменяемые.

Для прояснения сложившейся ситуации с темой дискурса, описанной выше, я предлагаю сделать несколько первичных различий. Во-первых, выделить номинативные (не путать с «номинальными», которые в логике противопоставляются «реальным» понятиям) и эссенциальные понятия. А во-вторых, все подходы, связанные с дискурсом, разделить на широкий и узкий пути.

Разговор о первом предложении начну с поясняющего примера. В последнее время очень популярным стало называть коммуникативные процессы или характер рассуждений в различных социальных практиках дискурсами: «политический дискурс», «юридический дискурс», «медицинский», «журналистский» и т.п.

² См.: Яковлева Л.И. Дискурс-анализ как один из срезов социально-философского, культурологического и лингвистического исследования // *Философские опыты*. Вып. 4. Глобализация. Коммуникация. Идентификация. – М., 2011. – С. 22-66.

Конечно, зачастую, такое обозначение служит лишь стилистическим украшением речи говорящего. Но оно может оказаться продуктивным. Фактически до сих пор мы имеем дело только с теми или иными социальными и гуманитарными науками или дисциплинами (например, журналистика не наука, но можно организовать дисциплинарное обучение журналистике). В советской номенклатуре наук не было социально-прагматических дисциплин. Понятно, что социальные практики (социальные институты, отдельные виды деятельности) должны рационально осмысливаться общественно значимым способом, иначе говоря, собственно дисциплинарно.

Таким образом, мы имеем дело с открытием нового исследовательского объекта. При этом такого типа объекты, коль скоро они социальные практики, требуют к себе интердисциплинарного подхода: в кооперацию с представителями ведущей дисциплины должны вступить лингвисты, психологи, социологи, философы (причем разных специализаций: социальной философии, эпистемологии, этики).

Понятия «политический дискурс», «медицинский дискурс» и прочие несут в себе указание на отличие социальных практик друг от друга по способам рассуждения и языкового оформления коммуникаций. В до-дискурсивную эпоху со времен Аристотеля науки отличали предмет и метод. В настоящее время становится понятно, что необходим междисциплинарный подход ко множеству предметов исследования, в первую очередь к социальным. Очевидно, что лингвистика и семиотика должны играть важную роль в междисциплинарном комплексе, поскольку с помощью языка и символов можно конструировать социальные практики, изменять их, управлять ими.

Итак, использование перечисленных словосочетаний имеет своё оправдание, поскольку указывают на отличие определённой языковой практики от других по форме аналогичных, обслуживающих ту или иную область социального. Однако всё же здесь имеется только поверхностное различие, а не глубинное – не структурное. И это положение не только историческое, но, полагаю, и логическое: принципиально невозможно построить обще-методологическую систему исследования, допустим, «политического дискурса», поскольку область политического «кишит» разнообразными направлениями, воззрениями, подходами. Иначе говоря, нет вообще «политического дискурса», есть много разных политических дискурсов: либеральный, консервативный, социалистический, праворадикальный и

т.п. Можно создать общую теорию дискурса как способа анализа любого текста или общую теорию дискурса как формы мышления, которые станут средством анализа конкретных дискурсов.

Для подобных описанных ситуаций полезно различить номинативные и эссенциальные понятия. Подсказкой в выборе названия понятий послужила идея К. Поппера, описавшего эпистемические подходы (связанные с определенными метафизиками) – методологический номинализм и методологический эссенциализм³. Оговорюсь, что при этом согласна с его критикой категории сущности и соответственно методологического эссенциализма. Но в данном случае за неимением лучшего, и учитывая традицию словоупотребления, эссенциальные понятия включаются в содержательные теоретические конструкции, снимая в себе богатое идейное содержание. Эссенциальные понятия здесь берутся не в смысле, что они раскрывают сущность предметов исследования, а в том, что они содержат указания на их существенные параметры, свойства, характеристики. Номинативные понятия фиксируют поверхностное различие. Но и это бывает полезным. Таким образом, объём номинативных понятий широкий и неопределенный, а содержание бедное.

За прошедшие десятилетия «дискурс-бума» было дано, буквально, колоссальное множество определений дискурсу и предложено значительное количество подходов дискурс-анализа. Предпринимались попытки это разнообразие обозреть, поделить на группы⁴. Никакие обзоры по естественной причине не могут претендовать на полноту, а авторы классификаций строят их по основаниям, которые идейно связаны с теоретическими предпочтениями или профессиональной принадлежностью (лингвист, философ, коммуникативист, рекламщик и пр.).

³ Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. – М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – С. 16-30.

⁴ См.: Касавин И.Т. Дискурс // Социальная эпистемология: идеи, методы, программы. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. – 772 с.; Кожемякин Е.А. Дискурс-анализ в современном социально-гуманитарном знании // Человек, общество, управление. 2006. – № 3. – С. 25-39; Огуцов А.П. Дивергенция и конвергенция концепций дискурса - их эпистемологические основания (статья первая) // Методология науки и дискурс-анализ. – М.: ИФ РАН, 2014. – С. 7-47; Русакова О.Ф. Основные теоретико-методологические подходы к интерпретации дискурса // Антиномии: Науч. ежегодник Ин-та философии и права УрО РАН. Екатеринбург, 2007. – Вып. 7. – С. 5-34; Филлипс Л., Йоргансен М.В. Дискурс-анализ. Теория и метод. 2-е изд. – М.: Генезис, 2008. – 352 с.

Чтобы в этой безбрежности как-то сориентироваться, предлагаю в качестве первого шага разделить все продуктивные подходы на два лагеря: дискурсы широкого пути и дискурсы узкого пути. К дискурсам широкого пути, к примеру, можно отнести (1) процедуры анализа текста (дискурс-анализ), (2) языковое оформление социальных практик, (3) описание коммуникативной ситуации в целом. Приведу по одному примеру каждой позиции соответственно⁵.

Примеры дискурсов узкого пути: (1) структура типичных практик, направленных на решение конкретной практической задачи (разговор врача с пациентом, продажа билета пассажиру и т.п.); в конечном итоге сам дискурс может быть расписан на операции и их последовательность настолько, что функция одного из акторов может быть передана искусственному интеллекту, (2) дискурсы как формы мышления⁶.

Закономерно возникает вопрос — по какому критерию разделить эти «пути». В случаях, когда разводятся предельно обширные области, внутри себя полные неопределенностей, точно прочертить межу, отделяющую одну от другой, вряд ли удастся. Она скорее угадывается, понимается интуитивно. Но всё же необходимо указать на вехи, служащие подсказками. В первую очередь, это разница в предметах исследования, что отражается в типологических названиях: одни берутся как бы целиком (текст, коммуникативная ситуация, социальная практика), другие только в определённом аспекте, как конкретная часть некоего целого. Во вторую очередь, соответственно, инструментарий описательный и исследовательский оказывается похожим, образно говоря, либо на крупноячеистую рыболовную сеть, либо на мелкоячеистую вплоть до сачка для бабочек (в случае операционализации типичных прагматических коммуникаций, направленных на достижение определенной цели).

Один из возможных подходов к теме дискурса — это рассмотрение дискурса как формы мышления. Формальная логика

⁵ См.: *Красных В.В.* «Свой» среди «чужих»: миф или реальность? — М.: ИТДГК «Гнозис» 2003. — 375 с.; *Русакова О.Ф.* *Максимов Д.А.* Политическая дискурсология: предметное поле, теоретические подходы и структурная модель политического дискурса // Полис. 2006. — № 4. — С. 26-43; *Макаров М.Л.* Основы теории дискурса. — М.: ИТДГК «Гнозис», 2003. — 280 с.

⁶ См.: *Касавин И.Т.* Дискурс // Социальная эпистемология: идеи, методы, программы. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. — 772 с.; *Яковлева Л.И.* Керигма как основная единица анализа дискурсивной формы мышления // Философские опыты. Вып. 7. Природа. Общество. Человек. — М., 2014. — С. 23-36.

до сих пор учит о трёх логических формах мышления: понятия, суждения и умозаключения. То есть тех, что были разработаны еще в классический период Античности: первая Сократом, остальные две Аристотелем. Но – и это представляется очевидным – для рационального мышления только этих организующих его структур крайне недостаточно. Должны быть еще какие-то, которые не удастся настолько формализовать, как это стремятся сделать в разных логиках. Но они всё же достаточно определены, поэтому их можно описать, воспроизвести, оценить. Дискурс как форма мышления – одна из таких формальных структур. И в речевой практике (научной, публицистической) достаточно часто для определённого характера высказывания, чтобы подчеркнуть его опознаваемую смысловую и идейную особенность, используется термин «дискурс». Язык сам «нашупывает» тот формат, в который укладываются разные высказывания, метафоры, крылатые фразы и т.п., чтобы выразить определённую мысль.

Дискурс как форма мышления – это формула синтеза разного типа семиотических единиц в некоторое целостное высказывание, имеющую определённую направленность. Дискурсы, таким образом, выходят за пределы лингвистики, а текстовые (устные или письменные) единицы включаются в номенклатуру семиотических. Высказывание может совершаться не только в языке, но и в формах изобразительной или поведенческой манифестации. В отечественной лингвистике, связанной с представлением о дискурсе как средстве анализа текста (дискурсом широкого пути), сложился некоторый консенсус по поводу тех элементов, которые следует выделять⁷. К ним относят концепты, фреймы, прецедентные феномены и прецедентные имена, всевозможного вида тропы. Безусловно, все они могут быть включены в исследовательский арсенал дискурсов узкого пути. И понятно, что дискурсы, реализуемые в реальном поведении, могут сочетать разнотипные средства выражения мысли: как речевые, так и внеречевые.

Что же задает форму выстраивания высказывания? Позволяет втягиваться в него одним выразительным средством мысли и подвергаться цензуре другим? Я выделила две важных состав-

⁷ См.: Карасик В.И., Слышкин Г.Г. Лингвокультурный концепт как единица исследования // Методологические проблемы когнитивной лингвистики. – Воронеж: Изд-во Воронежского государственного университета, 2001. – С. 75-80; Маслова В.А. Когнитивная лингвистика. – Минск.: ТетраСистемс, 2008. – 272 с.

ляющих дискурса как формы мышления, которые, с формальной стороны, его определяют (описывают, указывают инаковость по отношению к другим), а с реальной стороны – надиктовывают, подсказывают или нашептывают подбор определённых слов, жестов, высказываний, афоризмов, крылатых выражений, поступков, поведенческих реакций. Во-первых, надо понять истоки, позволяющие мыслить так и не иначе о чём-то, соответственно задающие вектор рассуждению и первичную содержательную основу для него, – дискурсивные предпосылки. Во-вторых, выявить рациональные требования к характеру высказывания, связанные с дискурсивными предпосылками, – керигму.

Дискурсивные предпосылки «ходов мысли» изначально лежат в религиозном слое культуры. Именно религия содержит первичные образы и типажи, образцы и архетипы, нормы и сюжетные линии. Поэтому религии и называют культур-образующими, поскольку они предписывают (а потому и провидят) возможность тех или иных персонажей, типичных ситуаций и событий, направления их развития, существование тех или иных общественных и межличностных коллизий, а также возможные их исходы. Но немаловажен и второй слой дискурсивных предпосылок – это интерпретация Священного Писания, его образов, притч, мифологических сюжетов. Экзегеза может быть не только религиозной, но и светской, одной из существенных составляющих последней является философия, идеи которой затем находят отражение в искусстве.

Как и любой текст, даже текст Священного Писания безжизненен, если в него не вкладывать душу понимания, а это всегда будет истолкование, интерпретация. Развитие культуры в религиозном обществе осуществляется благодаря развитию интерпретаций его основополагающего текста. И в атеистическом обществе, не порвавшим со своими культурно-историческими корнями, сохраняется преемственность светской культуры с религиозными символами, сюжетами, нормами общественного и личного поведения. Дискурсы как формы мышления в данном контексте выступают в роли проводников влияния культур-образующей религии. Можно их сравнить со светом, идущим через толщу времен, некогда угасшей звезды.

Логика дискурса как формы мышления – имеет не формально-логическую, а культур-логическую природу. В разработке дискурсивных форм принимают участие представители разных интеллектуальных областей. Это не только теологи и филосо-

фы, они прежде всего формулируют смысловое ядро дискурса. Наполняют же его разнообразными фигурами речи, теми или иными метафорами и прочими тропами, придумыванием запоминающихся афоризмов и символов занимаются публицисты, литераторы, общественные спикеры, интеллектуалы, составляющие символическую элиту.

Конечно, дискурсивной грамотности можно и нужно целенаправленно обучать, повышая коммуникативную компетентность. Но в конечном счете пишущий, говорящий и действующий в конкретный момент времени интуитивно подбирают правильные, адекватные форме выразительные средства. Для этого необходимы все те процедуры, формирующие способности, о которых писал Х.Г. Гадамер в «Истине и методе»: чувство такта и вкуса, способность суждения и здравого смысла. А для выработки всех этих чувств и способностей — поскольку невозможно их алгоритмизировать, полностью формализовать, в творческом действии всегда есть место спонтанности, произвольности, — необходимо широкое гуманитарное образование, в том числе философское. Должны быть «начитанность», «наслушенность», «насмотренность».

Для демонстрации приведу пример дискурсивных предпосылок оптимистического дискурса. В первую очередь, это решение проблемы происхождения зла в мире, сотворённого всеблагим Богом (то есть той проблемы, которую Г. Лейбниц назвал теодицеей), которое предложил А. Августин в «Исповеди», — зла нет, «зло не субстанциально». Во вторую очередь, истолкование эсхатологической проблемы в духе справедливости: в конце времен всё будет хорошо, поскольку Страшный Суд по справедливости накажет грешников и наградит праведников. Надежду на лучшее добавляет учение того же Отца Церкви о времени, неуклонно движущимся вперед, Как известно, Августин заложил основы для линейной модели времени, к которой он пришел в результате экзегезы акта Божественного творения.

К слову, уже светская идея прогресса (прогрессистский дискурс), появившаяся в XVIII веке, наследует все характерные ключевые параметры оптимистического дискурса. Очевидно, данная форма высказывания не примет, например, Шопенгауэровского афоризма «всё к худшему в этом худшем из миров». Но, напротив, она втянула в себя афоризм «всё к лучшему в этом лучшем из миров», придуманный в «Кандиде» Вольтером в качестве злобненькой сатиры на оптимистическое мироощущение христиан. Парадокс... но объяснимый. И выражение

«всё, что ни делается, — к лучшему», используемое, как правило, в не очень благоприятной для человека ситуации, из которой он все-таки как-то вывернулся, служит лингвистическим маркером оптимистического дискурса.

Религиозные мифы, сюжеты, образы и их интерпретация как религиозная, так и философская, — важнейший слой дискурсивных предпосылок, но не единственный. Дискурсивные предпосылки могут существовать и в квазирелигиях, которые выработали те или иные маргинальные сообщества, социальные группы. Главное, что они принимаются представителями сообщества без критики, «на веру». И исходя из них и опираясь на них, адепты строят свои рассуждения, высказывания, совершают действия, получающие по крайней мере понимание, а то и одобрение со стороны участников группы.

Итак, благодаря дискурсивным предпосылкам как источникам определённых форм мысли, организующих разные типы семиотических единиц в некое целостное высказывание, которые не подвластны критике, но могут переинтерпретироваться, дискурсы получают «благословение» от имени культуры. Таким образом высказывание в целом и его отдельные составляющие легитимируются. Культура позволяет (или не позволяет) определённым образом мыслить, рассуждать, высказываться. Коротко говоря, дискурсы как формы мышления дают такой эпистемический статус высказываниям как легитимность. Это не истинность, не правдоподобность (как у Аристотеля или К. Поппера), а именно легитимность — право на осуществление определённой формы и характера высказывания, которое дает культура субъекту дискурса.

Керигма — вторая важнейшая составляющая дискурса как формы мышления. Керигма — это базовая схема и смысловое ядро дискурса. Её можно сформулировать в виде перечня определённых представлений. В дискурс-анализе как рациональном типе познания её необходимо эксплицировать и артикулированно сформулировать, даже если субъекты дискурса «не ведают, что творят».

Сам термин и его понятийное наполнение взято из работы Дж. Д. Данна «Единство и многообразие в Новом Завете: исследование природы первоначального христианства»⁸. Слово «ке-

⁸ *Данн Джеймс Д.* Единство и многообразие в Новом Завете: исследование природы первоначального христианства? / Пер. с англ. (Серия «Современная библистика»). — М: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. — 523

ригма» несколько раз (исследователи нашли семь эпизодов) используется в Новом Завете. В греческом языке оно означает «провозглашение». По Данну, в христианской теологии сложилось две трактовки понимания керигмы: (1) содержание проповеди, т.е. «что» проповедуется, и (2) процессуальный аспект, т.е. акт проповеди. Первую трактовку развивает Ч.Г. Додд, а вторую – Р. Бульман и другие представители так называемого керигматического богословия. Данн считает, что первая трактовка обоснована более убедительно. Подробнее работа Данна мной рассмотрена в статье, специально посвященной указанному понятию⁹. Здесь я ограничусь теми выводами, которые позволили мне использовать слово «керигма» понятийно для характеристики смыслового ядра и базового ментального схематизма дискурса.

Поскольку нас интересует содержательная сторона типов высказываний, то, очевидно, первая позиция, отстаиваемая Ч.Г. Доддом, должна оказаться в центре рассмотрения. В книге «Апостольская проповедь и её развитие» Додд на основе анализа «Книги Деяний» и посланий ап. Павла, выделил пункты первоначальной керигмы христианского вероучения, как она, по его мнению, высказана апостолами: (1) «пророчество исполнилось и новый век воцаряется пришествием Христовым», (2) «Он родился от семени Давидова», (3) «Он умер, по Писаниям, дабы избавить нас от нынешнего злого века», (4) «Он был погребен», (5) «Он воскрес в третий день, по Писаниям», (6) «Он вознесён одесную Бога как Сын Божий и Господь живых и мертвых», (7) «Он вновь грядёт как Судия и Спаситель людей».

Дж. Д. Данн отметил, что Ч.Г. Додд рассматривает описанную схему как чёткий и определенный набросок проповеди апостолов. По другому, можно сказать, что в этих пунктах содержится суть и «соль» христианского вероучения. Но такими керигмами фактически служат все так называемые Символы веры, и в том числе первый из них, Никео-Константинопольский (в православии Никео-Царьградский), в двенадцати членах которого сформулированы основы веры. Все последующие христианские размышления, рассуждения, высказывания обязаны исходить из них, учитывать их (держат в уме) при выстраивании проповедей, теологических изысканий, религиозных эссе и пр.

⁹ Яковлева Л.И. Керигма как основная единица анализа дискурсивной формы мышления // *Философские опыты*. Вып. 7. Природа. Общество. Человек. – М., 2014. – С. 23-36.

Символы веры служат основой и смысловым стержнем того или иного христианского вероучения.

Однако есть и другие керигмы более частного порядка, связанные с разными религиозными аспектами. Соответственно существуют и другие дискурсы, служащие как бы «силовыми линиями», удерживающими высказывания, притчевое и метафорическое оформление в определённых содержательно-смысловых рамках. Так, сам Данн считает, что главные черты керигмы учения Христа содержится в одном предложении: «Исполнилось время, и приблизилось царство Божие; покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк 1:15). Данн указывает, что в Иисусовой керигме важную роль играет временное обстоятельство – предсказание непосредственной близости эсхатологического правления Бога. И автор подобрал примеры притч, в которых эти предостережения и призывы звучат лейтмотивом (притчи о десяти девах, о воре, приходящим неожиданно, о хозяине дома, к приходу которого должен быть готов слуга). Все они на разные лады раскрывают главный посыл Иисусовой проповеди, более того сами они понятны, только отсылаясь в интерпретации к её базовому смысловому ядру.

Примерами дискурсов как форм мышления могут служить философские направления. И это можно понять, поскольку именно они являются наиболее отрефлектированными философией формами мышления, задающими определённые ходы мысли, разрешающие или запрещающие те или иные высказывания, метафоры, символы, клише и т.п. Все философские направления сформировались в результате рациональной переинтерпретации фундаментальных линий рассуждения (дискурсов), возникших при осмыслении и обсуждении теологических тем и проблем.

Продемонстрируем наши утверждения на материале таких важнейших для западного мышления направлений, как рационализм и иррационализм. Керигма рационализма может быть описана следующими положениями: (1) мир (мышление, вещь, процесс, явление) можно описать как систему, (2) в этой системе есть устойчивые оформленные элементы, (3) между устойчивыми элементами существуют устойчивые связи, (4) благодаря существованию устойчивых элементов и устойчивых связей между ними систему можно воспроизвести в мышлении, (5) рациональные системы поддаются контролю и оценке.

Иррационалистический дискурс строится на противопоставлении рационалистическому: (1) нельзя представить мир (мышление, явление, процесс) как систему, (2) нет устойчивых,

фиксированных элементов, (3) нет устойчивых связей между чем бы то ни было, (4) всё является единичным, уникальным, неповторимым, случайным, (5) такие объекты невозможно воспроизвести ни в мышлении, ни в практике, (6) при таком состоянии объектов их нельзя проконтролировать и рационально оценить, (7) познание возможно специфическими средствами, которые доступны только уникальным субъектам, наделенных уникальными способностями или получающих знание способом, превышающим разум человека, (8) в иррациональные знания можно только верить.

Религиозная и философская подоплека данных дискурсов в истории западной философии в целом хорошо прослежена. В Античности противопоставление между двумя состояниями мира и, соответственно, размышлений о нем, фиксировано в символах Хаоса и Космоса. Мифологический сюжет, лежащий в основе такого понимания, это драматичная история борьбы Зевса и его братьев и сестер с отцом Кроносом, который, не победили они, «скушал бы их за милую душу». Победа олимпийских богов знаменовала революционный переход от Хаоса к Космосу, от иррационального состояния мира к рациональному.

В древнегреческой философии данный эпизод профанной мифологии получил своё воплощение – свою интерпретацию – в понятиях Логоса (Гераклит, стоики), Нуса (Анаксагор, Аристотель), Мирового ума (Платон, неоплатоники). Понятно, что называются философы первого ряда, на самом деле «культурный бульон» античного рационализма варило большее количество мыслителей.

В Средние века проблема «веры и разума», а затем «теологии и философии» была одной из существеннейших. И подключение античной мудрости к решению проблем христианского вероучения было абсолютно не гарантировано. Как указывают историки философии, одной из «лазеек», «угольным ушком», через которое она проникла в западную культуру, послужила интерпретация Христа как Логоса, Слова Божия. В теологии были удачно переосмыслены в христианском духе и другие учения античных философов, что позволило использовать идеи и средства античного рационализма, а затем их развить и приумножить.

Использование философских направлений в качестве модельного примера для понимания дискурса как формы мышления позволяет продемонстрировать его интенциональность. Но здесь она понимается не как «направленность на предмет» (в трактовке Ф. Brentano или Э. Гуссерля), а в том смысле, что

дискурс выстраивает мышление в определённом направлении, которое культура допускает, которое в ней предполагается. Таким образом, интенциональность – это то, что культура разрешает думать о предмете.

Поэтому дискурсы легитимируют те высказывания, соображения, фигуры речи, которые используются в его рамках. Легитимируют и результаты, полученные в ходе его осуществления. Дискурсивные предпосылки, кериγμα и интенциональность дискурсов также позволяют точнее понять, как дискурсы участвуют в социальной конструктивистской деятельности: и со стороны возможности такого рода деятельности (к примеру, пропаганда и контрпропаганда), и со стороны процесса, и со стороны принятия (благодаря воздействию, образно говоря, на культурные рецепторы аудитории, в частности, аллюзии и реминисценции на религиозные сюжеты, привычности высказывания) результатов обществом.

Программа исследования, которая связана с дискурсами как формами мышления, ставит задачу построения «карт» тех или иных дискурсов. Например, при объединении усилий представителей разных специальностей в политологии можно описать либеральный, консервативный, праворадикальный, анархистский и пр. дискурсы; затем можно провести кросскультурные исследования по странам или регионам, культуры которых связаны с различными религиями или религиозными течениями. Знание таких дискурсивных карт увеличивает коммуникативную компетентность. Ведь понять, о чём идет речь, можно даже только по одному дискурсивному маркеру: метафоре, афоризму, прецедентному имени и т.п. или жесту. А также можно предугадать, предсказать в каком направлении будет развиваться рассуждение, и даже чем оно закончится.

В заключение хочу повторить, что «дискурс – это пространство междисциплинарного исследования». К какому бы пути ни примыкал тот или иной подход, исследование всегда должно проводиться представителями разных дисциплин. Лингвист не может – если по разуму – заниматься анализом профессиональных текстов (политических, экономических, юридических и т. п.) в одиночку. Кериγμα всегда находится в предметной области, и формулировать её положения должны профильные специалисты конкретной области знания.

К сожалению, в отечественной лингвистике так не получается. Я шуточно предлагаю аспирантам-лингвистам, которые берутся за подобную работу, применить дискурс-анализ, как бы

он ни понимался, к математическим или физическим текстам. Почему-то считается, что тексты гуманитарных дисциплин не требуют для работы с ними профессиональных знаний. Еще раз приходится выразить сожаление, что в отечественной науке не выработаны ни методологические схематизмы, ни организационные процедуры междисциплинарных исследований. И важно: как бы ни различались между собой подходы, коль скоро они имеют дело с языком и мышлением, многие из них могут сотрудничать, находить связи между своими предметами исследования, искать точки пересечения.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Дани Джеймс Д.* Единство и многообразие в Новом Завете: исследование природы первоначального христианства? / Пер. с англ. (Серия «Современная библистика»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. – 523 с.
2. *Карасик В.И., Слышкин Г.Г.* Лингвокультурный концепт как единица исследования // Методологические проблемы когнитивной лингвистики. – Воронеж: Изд-во Воронежского государственного университета, 2001. – С. 75-80.
3. *Касакин И.Т.* Дискурс // Социальная эпистемология: идеи, методы, программы. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. – 772 с.
4. *Кожемякин Е.А.* Дискурс-анализ в современном социально-гуманитарном знании // Человек, общество, управление. 2006. – № 3. – С. 25-39.
5. *Красных В.В.* «Свой» среди «чужих»: миф или реальность? – М.: ИТДГК «Гнозис» 2003. – 375 с.
6. *Макаров М.Л.* Основы теории дискурса. – М.: ИТДГК «Гнозис», 2003. – 280 с.
7. *Маслова В.А.* Когнитивная лингвистика. – Минск: ТетраСистемс, 2008. – 272 с.
8. *Огурцов А.П.* Дивергенция и конвергенция концепций дискурса - их эпистемологические основания (статья первая) // Методология науки и дискурс-анализ. – М.: ИФ РАН, 2014. – С. 7-47.
9. *Поппер К.Р.* Открытое общество и его враги. Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. – М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – 448 с.
10. *Русакова О.Ф., Максимов Д.А.* Политическая дискурсология: предметное поле, теоретические подходы и структурная модель политического дискурса // Полис. 2006. – № 4. – С. 26-43.
11. *Русакова О.Ф.* Основные теоретико-методологические подходы к интерпретации дискурса // Антиномии: Науч. ежегодник Ин-та философии и права УрО РАН. Екатеринбург, 2007. – Вып. 7. – С. 5-34.
12. *Филлипс Л., Йоргансен М.В.* Дискурс-анализ. Теория и метод. 2-е изд. – М.: Генезис, 2008. – 352 с.
13. *Яковлева Л.И.* Дискурс-анализ как один из срезов социально-философского, культурологического и лингвистического исследования // Философские опыты. Вып. 4. Глобализация. Коммуникация. Идентификация. – М., 2011. – С. 22-66.
14. *Яковлева Л.И.* Керигма как основная единица анализа дискурсивной формы мышления // Философские опыты. Вып. 7. Природа. Общество. Человек. – М., 2014. – С. 23-36.

DISCOURSE STUDY IN MODERN PHILOSOPHY (L.I. Yakovleva)

Abstract. The article investigates some issues in discourse studies and makes some suggestions. One group of issues is connected with the lack of methodological elaboration. Thus, a mere relabeling of estab-

lished notions into 'trendy' ones or the treatment of a natural word «discourse» as a notion creates obstacles in understanding an idea or translating it. The other group of issues stems from discovery of new research subjects, phenomena and aspects which are within the scope of such conceptions as language, text, ideation, communication. For instance, the linguistic and semiotic framing of various types of social practices may become a new subject of research. This situation created extensive variety of interpretations of «discourse» and multiple approaches to their study. It is suggested that essential and nominative notions should be distinguished. The former includes essential characteristics of the subject under examination, the latter define only surface parameters which are crucial for differentiation of the subject of research from the others. Besides, it is recommended that the discourses should be differentiated by their «ways» of understanding into discourses of broad understanding and discourses of narrow understanding for purposes of coordinating multiple approaches to and definitions of discourse. The reference point is the wide or more specific scope of subject of research.

Keywords. Discourse, discourse analysis, linguistics, language, social practice, communication studies.

5.1.6. ИНДЕКС ВИРТУАЛЬНОСТИ (О.И. Елхова)

Аннотация. В статье проводится философское обоснование понятия «индекс виртуальности». В исследовании осуществляется схематизация индекса виртуального: индекс виртуальности выступает, по мнению автора, как некоторый относительный обобщённый показатель, который служит для характеристики изменения такого явления как виртуальная реальность. Выделяются базовые составляющие индекса виртуальности: *immersion-погружённость*, *involvement-вовлечённость*, *interactivity-интерактивность*. Каждая из этих величин вносит свою собственную лепту-вклад в значение индекса виртуальности. Указанные составляющие можно представить в количественных и качественных выражениях.

Индекс виртуальности схематично может быть представлен: $Index\ VR = Im\ Inv\ Int$ (где: *Im* – *immersion-погружённость*, *Inv* – *involvement-вовлечённость*, *Int* – *interactivity-интерактивность*). Для каждого конкретного случая пребывания пользователя в виртуальном мире вышеприведённая закономерность приобретает следующий вид: $Index\ VR = Im_m\ Inv_n\ Int_p$; где коэффициенты $m, n, p > 0$. Автором выделяются два предельных случая: виртуальные реальности с (*Low-Index VR*) низким и (*High-Index VR*) высоким индексом виртуальности (между этими крайними выражениями индекс виртуальности принимает промежуточное значение).

Ключевые слова. Виртуальная реальность, онтология, индекс виртуальности, погружённость, вовлечённость, интерактивность, присутствие, подавление неверия.

Несмотря на множество публикаций, относящихся к проблематике виртуальной реальности, данная форма бытия всё еще остается недостаточно изученной. Потребность в работах, сосредоточенных на философском осмыслении виртуальной реальности, по-прежнему высока, возникла насущная необходимость проведения исследования, предметом которого является динамика виртуальной реальности. Нельзя не отметить, что актуальность тематики виртуальной реальности значительно возросла в условиях пандемии COVID-19, полностью изменившей привычный мир. С целью адаптации к сложившимся об-

стоятельствам многие сферы жизнедеятельности человека были перенесены в виртуальный формат, а цифровая трансформация мира ускорила в разы.

В настоящее время виртуальная реальность в науке изучается с позиций нескольких подходов. Можно выделить психологический, технический, социокультурный, онтологический подходы; подробный анализ которых произведён автором доклада и представлен в его монографии¹. Мы придерживаемся онтологического подхода, направленного на изучение онтологической природы виртуальной реальности, что позволяет осуществить системные обобщения содержательного и концептуального характера. Отметим, что среди массива работ, относящихся к проблематике виртуального, практически не уделяется внимания разработке такой основной онтологической характеристики виртуальной реальности как движение, в целом, так и её динамики, в частности. Данное исследование посвящено исследованию динамики виртуальной реальности, автор осуществляет попытку её описания с привлечением индексного метода, что уже является оригинальным и составляет новизну исследования.

Теоретические основы исследования были заложены автором в его докторской диссертации, где было введено понятие «индекс виртуальности», также выделены и определены существенные свойства виртуальной реальности: «погружённость» и «интерактивность»². Настоящее исследование углубляет выдвинутую ранее оригинальную концепцию, представляет дальнейшую конкретизацию и уточнение авторских понятий. Индекс виртуальности уже рассматривается как некоторый относительный обобщённый показатель динамики виртуальной реальности, который выражает соотношение его базовых составляющих (Im – immersion-погружённости; Inv – involvement-вовлечённости, Int – interactivity-интерактивности).

В своей концепции мы полагаем виртуальную реальность как формирующееся впечатление человека о пребывании в искусственно созданном мире. Поэтому трудам Х.У. Гумбрехта, посвящённым поведению человека в иммерсивных средах, мы уделяем особенное внимание. Для автора также представляют

¹ *Елхова О.И.* Подходы к исследованию виртуальной реальности: Монография. – Уфа: Гилем, 2008. – 100 с.

² *Елхова О.И.* Онтологическое содержание виртуальной реальности / дис. ... д-ра филос. наук. – Уфа, 2011. – С. 16.

значительный интерес исследование субъективного опыта присутствия К. Хитэр. При анализе такой составляющей индекса виртуальности, как вовлечённость, автор обращается к работам Дж. Матира, Б. Беннета, М. Росса, А. Мунта, посвященным «кинематографической виртуальной реальности», где описываются технологии «подавления неверия» и достижение высокого уровня вовлечённости пользователя в виртуальный мир.

Произведённое исследование уточняет и конкретизирует понятия, необходимые для описания динамики виртуальной реальности, расширяет горизонты постижения виртуальной реальности, выводит проблематику виртуального на новый теоретический и методологический уровень. Теоретическая значимость исследования заключается в том, что произведённая формализация индекса виртуального позволяет описать динамику виртуальных процессов, что имеет большое значение для дальнейшего постижения виртуальных феноменов. Практическая значимость заключается в использовании результатов исследования при проектировке и создании иммерсивных сред с потенциально высоким индексом виртуальности для пользователей.

Научная новизна исследования заключается в рассмотрении виртуальной реальности с новых методологических позиций. В работе был использован индексный метод; экстраполирование индексного метода в область виртуалистики обеспечило новые методологические возможности и позволило выявить и осуществить формализацию общих закономерностей динамики виртуальной реальности. Автор руководствовался принципом всесторонности рассмотрения изучаемого объекта, использовал такие общенаучные методы познания как анализ и синтез, абстрагирование, формализацию. Виртуальная реальность в исследовании рассматривается как диалектическое единство объективного и субъективного.

В науке под индексом понимается некоторый относительный обобщённый показатель, который выражает соотношение величин какого-либо явления в динамике³. Полагаем, что индекс виртуальности, в свою очередь, может служить для характеристики изменения такого сложного явления как виртуальная реальность. В своих работах мы обосновываем, что виртуальная реальность формируется как процессуальное взаимодействие

³ См.: Энциклопедия статистических терминов. В 8 т. Т. 1. Методические основы статистики. – М.: Росстат, 2011. – С. 79.

между человеком и некоторой искусственно созданной техническими средствами окружающей его средой⁴.

Полагаем, что виртуальная реальность отличается от всяких других онтологически сходных с ней образований тем, что является точкой пересечения и общим результатом следующих таких её базовых составляющих, как immersion-погружённость, involvement-вовлечённость, interactivity-интерактивность. Если условно обозначить указанные составляющие через их первые буквы: Im, Inv, Int, тогда индекс виртуального схематично в самом общем виде будет представлен, как совокупность этих компонентов: Index VR = Im Inv Int. Отметим, что каждая из этих величин вносит свою собственную лепту-вклад в значение индекса виртуальности. Однако, исходя из специфики пребывания пользователя в виртуальном мире в каждом конкретном случае, вес отдельной составляющей в индексе виртуальности будет разным. Принимая во внимание данный факт, вышеприведённая закономерность приобретает следующий вид: Index VR = $Im_m Inv_n Int_p$; где коэффициенты $m, n, p > 0$.

Остановимся на каждой составляющей индекса виртуальности подробнее.

Im – immersion-погружённость. Непосредственно под погружённостью мы полагаем охваченность органов чувственного восприятия человека, находящегося в искусственно-созданной среде. Основными из них являются зрительные, слуховые, обонятельные, вкусовые, осязательные ощущения. В данном понятии отражается интегрированная синхронная активность перцептивных систем пользователя при погружении его в электронную среду.

Соответственно виртуальная реальность, охватывающая максимальное количество органов восприятия, обладает большой степенью погружённости, опирается на широкий ассортимент технических устройств – автосимуляторов искусственного мира, среди них: шлемы и очки VR, интерактивные доски и экраны, тактильные перчатки, жилеты и костюмы VR, аттракционы VR. В настоящее Время появились клубы VR, которые набирают всё большую популярность среди пользователей, они активно арендуются ими на различные мероприятия с целью получения

⁴ *Елхова О.И.* Онтологическое содержание виртуальной реальности: дис. ... д-ра филос. наук. – Уфа, 2011. – 330 с.; *Елхова О.И.* Онтология виртуальной реальности: монография. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2011. – 228 с.; *Елхова О.И.* Иллюзия присутствия в виртуальном мире // Вестник Башкирского университета. 2015. – Т. 20. – № 4. – С. 1386-1390.

новых эмоций от погружения в коллективную виртуальную реальность.

На текущий момент пандемическая ситуация, вызванная распространением коронавирусной инфекции, инициировала необычайный всплеск интереса к виртуальным путешествиям. Конечно, виртуальная реальность пока не может заменить традиционные путешествия, но костюмы с расширенными сенсорными ощущениями обеспечивают высокую степень погружённости пользователя в виртуальный тур по достопримечательностям мира⁵.

Технологии виртуальной реальности уже оказывают воздействие не только на дистантные и контактные органы восприятия человека, но и на рецепторы глубокой чувствительности (проприорецепторы). Так, аппаратные средства с успехом транслируют человеку мускульные инерционные и вибрационные ощущения. Следующим шагом технологий виртуальной реальности будут interoцепторы: в настоящее время проходят испытания управляемые микроскопические электронные механизмы, которые должны осуществлять контроль процессов обмена во внутренних органах человека.

Среди публикаций последних лет, посвященных техническим средствам виртуальной реальности, отметим монографию С. Грингарда, где представлен обзор существующего арсенала виртуальных технологий и намечены возможные направления их развития в будущем⁶.

Несмотря на все успехи в области современных технологий, своё широкое распространение среди пользователей получила виртуальная реальность, охватывающая лишь два канала восприятия: зрение и слух. В таком бюджетном варианте мы также наблюдаем виртуальную реальность, но со слабой степенью погружённости. Однако и такой вариант виртуальной реальности сейчас довольно востребован и конкурентоспособен. Так, Дж. Ланьер обращает внимание на тот факт, что пользователю зачастую может показаться, что он, касаясь виртуальных объектов, чувствует их текстуру, при всем этом никакой стимуляции осязательных рецепторов не происходит. Причина кроется в том,

⁵ *Chen A.* Is virtual travel here to stay, even after the pandemic subsides? // National Geographic, 2020. 20 апреля. URL: <https://www.nationalgeographic.com/travel/2020/04/can-virtual-reality-replace-real-tourism-during-pandemic-and-beyond/> (дата обращения: 25.01.2021).

⁶ *Greengard S.* Virtual Reality (The MIT Press Essential Knowledge series) Kindle Edition, 2019. – 264 p.

что сознанию человека свойственно достраивать иллюзорный мир до целостного образа⁷.

В этой связи затронем понятие «синестезия», которое впервые появилось в науке более ста лет назад, и необычайно актуализировалось в реалиях цифрового мира. В нейрофизиологии явление синестезии имеет отношение к присущей человеку способности восприятия, когда раздражение одного органа чувств вызывает реакцию у другого органа чувств, стимуляция которого непосредственно не производилась. Поскольку мозг оперирует целостными образами, а не отдельными фрагментами, то он имеет способность доводить до полноты картину восприятия. Так, синестет может слышать голос и в тоже время видеть его как цвет или форму, ощущать его характерный аромат или физическое прикосновение.

Среди работ, посвящённых этому трудновыразимому, но отчетливо переживаемому явлению, отметим труды Р. Сайтовика, благодаря которым возрождается научный интерес к синестезии и она вновь становится предметом дискуссий после десятилетий забвения. Так, Р. Сайтовик отмечает уникальность способности восприятия человека, полагает, что изучение синестезии — это путь к решению трудной проблемы сознания и пониманию принципов функционирования головного мозга⁸. Таким образом, в виртуальной реальности синестезию можно рассматривать как интегративную функцию мозга, компенсирующую неполноту восприятия виртуального объекта.

Необходимо обозначить значимое отличие понятия «погружённость» от «вовлечённости». В случае вовлечённости мы имеем дело уже не с воздействием на человека аппаратными средствами, т.е. не с его чувственным восприятием, а с рационально и эмоционально составляющими внутреннего мира человека, то есть мы уже всё больше смещаемся в область сферы идеального.

Inv — involvement-вовлечённость. Определяется нами как устойчивое во Времени эмоционально-окрашенное психологическое состояние пользователя, которое характеризуется его стабильно высокой концентрацией внимания на виртуальных объектах и событиях. Вовлечённость пользователя в виртуальную реальность также предполагает, что пользователь сосредоточен на событиях виртуального мира настолько, что готов проводить в нем неопределённо долгое время. Наблюдается

⁷ Lanier J. Information is an alienated experience. — N.Y., 2006. — 285 p.

⁸ Cytowic Richard E. Synesthesia. — The MIT Press Essential Knowledge series, 2018. — 197 p.

своего рода эффект потери времени. Вовлечённость характеризуется как интенсивностью внимания пользователя на объектах виртуального мира, так и его помехоустойчивостью, которая выражается в способности противостоять непроизвольным отвлечениям от виртуального мира, вызванных действием различных помех-раздражителей. Вовлечённость требует от пользователя виртуального мира физической, умственной и психологической энергии, затрачиваемой на переживание событий виртуального мира.

Феномен вовлечённости является своеобразным индикатором удовлетворённости пользователя виртуальным миром, он показывает, насколько виртуальный мир нравится ему, что он готов добровольно отдавать ему своё время и энергоресурсы. Вовлечённость даже одного пользователя в течение одного сеанса взаимодействия с виртуальным миром может варьироваться и находиться в диапазоне от нуля до ста процентов. Ширина диапазона изменения вовлечённости пользователя во времени, в свою очередь, может также быть определённым показателем его отношения к виртуальному миру.

Существенный момент заключается в том, что у разных пользователей наблюдается неодинаковая степень вовлечённости в один и тот же по функциональным и техническим характеристикам виртуальный мир. Вовлечённость пользователя в виртуальный мир можно попытаться представить в количественных и качественных выражениях. Так, количественные характеристики могут отображать то, сколько пользователь проводит времени в виртуальном мире, как часто туда заходит. Качественные характеристики демонстрировать эффективность действий пользователя в виртуальном мире.

В этой связи представляет значительный интерес появление такой разновидности виртуальной реальности, как «кинематографическая виртуальная реальность», уже обозначаемая некоторыми исследователями как ведущее направление развития технологий VR последующих тридцати-сорока лет. В данном направлении органично переплетаются последние технологические достижения в области виртуальной реальности и существующие кинематографические практики. Стоит отметить, что, действительно, в связи с новизной и быстрыми темпами развития технологий виртуальной реальности были упущены из виду многие важные аспекты. В настоящее время при создании виртуальных продуктов учитывается накопленный опыт кинопроизводства, активно используется кинорежиссура, присталь-

ное внимание уделяется сценарию, его форме и функциям, то есть тому, что ранее было на втором плане.

Так, в своих работах Дж. Матир сосредотачивается на механизмах целенаправленного вовлечения зрителя в виртуальную реальность⁹. Действенным вовлечением пользователя в виртуальный мир является эффективное использование драмы и неожиданности. В этой связи интересна работа С. Бушара «Тревога усиливает ощущение присутствия в виртуальной реальности»; в ней отмечается, что удачная режиссерская работа в интерпретации и реализации сюжета в направлении повышения тревоги и пробуждения реакции на драматические обстоятельства оказывает прямое влияние на субъективное ощущение присутствия пользователя в виртуальном мире¹⁰.

Вовлечённость пользователя виртуальными событиями оказывается тесно связанной с установлением эффекта присутствия человека в искусственно-созданном мире¹¹. В данном контексте, в свою очередь, актуализируется понятие «подавление неведения» (suspension of disbelief), введенное С.Т. Кольридом еще в начале XIX в.; в рассуждениях английского поэта-романтика об очаровании поэзии причудливым образом переплетены действительность и вымысел¹².

В XXI веке изначальное значение данного понятия было существенно расширено, теперь оно используется для фиксации состояния, когда пользователь, принимая допущения виртуального мира, перестает ощущать его иллюзорность. Вовлечение пользователя в иллюзорный мир осуществляется путем целенаправленного «подавления неведения». Чтобы добиться желаемого эффекта «кинематографическая виртуальная реальность» сосредотачивается на тех моментах, которые кажутся на первый взгляд простыми и очевидными. В кинематографической виртуальной реальности детально рассматриваются следующие моменты: правила взаимодействия пользователя и среды должны быть ясными, навигация должна быть простой и интуитивно

⁹ *Mateer J.* Directing for Cinematic Virtual Reality: how the traditional film director's craft applies to immersive environments and notions of presence. *Journal of Media Practice*. 2017. — V. 18. — Pp. 14-25.

¹⁰ *Bouchard S.* Anxiety Increases the Feeling of Presence in Virtual Reality. *Teleoperators and Virtual Environments*. — Vol. 17. — № 4. — 2008. — Pp. 376-391.

¹¹ *Heeter C.* Being There: The subjective experience of presence. *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*. — 1992. — V.1. N 2. — Pp. 262-67; *Гумбрехт Х.У.* Производство присутствия: Чего не может передать значение: пер. с англ. — М.: Новое литературное обозрение, 2006. — 184 с.

¹² *Кольридж С.Т.* Избранные труды / пер. с англ. — М.: Искусство, 1987. — 347 с.

понятной, движение в среде должно быть плавным, с последовательным увеличением или уменьшением скорости; всё перечисленное позволит пользователю двигаться без отвлечения от виртуальных событий, которыми он захвачен¹³.

Виртуальную реальность следует рассматривать как поток событий между человеком и окружающей его средой, который возникает в пространстве диалога. Открытому пространству смысла противостоит интравертное, сложное фрагментарное пространство изолированного сознания, замкнутого на самом себе. Оба этих полюса, вступая в противоречие образуют виртуальное пространство смысла, где «не субъект даёт рецепты и управляет нелинейной ситуацией, а сама нелинейная ситуация... как-то разрешается и в том числе строит самого субъекта»¹⁴.

Следует сказать, что взаимодействие человека с виртуальной средой, развивается в диалектике субъект-объектных отношений. Приток информации в систему обеспечивается в процессе понимания пользователем концептуально структурированной информации виртуального потока. В основе процесса самоорганизации смысла лежат механизмы развёртки и свёртки концептуальных структур, и возникновение неоднородности в системе смысла связано с явлениями смысловой концентрации и смысловой множественности. Концептуальные структуры, которые могут быть опознаны на основе существующих у человека кодов восприятия, осознаются и составляют основу «светлого поля сознания».

Однако в процессе восприятия сознание не в состоянии удерживать в «светлом поле» всю систему концептуальных структур виртуального потока. Одновременно с осознаваемой информацией всегда остаются неопознанные концептуальные структуры, опознание которых требует выработки новых кодов восприятия у пользователя, что провоцирует процессы познания и мышления. При этом фаза рефлексии первоначально и является шумом, хаосом, поскольку является механизмом деятельности самопознания и создаёт ситуацию непонимания, т.е. осознанную потребность понять.

¹³ *Bennett B.* The normativity of 3D: cinematic journeys, «imperial visibility», and unchained cameras. *Jump Cut: A Review of Contemporary Media.* – 2013. 55. – Pp. 1-23; *Ross M., Munt A.* Cinematic virtual reality: towards the spatialized screenplay. *Journal of Screenwriting.* 2018. – V. 9. – Number 2. – Pp. 191-209.

¹⁴ *Курдюмов С.П.* Синергетический подход к моделированию социально-психологических явлений // *Синергетика и психология: Мат. кругл. стола.* – СПб., 1997. – С. 77.

Система смыслов виртуального потока обладает способностью к переключению описанных режимов в процессах свёртки или развертки концептуальных структур, сопровождающихся усилением или, напротив, ослаблением смысловой концентрации. Диалектика процессов локализации и размывания определяет деятельность сознания пользователя при восприятии смысла виртуального потока информации.

Так, например, отдельные фрагменты потока останавливают внимание человека и вызывают повышенное напряжение в его ассоциативно-вербальной сети, требуя активизации её творческого потенциала. Вместе с тем другие фрагменты потока в это время остаются незамеченными. Таким образом, степень напряженности и, соответственно, усилий, которые пользователю затрачивает для понимания фрагментов виртуального потока, весьма неравномерна.

Развитие виртуальной реальности, как динамичной, информационно-порождающей системы, определяется диалектикой процессов размывания и локализации смыслов. Для протекания процессов самоорганизации такого рода систем необходим постоянный приток информации из среды для создания новых структур. Одновременно с процессом поступления информации, наблюдается процесс рассеивания неоднородностей. Если действие рассеивающего фактора превосходит поступление информации в систему, то все неоднородности в системе размываются, новые структуры не возникают. Если же, наоборот, постоянный приток информации из среды превосходит рассеивание, то система вступает в режим с обострением, который приводит к появлению неоднородностей, центров кристаллизации, сгущения смысловых структур высокой концентрации.

В условиях хаотических процессов при развитии системы в режиме с обострением равномерное распределение смыслов неустойчиво, это означает, что данная система не может сохраняться в течение длительного времени, даже при значительных усилиях, направленных на её поддержание. Условием, увеличивающим вероятность успешного процесса порождения смыслов виртуальной реальности успешного и эффективного функционирования системы, можно считать согласованность темпов притока информации и рассеивания информации.

Int – interactivity-интерактивность. Отметим, что подавляющее большинство исследователей при анализе виртуальной реальности совершенно оправданно выделяют такое её существенное свойство как «интерактивность». Безусловно, свой-

ство «интерактивности» является одной из главных характеристик виртуального мира, определяющей его онтологию. Так, многие проявления сущего в действительности, которые определяются некоторыми учеными ошибочно как виртуальные, не являются таковыми по причине отсутствия интерактивности. Интерактивность в виртуальной реальности указывает на процесс взаимодействия пользователя и среды, их взаимного влияния друг на друга, что в результате обуславливает специфику протекания виртуального действия. Пользователь может входить в искусственно созданную компьютерными средствами виртуальную реальность, контактировать в ней с другими людьми, трансформировать её, испытывая при этом чувственно-эмоциональные переживания, неотличимые от реальных. Одновременно с этим необходима обратная связь, чтобы сама виртуальная среда была податливой, откликнулась на воздействии пользователя.

Технологии виртуальной реальности уже активно используются для вовлечения учащихся в образовательный процесс. Эффект вовлечения достигается за счёт интерактивности, то есть возможности взаимодействовать с виртуальными объектами, что делает процесс обучения более продуктивным. Интерактивность может рассматриваться как одна из основных характеристик виртуального мира, которая указывает на процесс взаимодействия пользователя и среды, их взаимного влияния друг на друга, что в результате обуславливает специфику протекания виртуального действия.

Пользователь может входить в искусственно созданную техническими средствами виртуальную реальность, контактировать в ней с другими людьми, трансформировать её, испытывая при этом чувственно-эмоциональные переживания, неотличимые от реальных. В виртуальной среде это воздействие осуществляется посредством различных устройств «ввода» и «вывода» сигнала. Эти средства могут быть самыми разнообразными, начиная от клавиатуры и заканчивая джойстиком, но чаще всего они представляют собой сенсорный экран, на который выводится изображение, воспринимаемое человеком.

Одновременно с этим необходима обратная связь: виртуальная среда должна быть податливой, откликаться на сенсорное воздействие пользователя. К ключевым факторам, обуславливающим интерактивность, можно отнести диапазон возможностей для действия субъекта виртуальной реальности, а также скорость реакции электронной среды и её устойчивость на воз-

действие. Отметим, что для эффективного взаимодействия должен соблюдаться определённый баланс интерактивных и не интерактивных частей.

Современные технологии позволяют не только взаимодействовать с искусственно-созданной средой, но и «присутствовать», «жить» в виртуальном мире. Действительно, используя такие возможности, можно значительно повысить качество обучения. Если у человека есть возможность погрузиться в атмосферу того или иного события, то учебная информация становится интересной, эмоционально окрашенной и соответственно её усвоение будет выше, чем при привычном способе подачи материала. В результате ученики получают более прочные знания, чем те, кто учится по традиционной системе.

Так, в школе или вузе, в специальной зоне для занятий, можно разместить несколько интерактивных столов, которые позволят создать в аудитории виртуальную лабораторию для проведения лабораторных работ по химии. В данном случае речь идёт о так называемых «оживающих» стенах, которые позволяют учащимся взаимодействовать и даже управлять ими, не покидая стен учебного заведения, научиться решать различные проблемные ситуации различными способами, пусть даже методом проб и ошибок. Например, таково программное обеспечение виртуальной реальности, как «*Nanome (The Future of Molecular Design)*», разработанное в Калифорнийском университете в Сан-Диего.

Программная среда позволяет пользователям визуализировать, модифицировать и моделировать белки, химические соединения и нуклеиновые кислоты для ускорения принятия научных решений. *Nanome* – первая компания-разработчик программного обеспечения для виртуальной реальности, которая запустила такую иммерсивную платформу для совместной работы в режиме реального времени учёных из различных университетов, приложение позволяет группам людей сотрудничать в одном пространстве. Платформа обеспечивает эффективную передачу входных данных, которые практически мгновенно интегрируются с известными физико-химическими и биологическими процессами. Данное программное обеспечение позволяет организовать глобальное взаимодействие ученых в режиме реального времени с использованием виртуальной реальности¹⁵.

¹⁵ McCloskey St. Scaling Humanity in San Diego's Ecosystem [Electronic resource] // URL <https://innovation.ucsd.edu/2020/02/21/nanome-ai/> (last accessed: 24.01.2022).

Виртуальный урок также может быть проведен в парке, на улице, и в ходе него ученики могут взаимодействовать друг с другом и объектами, которые их окружают. Благодаря виртуальным технологиям учащиеся могут отправиться на экскурсию по различным интереснейшим музеям, которые были недоступны для них прежде, имеют возможность оказаться внутри экспонатов, осмотреть их со всех сторон, рассмотреть детали, потрогать предметы, совершить виртуальные путешествия к историческим памятникам. С интерактивной составляющей такие экскурсии всегда оказываются не только познавательными, но и увлекательными.

Так, программное обеспечение «Sky VR: Hold the World» предлагает уникальную возможность получить интерактивный опыт в Лондонском музее естественной истории. Личную экскурсию по музею проводит виртуальный двойник-голограмма британского натуралиста сэра Дэвида Аттенборо. Подобное путешествие предоставляет пользователю удивительные возможности, не виданные ранее: доступ открыт даже к редким выставочным образцам, которые можно детально рассмотреть, повернуть так, чтобы рассмотреть со всех сторон. Отметим, что во время традиционной экскурсии мы можем только мечтать о таком взаимодействии с экспонатами. В реальной жизни они настолько дороги, деликатны и хрупки, что даже учёным мирового класса трудно получить к ним доступ, обычно такие оригиналы отделены от зрителей бронированным стеклом. В виртуальном путешествии пользователь не только близко рассматривает экспонаты, но и получает захватывающий опыт интерактивного взаимодействия с ними, например, может поиграть со скелетом синего кита, отклоняться от нападений массивного птеродактиля, пролетающего над головой¹⁶.

Программное обеспечение «HoloLAB Champions» создано как образовательный инструмент, нацеленный на получение пользователям знаний по химии в игровой обстановке. Игровой процесс происходит за виртуальным лабораторным столом, ученики могут работать над решением игровых задач самостоятельно или в учебной группе. Ученики изучают аспекты учебной темы, помогают друг другу распутать виртуальный сценарий. В процессе такого взаимодействия развиваются навыки

¹⁶ *Hamilton I.* David Attenborough's VR project «Hold the World» is absolutely astonishing [Electronic resource] // URL <https://mashable.com/article/david-attenborough-hold-the-world-вр> (last accessed: 24.01.2022).

коммуникации, работы в команде, способность к взаимопониманию и другие важные качества¹⁷.

Так, интерактивность представляет собой нечто большее, чем просто передвижение-навигация в сети, она, прежде всего, обеспечивает возможность пользователю в режиме реального времени управлять виртуальной средой, быть участником в конструировании её формы и содержания. К ключевым факторам, обуславливающим интерактивность, можно отнести диапазон возможностей для действия субъекта виртуальной реальности, а также скорость реакции электронной среды и её устойчивость на воздействие.

Исходя из вышесказанного, можно выделить виртуальные реальности с высоким и низким индексом виртуальности. Формула $\text{Index VR} = \text{Im}_m \text{Inv}_n \text{Int}_p$ имеет два предела Low-Index VR и High-Index VR. Между этими крайними выражениями располагаются виртуальные реальности со средним индексом виртуальности.

Виртуальные реальности с Low-Index VR – низким индексом виртуальности в обобщённом виде представимы таким образом: $\text{Low-Index VR} = \text{Im}_2 \text{Inv}_{\min} \text{Int}_{\min}$. Виртуальные реальности такого типа задействуют только два основных канала восприятия: зрение и слух, характеризуются минимальной вовлечённостью пользователя и слабой интерактивностью. Человек, взаимодействующий с такой реальностью, описывает её как внеположенную по отношению к нему, созданную аппаратными средствами ненастоящую среду. Пользователь относится к виртуальной реальности как сторонний наблюдатель, осознает, что взаимодействует всего лишь с искусственной симуляцией реального мира, его сосредоточение внимания его на виртуальных объектах и событиях относительно невысокая.

Виртуальные реальности с High-Index VR – высоким индексом виртуальности в обобщённом виде выразим таким образом: $\text{High-Index VR} = \text{Im}_{\max} \text{Inv}_{\max} \text{Int}_{\max}$. В таких виртуальных реальностях задействовано большое число каналов восприятия человека, наблюдается высокий уровень вовлечённости и интерактивности пользователя. Здесь внешнее по отношению к среде положение наблюдателя нивелируется, сосредоточенность внимания пользователя и его реакция на объекты виртуального

¹⁷ Chan S. HoloLAB Champions teaches about chemistry with a VR game show <https://venturebeat.com/2018/07/10/hololab-champions-teaches-about-chemistry-with-a-vr-game-show/> (last accessed: 24.01.2022).

мира высокая. Например, пользователи отклоняются от летящих на них объектов, либо пытаются дотронуться до предметов виртуального мира так, как если бы они действительно существовали. События реального и виртуального миров для пользователя становятся неразличимыми.

Среди виртуальных реальностей с высоким индексом есть и те, где оказываются задействованными минимум каналов восприятия. Низкий уровень погружённости в них компенсируется высоким уровнем вовлечённости и интерактивности. Хорошо продуманное наполнение и организация событий виртуального мира способны эффективно вовлечь пользователя, монополизировать его сознание, что мы имели возможность наблюдать, в частности, при пользовательском буме игры *Pokémon Go*.

Виртуальная реальность, реализуемая в данной игре, имеет высокий индекс виртуальности. Высокий индекс виртуальности *Pokémon Go* достигается за счёт высокой степени вовлечённости и интерактивности. В основу игры заложена так называемая квест (от англ. quest – поиск) технология. В квесте всегда предполагается задание, в котором необходимо что-то разыскать: предмет, подсказку, сообщение, чтобы двигаться дальше. В случае с приложением *Pokémon Go* основной задачей для пользователя становится поиск и ловля покемонов. При этом тщательное обследование реального мира стало необходимостью в данной игре для дальнейшего продвижения пользователя.

Создателями игры задумано так, что покемоны могут обитать где угодно: в квартире пользователя, на оживленном проспекте улицы, в закусочной, за более редкими видами покемонов нужно устраивать целые экспедиции в парки, в индустриальные районы или даже выехать за город в лес и к водоёмам. Высокая степень вовлечённости в *Pokémon Go* имеет множество свидетельств, для пользователей данная игра становится настоящим приключением в декорациях реального мира¹⁸.

Полагаем, что дальнейшая разработка индекса виртуального содействует образованию и дальнейшему укреплению мировоззренческих и методологических основ научной рефлексии, дающих возможность в наибольшей степени исключить элементы

¹⁸ *Koerber B.* Two men fall off a cliff playing «Pokémon Go» [Electronic resource] // URL: <http://mashable.com/2016/07/14/pokemon-go-fall-off-cliff/#R8K7nitFiaqx> (last accessed: 24.01.2022).

неопределённости в изучении такого сложного и многогранного явления как виртуальная реальность. Представляет значительный интерес и требует философского анализа такая новая разновидность виртуальной реальности, как «кинематографическая виртуальная реальность», где целенаправленно с помощью разработанных технологий осуществляется «подавление неверия» и достижение высокого уровня вовлечённости пользователя в виртуальный мир, что, в итоге, обеспечивает высокий индекс виртуальности.

На основании проделанного исследования можно сделать следующие *выводы*:

1. Индексный метод, доминирующий в области статистических исследований, базирующийся на использовании индексов, с помощью которых соизмеряются сложные социально-экономические явления, может распространяться за рамки его традиционной применимости и использоваться для исследования характеристики изменения виртуальной реальности. Экстраполирование индексного метода в область виртуалистики создает новые методологические возможности, в частности, позволяет выявить и осуществить формализацию общих закономерностей динамики виртуальной реальности.

2. *Индекс виртуальности* выступает как некоторый относительный обобщенный показатель, который служит для характеристики изменения такого явления, как виртуальная реальность. Выделены базовые составляющие индекса виртуальности: immersion-погружённость, involvement-вовлечённость, interactivity-интерактивность.

3. Под *погружённостью* мы полагаем охваченность органов чувственного восприятия человека, находящегося в искусственно-созданной иммерсивной среде. Виртуальная реальность, охватывающая большое число каналов восприятия, обладает высокой степенью погружённости.

4. *Вовлечённость* определяется нами как устойчивое во времени эмоционально-окрашенное психологическое состояние пользователя, которое характеризуется его стабильно высокой концентрацией внимания на виртуальных объектах и событиях. Вовлечённость пользователя в виртуальный мир можно представить в количественных и качественных выражениях. Так, количественные характеристики могут отображать то, сколько пользователь проводит времени в виртуальном мире, как часто туда заходит. Качественные характеристики демонстрируют эффективность действий пользователя в виртуальном мире.

5. *Интерактивность* указывает на процесс взаимодействия пользователя и среды, их взаимного влияния друг на друга, что в результате обуславливает специфику протекания виртуального действия. Интерактивность доступна измерению и количественному выражению, например, может быть представлена как число взаимодействий пользователя и среды в единицу времени, скорость реакции электронной среды на воздействие и т.д.

6. Индекс виртуальности схематично может быть представлен: $\text{Index VR} = \text{Im Inv Int}$ (где: Im – immersion-погружённость, Inv – involvement-вовлечённость, Int – interactivity-интерактивность). Исходя из специфики пребывания пользователя в виртуальном мире в каждом конкретном случае, вес отдельной составляющей в индексе виртуальности будет разным, тогда вышеприведённая закономерность приобретает следующий вид: $\text{Index VR} = \text{Im}_m \text{Inv}_n \text{Int}_p$; где коэффициенты $m, n, p > 0$.

7. Нами выделяются два предельных случая: виртуальные реальности с (Low-Index VR) низким и (High-Index VR) высоким индексом виртуальности. В первом случае для пользователя граница между реальным миром и его искусственной симуляцией очевидна, во втором варианте человек захвачен виртуальным миром настолько, что воспринимает его как реальный. Между этими крайними выражениями находятся виртуальные реальности, где индекс виртуальности принимает промежуточное значение.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гумбрехт Х.У. Производство присутствия: Чего не может передать значение: пер. с англ. – М., Новое литературное обозрение, 2006. – 184 с.
2. Елхова О.И. Онтологическое содержание виртуальной реальности / дис. ... д-ра филос. наук. – Уфа, 2011. – 330 с.
3. Елхова О.И. Иллюзия присутствия в виртуальном мире // Вестник Башкирского университета. 2015. – Т. 20. – № 4. – С. 1386-1390.
4. Елхова О.И. Онтология виртуальной реальности: монография. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2011. – 228 с.
5. Елхова О.И. Подходы к исследованию виртуальной реальности: Монография. – Уфа: Гилем, 2008. – 100 с.
6. Кольтридж С.Т. Избранные труды / пер. с англ. – М.: Искусство, 1987. – 347 с.
7. Курдюмов С.П. Синергетический подход к моделированию социально-психологических явлений // Синергетика и психология: Мат. кругл. стола. – СПб., 1997. – С.70-84.
8. Энциклопедия статистических терминов. В 8 т. Т. 1. Методические основы статистики. – М.: Росстат, 2011. – 183 с.
9. Bennett B. The normativity of 3D: cinematic journeys, «imperial visibility», and unchained cameras. Jump Cut: A Review of Contemporary Media. 2013. 55. – Pp. 1-23.
10. Bouchard S. Anxiety Increases the Feeling of Presence in Virtual Reality. Teleoperators and Virtual Environments. – 17, № 4. – 2008. – Pp. 376-391.
11. Chan S. HoloLAB Champions teaches about chemistry with a VR game show <https://venturebeat.com/2018/07/10/hololab-champions-teaches-about-chemistry-with-a-vr-game-show/> (last accessed: 24.01.2022).

12. *Chen A.* Is virtual travel here to stay, even after the pandemic subsides? // National Geographic, 2020. 20 апреля. URL: <https://www.nationalgeographic.com/travel/2020/04/can-virtual-reality-replace-real-tourism-during-pandemic-and-beyond/> (дата обращения: 25.01.2021).
13. *Cytowic Richard E.* Synesthesia. The MIT Press Essential Knowledge series, 2018. – 197 p.
14. *Greengard S.* Virtual Reality (The MIT Press Essential Knowledge series) Kindle Edition, 2019. – 264 p.
15. *Hamilton I.* David Attenborough's VR project «Hold the World» is absolutely astonishing [Electronic resource] // URL <https://mashable.com/article/david-attenborough-hold-the-world-вр> (last accessed: 24.01.2022).
16. *Heeter C.* Being There: The subjective experience of presence. Presence: Teleoperators and Virtual Environments. – 1992. – V. 1. № 2. – Pp. 262-267.
17. *Koerber B.* Two men fall off a cliff playing «Pokémon Go» [Electronic resource] // URL: <http://mashable.com/2016/07/14/pokemon-go-fall-off-cliff/#R8K7nitFiaqx> (last accessed: 24.01.2022).
18. *Lanier J.* Information is an alienated experience. – N.Y., 2006. – 285 p.
19. *Mateer J.* Directing for Cinematic Virtual Reality: how the traditional film director's craft applies to immersive environments and notions of presence. Journal of Media Practice. – 2017. – V. 18. – Pp. 14-25.
20. *McCloskey St.* Scaling Humanity in San Diego's Ecosystem [Electronic resource] // URL <https://innovation.ucsd.edu/2020/02/21/nanome-ai/> (last accessed: 24.01.2022).
21. *Ross M., Munt A.* Cinematic virtual reality: towards the spatialized screenplay. Journal of Screenwriting. – 2018. – V. 9. – Number 2. – Pp. 191-209.

VIRTUALITY INDEX (O.I. Elkhova)

Abstract. *The article provides a philosophical justification for the concept of «index of virtuality». In the study, the virtual index is schematized: the virtuality index acts, in the author's opinion, as a certain relative generalized indicator that serves to characterize the change in such a phenomenon as virtual reality. The basic components of the virtuality index are distinguished: immersion, involvement, interactivity. These components can be represented in quantitative and qualitative terms.*

The virtuality index can be schematically represented by: Index VR = Im Inv Int (where: Im-immersion, Inv-involvement, Int-interactivity-interactivity). Based on the specifics of each specific case, the above pattern takes the following form: Index VR = Im_m Inv_n Int_p; where the coefficients m, n, p > 0. Immersion characterizes the coverage of the senses of a person who is in an artificially created environment. The author distinguishes two extreme cases: virtual realities with a low and high virtuality index (between these extreme expressions, the virtuality index takes an intermediate value).

Keywords. *Virtual reality, ontology, virtuality index, immersion, involvement interactivity, presence, suspension of disbelief.*

5.1.7. НАУЧНЫЙ РЕАЛИЗМ КАК НАПРАВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ НАУКИ (А.А. Печенкин)

Аннотация. В статье рассматриваются некоторые первые концепции научного реализма, возникшие как оппозиция позитивистской философии науки (Г. Максвелл, Дж. Сمارт, Дж. Леплин). В статье также проводится сопоставление научного реализма и философского материализма. В заключительном параграфе научный реализм сопоставляется с двумя направлениями в современной философии науки – с конструктивным эмпиризмом Б. ван Фраассена и инструментализмом Л. Лаудана, приводятся некоторые аргументы в пользу научного реализма, возникшие в дискуссиях между представителями научного реализма с их оппонентами, и контраргументы противников этого течения в философии науки.

Ключевые слова. Логический эмпиризм, наука, прогресс, истина, советская философия, онтология, принцип соответствия.

Вводные замечания. Научный реализм как направление в философии науки XX–XXI веков освещался как в специальных книгах¹, так и в ряде статей², в том числе и в статьях, написанных автором настоящей работы³. В нижеследующем тексте речь

¹ См.: Научный реализм и проблема эволюции научного знания / Отв. ред. В.Н. Порус. – М., 1984. – 142 с.; Фурсов А.С. Проблема статуса теоретического знания науки в полемике между реализмом и антиреализмом. – М.: Издатель Воробьев, 2013. – 512 с.; Макеева Л.Б. Философия Х. Патнема. – М.: ИФ РАН, 1996. – 190 с.; Мамчур Е.А. Объективность науки и релятивизм (к дискуссиям в современной эпистемологии). – М.: ИФ РАН, 2004. – 242 с.; Мамчур Е.А. Образы науки в современной культуре. – М.: Канон+, 2008. – 400 с.

² См.: Макеева Л.Б. Научный реализм и неопределённость теории эмпирическими данными // Логос. 2009. – № 2. – С. 24–26; Порус В.Н. Научный реализм У. Селларса // Вопросы философии. 1980. – № 8. – С. 149–194; Порус В.Н. Научный реализм и развитие научного знания // Научный реализм и проблема эволюции научного знания: Сборник. – М.: Наука, 1984. – С. 1–33; Терехович В.Э. Существование квантовых объектов. Экспериментальная проверка метафизических установок // Метафизика. 2017. – Т. 23. – № 1. – С. 1104–1112.

³ См.: Печенкин А.А. Антиметафизическая философия науки XX века: конструктивный эмпиризм Б. ван Фраассена // Границы науки. – М.: ИФ РАН, 2000. – С. 104–120; Печенкин А.А. Научный реализм и конструктивный эмпи-

идёт о вопросах, которые не получили достаточного освещения, а именно – о генезисе философии научного реализма в контексте позитивистской философии науки, о сопоставлении научного реализма и философского материализма и о научном реализме в сопоставлении с двумя другими направлениями в современной философии науки – эмпирическим конструктивизмом и инструментализмом.

Научный реализм: первые формулировки. Хотя термин «реализм» присутствовал в философии науки и раньше (см., например, статью Р. Карнапа «Эмпиризм, семантика, онтология» – 1950 г., в которой выделены «внутренние» и «внешние» вопросы существования, и зафиксировано, что на внешние вопросы в отношении «каркаса вещей» существуют два ответа – реалистический и идеалистический), научный реализм как особое направление был заявлен во второй половине XX века.

В книге Э. Нагеля «Структура науки» (1961 г.) были зафиксированы три эпистемологические интерпретации научной теории: реалистическая, инструменталистская и феноменалистическая. Согласно Э. Нагелю, реалистическая позиция исходит из того, что в теории представлены отношения между реально существующими объектами природы (протонами, электронами, электромагнитными полями и т.д.) – объектами, настолько же реальными, как реальны макроскопические объекты (камни, снежинки и т.д.), и из того, что предложения теории могут трактоваться как истинные или ложные в зависимости от того положения дел, к которому они относятся. Инструментализм в свою очередь видит в теории средство систематизации и упорядочивания опыта, инструмент выведения одних предложений наблюдения из других данных опыта. И наконец, феноменализм трактует теорию как логическое обобщение экспериментальных законов, видит в ней систематизацию данных опыта. Э. Нагель отказывается отдать предпочтение какой-либо одной из рассматриваемых им точек зрения. Его позиция: «...каждая точка зрения согласуется не только со «своими» наблюдениями над структурой научного знания, но способна принять во внимание факты, важные для других двух точек зрения... Короче говоря: сопоставление этих точек зре-

ризм: методология интерпретации квантовой механики // Эпистемология и философия науки. – Т. 57. – № 2. – С. 175-190; Печенкин А.А. Конструктивный эмпиризм о строении теоретического знания // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 2021. – № 1. – С. 22-28.

ния есть сопоставление предпочтительных приемов изложения (*modes of speech*) одного и того же»⁴.

Позиция Э. Нагеля критиковалась английским философом Г. Максвеллом, который представлял позицию научного реализма⁵. При этом Г. Максвелл критически отнёсся к той интерпретации соотношения теории и эмпирии, которую использовал Нагель, а именно – к тем выводам, которые Нагель делал из логической техники «рамсей-элиминации» теоретических терминов; техники, позволяющей свести предложения, содержащие теоретические термины, к предложениям непосредственного наблюдения.

Рамсей-элиминация теоретических терминов корректно и наглядно изложена в книге Р. Карнапа⁶. Рамсей-элиминация предполагает изложение теории на языке более высокого порядка, нежели то изложение, которое использует понятия о ненаблюдаемых объектах. В отличие от исходной теории, это изложение не ссылается на какие-либо ненаблюдаемые объекты. Однако, применяя кванторы к переменным более высокого уровня, мы можем воспроизвести те эмпирические ситуации, которые имелись в виду в исходной теории, воспроизвести эти ситуации, не используя представление о ненаблюдаемых сущностях.

Г. Максвелл отмечал, что рамсей-элиминация – это элиминация терминов, выпадающих из зоны непосредственного наблюдения, а не элиминация понятий о невидимых микрообъектах из языка научной теории. Рамсей-элиминация не означает элиминации ненаблюдаемых сущностей из арсенала научного знания. Максвелл подчёркивал, что с гносеологической точки зрения искусственная картина научной теории, получаемая путем применения техники предложений Рамсея, эквивалентна той картине, в которой присутствуют понятия, выражающие ненаблюдаемые сущности.

Г. Максвелл также указывал на относительность разделения теоретических объектов на наблюдаемые и ненаблюдаемые. Ведь представление о наблюдаемости зависит от техники, применяемой при эксперименте и наблюдении. Даже простые очки указывают на эту относительность. Более наглядные примеры относительности границы между наблюдаемым и ненаблюдаемым – оптический микроскоп, электронный микроскоп.

⁴ Nagel E. The structure of science. Problems in the Logic of Scientific Explanation. – N.-Y.: Burlingame, 1961. – P. 152.

⁵ См.: Maxwell Gr. On ontological status of theoretical entities // Minnesota Studies in Philosophy of Science. 1962. – № III. – Pp. 3-27.

⁶ См.: Карнап Р. Философские основания физики. – М.: Прогресс, 1971. – 392 с.

Одним из ранних сторонников реализма был также австралийский философ Дж. Смарт⁷. С его точки зрения в пользу реализма свидетельствует техника вывода к наилучшему объяснению, восходящая к Ч. Пирсу. Она состоит в следующем: пусть у нас есть некоторое эмпирически зафиксированное явление и мы рассматриваем несколько гипотез, объясняющих это явление. Если гипотеза H_1 лучше объясняет данное явление, чем гипотеза H_2 , т.е. из гипотезы H_1 вытекает то, что вытекает из гипотезы H_2 , и еще что-то, что гипотеза H_2 не объясняет, то есть основания утверждать, что гипотеза H_1 лучше представляет физическую реальность, чем гипотеза H_2 .

Простой пример: по ночам на даче я регулярно слышу шорох и некоторый шум. Можно, конечно, предположить, что это ветер шелестит обоями. Но у меня исчез кусок сыра. Наилучшее объяснение всего случившего — в доме завелась мышь.

Вывод к наилучшему объяснению позволяет различать правильные и просто полезные теории.

«Представим себе человека шестнадцатого века, — пишет Смарт, — который является реалистом в отношении гипотезы Коперника и инструменталистом в отношении гипотезы Птолемея. Он может объяснить инструментальную значимость гипотезы Птолемея, предполагающей систему эпициклов, тем, что эта гипотеза приводит почти к тем же самым предсказаниям, что и гипотеза Коперника. Иными словами, допущение о реальности гипотезы Коперника объясняет инструментальную полезность гипотезы Птолемея. Такое объяснение инструментальной полезности некой теории было бы невозможно, если бы все теории рассматривались просто как инструменты»⁸.

Позицию Смарта хорошо иллюстрирует и следующий пример. Пусть у нас есть теория T , которая непосредственно постулирует микроструктуру какого-либо явления и опосредовано описывает и вытекающую из нее структуру соответствующего макроскопического явления. Рассмотрим теорию T_2 , которая входит в состав теории T и информирует нас о макроскопическом мире, причем дает только ту информацию, которая допустима с точки зрения теории T .

⁷ См.: *Smart J.J.C. Between Science and Philosophy*. — N.Y.: Random House, 1968. — 363 p.; *Смарт Дж.* Конфликтующие точки зрения по проблеме научного объяснения // Структура и развитие науки. Из бостонских исследований по философии науки / Ред. Б.С. Грязнов и В.Н. Садовский. — М.: Прогресс. 1978. — С. 337-352.

⁸ *Smart J.J.C. Between Science and Philosophy*. — N.Y.: Random House, 1968. — P. 151.

«Я предполагаю, — пишет Смарт, — что реалист имеет право сказать, что успех теории T_2 объясняется тем фактом, что наша теория T является истинной, что существуют реально электроны или еще какие-то сущности, постулируемые теорией T . Если же это неверно, то не становится ли успех теории T_2 совершенно непонятным? Не приходим ли мы тогда к предположению, что этот успех обусловлен случайным стечением обстоятельств? Наши данные, зафиксированные в словаре наблюдаемых предикатов, выглядят тогда чем-то похожим на чудо»⁹.

Одним из ранних сторонников научного реализма был и английский философ Дж. Леплин, вышедший на сцену философии науки уже в 80-е годы XX века¹⁰. Как отмечалось выше, Г. Максвелл формулировал свою реалистическую позицию, критикуя Э. Нагеля. Дж. Леплин же критикует другого антиреалиста, Т. Куна. Дж. Леплин не может принять крайний инструментализм Т. Куна, согласно которому реальность, с которой имеет дело представитель «нормальной науки», обусловлена парадигмой, т.е. заведомо субъективной системой мировидения, соотносённой не с природой, а с научным сообществом (*scientific community*)¹¹.

В нашей литературе философия Т. Куна преимущественно рассматривалась в связи с вопросом о рациональной реконструкции истории науки и соотносилась с позицией И. Лакатоса, предполагающей не парадигмы, а научно-исследовательские программы (Лакатос считал, что история естествознания или во всяком случае значительная часть этой истории может быть представлена в виде соревнования научно-исследовательских программ, например — пример Лакатоса — программы Праута, трактующей химические элементы как атомы, ядра которых состоят из совокупности ядер атома водорода, и программы Бора-Зоммерфельда, трактующей атомы как ядерно-электронные системы, напоминающие планетарные системы).

Как было отмечено выше, во главе угла философии, развиваемой Т. Куном, стоит понятие парадигмы, соотносённое с понятием «научное сообщество». Что такое «парадигма»? Самая

⁹ Там же. — P. 150.

¹⁰ См.: *Leplin J. Meaning variance and comparability of theories// British Journal for the Philosophy of Science. 1969. — Vol. 20. — Pp. 66-76; Leplin J. Truth and scientific progress // Scientific realism. — J.Leplin (ed.) Univ. of California Press, 1984. — Pp.193-217; Leplin J. A novel defense of scientific realism. — New York: Oxford Univ. Press, 1997. — 224 p.*

¹¹ См.: *Leplin J. Truth and scientific progress // Scientific realism / J.Leplin (ed.) Univ. of California Press, 1984. — Pp.193-217.*

простая характеристика – это «пример», «образец», т.е. указание на типовую задачу, решаемую в данном научном сообществе. Более подробная характеристика: парадигма – это «онтологическая схема», культивируемая в данном сообществе, это также – математическая техника, применяемая в данном сообществе, ценности, существующие в данном сообществе, и наконец же – опять типовые задачи, решаемые в данном сообществе.

Согласно Куну, научные работники, задействованные в разных сообществах, подобны существам, живущим в разных мирах. Вместе с тем внепарадигмальной науки не существует, парадигмальность – это критерий научности. Научное сообщество (коллектив научных работников, скреплённых какой-то парадигмой) может насчитывать всего несколько человек. Но этих людей можно считать научными работниками, поскольку они рассуждают и экспериментируют, руководствуясь некоторой парадигмой.

Дж. Леплин не может принять такую атомизированную концепцию науки. С его точки зрения, эта концепция разрушает идею научности. Для Леплина существенно понятие прогресса научного исследования и связанное с этим понятием понятия предсказания, новизны и нетривиальности. Если Т. Кун ставит во главу угла понятие парадигмы и научного сообщества, то Леплин исходит из понятия традиции и прогресса. Традиции – это сквозные линии в развитии науки, пронизывающие сразу ряд исторических периодов и ряд научных областей, которые складываются в ходе научного поиска. Прогресс же в эмпирической науке – это новые предсказания и новые теории, которые ведут к новым предсказаниям.

В отличие от Т. Куна, Дж. Леплин опирается на понятие истины, которое позволяет определить понятие прогресса. Критерием истины служат успешные предсказания. Истина, однако, относительна. Леплин отказывается упорядочивать теории по мере их приближения к истине. Новая теория может на поверку оказаться неудачной и менее успешной. Леплин пишет о приблизительной истине, о «порциях» истинностного знания, которые несут новые предсказания, даже те предсказания, которые достигаются при помощи гипотез *ad hoc*.

«Прогресс, – пишет Леплин, – предполагает реализм в отношении научного знания. В противном случае прогресс не может быть объяснен. Прогресс – это не только накопление знания на эмпирическом и прагматическом уровне, но и теоретическое развитие знания, ведущее к росту его предсказатель-

ных возможностей, развитие, при котором новые теории превосходят по своим предсказательным способностям их предшественников»¹².

«Единственный путь спасти понятие истины при анализе научного прогресса, — пишет также Леплин, — состоит во введении понятия о степенях истинности. Это будет признание относительности истины. В большинстве случаев последующая теория оказывается более истинной, нежели предыдущая»¹³.

Позиция Леплина отличается не только от позиции Куна, но и от позиции Лакатоса, который в последних своих публикациях высказывался в пользу реализма. Согласно Леплину, надо различать объективно существующую природу и ее свойства. Объективно существующая природа — эта та реальность, которая находит выражение в фундаментальных теориях. Свойства же относительны, они зависят от познающего их исследователя и от коллективных усилий исследователей.

Научный реализм и философский материализм. Имеет смысл сравнить научный реализм, который был представлен выше в формулировках Г. Максвелла, Дж. Смарта и Дж. Леплина, с материализмом, который в виде диалектического материализма, был официальной философией Советского Союза. Как видно из вышеизложенного, научный реализм предполагает реальное бытие тех объектов, которые представлены в фундаментальных понятиях теории — понятиях электрона, мезона, фотона... Физика развивается. Открываются новые элементарные частицы и то, что казалось элементарным, становится составным, неэлементарным. Меняется не только набор элементарных частиц, но и сама идея элементарности. Поэтому утверждение о реальности тех частиц, которые предполагаются современной картиной мира, надо понимать в самом общем смысле как утверждение о реальном существовании мира, который осваивается в науке как теоретически, так и путем эксперимента и наблюдения.

Философский материализм претендует на большее. Он допускает реальность особой субстанции — материи. Сразу же возникает вопрос об атрибутах этой субстанции. Предполагается, что материя обладает некоторым минимальным набором свойств. Во всяком случае она должна быть познаваема (не должна быть «вещью в себе»), и, следовательно, прямо или опосредовано воздействовать на органы чувств человека. А это означает, что

¹² Там же. — С. 213.

¹³ Там же. — С. 202.

материи должна быть присуща некая активность — она должна реагировать на деятельность человека — либо приобретать в ходе этой деятельности какие-то формы, либо сопротивляться этой деятельности (одно не исключает другого).

Однако, что стоит за понятием «активность», «деятельность»? Эта «активность» («деятельность») тоже не должна быть «вещью в себе», не должна быть особой философской активностью. Она должна быть представлена в категориях, соотносимых с теориями естественных наук, — физиологией высшей нервной деятельности и психологией. Но наука развивается. То, что было истиной вчера, может оказаться неистинным уже сегодня.

Применяя к материи категории естественных наук, трудно избежать представления о пространстве и времени как о формах существования материи. Однако, каким должно быть это пространство — евклидовым пространством ньютоновской механики, четырехмерным пространством-временем эйнштейновской теории относительности? Каким должно быть время? Абсолютным временем ньютоновской механики, в котором допустима абсолютная одновременность, или временем, соответствующим представлениям теории относительности?

История отечественной философии знает разные варианты онтологических систем. Были среди них и те, которые были представлены в статьях А. Максимова, выступавшего против «реакционного эйнштейнианства»¹⁴. Но обратимся к онтологии, прозвучавшей на семинаре, посвященном памяти одного из тонких защитников диалектического материализма, профессора МГУ члена-корреспондента АН СССР С.Т. Мелюхина. Здесь речь идет об онтологии, представленной в докладе В.Я. Перминова, посвященного трудам С.Т. Мелюхина (см. обзор этого доклада в статье, опубликованной в журнале «Вопросы философии» под рубрикой «Научная жизнь»¹⁵).

В.Я. Перминов исходит из трех типов философско-онтологических представлений. «Во-первых, это те положения, которые являются продуктом предельного обобщения и которые имеют смысл для любой сферы реальности. Таков, к примеру, принцип причинности. Во-вторых, это положения, выходящие

¹⁴ См.: *Leplin J.* A novel defense of scientific realism. — New York: Oxford Univ. Press, 1997. — 224 p.

¹⁵ См.: *Абрамова Н.Т.* Онтология как центральная проблема в трудах С.Т. Мелюхина // Вопросы философии. 2015. — № 4. — С. 207-211.

за пределы конкретной науки и способные оказывать влияние за её пределами. Таковы принципы диалектики. В-третьих, это положения, стоящие за пределами всякого возможного опыта, например, положение о бесконечности мира в пространстве и во времени»¹⁶.

Законы диалектики (единство и борьба противоположностей и т.д.) давно уже выпали из области творческого обсуждения. Даже интернет не дает здесь каких-то новых формулировок и методологических результатов. Но принцип причинности, квалифицированный выше как предельное обобщение, по-прежнему присутствует в науке, в первую очередь в физике. Более того, явление редукции волнового пакета сделало проблематичным его всеобщность, которая была заявлена В.Я. Перминовым. Положение о бесконечности мира в пространстве и во времени тоже не находится «за пределами всякого возможного опыта». Оно обсуждается в общей теории относительности и космологии.

Научный реализм и его альтернативы. Выше речь шла о первых формулировках научного реализма, появившихся во второй половине XX века. Обратимся к зрелому научному реализму (конец XX века и XXI век). Ядро философии науки – это дискуссии. Научный реализм противостоит двум мощным школам философии науки – эмпирическому конструктивизму (ниже будет упоминаться конструктивный эмпиризм Б. ван Фраассена) и инструментализму (один из ярких представителей – Л. Лаудан). Интересно, что каждая из этих школ по-своему определяет научный реализм (хотя, конечно, эти определения пересекаются).

Б. ван Фраассен выдвигает следующее определение научного реализма: «...цель науки состоит в том, чтобы сформулировать теории, дающие предельно правдивое описание того, что такое мир, и принятие теории предполагает верование в то, что эта теория истинна»¹⁷.

Эта формулировка почти повторяет ту, которую дает один из классиков философии науки Х. Патнем: «Реалист придерживается позиции, что научные теории являются либо истинными, либо ложными. То, что делает теории истинными или ложными, находится вне этих теорий (это не наши органы чувств, не наш язык, не наше сознание)»¹⁸.

¹⁶ Там же. – С. 210.

¹⁷ *Fraassen B. van. Scientific Image.* – New York: Oxford Univ. Press, 1989. – P. 8.

¹⁸ *Putnam H. Mathematics. Matter and Method. Vol.1.* – Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1975. – P. 69.

Это определение может быть дополнено следующим замечанием: «имея основания придерживаться той или иной теории, мы придерживаемся позиции, что сущности, постулируемые этой теорией, существуют»¹⁹.

Какова же позиция эмпирического конструктивизма? «Цель науки – выработать теории, которые являются эмпирически адекватными, и принятие той или иной теории предполагает нашу уверенность в том, что теория эмпирически адекватна»²⁰.

Эмпирически адекватной является теория, с максимальной возможной точностью описывающая эмпирические факты.

Отсюда не следует, что конструктивный эмпиризм видит цель науки в эмпирическом описании фактов. Конструктивный эмпиризм не совпадает с тем дескриптивизмом, о котором писал Нагель (см. выше). Эмпирический конструктивизм исходит из иерархической структуры знания. Но эта иерархия – иерархия моделей. Нижний уровень – это описание того, что дают наши органы чувств, как непосредственно, так и с помощью приборов. Следующий уровень – сжатое описание эмпирии с помощью теоретических терминов. И наконец, мы приходим к абстрактному уровню описания мира на языке теории.

Инструментализм – это тоже не тот инструментализм, о котором писал Э. Нагель. У Л. Лаудана инструментализм приобретает социальное измерение. Наука же – это особая форма социальной деятельности, в которой весьма важными понятиями являются «консенсус» и «диссенсус» (последнее означает плюрализм позиций, отсутствие единства). Лаудан предложил «сетевую» модель научной рациональности, представляющую собой треугольник, в вершинах которого три составные части научной деятельности – методы, теории и цели исследования. Прогресс науки – это всегда прогресс в отношении какой-либо цели. Однако, цели вырастают из анализа существующих теорий, причем анализа, использующего те методы, которые «работают» в данный период. Отношение между теориями и целями Лаудан обозначал как «отношение гармонизации»²¹.

В Стэнфордской энциклопедии по философии приводятся типичные доводы в пользу научного реализма. Это «No Miracle

¹⁹ *Lepin J.* A novel defense of scientific realism. – New York: Oxford Univ. Press, 1997. – P. 92.

²⁰ *Максимов А.А.* Борьба за материализм в современной философии // Вопросы философии. 1953. – № 1. – С. 12.

²¹ *Кузнецов И.В.* Принцип соответствия в современной физике и его философское значение. – М., Л.: Гостехиздат, 1948. – С. 339.

Argument» (аргумент «нет чудес»), вывод к наилучшему объяснению (упоминался выше в связи с изложением научного реализма Смарта), аргумент от принципа соответствия (этот аргумент звучал в нашей литературе как аргумент в пользу философского материализма). Правда, тут же приводятся контраргументы, представляющие собой аргументы в пользу альтернативных позиций (конструктивного эмпиризма и инструментализма).

«No Miracle Argument» был предложен упоминавшимся выше Х. Патнемом. Патнем утверждал, что реализм – это единственная позиция, которая не делает успех теорий чудом.

Этому аргументу противостоит, однако, пессимистическая метаиндукция, проведенная Л. Лауданом. Эта метаиндукция приводит к выводу, что все предлагавшиеся до сих пор картины реальности рано или поздно становились ложными.

Принцип соответствия при аккуратной его формулировке относится к физическим уравнениям, а не к понятиям. Этот принцип утверждает, что фундаментальное уравнение прошлой фундаментальной теории оказывается частным предельным случаем фундаментального уравнения новой теории. Это не вполне выполняется уже в случае квантовой механики. Классическое уравнение Гамильтона-Якоби действительно оказывается частным случаем уравнения Шредингера, фундаментального уравнения квантовой механики. Но уравнение Гамильтона-Якоби не является фундаментальным уравнением классической аналитической механики. Таковыми являются уравнения Эйлера-Лагранжа, из которых выводится уравнение Гамильтона-Якоби.

Однако самым весомым аргументом против научного реализма стало смещение центра философских дискуссий. В конце XX века и в XXI веке центр тяжести философских дискуссий сместился в сторону социальной проблематики. Массовыми стали дискуссии, касающиеся социальной структуры и социального контекста науки (например, дискуссии, касающиеся сильной программы социологии знания Д. Блур и акторно-сетевой теории развития знания, выдвинутой Б.Латуром и его соавторами).

Отсюда, однако, не следует, что проблематика «научный реализм – антиреализм» ушла в небытие. Дискуссии между реалистами и антиреалистами продолжаются, и не исключено, что они уже в новом контексте займут снова центральное место в той области знания, которая называется «философия науки».

Заключение. В настоящей статье рассмотрены вопросы ещё не обсуждавшиеся в нашей философской литературе. Во-первых, вопрос о ранних представителях научного реализма, во-

вторых, это вопрос о сопоставлении научного реализма и философского материализма, в-третьих, сопоставление философского реализма с альтернативными позициями — эмпирическим конструктивизмом и инструментализмом.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абрамова Н.Т.* Онтология как центральная проблема в трудах С.Т. Мелюхина // Вопросы философии. 2015. — № 4. — 207-211.
2. *Карнап Р.* Философские основания физики. — М.: Прогресс. 1971. — 392 с.
3. *Кузнецов И.В.* Принцип соответствия в современной физике и его философское значение. — М., Л.: Гостехиздат, 1948. — 116 с.
4. *Лаудан Л.* Наука и ценности // Современная философия науки / Составление. перевод. вступительные статьи и примечания А.А. Печенкина. — М.: «Логос», 1997. — С. 338-342.
5. *Макеева Л.Б.* Научный реализм и недоопределенность теории эмпирическими данными // Логос. 2009. — № 2. — С. 24-26.
6. *Макеева Л.Б.* Философия Х. Патнема. — М.: ИФ РАН, 1996. — 190 с.
7. *Максимов А.А.* Борьба за материализм в современной философии // Вопросы философии. 1953. — № 1. — С. 175-195.
8. *Мамчур Е.А.* Образы науки в современной культуре. — М.: Канон+, 2008. — 400 с.
9. *Мамчур Е.А.* Объективность науки и релятивизм (к дискуссиям в современной эпистемологии). — М.: ИФ РАН, 2004. — 242 с.
10. Научный реализм и проблема эволюции научного знания: Сборник / Отв. ред. В.Н. Порус. — М.: Наука 1984. — 142 с.
11. *Печенкин А.А.* Антиметафизическая философия науки XX века: конструктивный эмпиризм Б. ван Фраассена // Границы науки. — М.: ИФ РАН, 2000. — С. 104-120.
12. *Печенкин А.А.* Конструктивный эмпиризм о строении теоретического знания // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 2021. — № 1. — С. 22-28.
13. *Печенкин А.А.* Научный реализм и конструктивный эмпиризм: методология интерпретации квантовой механики // Эпистемология и философия науки. — Т. 57. — № 2. — С. 175-190.
14. *Порус В.Н.* Научный реализм и развитие научного знания // Научный реализм и проблема эволюции научного знания: Сборник. — М.: Наука, 1984. — С. 1-33.
15. *Порус В.Н.* Научный реализм У. Селларса // Вопросы философии. 1980. — № 8. — С. 149-194.
16. *Смарт Дж.* Конфликтующие точки зрения по проблеме научного объяснения // Структура и развитие науки. Из бостонских исследований по философии науки / Ред. Б.С. Грязнов и В.Н. Садовский. — М.: Прогресс, 1978. — С. 337-352.
17. *Терехович В.Э.* Существование квантовых объектов. Экспериментальная проверка метафизических установок // Метафизика. 2017. — Т. 23. — № 1. — С. 1104-1112.
18. *Фурсов А.С.* Проблема статуса теоретического знания науки в полемике между реализмом и антиреализмом. — М.: Издатель Воробьев, 2013. — 512 с.
19. *Fraassen B. van.* Scientific Image. — New York: Oxford Univ. Press, 1989. — 238 p.
20. *Leplin J.* A novel defense of scientific realism. — New York: Oxford Univ. Press, 1997. — 224 p.
21. *Leplin J.* Meaning variance and comparability of theories // British Journal for the Philosophy of Science. 1969. — Vol. 20. — Pp. 66-76.

22. *Leplin J.* Truth and scientific progress // Scientific realism. – J. Leplin (ed.) Univ. of California Press, 1984. – Pp. 193-217.

23. *Maxwell G.* On ontological status of theoretical entities // Minnesota Studies in Philosophy of Science. 1962. – № III. – Pp. 3-27.

24. *Nagel E.* The structure of science. Problems in the Logic of Scientific Explanation. – N.-Y.: Burlingame, 1961. – 634 p.

25. *Putnam H.* Mathematics. Matter and Method. Vol. I. – Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1975. – 380 p.

26. *Sellars W.* Science. Perception. and Reality. – London: Routledge and Kegan Paul, 1963. – 368 p.

27. *Smart J.J.C.* Between Science and Philosophy. – N.-Y.: Random House, 1968. – 363 p.

SCIENTIFIC REALISM AS A POSITION OF THE CONTEMPORARY PHILOSOPHY OF SCIENCE (A.A. Pechenkin)

***Abstract.** Three early conceptions of scientific realism which arose as an opposition to logical positivism are taken under consideration (G. Maxwell, J.J.C. Smart, J. Leplin). The position of scientific realism is compared with the ideas of philosophical materialism. The ideas of scientific realism are considered in their opposition with the ideas of rival philosophical conceptions popular at the end of the XX and in XXI – constructive empiricism and instrumentalism. Some arguments in favor of scientific realism are mentioned in connection with their criticism.*

***Keywords.** Logical empiricism, progress, truth, the Soviet Union, ontology, the principle of correspondence.*

5.2. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

5.2.1. ПОВСЕДНЕВНОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ И ПАТТЕРНЫ СМЫСЛОВОЙ РЕГУЛЯЦИИ В УСЛОВИЯХ ЦИФРОВОЙ ДЕТЕРМИНАЦИИ (Т.Г. Лешкевич)

Аннотация. Рассматривается специфика смысловых регуляций, обуславливающих адаптацию к цифровому миру. Основная цель – сопоставление моделей смысловой регуляции, включающих в себя, во-первых, диагностирование паттернов прагматической модели; во-вторых, выявление специфики рефлексивной модели. Внимание обращено на соотношение регуляции и смысложизненной рефлексии. Теоретической основой являются работы отечественных авторов и выводы, содержащиеся в англоязычных источниках. Методологическая стратегия основывается на принципе рассмотрения «в чистом виде», методе идеального конструирования и субъектно-ориентированном подходе, привязывающем смысловые регуляции к её носителю. Базисное значение принадлежит концепту «сложность», определяющему дух XXI века.

Автор приходит к выводам, что модели смысловой регуляции обладают программирующим влиянием; прагматическую регуляцию характеризует рациональность, замещающая смыслопогружение обладанием. Слабо отрефлексированные прагматические модели коррелируются с ценностями Инфомира. В рамках рефлексивной модели смысловой регуляции возможности онлайн квалифицируются как один из дополнительных каналов, связывающих индивида с современностью. Рефлексивная модель, акцентирующая стремление к пониманию подлинного смысла событий и самовоплощённое существование человека, сталкивается с барьерами цифровой детерминации. Отмечено доминирующее значение цифровизации и зависимость самореализации индивида от освоения технологических новшеств.

Ключевые слова. Повседневность, смысловая регуляция, цифровая детерминация, прагматическая модель, рефлексивная модель.

Введение. Современную эпоху, поражающую скоростью технологического развития, можно охарактеризовать словами А. Гер-

цена «как высочайший маршрут инкогнито»¹. Поскольку ставка сделана на масштабную цифровизацию и развитие искусственного интеллекта, наш современник вынужден привязывать смыслы и ценности своего существования к дигитальному миру. Цифровое существование становится новой формой бытия человека. Диктуемые им виды деятельности обесценивают значимые для доцифровой реальности навыки индивида, требуют их «пересборки» в соответствии с запросами цифровой эры.

Поведенческие паттерны всё более демонстрируют свою зависимость от цифровой среды и испытывают на себе её детерминирующее воздействие. Ценность активной предметно-практической деятельности трансформируется в ценность самовыражения в виртуальном пространстве и сводится к онлайн-активности. В модель повседневно-обыденного существования в качестве постоянных жизненных практик вписываются: серфинг по Сети, потребление медиа-контента, ценность он-лайн развлечений, самореализация в компьютерных играх и пр. Всё больший сегмент человеческой жизни занимают виртуальные миры, наполненные визуальной привлекательностью и остротой ощущений.

Доступ к новым технологиям отождествляется с «парадным входом» в пространство цифрового существования, предлагающего возможности он-лайн самореализации. Молодое поколение, совершенствуя цифровые навыки, демонстрирует новый тип адаптивного поведения. Его характеризуют тенденции «сращивания» с интеллектуальными системами, установка на быстрое получение требуемой онлайн услуги. В противном случае, согласно выводам Э. Эриксона, «молодежь, которая стремится иметь доступ к господствующей технологии, но лишена его, почувствует себя отчужденной от общества; появятся нарушения и в половой жизни, но главное – агрессивная энергия не найдет конструктивного выхода»².

Вместе с тем, цифровизация как могущественный посредник современного существования, претендует на то, чтобы вся система моральных норм стала вычисляемой в измерениях информационных технологий³. И если ранее новый тип субъекта

¹ Герцен А.И. Собрание сочинений. В 30 т. Т.16. – М.: Изд. Акад. наук СССР, 1959. – С. 166.

² Эриксон Э. Идентичность, юность, кризис. – М.: Прогресс, 1996. – С. 323.

³ Sullins J. Information Technology and Moral Values. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.). 2018 URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/it-moral-values/> (дата обращения 12.05.2020).

цифровой эры представляли «просмотрщики контента» со специфической формой рациональности, опирающейся на поверхностное «сканирование», компиляцию информации, эффект «аренды знаний»⁴, обесценивающей long-reading и рассматривающей чтение как процесс «пропускания лишнего», то сейчас в авангарде так называемый, «многозадачник». В своей повседневной жизни «многозадачник» стремится объединить разнообразные виды сетевого взаимодействия, совместить профессиональную занятость с «потреблением» развлекательного контента и сопричастностью к инфособытиям.

Общей закономерностью повседневного существования становится времяпрепровождение в Интернете. В связи с чем жизнь наполняется иной, виртуальной фактичностью, имеющей квази-онтологический статус, однако её симулятивный характер воспринимается как нечто само собой разумеющееся. Компьютерные интеракции внедряются в пространство самоформирования индивида, генерируют новые смысловые регуляции, переключая представителя цифровой эры в режим мультизадачности, накладывающей друг на друга разные виды активности⁵. Поиск смысловых ориентаций оказывается в зоне безрефлексивности.

«Новую социальность» Сети «заселяют» агенты «сетевых практик» со шлейфом вычисляемой «цифровой тени»⁶, отстаивающие «право на сетевое самоопределение»⁷, цифровую самопрезентацию⁸ и «сетевой имидж»⁹. Доминирующее значение

⁴ *Лешкевич Т.Г.* Цифровые трансформации эпохи в проекции их воздействия на современного человека // Вестник Томского государственного университета. 2019. — № 439. — С. 106.

⁵ *Stancuigelu S., Rusu I., Iacob D.* A Digi-generation for a non-linear reality. The “old world” and the coming of a “two-dimensional reality” // Marketing Identity. Digital Life, Part II, Conference Proceedings from International Scientific Conference 10th-11th November 2015, Trnava, — P. 264.

⁶ *Hildebrandt M.* Defining Profiling: A New Type of Knowledge? In Profiling the European Citizen, M. Hildebrandt and Serge Gurtwith (eds.). — New York: Springer, 2008. — P. 17.

⁷ *Belli L.* Network Self-Determination and the Positive Externalities of Community Networks. 2017 [Электронный ресурс] // FGV Digital Repository: сайт. — URL: <http://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/handle/10438/19924> (дата обращения 11.05.2020).

⁸ *Mehdizadeh S.* Self-Presentation 2.0: Narcissism and Self Esteem on Facebook. // Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking. 2010, 13, 4. P. 357. URL: <http://doi.org/10.1089/cyber.2009.0257> (дата обращения 16.12.2019).

⁹ *Sullins J.* Information Technology and Moral Values. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.). 2018 URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/it-moral-values/> (дата обращения 12.05.2020).

присваивает себе система цифровых ценностей. Исследователи уверены, что цифровизация побуждает воспринимать виртуальные миры как области, преобразующие конечные смыслы существования и, прежде всего, мир труда¹⁰. Все это, характеризуя современность, обуславливает пересмотр смысловых опор существования и наделяет проблему смысловой регуляции первоочередной актуальностью.

Тематика, спроецированная на смыслы и семиосферу личности, в отечественной литературе представлена работами многих мыслителей, среди которых имена М.К. Мамардашвили, В.В. Налимова, В.А. Лефевра, Г.П. Щедровицкого, а также Л.С. Выготского, Д.А. Леонтьева, С.Л. Рубинштейна, А.Г. Асмолова, Н.Н. Королевой и др.¹¹. Целью настоящей статьи является философский анализ паттернов смысловой регуляции с явственно различными прагматическими и рефлексивными ориентациями. К исследовательским задачам относятся рассмотрение их многофакторной детерминации в условиях дигитального мира, а также экспликация содержательного объёма концептов «смысловая регуляция» и «рефлексия». Многофакторная детерминация включает в себя, во-первых, значимые регулятивы современной ситуации, как например, мировая пандемия, диктующая нормы жизнедеятельности людей, геополитические катаклизмы и трансформации. Во-вторых, детерминирующим значением обладает привязка паттернов смысловой регуляции к носителю смысла, масштабу его личности, ценностной системе и осуществляемым выборам. В-третьих, смысловые регуляции испытывают воздействие цифровизации, демонстрируя свою поглощённость аттрактивными технологиями. И хотя разница, ранжирующая поколения X, Y, Z по степени владения цифровыми навыками существенна, Интернет стал неотъемлемой составляющей современной жизни.

¹⁰ Ollinaho O.I. Virtualization of the life-world // Human Studies. 2018. – 41. – P. 193.

¹¹ См.: Асмолов А.Г. Психология личности: Принципы общепсихологического анализа. – М.: Смысл, 2001. – 416 с.; Выготский Л.С. Мышление и речь. – М.: Лабиринт, 1999. – 352 с.; Леонтьев Д.А. Психология смысла: природа, строение, и динамика смысловой реальности. 2-е, исп. изд. – М.: Смысл, 2003. – 487 с.; Лефевр В.А. Рефлексия. – М.: Когито-Центр, 2003. – 496 с.; Налимов В.В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. – М.: Академический проект, 2011. – 399 с.; Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. Человек и мир. – СПб.: Питер, 2003. – 508 с.; Щедровицкий Г.П. Мышление. Понимание. Рефлексия. – М.: Наследие ММК, 2005. – 800 с.; Королева Н.Н. Семиосфера личности. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2005. – 159 с.

С точки зрения методологии анализ прагматической и рефлексивной моделей смысловой регуляции опирается на принцип рассмотрения «в чистом виде». Хотя синергийная парадигма, указывая на взаимосвязь и взаимовлияние совокупных детерминирующих факторов, наделяется наибольшим методологическим эффектом, в контексте обозначенной цели свою эффективность демонстрируют метод идеального конструирования и субъектно-ориентированный подход, привязывающий индивидуальный выбор смысловых ориентаций к субъекту. Весомым методологическим потенциалом обладают принципы дополненности и социокультурной детерминации. Поскольку макро-контекст геополитической ситуации характеризуется атмосферой неопределенности и рисков, особое методологическое значение приобретает концепт «сложность», обнажающий проблематичность современного существования. Названный методологический инструментарий позволяет выявить специфику смысловых регуляций в условиях цифровой среды.

Смысловая регуляция в рамках прагматической модели. Смысловая регуляция, являясь системообразующим компонентом человеческой жизнедеятельности, понимается как целостный акт, определяющий отношение к действительности, направленность поведенческих и коммуникативных практик, их ценностно-целевое преломление. При общей тенденции, привязывающей паттерны человеческого поведения к типичным социокультурным образцам, (что дает возможность оценить человека как прагматика, обывателя, либо глубоко мыслящего интеллектуала), смысловые регуляции «сращены» с субъектом, позволяя ему выстраивать индивидуальные траектории. В основе смысловых регуляций лежит, с одной стороны, потребность, а с другой, система ценностей. Это сокращает амплитуду выборов субъекта. Важно подчеркнуть, что смысловые регуляции опосредованы культурными нарративами, сопровождающими жизненную историю становления индивида.

Анализируя паттерны прагматической смысловой регуляции, следует задаться вопросом: можно ли усмотреть в них позитивные рефлексивные опоры? Если встать на точку зрения «от противного», утверждая, что прагматического смысла жизни не существует, то активность и инициативность человека, стремящегося превратить рациональность в целесообразность, направленную на достижение полезного результата, её опровергает. В семиосфере прагматики реальность воспринимается сквозь призму опыта успешных действий. И когда речь идет о

практическом преобразовании мира, уже в этом можно усмотреть мотивы прагматизма. Если человек – «мера всех вещей», как утверждал еще Протагор, то его обустройство в мире должно соответствовать человекообразности, а, следовательно, мерой мира становится его удобство и полезность для человека.

Обсуждая философские основания паттернов прагматического регуляции подчеркнём, что прагматизм, зарекомендовавший себя как влиятельное направление американской мысли, имеет этическую ветвь. К постулатам прагматизма отнесены: упорство, доверие и согласие (или соглашение), о которых упоминают представители прагматизма на всех стадиях его развития. Важна оправданность действий и его практических приложений. Ещё со времен Ч. Пирса ведущим стремлением прагматизма было избежать «отрыва от жизни», вернуться к решению жизненных проблем, разрабатывать планы действий, способствующих успешному функционированию в социальной среде. Особую значимость получают наблюдения, направленные на учёт реальных обстоятельств и обоснованные утверждения. Репрезентация фактов подкрепляется упорным стремлением в направлении достижения цели, осуществления намеченного плана действий. Поведенческие установки должны быть освобождены от парализующего их сомнения. Метафора «замок с подходящим к нему ключом» как нельзя кстати характеризует этот тип мировосприятия.

Следует подчеркнуть, что данная модель, обладая устойчивостью и жизненной силой, имеет иммунитет против экзистенциально-дезориентированных рефлексивных погружений. Здесь важны действия практического порядка и вытекающие из них следствия. Как правило, прагматические паттерны смысловой регуляции содержат в себе специфические внутренние интенции, которые иллюстрируются различными формами. Например, У. Джеймс выделил два типа прагматического темперамента: «мягкий» и «жёсткий»¹², в соответствии с которыми и осуществляются практические действия. Важно и то, что в моделях прагматической регуляции различима структура, включающая в себя: поиск слабого места или затруднения; формулировку проблемы; построение проекта, задающего направленность действий; сопоставление его с возможными вариантами и само действие. Важен и тайминг, актуализирующий значимость тех или иных решений и действий в контексте настоящего периода времени.

¹² *Джохадзе И.Д.* Прагматизм // *Философская антропология*. 2018. – Т. 4. – № 2. – С. 233.

К числу особенностей данной модели можно отнести то, что в них царит особая каузальность, сопровождаемая установками на получение практической пользы. К симптоматике «смысложизненного» прагматизма относится состояние удовлетворения как признак успешности действий, либо эмоционально осязаемая нехватка жизненно необходимых благ. Ярким симптомом является обыденный дискурс, изобилующий экономической проблематикой. Его особенностью является «игра в обмен доводами» с учётом их нормативной валидности. Для прагматической модели смысловой регуляции, системосозидающим компонентом которой является нацеленность на успешное практическое действие, ситуация неопределённости оказывается труднопереносимой.

Помещая паттерны прагматических регуляций в контекст смысложизненной рефлексии становится понятно, что в них смыслопогружение замещается обладанием, а смысл обретает эффект извлечения пользы из любой ситуации. Для социокультурных постулатов прагматизма характерны: во-первых, достаточно жесткая практическая детерминированность всех действий; во-вторых, стремление не просто к получению выгоды, но к её максимизации; в-третьих, нацеленность паттернов прагматизма на то, чтобы «пересобрать» реальность, подгоняя её под свои цели.

В этом отношении иллюстративны новые формы просьюмеризма, предполагающего создание собственного цифрового контента и активного взаимодействия в открытом цифровом пространстве с целью благоприобретения. Но, как показывает анализ глобальных цифровых досуговых «благ» «не все соцсети имеют одинаковое влияние и зону власти. Фейсбук и Твиттер, к примеру, представляют собой виртуальные командные центры цифровой эпохи»¹³, имея большую зону притяжения и прагматический вес, другие сети такими возможностями не обладают.

Коррекции, вносимые цифровой средой, делают остро актуальным запрос на наличие высокоразвитых цифровых навыков, разрешающих беспрепятственный доступ к информационным транзакциям. Если это требование оказывается избыточным, оно оборачивается следующими тактиками. Во-первых, формируется эффект стимулирующего воздействия в направлении совершенствования собственных цифровых навыков. Во-вторых, возникает необходимость субъектного опосредования,

¹³ Паля А. Переосмысление досуговых цифровых сетей с помощью глобальных городов: метафорический взгляд // Логос. 2019. – Т. 29. – №1. – С. 90.

т.е. использования субъектов, владеющих требуемыми навыками. В-третьих, конституируется особая форма цифрового неравенства, обусловленная доступом к Сети¹⁴. Поскольку в моделях прагматического поведения имеет значение выгода не только в отношении к текущим задачам, но и на перспективу, яростное негодование вызывают технологии, связанные с утечкой персональных данных. При этом стоит подчеркнуть, что этические и правовые ограничения отстают от темпа развития цифровых технологий, подчиняющих человека алгоритмам, и что сегодня роль арбитра в процессе принятия решений присвоили себе Big Data – технологии, ориентирующиеся на количественный анализ и демонстрирующие достаточно жесткую цифровую детерминацию.

Выявляя недостаток повседневно-обыденной модели цифрового существования как типа адаптации к социо-технологической среде, заключающийся либо в полной безрефлексивности, либо в сниженном уровне рефлексии в отношении персональной смысловозначимой регуляции, отметим следующее. В контексте современной эпохи имеет место амбивалентное отношение к прагматизму, вбирающее в себя его плюсы и минусы. Если прагматизм – это жизненная позиция, сфокусированная на практической пользе, то доминируют в ней не глубинные поиски смысла жизни и размышления об истине, добре и красоте, а расчёт, стремление к выгоде, выбор кратчайших путей к успеху. Вряд ли речь пойдет о бескорыстной самоотдаче и милосердии. В поисках аргументов «за», обратим внимание, что уже в самом пожелании благополучия содержится скрытый мотив прагматизма, указывающий на ценность получения благ.

Косвенная апология прагматизма усматривается и в первичной предпосылке материалистического понимания истории – необходимости удовлетворения нужных для жизни потребностей в пище, питье, жилище, одежде. Первым историческим актом названо «производство средств, необходимых для удовлетворения этих потребностей, производство самой материальной жизни»¹⁵. С другой стороны, амбивалентность прагматизма проявляется в том, что нацеленность на успешное практическое действие зачастую приводит к краху жизненных проектов, связан-

¹⁴ *Urry J. Sociology beyond Societies. Mobilities for the twenty-first century. – London and New-York: Routledge, 2000. – 255 p.*

¹⁵ *Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К, Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 3. – М.: Политиздат, 1955. – С. 19.*

ных с самоосуществлением, а иногда наполняет жизненный процесс агрессивной борьбой за получение максимальной выгоды.

Рефлексивная модель и её императивы. Разрыв прагматической и рефлексивной моделей смысловой регуляции весьма очевиден. Последняя предполагает не только независимое осмысление происходящего с выявлением его последствий для человеческого существования. Она обуславливает образ жизни, сконцентрированный на поиске и воплощении соответствия между осознанием личностью самой себя и осмыслением внешнего бытия, как пространства самопроявления. Отличие рефлексивной модели в том, что она направлена на обнаружение подлинного смысла событий в сопряжении со смыслами разумного и полноценного существования человека.

С.Л. Рубинштейн, оценивая значение осознанности как капитального факта в структуре сущего, подчёркивал, что осознанный – значит как-то охватывающий всё бытие, созерцанием его постигающий, в него проникающий, это часть, охватывающая целое¹⁶. Глубинная работа рефлексии связана еще и с тем, что человек в состоянии сосредоточиться на своих мыслях, оценить их нравственный потенциал. В этом отношении именно рефлексия является механизмом самосовершенствования человека, перестройки его сознания, основанием, направляющим его действия. Именно паттерны рефлексивного мироотношения ставят запрет действиям, попадающим в разряд «не ведаем, что творим».

Философский анализ смысложизненной рефлексии приводит к обнаружению её особенностей. Во-первых, рефлексию следует понимать как «челночное движение» мышления, обращённое к выявлению исходных предпосылок с последующим проецированием их содержания на ось настоящего. Важен акт обращения Я на самое себя, обстоятельства жизненного пути, результаты деятельности, межличностные отношения. Во-вторых, смысложизненная рефлексия, не останавливаясь на расшифровке генезиса события, распространяет свое влияние на последствия и ситуационное значение всего событийного ряда. Значимыми объективациями мышления являются те, которые не только расшифровывают смыслы настоящего, но и содержат в себе целеполагающую инвестицию в будущее. В-третьих, рефлексия, опираясь на систему ценностей, предполагает переори-

¹⁶ См.: Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. Человек и мир. – СПб.: Питер, 2003. – 588 с.

ентацию действий в человекообразной, гуманистически значимой перспективе.

Таким образом, рефлексивная модель смысложизненных регуляций не является пассивной, в ней присутствует активность, согласно которой важно не просто размышлять и критиковать, но предпринимать усилия, полагающие выход за пределы заданных обстоятельств. Стремление «быть человеком разумным» связано с исходящей отсюда интенцией к самонормированию, обогащённому целостным пониманием человека в его предметно-деятельностном и духовном измерениях. Человек рефлексирующий становится «субъектом – дарителем смысла». Это позволяет заключить, что рефлексивная модель личностно ориентирована и свидетельствует о мере разумности человека. Она нацелена на то, чтобы привносить ценностно-целевые ориентиры в многообразные жизненные коллизии, делать осознанным выбор индивида, наполняя жизненные практики проявлениями подлинно человеческих качеств.

В контексте философского подхода *смысложизненная рефлексия* имеет прочное основание в потребности «самовоплощённого существования», сердцевиной которого является понимание собственного предназначения. Однако его распознавание не может быть исчерпано сугубо рациональным анализом, постижение собственного предназначения даёт о себе знать на уровне предчувствия, внутреннего побуждения, зависит от личностных предрасположенностей и индивидуального выбора. Трудности смысложизненной рефлексии в том, что она связана с углубленным проникновением в себя и одновременно с предъявлением себя как представителя современности. Привнося целевые и ценностные ориентиры во всё многообразие жизненных практик, смысложизненная рефлексия связана как «с производством» и конституированием собственного Я, так и с организацией соответствующего типа бытия.

Реальный процесс осмысления собственной жизни зависит от той *обратной связи*, которая вписывает внутренние интенции в существующие обстоятельства и, наоборот, сочленяет заданные обстоятельства с миром внутренних предпочтений. Здесь присутствует двойной фокус, требующий корреляции на каждом этапе человеческого бытия. Важно подчеркнуть, что смысложизненный поиск не может быть навязан извне, задан унифицированными рекомендациями, он не совпадает с доктриной прагматизма, толкающей человека на путь получения выгоды.

Поиск смысла жизни, полностью привязанной к потребностям повседневно-обыденного существования и наполненной будничным опытом, по мнению русского философа Е.Н. Трубецкого, свидетельствует о бессмыслице существования¹⁷, которая обнаруживает себя как «стремление, не достигающее цели». Смысл же связан с «безусловным сознанием», в понятии «смысл» содержится искомое всякой мысли, под смыслом жизни следует понимать общезначимую мысль о ценности бытия. Ставя вопрос о носителе смысла, Е.Н. Трубецкой подчеркивает, что смысл жизни адресован не безличному существу, а человеку с индивидуальным именем.

Регуляции обыденной жизни, обусловленные заботами об удовлетворении насущных потребностей и подчиняющие себе все помыслы человека, требуют отдачи его сил и оттесняют на задний план стремление к постижению смысла существования. Подобная ситуация может быть названа, как «уклонение к несовершенству». Вывод, что «смысл жизни в том, чтобы жить», дополняется интригующим призывом к «искусству жить», так как, согласно известной сентенции, сама по себе жизнь только предоставляет время и пространство, которое нужно чем-либо заполнить. В контексте повседневно-обыденной модели персональной смысловой регуляции слабым звеном является степень самореализации человека, которая не достигает порога своего осознания.

С позиций современных философов, трудность поставленной проблемы обусловлена пониманием сложности собственного Я. В этом отношении примечательны выводы Э. Морена: «Мы являемся сверхсистемами, т.е. мы непрерывно производим эмерджентности. Мы является открытыми сверхсистемами, т.е. ни одно живое существо не имеет больше потребностей, желаний, ожиданий, чем мы. Мы является предельно замкнутыми на самих себя системами, ни одна система не является столь замкнутой в своем, ни с кем не сообщающемся своеобразии»¹⁸. Это позволяет заключить, что смысл человеческой жизни состоит в организации собственного бытия и связан с существованием и действием, подчинённым ценностно-целевым регуляциям.

Следует отметить, что для обоснования смысложизненных поисков часто используется рефлексия-ретроспектива, позволяю-

¹⁷ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М.: Республика, 1994. – С. 32.

¹⁸ Морен Э. Метод. Природа природы. – М.: Канон, 2013. – С. 444.

шая сопоставить смысловые регуляции в рамках восточной мудрости и античности. В первом направлении мы обнаруживаем актуальный ответ, который опирается на конфуцианскую формулу: «люби семью», «люби людей», «люби все твари». Во втором видим универсальный императив, указывающий на античную доктрину «Золотой Середины» и меры во всем, которые должны согласовываться с любым частным проявлением человека. Анализ смысложизненного поиска, сопряжённый с традициями русской философии, показывает, насколько человеческая рефлексивность превосходит цифровой подход и не редуцируема к вычислениям.

Современный анализ рефлексивной модели выявляет содержащиеся в ней императивы. Во-первых, смысл человеческой жизни связан с объективацией деятельных способностей личности в их соотношении с ценностями. Во-вторых, смысловые регуляции способствуют самоконструированию собственного Я, генерируют энергию освобождения от «умственного угнетения», свидетельствуют о независимой личности, стремящейся окинуть взором не только свой собственный жизненный путь, но мыслить в масштабах «стратегического разума». В-третьих, смысложизненная рефлексия в состоянии преодолеть ограничения доминирующего типа общественного устройства, предлагая проект достойного бытия. Рефлексивный образ будущего обладает ресурсом детерминации «под доктрину будущего».

Вместе с тем, обращаясь к «анатомии современности» с учётом масштабной цифровой детерминации, подчеркнём, что цифровая эра сузила понимание рефлексии до состояния, когда система может и должна лишь отслеживать свои транзакции. И если рефлексивная модель смысловой регуляции всегда воспринималась как модель открытого поиска, ориентированного на самовоплощение человека, то в условиях цифровой цивилизации самореализация индивида вынесена в Инфомир и скоррелирована с цифровой системой ценностей. Цифровая детерминация проявляется в том, что рефлексивная модель вбирает в себя спектр жизненных выборов, ориентируясь на наиболее привлекательные центры притяжения – аттракторы, т.е. на визуально притягательную силу онлайн-образцов для подражания. Причем, как отмечают исследователи, «чем более обезличен контент, тем более онлайн-действие склоняется в сторону эстетического»¹⁹. В современных условиях наибольшим аттрактив-

¹⁹ Гвоздиков Д.С. Схоластика для инстаграма: к цифровой антропологии современности // Логос. 2019. – Том 29. – № 6. – С. 6.

ным потенциалом обладает не понятийная смыслопорождающая культура, а цифровые технологии и информационные меседжи, активно её вытесняющие.

Таким образом, анализ рефлексивной модели смысловой регуляции обнаруживает барьер цифровой детерминации, указывающий на прямую корреляцию стремления к самореализации с успешным освоением технологических новшеств и компетенций. Как было отмечено, этот путь погружения в Информир уже породил новый тип субъекта, так называемого, «просмотрщика контента», за которым шествует «многозадачник» с характерной ментальной перегруженностью и психологической готовностью переключаться с одного вида деятельности на другой, совмещая профессиональную занятость с «потреблением» развлекательного контента и сопричастностью к инфособытиям. Ряд замыкает потерявшая свою идентификацию и требующая постоянных обновлений «цифровая личность». Все это оттесняет рефлексивный поиск смысложизненных ориентаций, нуждающихся «в тяжелой работе думания», на периферию.

Заключительные замечания. Резюмируя сказанное, отметим следующие авторские новации в решении заявленной проблемы. Во-первых, модели смысловой регуляции обладают программобразующим влиянием. И хотя современный человек вынужден существовать в режимах накладывающихся друг на друга смысловых измерений, общим является то, что на первоначальную мотивацию, формирующуюся в рамках определённой смысловой ориентации, воздействует цифровая детерминация, заставляющая выносить личностные характеристики в интернет-пространство. Цифровизация, трансформируя модели смысловых регуляций, претендует на то, чтобы система моральных норм и принципов стала вычисляемой в измерениях информационных технологий. Человеческая активность всё больше перемещается в реальность виртуальных миров с манифестацией ценностей развлечения и потребления.

Во-вторых, сфера стратегических возможностей находится за пределами прагматической модели, которую характеризует заниженный уровень персональной смысложизненной рефлексии. Новый просьюмеризм, погружая человека в процесс манипулятивного сетевого охвата, изменяет его психоментальные и эмоциональные состояния. Рефлексивная «распаковка» персональных смыслов существования усложняется доминированием виртуальных замещений, навязывающих тот или иной образ мира, побуждая к тем или иным действиям.

В-третьих, рефлексивная модель смысловой регуляции, полагающая человека как личность, проектирующую конфигурации будущего, оценивает существующие онлайн-возможности как один из «каналов», связывающих его с современностью. Открытый процесс смысло-жизненного поиска привязан к субъекту-носителю смысла, его внутреннему миру и личностному восприятию коллизий и приоритетов эпохи. Человеческая рефлексивность превосходит цифровой контент алгоритмизированной реальности и не редуцируется к ценностям цифрового мира. В силу этого процесс культивации «цифровых навыков» должен быть объединен со способностями творческого поиска и критического мышления. Потенциал «плюс-активности» рефлексивных смысловых регуляций нужно сконцентрировать на воплощении гуманитарных ценностей, как в масштабе индивидуальной жизнедеятельности, так и в глобальном измерении.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Гвоздиков Д. С.* Схоластика для инстаграма: к цифровой антропологии современности // *Логос*. 2019. – Т. 29. – № 6. – С. 1-19.
2. *Герцен А.И.* Собрание сочинений. В 30 т. Т.16. – М.: Изд. Акад. наук СССР, 1959. – 529 с.
3. *Джохадзе И.Д.* Прагматизм // *Философская антропология*. 2018. – Т. 4. – № 2. – С. 231-243.
4. *Лешкевич Т.Г.* Цифровые трансформации эпохи в проекции их воздействия на современного человека // *Вестник Томского государственного университета*. 2019. – № 439. – С. 103-109.
5. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // *Маркс К, Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 3. – М.: Политиздат, 1955. – С. 7-544.
6. *Морен Э.* Метод. Природа природы. – М.: Канон, 2013. – 488 с.
7. *Папья А.* Переосмысление досуговых цифровых сетей с помощью глобальных городов: метафорический взгляд // *Логос*. 2019. – Т. 29. – № 1. – С. 86-129.
8. *Рубинштейн С.Л.* Бытие и сознание. Человек и мир. – СПб.: Питер, 2003. – 508 с.
9. *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. – М.: Республика, 1994. – 432 с.
10. *Эрикссон Э.* Идентичность, юность, кризис. – М.: Прогресс, 1996. – 344 с.
11. *Belli L.* Network Self-Determination and the Positive Externalities of Community Networks. 2017 [Электронный ресурс] // FGV Digital Repository: сайт. – URL: <http://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/handle/10438/19924> (дата обращения 11.05.2020).
12. *Hildebrandt M.* Defining Profiling: A New Type of Knowledge? In *Profiling the European Citizen*, M. Hildebrandt and Serge Gurtwith (eds.). – New York: Springer, 2008. – P. 17.
13. *Mehdizadeh S.* Self-Presentation 2.0: Narcissism and Self Esteem on Facebook. // *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking*. 2010, 13, 4. PP. 357–364. URL: <http://doi.org/10.1089/cyber.2009.0257> (дата обращения 16.12.2019).
14. *Ollinaho O.I.* Virtualization of the life-world // *Human Studies*. 2018. – 41. – Pp. 193-209.
15. *Stancuigelu S., Rusu I., Iacob D.* A Digi-generation for a non-linear reality. The “old world” and the coming of a “two-dimensional reality” // *Marketing Identity. Digital Life, Part II*, Conference Proceedings from International Scientific Conference 10th-11th November 2015, Trnava, – Pp. 264-272.
16. *Sullins J.* Information Technology and Moral Values. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.). 2018 URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/it-moral-values/> (дата обращения 12.05.2020).
17. *Urry J.* *Sociology beyond Societies. Mobilities for the twenty-first century.* – London and New-York: Routledge, 2000. – 255p.

EVERYDAY LIFE AND THE BASIC PATTERNS OF SEMANTIC REGULATION IN THE CONTEXT OF DIGITAL DETERMINATION (Leshkevich T.G.)

Abstract. *The article views specific features of semantic regulations, which facilitate adaptation to the digital world. The main aim is to compare different patterns of semantic regulation, including pragmatic and reflexive models. Attention is given to multifaceted determination of the above-mentioned models as well as the interconnection between the notions of regulation and life-meaning reflection. The research relies on theoretical works by both Russian and contemporary Western scholars. Methodologically, the research is based on studying the phenomenon “as it is” as well as the method of theoretic modelling and subject-centered approach. The article also considers the concept of complexity, which defines the spirit of the 21st century.*

The author concludes that models of semantic regulation possess a programming effect. Pragmatic regulation is characterized by rationality which substitutes meaningfulness by the sense of possession. Pragmatic models lack reflection and correlate with the value system of the digital world. Within the reflexive model of semantic regulation, online opportunities are viewed as one of the channels that connects a person with contemporary world. However, the reflexive model, aimed at conceiving the genuine meaning of events, is limited by digital determination, which emphasizes the dominating role of analog reality and mastering technological innovations in a person’s self-fulfillment.

Keywords. *Everyday life, semantic regulation, digital determination, pragmatic model, reflexive model.*

5.2.2. ОБРАЗ ЧУЖОГО В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ (Б.В. Марков)

Аннотация. Образ чужого понимается или как феномен, складывающийся в сознании естественным путем, или как конструкт, специально создаваемый для поддержания идентичности и единства общества. Согласно концепции мультикультурализма, плавильным тиглем этносов и наций являются европейские мегаполисы. На самом деле, одни этносы растворяются, а другие, наоборот, образуют анклав, которые расширяются до такой степени, что коренное население может оказаться в меньшинстве на своей исторической территории.

Старое различие «друг-враг», сложившееся в эпоху борьбы за ресурсы и территории, изменилось в эпоху масс медиа. Враждебно то, что угрожает виртуальному пространству сообщества. Отсюда образ врага становится чрезвычайно размытым, но не менее опасным. Под разговоры о гуманизме, мультикультурализме и толерантности происходит рост национализма, ксенофобии, насилия, терроризма. От этого другая крайность — тезис о войне цивилизаций. В кризисных ситуациях страх чужого порождает образ врага. На какое-то время он годится для воодушевления общества, но, к сожалению, легко выходит из-под контроля, перехватывается националистической идеологией и используется в политических целях.

Ключевые слова. Человек, общество, ксенофилия, свой, чужой, друг, враг.

Введение. Наши теории соответствуют миру искусственных вещей, созданных самим человеком. Что же касается «вещей в себе», то их непознаваемость волнует разве что философов. Как организм человек является биологическим индивидом вида животных, ведущих коллективный образ жизни, который определяется не столько приспособлением к природе, сколько созданием искусственной окружающей среды, важнейшими элементами которой являются жилище, поселение, место работы и развлечения. У человека появляется возможность выбора различных профессий, более свободным становится выбор спутника жизни, наконец, появляется и реализуется больше желаний. На место познания приходит желание, так можно обозна-

чить постепенный поворот сознания людей эпохи индустриального общества. Противником в этой ситуации оказывается не природа, а общество, государство. Популярным становится призыв «Назад к природе». Идет борьба за естественность.

Источником размышлений является несколько типов опыта и знания. Прежде всего, это телесная природа и окружающая среда, в которой человек, одни говорят, ведет борьбу за существование, а другие – органично взаимодействует с нею. Антропологический поворот начала XX в. включал критику биологической и физической антропологии, согласно которой вершиной лестницы живых существ является человек. М. Шелер, А. Гелен, М. Ландман и другие мыслители видели его особенность в неприспособленности к естественной окружающей среде, которая компенсировалась созданием культурной оболочки, обеспечивающей выживание существ, характеризующихся чрезвычайно затянутым периодом детства. Это привело к замене онтологического подхода на культурно-исторический. Трактовка человека как творца и творения культуры способствовала победе конструктивизма, согласно которому «природа» стала пониматься как символический продукт деятельности ума. Сознание в феноменологии и трансцендентальной философии оказалось оторвано от природных корней.

Отсутствие онтологических оснований привело к кризису гуманизма и объявлению о «смерти человека». Антропоцентризм разоблачался как установка на покорение природы, которая привела к экологическому кризису. В результате того, что человек перестал восприниматься как субъект истины и морали, их основания стали искать по ту сторону человека¹. Согласно идее конца человеческой исключительности, подобно тому, как в философии на смену Богу пришел человек, в антропологии место субъекта-господина должен занять нечеловеческий Другой². В постсекулярном мире также появилось множество нечеловеческих существ. Это животные, над которыми экспериментируют в лабораториях, это генетически модифицированные создания, а также роботы, наделенные искусственным интеллектом, наконец, симулякры, существующие в масс медиа и компьютерных играх³.

¹ См.: Кон Э. Как мыслят леса. К антропологии по ту сторону человека. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. – 344 с.

² Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – С. 12.

³ Кожевникова М. Гибриды и химеры человека и животного: от мифологии к биотехнологии. – М.: ИФРАН, 2017. – С. 245.

Проекты генома человека, искусственного интеллекта, сетевого общества создают антропологические угрозы и риски⁴. Наличие социокультурных предпосылок и политических установок у представителей генетики, нейробиологии, когнитивных наук обостряет потребность в философской аналитике⁵. Предметом контроля общества должно стать применение новых технологий для блага людей, а не только корпораций, озабоченных увеличением прибыли. Также необходимо использование традиционных воспитательных практик, которые вытесняются технологиями цифрового образования. Научные и технологические решения должны соответствовать ценностным параметрам гуманитарных наук. Речь идёт о создании трансдисциплинарной методологии наук о человеке, которая исключает как дуализм, так и редукционизм, допускает синергию методов, которые хотя и не универсальны, но эффективны для решения конкретных задач. Дилемму двух культур предлагается снять на основе философско-антропологического подхода: человек – это продукт технологий, которые не являются абсолютным злом, но содержат моральные, социальные и человеческие риски.

Трансформация философской антропологии. Основоположник философской антропологии XX в. М. Шелер считал духовность сущностной характеристикой человека. К. Леви-Стросс указал на разницу мировоззрений европейских колониалистов и южноамериканских аборигенов. Если для европейцев было важно знать, если ли у индейцев и негров душа, то последних интересовало, какое у белых тело. Представители бразильской антропологии выступили против определения человека как всеобщего существа, ради которого существует вселенная. Европейскую метафизику обвиняют как легитимирующую все виды колониализма.

По мнению Де Кастру животные тоже наделены душой, и, следовательно, являются личностями. Но то, как животные и люди видят друг друга, радикально отличается от того, как эти существа видят самих себя⁶. Согласно мировоззрению примитивных людей душа есть не только у людей, но и у животных, растений и даже камней. В их внутренний мир могут проникать шаманы. Речь не о познании, а о партиципации. Шаман в процессе камлания сам становится животным, растением или ду-

⁴ См.: *Слотердайк, П.; Хайнрихс, Г.-Ю.* Солнце и смерть: Диалогические исследования. – СПб.: ИД Ивана Лимбаха, 2015. – 608 с.

⁵ См.: *Ван Дейк Т.А.* Язык. Познание. Коммуникация. – М.: Прогресс, 1989. – 326 с.

⁶ *Кастру Э.В. де.* Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. – М.: Ad Marginem, 2017. – С. 10.

хом. Ему дано Открытое, он способен проникнуть не только во внутренний мир других, в том числе и нечеловеческих существ, но и туда, откуда обычные смертные не возвращаются. Внимание не только широкой публики, но и специалистов по антропологии к практикам камлания отчасти можно объяснить кризисом интеллектуальной, книжной культуры.

Проект бразильских антропологов оказался в центре внимания по целому ряду причин. Прежде всего, он выражает постимперские настроения и продолжает критику европоцентризма и культурного империализма Запада. Человек – это цивилизованный европеец, соблюдающий правовые, моральные и социальные нормы западного общества. Всё это было поставлено под сомнение в эпоху постмодерна и выражено тезисом о «смерти человека». М. Фуко и Ж. Делез, Ж. Деррида и Э. Саид, К. Леви-Стросс и М. Мосс предложили смотреть на себя глазами Другого. Бразильские антропологи представили радикальный вариант трансгуманизма, опирающийся на понятия «жертва и хищник», на прайдовое право, в чем-то созвучное «политической теологии» К. Шмитта, считавшего основой политики различие друга и врага.

В одних обществах людьми не считались рабы, дети, женщины, прокажённые, преступники или сумасшедшие и, наоборот, в архаике членами общества считались некоторые животные (тотемные, священные) или духи. Следовательно, содержанием человеческого сознания является культура. Согласно учёным, судьба определяется генетическим кодом, социальными условиями бытия, согласно философам – априорным идеями или ценностями. Объективность научного метода во многом определяется не исследовательскими, а дисциплинарными практиками, технологическими, экономическими и институциональными возможностями осуществления того или иного проекта. Философское самоопределение тоже происходит в рамках общества, в котором человек живёт, будучи взаимозаменяемым с другими. Учитывая негативные последствия как революционно-романтических, так и консервативных идеологий, следует принимать во внимание не только «человечность человека», но и автономность системы институтов, агентом которых он является. Во всяком случае, философы должны допустить возможность того, что общество и, тем более, государство, вовсе не имеет своей целью человека.

Вера в человеческую исключительность пошатнулась в связи с конструированием нечеловеческих существ с искусственным

интеллектом, а также возможностью переформатировать человека заново на основе генных технологий. Еще одна угроза проявляется по мере развития цифровых технологий, посредством которых человек превращается в медиа-двойника. Особо сложным, требующим публичного обсуждения, является вопрос о морали и гуманизме. Мораль часто непримирима к другим культурным практикам. Её давление на науку, политику, образование нередко препятствует их развитию, нарушает «автопоэзис» общества, сложные подсистемы которого нуждаются в уравнивании, ибо ни одна не должна господствовать над остальными.

Что касается «трансгуманизма», несмотря на то, что страшилки его представителей, скорее всего, не сбудутся, их тоже не следует исключать. Успехи генной инженерии и медицины позволяют вмешиваться в ранее неприкосновенное, а именно манипулировать генетическим наследием, определять пол и другие природные качества человека ещё до того, как он сможет принимать самостоятельные решения. Правда, возникает встречный вопрос, насколько понятия чести и достоинства, прав человека применимы к эмбрионам и зародышам?

Современная наука смотрит на вещи не человеческим взглядом. Картину объекта задают такие приборы как томографы, микроскопы и телескопы, химико- и радиотехнические методы. Вместе с тем, в современной науке по-прежнему и, может быть, даже больше, чем раньше, действует субъект. Органы чувств, язык, установки, концептуальные каркасы — всё это остаётся человеческим. Поэтому от антропологического подхода невозможно отделаться. Однако взамен фундаменталистского проекта трансцендентальной антропологии, который был предложен М. Шелером, следует развивать историко-культурный подход, согласно которому формирование человека происходит посредством телесных и духовных практик в искусственно создаваемых социальных пространствах, совокупность которых и образует то, что называют цивилизацией.

Человек является общественным животным. Его свобода ограничивается социальными кодами и нормами. Существенная часть опыта людей складывается без участия самосознания и рефлексии, т.е. незаметно для самого индивида. Прежде всего, это телесный опыт, определяющий габитус (совокупность привычных реакций на те или иные события). Причем, это не инстинкты, определяющие взаимодействие организма и среды, обеспечивающие выживание. Это, скорее, ритуальные акты, сформировавшиеся в том или ином обществе как способы реа-

лизации общественного порядка. Это не вербальные, а практические действия, предполагающие телесный опыт бытия в социуме. Он накапливается с момента рождения как продукт участия в жизни родителей, сверстников и соплеменников. Благодаря этому складываются различия своего и чужого, мужского и женского, плохого и хорошего. Считается, что такие оппозиции являются языковыми. На самом деле они складываются на доязыковом уровне, пронизывают слух и оптику настолько, что люди реагируют на вид и даже запах чужого. Различия проявляются на пищевом и ольфакторном уровнях. Если язык как рациональная система предполагает рефлексию и обоснование, то сегодня наблюдается использование прямых технологий управления желаниями.

Признание Другого. Понятийная пара «Я – Другой» пришла на смену бинарной оппозиции «субъект – объект», потом трансформировалась в проблему «своего и чужого» и завершилась различием «друга и врага». В эпоху постмодерна это были философские эксперименты, которые неожиданно быстро стали политически актуальными и сегодня реализуются в форме гибридной войны России и Запада. Вряд ли ответственность за такое течение событий несёт философия. Скорее, можно говорить о том, что их возможность угадывалась философами, разговоры которых следует расценивать как предупреждение о возникновении такой чрезвычайной ситуации, когда переговорные процессы уже не способствуют снятию конфликтов. Интеллектуальные провокации консерваторов были вызваны сторонниками глобализации и сетевого общества, которые полагали, что «электронная агора», свободная от власти и капитала, будет способствовать равенству и мирному сосуществованию людей, живущих в разных культурных и цивилизационных нишах Земли. Либеральному образу Другого консерваторы противопоставили феномен чужого, а потом врага, которым оперировали такие старшие авторы, как К. Шмитт и Э. Юнгер.

После устранения «железного занавеса» интеллектуалы и политики провозгласили универсальными принципы мультикультурализма и толерантности. В теории коммуникации интеллектуальной и моральной формой признания Другого считался диалог. После того как левая критика утратила свой объект – тоталитарное государство, протестные движения обратились к анализу малых форм насилия в семье, школе, на работе.

Критика шестидесятниками тоталитаризма, колониализма и империализма, движение за мир и разоружение, призывы к

веротерпимости, борьба за независимость и политическую автономию, привели к последствиям, которые оказались совсем не такими, какие ожидались. Не отрицая важности этих движений, более того, сожалея об их постепенном спаде, нельзя не признать некоторой беспечности, как теоретиков, так и лидеров, не заметивших фоновых событий, происходивших под покровом речей об эмансипации. Проще говоря, идеологи постмодерна не обратили внимания на ту часть истории, которую акцентировали сторонники консерватизма. Они утверждали, что историю двигают вперед злые и сильные люди, ссылались на геополитические, биополитические и этно-национальные мотивы исторических событий.

В отличие от либералов, осуждавших «ужасное прошлое» за нарушение прав человека, консерваторы славят исторических деятелей как героев, деяния которых нельзя оценивать общепринятыми моральными нормами. Если во времена послевоенного противостояния сверхдержавы как-то договаривались, то сегодня молодые европейские политики объявляют, что старые договоры не действуют. Непонятно, заразились они философскими перформативами, или же, наоборот, ситуация заставила их обратиться к дискурсу эпохи мировых войн.

Как европейские, так и российские дискурсы о национальном и культурном своеобразии разных народов в большинстве своём являются моноцентричными. Если европейское кредо — это свобода, собственность и права человека, то наше — государство, православие и народность. Русский народ «богоносец» не эксплуатирует и угнетает других, а служит и дружит со всеми народами Земли. Американцы боятся коммунизма, а православные русские считают, что капиталисты «продали Христа». Этим они отличаются от китайской «мягкой силы», носителем которой является учение Конфуция, который учил жить в гармонии с окружающим миром.

Имперский проект в многополярном полицентричном мире уже не является привлекательным⁷. Но очернять империи тоже не следует. Государство — не только «тюрьма народов», но и основа порядка, его защитник⁸. Оценивая интерпретации исторических событий либералами и консерваторами, философ дол-

⁷ См.: *Варандж У.* (Френсис Паркер Йоки). *Imperium. Философия истории и политики.* — СПб.: Русский мир, 2017. — 543 с.

⁸ См.: *Ростова Н.Н.* Адзорнаменто антропологии: преодоление границы между природой и культурой // *Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология.* 2020. — Т. 36. — Вып. 4. — С. 731-750.

жен занять позицию не судьи, а арбитра, т.е. разбираться, в чём правы или не правы конфликтующие стороны. Более или менее свободный взгляд на историю позволяет признать, что в нормальном состоянии общества либеральные ценности являются вполне достаточными для улучшения качества жизни. В чрезвычайных ситуациях на первый план выходят «генеалогические» силы истории – территории, этносы, ресурсы, а в сознании охваченных паникой людей пробуждаются архаичные мифы и забытые традиции. То обстоятельство, что в условиях глобализации и перехода от постиндустриального к цифровому обществу «пассионарность» проявляется по-иному, чем во времена татаро-монгольского нашествия, обычно считают подтверждением правоты сторонников либерализма. Но при этом не стоит забывать, что «сетевые» формы протеста тоже не ограничиваются разговорами, а приводят к политическим переворотам. Точно также следует критически оценить мнение консерваторов, что вслед за закатом эпохи постмодерна наступает некий «ультрамодерн», реанимирующий постулаты целостности, единства и мессианизма.

В нормальной внутривнутриполитической и международной обстановке можно опираться на делиберативную этику, т.е. на диалог общественности и парламентскую демократию. Речь идёт о публичной дискуссии, в ходе которой предъявляются, критикуются и аргументируются различные позиции⁹. Таким образом представители других культур, и даже чужие, например, мигранты, становятся участниками коммуникативного сообщества и признаются равноправными гражданами государства¹⁰. Но как быть в чрезвычайной ситуации, когда наряду с другими и чужими появляются враги, угрожающие сохранению общества? Какая мораль пригодна в этом случае? Если переговоры не дают результатов, приходится принимать волевое решение, т.е. допустить нечто вроде суверенной диктатуры. Возможен ли какой-то иной, «третий» путь между демократией и централизмом?

Главным принципом постмодернистского миропонимания, определяющим стратегию постановки и решения онтологических и гносеологических, а также моральных, политических и культурологических проблем, был плюрализм. Если философия

⁹ См.: *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. – М.: Издательство «Весь Мир», 2002. – 144 с.

¹⁰ См.: *Хабермас Ю.* Структурное изменение публичной сферы. Исследования относительно категории буржуазного общества. – М.: Издательство «Весь Мир», 2016. – 344 с.

модерна обеспечивала достижение единства, то в постмодернизме признается многообразие истин и ценностей. В результате признания Другого европоцентризм критиковался в философии, но на деле плюрализм тоже оказался новой формой европоцентризма. Особенно явно это видно на примере модернизации и глобализации. Оба процесса направлены на расширение сферы влияния европейских ценностей. При этом другие чаще всего остаются чужими, как это видно на примере отношения к мигрантам, и даже врагами, как это обнаружилось сегодня в отношениях Европы и России.

Означает ли это, что принцип плюрализма и связанные с ним мультикультурализм и толерантность должны быть отброшены, как не соответствующие современной мобилизации? Поспешный отказ от прошлого не позволяет учиться на опыте истории. Поэтому следует раскрыть политические, социальные и культурные риски плюрализма и установить границы, за пределами которых он не просто ошибочен, а опасен.

Иммунитет к чужому. Проблема чужого, поставленная философами, стала темой лингвистических и социологических исследований межкультурных коммуникаций¹¹. Обнаружилось, что политика и законы, определяющие право чужого, существенно отличаются в разных культурах. В традиционных обществах они принимаются членами группы в целом как самоочевидные. В современных обществах образы чужого являются сложными психо-политическими конструктами, как правило, изобретаемыми для утверждения утраченной идентичности или для объяснения собственных внутренних неурядиц. Мигранты — это, конечно, не варвары и не враги, а люди, воспитанные в рамках традиционных обществ. Они являются носителями таких человеческих качеств, которые могли бы способствовать преодолению кризисных явлений западного модерна. Даже если они используются европейцами как дешёвая рабочая сила, то и в этом случае они могли бы восприниматься как примеры трудолюбия, а их традиционные ценности — как формы сохранения семьи и повышения рождаемости.

Образ чужого в философии отличается от обыденного восприятия мигрантов, спасающихся бегством из охваченных катастрофами мест. Философский анализ обнаруживает такие причины как возникновение чрезвычайных ситуаций там, откуда приезжают чужие, и неурядицы внутри того общества,

¹¹ Ван Дейк Т.А. Язык. Познание. Коммуникация. — М.: Прогресс, 1989. — С. 190.

куда они приходят. Ненависть к чужому во многом определяется страхом беспорядка, когда все начинают бояться всех. Осмысляя ритуалы жертвоприношения, Р. Жирар сделал вывод, что таким образом наши предки находили выход из кризисных ситуаций¹².

В условиях глобальной экономики и парламентской демократии такой ужасный способ восстановления единства общества кажется неприемлемым. Однако антропологический подход к изучению современных обществ обнаруживает, что архаичные мифы сохранились в подсознании, а традиционные ритуалы трансформировались в легитимационные акты вручения разного рода дипломов и свидетельств, удостоверяющих повышение статуса. Демонизация зла вызвана желанием уничтожить то, что мешает осуществлению счастья. Очевидно, что препятствия на пути добра порождают поиски козла отпущения, т.е. жертвы. По мнению Г. Блюменберга, все это не просто риторика. Он полагает, что в кризисных ситуациях возникают микро-мифы и микрорелигии, оправдывающие протест совести против злодеяний власти¹³.

Следует признать, что постстрессовая фаза истории, когда победители получают контрибуцию и моральное удовлетворение, а побеждённые живут с чувством мести и жаждут реванша, является очагом вспышек коллективного насилия. В условиях подозрительности и ненависти появляются политики, опирающиеся на эти настроения для мобилизации расколотого общества. Поэтому классовый подход дополняется изучением психологии общества¹⁴. Если историческая антропология изучает традиции, нормы, ритуалы, сохраняющие традиционные общества от распада, то философская антропология должна сосредоточить внимание на разоблачении современных социальных технологий, использующих страх чужого для оправдания внутренних недостатков. Кроме увеличения числа приезжих, вызывающих враждебность, которая выплескивается наружу в форме протестов, конфликтов и даже погромов, политическая пропаганда интенсифицирует образ внутреннего врага, ненависть к которому также способствует консолидации зараженного внутренним насилием общества.

¹² Жирар Р. Насилие и священное. — М.: Новое литературное обозрение, 2010. — С. 114.

¹³ Blumenberg H., Schmitt C. Briefwechsel 1971-1978. — Fr. am Mein. 2007. — P. 167.

¹⁴ См.: Хен Ю.В. Евгенический проект: «pro» и «contra». — М.: ИФ РАН, 2003. — 153 с.

Современные европейские общества перегружены приезжими, которые живут по своим правилам, стремятся к автономии в рамках принявшего их государства. Переживание комплекса вины и призывы к толерантности не способствуют единству, а ослабляют общество. Если рассуждать на основе фактов, а не поддаваться ксенофобии, то надо признать, что империя тем и отличается от замкнутого государства-нации, что привлекает на службу представителей присоединенных провинций. В ответ на критику «культурного империализма», можно указать, что процесс культурного взаимодействия имеет несколько направлений.

Подобно иммунной системе организма, символическая оболочка общества защищает сознание людей от внешних воздействий, но не препятствует освоению достижений других культур. Их нельзя мыслить по аналогии с антителами или раковыми клетками. Биологические организмы получают извне, прежде всего, пищу, которую поглощают, усваивают, перерабатывают и выделяют. Для этого существуют каналы подсоединения, а также разного рода мембраны и фильтры¹⁵. Осознавая условность как органицистских, так и функционалистских метафор, отношения между общественными организмами на практике необходимо строить, принимая во внимание не только борьбу, но и кооперацию своего и чужого¹⁶. Люди за «железным занавесом», подобно пациентам профилактория, очищенного от вирусов чужого, утрачивают иммунитет и становятся беззащитными, если перегородки разрушаются. Поэтому в качестве альтернативы ксенофобии можно напомнить образ соседства как совместного бытия, прочность которого обеспечена историческими традициями.

Образ врага. Враг расценивается как своеобразная инкарнация дьявола. Иногда целая страна объявляется «империей зла». Это, конечно, не суд, а инквизиция. Преследование чужих неотделимо от истории страхов, от войны всех против всех, вызванной чувством мести или жаждой реванша. Не всегда они являются фантазмами, которые что-то замещают или вытесняют. По мнению Е.Н. Трубецкого, люди воюют не за кусок хлеба, а за идею. М. Шелер, Э. Юнгер и К. Шмитт настаивали на существовании «гения войны», который определяет противостояние торгашей и героев.

¹⁵ См.: Плеснер Г. Ступени органического и человек. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. — 498 с.

¹⁶ См.: Тищенко П.Д. На гранях жизни и смерти. Философские исследования оснований биоэтики. — СПб.: Мирь, 2011. — 331 с.

Образ врага понимается как феномен, складывающийся в сознании естественным путем, или как конструкт, специально создаваемый для поддержания идентичности и единства общества. Согласно концепции мультикультурализма, плавильным тиглем этносов и наций являются европейские мегаполисы. На самом деле, одни этносы растворяются, а другие, наоборот, образуют анклав, которые расширяются до такой степени, что коренное население может оказаться в меньшинстве на своей исторической территории. Старое различие «друг-враг», сложившееся в эпоху борьбы за ресурсы и территории, изменилось в эпоху масс медиа¹⁷.

Враждебно то, что угрожает виртуальному пространству общества. Отсюда образ врага становится чрезвычайно размытым, но не менее опасным. Призывы к гуманизму, мультикультурализму и толерантности следует расценивать, скорее, как предупреждение, а не преодоление национализма, ксенофобии, насилия и терроризма. Но не следует впадать в другую крайность. Тезис о войне цивилизаций порождает образ врага¹⁸. На какое-то время он годится для воодушевления общества, но, к сожалению, легко выходит из-под контроля, перехватывается националистической идеологией и используется в политических целях.

Мультикультурализм и полицентризм. Плюрализм в период истории, называемый пост-модерном, стал новой формой европоцентризма.

Полицентризм сохраняет идею центра, но признает множественность объединений и их своеобразие. Отношение между ними можно мыслить по образу соседства. В отличие от толерантной ксенофилии и тоталитарной ксенофобии полицентризм предполагает соревновательность, как форму взаимодействия. Каждый человек, каждый народ, каждое государство или их союз имеет право и должен считать себя «богоизбранным», но доказывать свое превосходство не силой, а такими достижениями, которые будут признаны и освоены другими.

Полицентризм предполагает баланс открытости и закрытости. Пребывая за «железным занавесом», народы отстают в своем развитии, потому что не обмениваются с соседями своими достижениями. Когда границы рушатся, люди начинают смот-

¹⁷ Ростова Н.Н. Адзорнаменто антропологии: преодоление границы между природой и культурой // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2020. – Т. 36. – Вып. 4. – С. 748.

¹⁸ См.: Саррацин Т. Германия. Самоликвидация. – М.: Рид Групп, 2012. – 400 с.

реть на самих себя глазами более развитых соседей и утрачивают свою самобытность. Если рассмотреть отношения России и Европы на основе модели полицентризма, то нет никакой нужды ни в четвертом рейхе, ни в третьей мировой войне. Каждый народ, а не только европейцы, мечтает стать всемирным. Важно, чтобы эта мечта осуществлялась не военными средствами. Культурная политика не должна перейти в «войну цивилизаций», когда начнётся война без правил между Европой и анти-Европой, война не за экономику, демократию и права человека, а за господство в мире.

Когда дело доходит до войны, решающие слова и действия произносят военные. Но задача философии остается прежней. Раскрывая сложные, чаще всего невербальные технологии формирования исторической памяти, философия способствует преодолению рессентиментных настроений и формированию новых позитивных ценностей, на основе которых можно жить лучше. Роль интеллигенции состоит в переводе коллективных переживаний и представлений в коммуникативную форму. Любой представитель той или иной страны или культуры имеет право настаивать на преимуществах своих ценностей, но если мы втягиваемся в спор, то вынуждены приводить аргументы в защиту своей позиции. При их обсуждении люди неминуемо придут к какому-то общему решению, учитывающему интересы большинства. Даже если один народ в лице той или иной экстремистской группы предъявляет Другому ультиматум, то этим вызовет не менее резкий ответ. Но пока люди сопровождают действия рассуждениями, до тех пор, пока сохраняется баланс прав своего и чужого, возможна мирная жизнь. Поэтому всеми силами необходимо противодействовать возникновению чрезвычайных ситуаций, выход из которых предполагает жёсткие силовые действия.

Полицентризм — это не мультикультурализм, когда все равны, все терпимы и признают друг друга, но каждый живёт по своим правилам. Если не углубляться в критику равенства, и не впадать при этом в «расизм», то гегемонизм в какой-то форме неизбежен. Более многочисленные и мощные образования оставляют после себя более развитую культуру, с которой не могут сравниться культурные достижения других стран. Одни люди старше, мудрее, авторитетнее других, и это тоже надо признать. Наконец, есть классика и авангард, культуры и субкультуры, мнения большинства и взгляды меньшинства. Затыкать рот никому не следует, но требуется уважение. Государство без кон-

сервативного большинства — это машина без тормозов. Такое случается в переходные эпохи и, как правило, оборачивается большими потерями.

Заключение. Попытка освободиться от дихотомии природного и культурного в пользу «монологического» дискурса бесперспективна. Позициональность человека, его психосоматическая природа предполагает отказ от одностороннего мышления. Следует признать сосуществование духовного и материального у человека и искать способы подсоединения натуралистического и культурологического подходов.

С целью нейтрализации антропологических рисков «трансгуманистических» проектов недостаточно актуализировать традиционные практики воспитания. Особую тревогу вызывает взрывоопасная смесь понятий вирусологии, политологии и культурологии в конструировании образа врага. Следует с осторожностью переносить эти понятия на отношения между разными людьми, этносами и культурами. В частности, если открытые общества уязвимы от воздействия более развитых культур, то закрытые, наоборот, погружаются в стагнацию.

Что касается консервативных проектов, настаивающих на реанимации архаичных и сакральных практик, вроде жертвоприношения и насилия, можно признать, что в чрезвычайных ситуациях, возможно, они способствуют быстрой мобилизации людей, однако оказываются излишними и жестокими в нормальном состоянии общества, когда конфликты можно решать путем переговоров. В этой связи необходима гибкая стратегия межкультурной коммуникации, использующая достижения других культур для собственного развития. Культурный капитал — не только «мягкая сила» в международной конкуренции, но и потенциал развития человечества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ван Дейк Т.А. Язык. Познание. Коммуникация. — М.: Прогресс, 1989. — 326 с.
2. Варандж У. (Френсис Паркер Йоки). Imperium. Философия истории и политики. — СПб.: Русский мир, 2017. — 543 с.
3. Жирар Р. Насилие и священное. — М.: Новое литературное обозрение, 2010. — 425 с.
4. Кастру Э.В. де. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. — М.: Ad Marginem, 2017. — 438 с.
5. Кожевникова М. Гибриды и химеры человека и животного: от мифологии к биотехнологии. — М.: ИФ РАН, 2017. — 246 с.
6. Кольцов Н.К. Улучшение человеческой природы // Русский евгенический журнал. 1922. — Т. 1. — Вып. 1. — С. 3-27.
7. Кон Э. Как мыслят леса. К антропологии по ту сторону человека. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. — 344 с.
8. Плеснер Г. Ступени органического и человек. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. — 498 с.

9. Ростова Н.Н. Аджорнаменто антропологии: преодоление границы между природой и культурой // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2020. – Т. 36. – Вып. 4. – С. 731-750.
10. Саррацин Т. Германия. Самоликвидация. – М.: Рид Групп, 2012. – 400 с.
11. Слотердайк П. и Хайнрихс Г.-Ю. Солнце и смерть: Диалогические исследования. – СПб.: ИД Ивана Лимбаха, 2015. – 608 с.
12. Тищенко П.Д. На гранях жизни и смерти. Философские исследования оснований биоэтики. – СПб.: Мирь, 2011. – 331 с.
13. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. – М.: Издательство «Весь Мир», 2002. – 144 с.
14. Хабермас Ю. Структурное изменение публичной сферы. Исследования относительно категории буржуазного общества. – М.: Издательство «Весь Мир», 2016. – 344 с.
15. Хен Ю.В. Евгенический проект: «pro» и «contra». – М.: ИФ РАН, 2003. – 153 с.
16. Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 267 с.
17. Blumenberg H., Schmitt C. Briefwechsel 1971-1978. – Fr. am Mein. 2007. – 310 p.

THE IMAGE OF THE ALIEN IN PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY (B.V. Markov)

Abstract. *The image of a stranger is understood as a phenomenon that develops in the consciousness naturally, or as a construct specifically created to maintain the identity and unity of society. According to the concept of multiculturalism, the melting «tigel» of ethnic groups and nations are European megacities. In fact, some ethnic groups dissolve, while others, on the contrary, form enclaves that expand to such an extent that the indigenous population may be in the minority in their historical territory. The old “friend-enemy” distinction, which emerged during the struggle for resources and territory, has changed in the media era. What is hostile to the virtual space of the community. From here, the image of the enemy becomes extremely blurry, but no less dangerous. The rise of nationalism, xenophobia, violence and terrorism is taking place under the talk of humanism, multiculturalism and tolerance. From this the other extreme is the thesis of the war of civilizations. In crisis situations, the fear of the stranger generates the image of the enemy. For a while it is suitable for the inspiration of society, but, unfortunately, easily gets out of control, is intercepted by nationalist ideology and used for political purposes.*

Keywords. *Man, society, his own, a stranger, a friend, an enemy.*

5.2.3. ТРИ ПРИНЦИПА УЧЕНИЯ О МИРОВОЗЗРЕНИИ В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ МАКСА ШЕЛЕРА (А.А. Львов)

Аннотация. Место учения о мировоззрении в проекте философской антропологии Макса Шелера представляет собой важную исследовательскую проблему. Сам Шелер не успел разработать антропологическую проблематику в деталях, но мы обнаруживаем у него важные свидетельства о роли философского мировоззрения как реализации этических и аксиологических задач. Исследуя работы самого философа и привлекая богатый критический материал, мы реконструируем его подход к такому учению о мировоззрении.

Подход Шелера основан на выделенных им же трёх формах воззрения человека: на мир, на самого себя и на Бога. Сам философ считал, что мировоззрение полагается метафизикой, и для этого полагания имеются три источника: естественное мировоззрение, философская эйдология и состояние конкретных наук, выражающихся в образовании. Анализ мировоззрения оказывается столь важен для Шелера и понимания его наследия потому, что именно мировоззрение составляет некую естественную сетку понятий и ценностей, которой обладает каждый народ и каждый представитель этого народа, и которые формируются различным историческим и социальным опытом этих народов.

Ключевые слова. Макс Шелер, философская антропология, учение о мировоззрении, естественное мировоззрение, философская эйдология, образовательное мировоззрение.

Введение. Место учения о мировоззрении в творчестве М. Шелера до сих пор вызывает дискуссии у исследователей его творческого наследия. Реконструкция этого учения по рассыпанным в трудах философа фрагментам, затрудняется тем, что сама проблема мировоззрения кроме как в поздних статьях «Учение о мировоззрении, социология и полагание мировоззрения» (1922) и «Философское мировоззрение» (1928) особо Шелером не рассматривалась. При этом тексты по смежным темам — циклы статей «Нация и мировоззрение» и «Христианство и общество»

– включенные в 6 том «Собрания сочинений» (*Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*), не отличаются систематичностью и даже взаимосвязанностью¹. В этом смысле можно сделать вывод о том, что для Шелера проблема мировоззрения занимала только лишь в техническом отношении, как дополнение к его собственно антропологическим штудиям.

В «Проблемах социологии знания» (1924, хотя работать над рассмотренными в ней вопросами Шелер начал раньше, по крайней мере в 1921 году²) Шелер вводит понятие «относительно естественного мировоззрения», которое впоследствии оказалось весьма плодотворным в немецкой социологии и продолжило свою жизнь в работах более поздних авторов (например, у А. Шюца). Более того, именно с философским мировоззрением – в отличие от иных возможных мировоззренческих форм – непосредственно связано развитие учения Шелера об инстинктах, присущих живым существам. Это учение, многие положения которого Шелер основывал на виталистической натурфилософии своего учителя Х. Дриша, стало важным пунктом в разработке философского учения о человеке как метафизической системе. И хотя сам проект остался незаконченным, оборвавшись скоропостижной смертью философа, тем не менее можно и нужно говорить о внутренней взаимосвязи тех идей, которые он продумывал, начиная, по крайней мере с 1920-х годов.

Необходимость исследования намеченной Шелером проблемы мировоззрения обосновывает значение, которое сам автор придавал ей в своей исследовательской работе. Среди немецких исследователей взаимосвязей между сознанием и обществом первой половины XX в. возникло стремление предложить «третий путь», который составил бы некий срединный вариант по отношению к идеалистическому (гегельянскому) и материалистическому – марксистскому или позитивистскому. Шелер попытался разработать оригинальную социологию знания, которая стала бы таким «третьим путем» и, по его замыслу, положит основание всей культурной политике³. Он искренне полагал, что для преодоления каких бы то ни было культурных разногла-

¹ *Scheler M.* Gesammelte Werke. Bern und München: Francke Verlag, 1963. – Band 6. – P. 221-324.

² *Малинкин А.Н.* Философская социология Макса Шелера // Шелер М. Проблемы социологии знания. 2011. – С. 251.

³ *Scheler M.* (ed.), *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, in: *Schriften des Forschungsinstitutes für Sozialwissenschaft in Köln*. München und Leipzig. – 1924. – Vol. II. – P. 4.

сий и идеологических конфликтов, правительство должно прибегать к помощи специалистов по анализу мировоззрений (*Weltanschauungsanalysis*), и именно такие специалисты смогут научить политиков, как избежать односторонности и классовой предубежденности в своей деятельности.

Поэтому-то анализ мировоззрения оказывается таким важным для М. Шелера: именно мировоззрение составляет некую естественную сетку понятий и ценностей, которой обладает каждый народ и каждый представитель этого народа, и которые формируются различным историческим и социальным опытом этих народов. Всё остальное (искусство, наука, политика т.п.) суть лишь интеллектуальные проявления (*Bildungsweltanschauungen*) изначально единого и целостного конгломерата естественного мировоззрения.

Сам Шелер понимал учение о мировоззрении как дисциплину, возникающую после метафизики, которая сама только и полагает мировоззрение⁴. Поэтому мы должны признать, что, не дав собственной метафизической системы, Шелер не мог предложить и продуманного учения о мировоззрении. Исследователи отмечают, что философская антропология как отдельная дисциплина должна была составить метафизическое основание для многочисленных «региональных» человековедческих (в том числе и позитивных) дисциплин в рамках философской науки⁵. При этом философская антропология должна обеспечить не только фундамент, но и цель познания человека: проект, над которым размышлял Шелер, должен был стать своеобразным путём к его собственной метафизике. И хотя история создания этого так и не получившего свое завершение в обстоятельной форме проекта была драматичной⁶, это был важный шаг для подведения итогов господствовавшим в конце XIX – начале XX вв. направлениям и школам в философии.

Вот почему, несмотря на незавершенность Шелеровой метафизики, мы можем все-таки по её осязаемому контуру проследить

⁴ Шелер М. Учение о мировоззрении, социология и полагание мировоззрения // Шелер М. О сущности философии: работы разных лет. – М. – СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. – С. 185.

⁵ Kelly E. Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann. – Springer, 2011. – Pp. 42-43.

⁶ См.: Хорьков М. Контуры поздней философии Макса Шелера в свете его неопубликованного наследия // Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. – С. 40-47; Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН) 2004. – С. 10.

потенциальные точки возникновения потенциальных ростков учения о мировоззрении. Для этого необходимо обнаружить те концептуальные взаимосвязи между основными идеями в творчестве М. Шелера, которые пронизывают его работы. Этими взаимосвязями мы проиллюстрируем сформулированные им же три формы воззрения – воззрение на мир, воззрение на человека и воззрение на Бога, – которые и призваны впоследствии стать принципами учения о мировоззрении в рамках философской науки о человеке.

Воззрение на мир и принцип любви. Исходным пунктом понимания М. Шелером личности выступает его критика учения о рессентименте Ф. Ницше. Как известно, в сочинении «Генеалогия морали» утверждается, что именно христианство породило особую «мораль вины», которая не позволяла восторжествовать сильным, здоровым, властным проявлениям независимого от рессентимента деятеля: «Появление христианского бога как величайшего из когда-либо бывших богов вызвало вследствие этого на земле наиболее сильное развитие чувства долга. Если допустить, что мы вступили именно в обратное движение, то на основании непрерывного падения веры в христианского бога можно было бы с не малой вероятностью прийти к заключению, что уже теперь существует значительное понижение человеческого чувства задолженности. Нельзя отрицать вероятности того, что полная и окончательная победа атеизма совершенно освободит человечество от того чувства, будто оно имеет долги по отношению к своему началу, *causa prima*. Атеизм и особый вид второй невинности неразрывно связаны друг с другом»⁷. Однако Шелер решительно отказывается от такой трактовки рессентимента. Для него само понятие рессентимента (которое он определяет как самоотравление души⁸) является абсолютной в онтологическом смысле противоположностью понятию божественной любви – той самой, «движущей солнце и светила», которая обнимает мир Дантова космоса.

Шелер убежден в том, что христианские ценности произросли не на почве рессентимента, и что всякая попытка абсолютизировать ценности данной конкретной моральной нормы с неизбежностью повлечёт за собой рессентимент: «...наибольшую силу рессентимент набирает тогда, когда определяет всю «мораль» в целом»⁹. Его убеждённость зиждется на признании многообразия

⁷ Ницше Ф. Генеалогия морали. – М.: Азбука; Азбука-Аттикус. – С. 70-71.

⁸ Шелер М. Рессентимент в структуре моралей. – СПб.: Наука, 1999. – С. 13.

⁹ Там же. – С. 68.

моральных норм, которые являются не чем иным, как порядком предпочтения одних ценностей другим. Порядок предпочтения со временем изменяется и даже варьируется от культуры к культуре, однако сами ценности остаются неизменными, и в этом смысле Шелер решительно восстает против всякой абсолютизации тех этических норм, которые в определенный момент были артикулированы тем или иным образом в истории и культуре¹⁰.

Порядок предпочтения ценностей регулируется в человеке стремлением к любви, и это стремление является определяющим для выяснения сущности человека. М. Шелер был убежден в том, что ещё до того, как человек может быть каталогизирован в качестве мыслящего существа (*ens cogitans*) или существа волящего (*ens volens*), он является существом любящим (*ens amans*)¹¹. В этом чувстве любви сосредоточивается универсальная сущность человека, которую Шелер трактует только в качестве духовного, а вовсе не биологического существа. Выражение «биологическое существо» здесь нужно понимать в смысле позитивной науки, которая стремится человека так или иначе причислить к определённой таксону классификации органического мира, тем самым отбрасывая всякую духовную его составляющую. А вместе с тем именно духовной составляющей и оригинален в своём бытии человек! Правда, не в наличном его бытии — здесь речь идёт именно об онтологической характеристике человека как такого сущего, которое занимает свое особое положение в мире-космосе.

Христианской любви Шелер противопоставляет буржуазное лицемерие, воплощение которого он склонен видеть в такой характерной, с его точки зрения, для английского характера черте, как ханжество (*cant*)¹². Исследователи Шелера полагают, что он склонен был связывать возникновение массового общества и рессентимента с новоевропейским феноменом капитализма, а вовсе не с христианской проповедью любви к ближнему¹³. Этот новый по сравнению с античностью тип любви провозглашает немислимые для прежней греко-римской структуры морали постулаты: о том, что Бог возлюбил человека так, что снизошел до него; о том, что в Христовом вероучении нет места мщению и ненависти к личным врагам; наконец, о том, что Бог сам

¹⁰ Там же. — С. 66.

¹¹ Шелер М. Избранные произведения. — М.: Издательство «Гнозис», 1994. — С. 352.

¹² Шелер М. Рессентимент в структуре моралей. — СПб.: Наука, 1999. — С. 39.

¹³ Schneck S.F. Person and Polis. Scheler's Personalism as Political Theory. — New York: State University of New York Press, 1989. — P. 16.

становится субъектом любви — любящим Богом, личностью, которая являет в самой себе весь совершенный порядок (Λόγος) мира. Шелер подчёркивает, что учение о любящем боге — это оксюморон по отношению к моральным установкам современников ранних христиан, античных греков. Об этом несоответствии говорил и Ницше¹⁴, для которого оно выглядит как шаг рабов к творчеству и развитию силы ressentimenta.

Шелер же утверждает нечто прямо противоположное: «...самое большое новшество — то, что любовь, согласно христианскому представлению, есть сверхчувственный акт духа, а не просто эмоциональное состояние (каковым оно является для современного человека), равно как и не стремление, не желание, а тем более — не потребность. Эти последние подчиняются закону, по которому они сводят себя на нет в процессе своего осуществления, между тем как с любовью такого никогда не происходит. Проявляясь в действии, она возрастает! ...Друзья и враги, добрые и злые, благородные и подлые — все теперь достойны любви»¹⁵. Иными словами, христианское понимание любви как чистого интенционального акта дало возможность вывести социально значимое образование, которое живёт и регулируется по духовным законам любви, и всякий член которого осознает себя как носителя такой любви, или, согласно терминологии позднего периода творчества Шелера, как микротеос: «Перед нами уже не сонм вещей и людей, опережающих друг друга в своем стремлении к божеству, а общность, каждый член которой обращается к Богу, помогает и служит Ему, — и именно в этом становится равным божеству, сама сущность которого заключается в великом любить — снисходить — служить»¹⁶.

М. Шелер также признаёт, что у каждого человека есть судьба. Всякий человек способен если не познать её, то понять внутреннее таинство своего нравственного мира. При этом само понятие судьбы лишено какого бы то ни было мистицизма. Отвлекаясь от классических трактовок судьбы как ἀνάγκη, τύχη или *fatum*, Шелер предлагает понимать её как «единство сквозного смысла, представляющ[ееся] нам как индивидуальная сущностная взаимопринадлежность человеческого характера и того, что происходит вокруг него и в него проникает»¹⁷. Таким обра-

¹⁴ Ницше Ф. Генеалогия морали. — М.: Азбука; Азбука-Аттикус. — С. 73-74.

¹⁵ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. — СПб.: Наука, 1999. — С. 75-76.

¹⁶ Там же. — С. 77.

¹⁷ Шелер М. Избранные произведения. — М. Издательство «Гнозис», 1994. — С. 344.

зом, судьба есть инстинктивное, или витальное (то есть имеющее отношение ко всем жизненным силам и их проявлениям в деятельности людей) сознание внутренней целостности собственной личности во взаимосвязи с окружающим её миром.

Соответственно, всякое действие, которое совершает человек, и всякое чувство, которое он испытывает, оказываются соположенными всему мирозданию, и человек поэтому не свободен от осознания своей принадлежности этому миру. Человек как личность есть необходимый и судьбоносный элемент космического миропорядка, ведь он наделён своей собственной судьбой и несет её бремя в течение всей своей жизни. Человек обладает своей судьбой как собственным особым предназначением, а оно заключается в том, какое место субъекту отведено в деле спасения мира. Следовательно, всякий субъект – и отдельно взятый человек, и коллективный субъект – реализует в присутствующей ему здесь и сейчас форме сущностный смысл всего мироздания: «...индивидуальное предназначение есть сама по себе вневременная ценностная сущность в форме личности»¹⁸.

Шелер настойчиво приводит обоснования того, что он вслед за Паскалем называет *mathematique du coeur*, «математикой сердца». Исследование вопроса о порядке принятия человеком, руководствующегося внутренними порывами, того или иного решения приводит его к идее об исходной целостности человека как субъекта воления. Эта целостность достигается за счёт уже упомянутой универсальности, космичности человеческого существа. Желания и стремления человека всегда выражают его собственную внутреннюю интенцию в силу их изначальной принадлежности к внутреннему мироустройству человека.

Иными словами, человек устроен так, что познание самого себя для него есть реализация, или явление в овеществленном виде всего мира – и познание человеком мира есть одна из сущностных человеческих установок: «Не те вещи и свойства их, которые способен познать человек, определяют и ограничивают его целостный мир, но именно его ценностно-сущностный мир устанавливает пределы и определяет доступное его познанию бытие и, словно остров, поднимает его из мира бытия. Чем пленилась душа его, там всякий раз и оказывается для него “сердцевина” так называемой “сущности” вещей. ...Его фактический этос, т.е. правила предпочтения одних ценностей и небрежения другими, определяет также структуру и содержание его мировоззре-

¹⁸ Там же. – С. 348.

ния, познания мира, мышления о мире, а к тому же его волю к самоотдаче вещам или к господству над ними»¹⁹.

Соответственно, всем миром, как некий духовный перво-движитель, управляет Бог, который в своей самореализации не ограничен никакими рамками. Бог здесь помимо личности имеет функцию еще и формального принципа: он способен источать любовь, но, в отличие от человеческой любви, его любовь является универсальной космической силой и сообщает человеку способность познать мир. Только при наличии любви, понимаемой как возвышение личности до высшего уровня познания²⁰, мир оказывается цельным, а значит и потенциально постижимым.

В этом смысле человеческая деятельность, реализуемая как акт любви, всегда есть способ удержать космос в его упорядоченном единстве и целостности, то есть, по существу, творческий акт: «[Л]юбовь всегда пробуждает к познанию и волеию, более того, любовь – мать самого духа и разума. Но это Единое, что участвует таким образом во всем, без чьего воления ничто реальное не может быть реальным и чрез что и посредством чего неким образом (духовно) участвуют друг в друге и солидарны друг с другом все вещи, то Единое, что создало их и к чему они совокупно друг с другом устремляются в сообразных и предписанных им границах, – это Единое есть вселюбящий, а потому также и всепознающий и всеволяющий Бог – личностный центр мира как Космоса и целого. Цели и сущностные идеи всех вещей вечно предлюбимы, предмыслимы в нём»²¹.

Воззрение на самого себя и философская эйдология. Итак, человек является носителем ценностей, которые он постигает, руководствуясь не столько порядком и логикой разума, сколько порядком и логикой сердца, и, следовательно, он занимает особое место в мире. Необходимо поэтому провести тщательное метафизическое исследование того, в чем заключается его сущность, и дать ответ на классический вопрос новоевропейской философии: что есть человек?

Шелер отмечает, что раскрытию сущности человека до сих пор не были посвящены ни религиозные, ни философские учения, поскольку они, стремясь проследить антропогенез, игнорировали сущностный кантовский вопрос. Поэтому возникла, даже назрела историческая необходимость разработать всеоб-

¹⁹ Там же. – С. 353.

²⁰ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. – СПб.: Наука, 1999. – С. 73.

²¹ Шелер М. Избранные произведения. – М.: Издательство «Гнозис», 1994. – С. 352.

шее, философское учение о человеке, которая смогло бы справиться со специфической его особенностью — его многомерностью, с тем, что человека принципиально невозможно охватить единым понятием. Собственно, разработкой философского учения о человеке (впервые обозначенного в докладе 1926 г. «Положение человека в космосе», произнесённого в знаменитой Кайзерлингской Школе мудрости в Дармштадте²²) ознаменован поздний период творчества Шелера.

По Шелеру, задачей философской антропологии как дисциплины является точная демонстрация того, «как из основной структуры человеческого бытия, ...вытекают все специфические монополии, свершения и дела человека: язык, совесть, инструменты, оружие, идеи праведного и неправедного, государство, руководство, изобразительные функции искусства, миф, религия, наука, историчность и общественность»²³. Трудность научного определения сущности человека философ усматривает в том, что конечные дефиниции, которыми располагают многочисленные положительные науки, не способны в силу своей спецификации ухватить синтетическую сущность человеческого существа. Иными словами, человек предстает надприродным, в смысле положительного знания о природе, способом бытия, и единственное, что можно сказать о нем с точки зрения эмпирической науки, так это то, что проблема человека трудна.

Это положение Шелер высказывает уже в своём докладе «Формы знания и образование», который он прочёл в Высшей школе имени Лессинга 17 января 1925 г. Формулировка здесь заострена не только риторически, но как бы предвосхищает дальнейшую онтологическую, метафизическую разработку вопроса: быть человеком трудно: «Редко, очень редко человек как существо биологического вида есть “человек”, в смысле идеи “humanitas”»²⁴. Вот почему в его попытке совместить исследовательские достижения и научные подходы предшествующих эпох утверждается двойственная основа всего сущего, которая состоит из энергетически самостоятельного, мощного «порыва» и бессильного «духа». «Трудная проблема человека» (перефразируя Д. Чалмерса) закономерно порождает и сложный, синтетический метафизический взгляд на мир. Так, «дух», с точки зрения Шелера, опирается на силу инстинктов, которые он сам

²² *Staupe J.R.* Max Scheler. An Intellectual Biography. — London: Collier-Macmillan Press, 1967 — P. 217.

²³ *Шелер М.* Избранные произведения. — М. Издательство «Гнозис», 1994. — С. 187.

²⁴ Там же. — С. 27.

поставил себе на службу; однако как таковой «дух» бессилён. Вот почему какими бы возвышенными ни были идеи духа, они не получают реализации, если только они не опираются на энергию, предоставляемую ему инстинктами. «Дух» должен вовлечь инстинкты в сферу своего действия, а не отрицать их.

Сущему самому по себе, таким образом, присущ поток действующих в нём сил, идущий постепенно к высшим формам бытия, опираясь на энергию предшествующих низших форм. В связи с такой философской эйдологией Шелер осмысляет оппозицию «порыва и духа» как полярную противоположность онтологически первичных сил, которые встречаются в человеке. Это вполне традиционный метафизический ход, характерный для классической философии. Шелер не привязывает свой порядок речи или словоупотребление к конкретной исторической ситуации, стараясь возвыситься в своих исследованиях до абсолютной позиции, характерной для творчества Спинозы. Творчество этого философа, которое он знал и любил²⁵, привлекало Шелера разработкой пантеистического учения, и небесспорное с историко-философской точки зрения изложение идеи Спинозы о субстанциональной идентичности Бога и его творения²⁶, представляется обоснованием и прояснением собственных виталистических взглядов основателя философской антропологии.

Понятию «порыва» (*Trieb*) соответствуют неупорядоченные силы, которые действуют и в неорганической природе, а также в самом потоке жизни, распространяясь на все сферы жизни и общественной деятельности человека: на экономику, политику и, ставшую в первые десятилетия XX века широко обсуждаемой в общественных науках в Европе, демографию. «Дух» (*Geist*) представляет собой высшую идеальную и эмоционально-ценностную форму бытия одновременно и личности, и вообще всей человеческой культуры: «Мы хотели бы употребить для обозначения этого X более широкое по смыслу слово, слово, которое включает в себе и понятие разума, но наряду с мышлением в идеях охватывает и определённый род созерцания, созерцание первофеноменов или сущностных содержания, а кроме того — и определённый класс эмоциональных и волевых актов, которые ещё предстоит охарактеризовать, например, доброту, любовь, раскаяние, почитание и т.д., — слово дух. Центр этих ак-

²⁵ *Staide J.R.* Max Scheler. An Intellectual Biography. — London: Collier-Macmillan Press, 1967. — P. 217.

²⁶ *Шелер М.* Избранные произведения. — М. Издательство «Гнозис», 1994. — С. 60.

тов, в котором дух являет себя в пределах конечных сфер бытия, мы будем называть личностью, чётко отличая её от всех функциональных “жизненных” центров, которые, при рассмотрении их с внутренней стороны, называются также “душевыми” центрами²⁷. Как мы видим, и у позднего Шелера сохраняется этот характерный акцент на ценностном постижении мира, который основан на метафизически постижимом порядке, или логике сердца.

Исследователи отмечают, что для Шелера «трансцендирование за пределы “жизни” является одним из наиболее существенных признаков человеческого бытия»²⁸. В его проекте философской антропологии человек оказывается устремлённым к реализации своей уникальной и одновременно универсальной онтологической самости, в измерениях которого божественное смыкается с человеческим. Бог, понимаемый в контексте этой философской перспективы как личность, обретает в отдельном человеке и всем человечестве становление, а сам человек воспринимается не как «Божья тварь», но как «соавтор», «со-творец» в процессе грандиозного синтеза фундаментальных онтологических сил. Истинную сущность того, что человеческий дух способен дистанцироваться от реальности, Шелер обнаруживает в актах «идеирующей абстракции», при помощи которых дух восходит до царства чистых сущностей и проникает в предельные основания бытия²⁹. Поэтому суть учения Шелера можно представить как переосмысление антропоцентрического концепта эпохи Возрождения микрокосма в макрокосме. Однако, если мыслители Ренессанса полагали, что человек равен Богу в своей творческой силе, то Шелер утверждает принципиальное сотворчество человека с Богом, в котором и достигается высший философский синтез и возможность обоснования философского мировоззрения.

Таким образом, человек оказывается как бы на перекрестке двух миров. С одной стороны, он является чем-то витальным, по сущности своей возвышающимся над каким-то определённым таксоном органического мира. С другой стороны, человек как цель самого себя в познании и в реализации принадлежит особой сфере образования, сфере духа, которая может быть ос-

²⁷ Там же. — С. 153.

²⁸ Чухина Л. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // Шелер М. Избранные произведения. — М.: Издательство «Гнозис», 1994. — С. 396.

²⁹ Там же. — С. 395.

воена только совместно с членами того сообщества (нации, народа, расы, культурного круга), из которого он вышел и к которому принадлежит. Этот дуализм — вовсе не кантовского рода, который так много критиковал Шелер: в данном случае человек, как и всякое живое существо, воспринимается не как предмет, а как «последний вид категориальных единств»³⁰. Следовательно, он как органическое существо никогда не числился по разряду «вещей». Сущность его такова, что человек оказывается тождественным миру, поскольку вбирает в себя и содержит в себе все те бытийные основания, которые характерны для универсума.

Шелер вслед за католическими мыслителями — блаженным Августином, Фомой Аквинским и Николаем Кузанским — а также представителями пантеизма Нового времени, утверждает, что в человеке «целое мира содержится как в одной из частей мира целиком»³¹, несмотря на нетождественность наличного бытия человека и мира. Шелер стремится проследить, как именно эта идея находит свое развитие в учении о творческом союзе человека и Бога; М. Габель удачно подытоживает эти две идеи об общественном характере бытия человека: «Человек — это такая сущность, которая в своей конечности может существовать лишь в солидарном сосуществовании, причем не только с другими конечными личностями, но, прежде всего, с личностным Богом»³². Именно ценностный аспект деятельного бытия человека оказывается тем общим, что делает человека как феномен мира в сущности своей его носителем.

Воззрение на Бога и критика либерального образования. Стронников либерализма Шелер считал апологетами шаблонности и формализма. По существу, это положение является общим местом в консервативной критике либерализма — достаточно вспомнить выпады против выборных демократических институтов таких видных консервативных мыслителей, как К.П. Победоносцев, И.А. Ильин или Т. Карлейль. Однако для Шелера важно происхождение ценностей, которыми оперируют и к которым апеллируют либералы. Примечательно, что (как и вообще для консервативных мыслителей) для него буржуа представляет собой особый человеческий, а не только сугубо общественный тип, причём тип этот характеризуется осознанием своей

³⁰ Шелер М. Избранные произведения. — М.: Издательство «Гнозис», 1994. — С. 305.

³¹ Там же. — С. 21.

³² Габель М. Человек — движение к божественному? // Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. — С. 62.

самоценности, особенности, своей «самости». Либерализм провозглашает, что в отдельно взятом человеке выражается его субъективность, а сам индивид понимается как вместилище желаний и разума. Поэтому сторонники либеральной политики разделяют политическое сообщество на шаблонные и формально наделённые равными правами, свободами и обязанностями группы. Именно вследствие того, что либеральные теоретики стремятся объяснить прямое политическое действие в соответствии с этой моделью, субъективность буржуазного либерализма вполне закономерно именуется индивидуализмом³³. Однако именно здесь буржуазный либерализм и терпит поражение: стремясь основать гражданское общество на исходных индивидуалистических позициях, он не учитывает возрастающую сложность и самостоятельность общественных образований и возникающих между субъектами отношений³⁴.

Как известно, М. Шелер видел позитивный смысл Первой мировой войны в преодолении буржуазности в Европе, той особой морали, которую проповедовали позитивисты, капиталисты и империалисты³⁵. Консерватор по своим политическим взглядам и философским установкам, он разделял те опасения К.Н. Леонтьева, о которых П.А. Сорокин остроумно заметил: широкое эгалитаристское движение XIX в. наметило тенденцию к «простоте трупа и равновесию смерти»³⁶. Забегая вперёд, скажем, что уже по окончании Первой мировой войны М. Шелер приветствовал принесенное ею опустошение и разруху: «Все сердца, особенно сердца молодых, охватил порыв взять свою судьбу в свои руки и объединить силы на всех фронтах, упасть в объятия друг друга и со взаимными извинениями и раскаянием и криком: Брат! Брат!»³⁷. Он был убеждён в том, что послевоенный порядок будет выстроен по образцу докапиталистической эпохи, и на этот образец будут равняться все общественные институты и межчеловеческие отношения. Таким образом, критика капиталистического общества Шелером была направлена

³³ *Schneck S.F.* Person and Polis. Scheler's Personalism as Political Theory. — New York: State University of New York Press, 1989. — P. 100.

³⁴ Там же. — P. 102.

³⁵ *Львов А.А., Крюкова К.В.* Самоидентификация в конфликте или диалог культур? Антропологический анализ стратегии «особого пути» // Конфликтология. 2020. — Т. 15. — № 2. — С. 38-53.

³⁶ *Levine D.N.* The Organism Metaphor in Sociology, in: Social Research. 1995. — Vol. 62. — No. 2. — P. 255.

³⁷ *Staupe J.R.* Max Scheler. An Intellectual Biography. — London: Collier-Macmillan Press, 1967. — P. 93.

на самое ядро буржуазной морали и характерных для нее установок — на либеральную идею.

Исследователь политической философии М. Шелера С. Шнек выделил три противоречия, которые возникают в связи с провозглашением индивидуализма основанием либеральной теории общества. Во-первых, противоречие возникает тогда, когда индивидуальность отдельно от общества понимается как среда, из которой происходит отдельно взятая личность — ведь либеральные теоретики склонны рассматривать личность как своего рода общественное а priori. Во-вторых, в либеральной схеме оказывается, что общество зависимо от параллельных, хотя и отдельных друг от друга действий отдельно взятых индивидов, а значит не может рассчитывать на взаимную справедливость и взаимное признание ценностей индивида и общества. В-третьих, субстанциально, т.е. качественно индивидуализм в либеральной схеме недостижим, поскольку всякая личность осознает себя индивидуальной только по отношению к обществу, и вне общества оказывается лишь абстрактной идеей³⁸.

В свою очередь, теория персонализма, которой придерживался сам Шелер, способна решить эти парадоксы. Прежде всего, персонализм не отрицает первенство общества по отношению к отдельно взятой личности, а утверждает его. Следовательно, провозглашая личность краеугольным камнем общественного здания, либералы неправы. Далее, взаимная справедливость в обществе по отношению к отдельным личностям и самому сообществу людей возможна, поскольку подлинная индивидуальность требует взаимного признания уникальных личностных качеств как самих отдельно взятых людей, так и людей в сообществе. Вне сообщества никаких прав, свобод и справедливости реализовано быть не может. Наконец, персонализм, характерный для Шелера, признает, что для того, чтобы понять человека как социальный феномен, необходимо признание и отдельной личности, и самого сообщества людей. А люди никогда не действуют в соответствии с теми шаблонами, которые им как отдельным кирпичикам в умозрительном здании предписывает либеральная теория.

Здесь обнаруживается своеобразная коллизия: с одной стороны, вне всякого сомнения, человеческая жизнь ценна; однако, с другой стороны, человек одновременно является и носите-

³⁸ *Schneck S.F.* Person and Polis. Scheler's Personalism as Political Theory. — New York: State University of New York Press, 1989. — P. 102.

лем ценностей, и тем, кто их реализует в своих поступках. Однако поступки человеческие никогда не могут быть оторваны от той среды, в которой они совершаются, и от тех, с кем человек взаимодействует в своей жизни как *жюпн рплифйкьн*, общественное животное. Следовательно, вне общества, которое изначально дано как обстоятельства жизни и деятельности отдельно взятых людей, никакого человека возникнуть не может. Более того, именно общественная сущность человека оказывается для Шелера концептуально значимой: он разрабатывал понятие коллективного субъекта, или коллективной личности как нравственного субъекта – агента универсальной аксиологической структуры, мировой иерархии ценностей.

Исследователи отмечают при этом, что нельзя понимать этот концепт количественно, только как набор или группу отдельно взятых людей: «...коллективная личность не является индивидом большего масштаба или сочетанием отдельно взятых людей. Скорее, она содержится в общественном сознании отдельно взятого человека как одно возможное направление его действий – направление к тому опыту, который только он может иметь во взаимоотношениях с другими людьми, то есть во взаимодействии с другими в общественной среде»³⁹. В этом смысле человек не только несвободен от общества, в котором воспитан и живёт, но он еще сам вместе с другими людьми также и формирует сообщество, как некую отдельную витальную структуру. Здесь уместно было бы сравнить это с понятиями, характерными для немецкой социологии – Шелер, признавая априорный статус общества, *Gesellschaft*, по отношению к отдельной личности, тем не менее, утверждал важность и витальную сущность сообщества людей как коллективного носителя ценностей и агента действия, *Gemeinschaft*: «В каждом действии “личность дана себе в опыте самой себя как члена сообщества личностей, из которых это общество состоит (*which encompasses him*)”». Таким образом составленная община (*social community*) являет себя перед индивидами в совместном опыте и совместном чувстве общины»⁴⁰.

Вот почему нет необходимости рассуждать о ценности человеческой жизни как таковой – ведь именно как таковая она впервые только и возникает внутри общественного тела. А поскольку личность играет роль неотъемлемого элементом этого

³⁹ *Kelly E. Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann.* – Springer, 2011. – P. 204.

⁴⁰ Там же. – P. 204.

общественного тела, то именно это органическое единство необходимо считать субъектом общественных отношений. Исходя из этого, один конкретный человек представляется чем-то большим, чем просто животным, которое эмпирически измеримым образом отличается от остальных живых существ. Человек есть субъект, носитель особой витальности, и он способен репрезентировать в своём наличном бытии не только самого себя, но и сообщество таких же людей, как он. Однако кроме собственно наличного бытия человек, как мы видели выше, метафизически имеет еще и сущностное измерение.

Общественные отношения являются лишь выражением сущности человека и без понимания её метафизических свойств, невозможен никакой качественный анализ ни политики, ни социума. Буржуазные тенденции в обществе привели, да и не могли не привести к созданию особого типа системы производства либерального образования. Ведь если существуют определенные ценности, то необходим и институт, культивирующий их в членах сообщества, в котором эти ценности приняты. Собственно, такими институтами являются школы и в ещё большей степени университеты.

В исследованиях по социологии знания Макс Шелер со всей тщательностью рассмотрел положение современного университета в системе общественных отношений. Выводы его о статусе либерально настроенной высшей школы были неутешительными: «...Шелер сожалел о том, что гуманитарные науки были подчинены исследовательской работе и профессиональному образованию. В немецком университете важная задача по формированию человеческой личности совершенно провалилась»⁴¹. Поскольку, с его точки зрения, ценности прививаются не только и не столько вербально, сколько во взаимодействии и общении людей друг с другом, то университет должен отбросить принятую им либеральную (в том смысле, что в университетское образование подчинено формальным показателям и шаблонам) повестку и напрямую заняться образовательной практикой.

Оговоримся, что здесь мы имеем в виду существенное для концепции университета М. Шелера понятие — *Bildung*, под которым он имел в виду культивацию личности (от первоначального смысла *cultura* — «вращивание»). Собственно, именно учителя должны стать тем примером, который передал бы сту-

⁴¹ *Staupe J.R.* Max Scheler. An Intellectual Biography. — London: Collier-Macmillan Press, 1967. — P. 11.

дентом характерные для европейской цивилизации ценности, а также научил бы применять их во взаимном общении: «В частности, Шелер был озабочен основанием всеевропейского университета, в котором молодые люди всех европейских народов могли бы узнать о своём общем культурном наследии и о том вкладе, который Европа, в отличие от Америки и Азии, могла бы внести в мировую цивилизацию в XX веке»⁴².

Но как возможен такой амбициозный проект? Могут ли несколько человек, объединившихся в некую структуру высшего учебного заведения, предоставить своим слушателям всю полноту достижений европейской цивилизации? Не о свойственном ли представителю коммунистического общества внутреннем богатстве говорит Шелер? Отнюдь нет. Ведь когда речь идет о восприимчивости знания и ценностей на личном примере другого человека, мы сталкиваемся вовсе не с этим конкретным человеком в негативном, лишь ограничительном смысле.

Скорее, мы имеем дело с тем, кто, вобрав в себя все многообразие достижений данной конкретной культуры, как бы преодолевает свой хронотоп и становится тем, кого Ницше называл надисторическим человеком⁴³. Он бытийствует таким способом, какой характерен для полученного им, воспринятого им образования. Другими словами, образованный человек – это микрокосм: «Образование – это отчеканенная форма, образ совокупного человеческого бытия; но это форма не материального вещества, как это имеет место в скульптуре или картине, а отчеканивание, оформление живой целостности в форме времени как целостности, состоящей исключительно из ряда последовательностей, из протекания процессов, из актов. И этому образованному бытию субъекта соответствует всегда один мир, «микрокосм», – сам по себе целостность, которая в каждой своей части и в каждом элементе с той или иной степенью полноты словно объективный ответ позволяет отчеканенной, развивающейся живой форме каждой конкретной личности высветиться с предметной стороны»⁴⁴.

Иначе говоря, по мере познания человека, перед нами открывается сущностная структура мира. Тем самым мы приближаемся к воззрению и на человека, и на Бога в рамках единой творчески завершенной Вселенной.

⁴² Там же. – Р. 112.

⁴³ *Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Так говорил Заратустра. – М., – СПб.: АСТ, 2006. – С. 186.

⁴⁴ *Шелер М.* Избранные произведения. – М.: Издательство «Гнозис», 1994. – С. 21.

ЛИТЕРАТУРА

1. Габель М. Человек – движение к божественному? // Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. – С. 48-67.
2. Львов А.А. Место учения о мировоззрении в философской антропологии Макса Шелера // Личность. Культура. Общество. 2020. – Т. 22. – № 3-4 (107-108). – С. 127-138.
3. Львов А.А., Крюкова К.В. Самоидентификация в конфликте или диалог культур? Антропологический анализ стратегии «особого пути» // Конфликтология. 2020. – Т. 15. – № 2. – С. 38-53.
4. Малинкин А.Н. Философская социология Макса Шелера // Шелер М. Проблемы социологии знания. 2011. – С. 251-276.
5. Ницше Ф. Генеалогия морали. – М.: Азбука; Азбука-Аттикус. – 144 с.
6. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Так говорил Заратустра. – М., СПб.: АСТ, 2006. С. 121-188.
7. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН) 2004. – 368 с.
8. Хорьков М. Контуры поздней философии Макса Шелера в свете его неопубликованного наследия // Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. – С. 7-47.
9. Чухина Л. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // Шелер М. Избранные произведения. М.: Издательство «Гнозис», 1994. – С. 377-396.
10. Шелер М. Избранные произведения. – М.: Издательство «Гнозис», 1994. – 490 с.
11. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. – СПб.: Наука, 1999. – 231 с.
12. Шелер М. Учение о мировоззрении, социология и полагание мировоззрения // Шелер М. О сущности философии: работы разных лет. – М., – СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. – С.177-194.
13. Kelly E. Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann. – Springer, 2011. – 253 p.
14. Levine D.N. The Organism Metaphor in Sociology, in: Social Research. 1995. – Vol. 62. – No. 2. – P. 239-265.
15. Scheler M. (ed.), Versuche zu einer Soziologie des Wissens, in: Schriften des Forschungsinstitutes für Sozialwissenschaft in Köln. München und Leipzig. – 1924. – Vol. II.
16. Scheler M. Gesammelte Werke. Bern und München: Francke Verlag, 1963. – Band 6.
17. Schneck S.F. Person and Polis. Scheler's Personalism as Political Theory. – New York: State University of New York Press, 1989. – 375 p.
18. Staude J.R. Max Scheler. An Intellectual Biography. – London: Collier-Macmillan Press, 1967.

THREE FOUNDATIONS OF THE DOCTRINE OF WORLDVIEW IN MAX SCHELER'S PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY (A.A. Lvov)

Abstract. The place of the doctrine of worldview in Max Scheler's project of philosophical anthropology is an important research problem. Scheler himself failed to develop anthropological perspective in detail, but in his writings we find important evidences of the role of the philosophical worldview as the realization of ethical and axiological issues. By examining the works of the philosopher as well as employing rich critical material, we reconstruct his approach to such a doctrine of worldview. Scheler's approach is based on the three forms of person's view that he pointed them out: on the world, on themselves, and on God. The philosopher believed that metaphysics produces worldview, and for this

producing there are three sources: natural worldview, philosophical eidology and the state of concrete sciences represented in education. The analysis of the worldview is so important for Scheler and the understanding of his legacy because it is the worldview that makes up a kind of natural network of concepts and values that every people and every representative of this people possess, and which are formed by the various historical and social experiences of these peoples.

Keywords. *Max Scheler, philosophical anthropology, doctrine of worldview, natural worldview, philosophical eidology, educational worldview.*

5.2.4. ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ КЛИНИКИ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ МЕДИЦИНЫ (А.М. Желнова)

Аннотация. В тексте статьи рассмотрены две принципиальные проблемы развития медицины с точки зрения философского анализа: поиск понятия здоровья на языке болезней и первостепенная субъектность объекта медицинского исследования. Первая сохраняется в клиническом исследовании, несмотря на декларирование более широкого понимания здоровья в уставе ВОЗ. Вторая нуждается в осмыслении двойственной сущности субъектности в медицине. Проведен критический анализ донозологической сущности медицины 4п. Исследовано понятие нормы как с социально-гуманитарной и исторической стороны, так и с биологической. Обозначены три актуальные методологические задачи в философии медицины: (1) поиск языка медицины для исследования своего предмета вне патологического словаря; (2) принципиальная субъектность пациента как предмета исследования; (3) анализ возможностей преодоления эпистемологических границ между социально-гуманитарной и биологической нормами.

Ключевые слова. 4п медицина, норма и патология, объектный язык медицины.

Устав ВОЗ определяет здоровье как «состояние полного физического, душевного и социального благополучия, а не только отсутствие болезней и физических дефектов»¹. При этом научный язык медицины в диагностике и профилактике по-прежнему исследует и изучает заболевания. Для ответа на вопрос, что такое здоровье человека в клинике (от греческого *klinike* – врачевание лежачих больных, от *kline* – ложе, постель), необходим поиск нового метода исследования предмета здоровья. Современная медицина развивалась в направлении позитивистского понимания знаний и истины. Вдохновение от побед классической физики в XVIII веке привело к «рождению клиники». «Струк-

¹ См.: Устав ВОЗ [Электронный ресурс]. URL: (<https://www.who.int/ru/about/governance/constitution> (дата обращения: 29.11.2022)).

тура, где артикулируется пространство, язык и смерть – то, что в совокупности называется клинико-анатомическим методом – образует историческое условие медицины, которое представляет себя и воспринимается нами как позитивное»². Местом её появления становятся стол (table) патологоанатома и нозологическая таблица (table). Клиника рождается в позитивном топосе трупа, где он выступает как немой и статичный объект; признаки его патологий становятся основанием для классификации болезней пока еще живых тел. Перед нами, по крайней мере, две проблемы методологии клиники: (1) поиск знания о здоровье в пространстве болезни; (2) обращение с телом человека, изначально обладающим субъектностью, как с объектом.

Исследование здоровья происходит в пространстве болезней. Однако современная медицина предлагает нам «медицину будущего» – «4п медицину»³. Принципы дальнейшего развития здравоохранения раскрываются согласно следующим «4п»: предиктивность – предсказательность; превентивность – профилактика; партисипаторность – пациент является участником лечебного процесса; персонализированность – индивидуальный подход к больному, основанный на анализе генома пациента.

Принципиальным отличием 4п медицины от предыдущей традиции заявляется тот факт, что объектом исследования становится здоровый человек и развивается учение о донозологии. Однако изначально «апофатическое определение» здоровья как отсутствие патологий методологически ограничивает знание здоровья как такового: не в диалектическом единстве с патологией. По-прежнему донозология или учение до-болезни исходной предпосылкой имеет диалектическое единство здоровья и болезни.

Под персонализированной медициной понимается подход к пациенту как к индивидуальному набору генов. Исследуется конкретный набор генов в связи с их возможными мутациями, понимание о которых индуктивно классифицировано и стремится к постоянству, как и следует знанию об объекте. Анализ здоровья больного происходит на объектном языке медицины патологий. К пациенту по-прежнему относятся как к объекту и говорят о нем на научном объектном языке медицины – классификация патологий надындивидуальна. Субъект исследования активен и динамичен. Регистрация состояния больного в дина-

² Фуко М. Рождение клиники. – М.: Издательство «Смысл», 1998. – С. 292.

³ Османов Э.М., Маньяков Р.Р. Медицина 4 «П» как основа новой системы здравоохранения // Вестник ТГУ. – Т. 22. – Вып. 6. – 2017. – С. 1680-1685.

мике на генетическом уровне представляет сложность. Перевод индивидуального ДНК на язык мутаций и патологий предполагает надындивидуальную классификацию мутаций и патологий.

То есть проблема «нетипичного случая» никуда не уходит. «Нетипичный случай» — это как раз персональный и индивидуальный прецедент каждого пациента. Вдохновение позитивистским подходом к пониманию знания сохраняется: абстрактная классификация свойств и признаков *объекта* не может заменить знание о нетипичном активном *субъекте*. Исследуется по-прежнему каузальность заболеваний, то есть поиск даже ранних проявлений болезни идет в знание *о болезни, но не о здоровье*.

Амбивалентность знания о норме в медицине обусловлена тем, что об *индивидуальном* течении болезни пациента мы делаем заключение из представления об общем *нормативном* её течении (как это происходит обычно). В то время как это *общее знание* так же основано на *норме*. В качестве классического примера приведем так называемую «петлю статистики»: врач, указывая причину смерти пожилого мужчины, скорее напишет, что тот умер от сердечной недостаточности, потому что доктора этому научила наука — эпидемиология. Её общая норма заключается в следующем: мужчины чаще умирают от сердечных болезней, чем женщины. Что в этом важного? То, что при указании причины смерти женщины врач будет искать глубже. В результате мы получаем объяснение индивидуального случая смерти мужчины на основании эпидемиологической нормы и наоборот: подтверждение статистики отдельным случаем смерти мужчины от сердечной недостаточности⁴. Апелляция к эпидемиологии порождает комплементарные элементы идеологии современной медицины: статистику и индивидуальный случай, где последний обосновывается статистической нормой, и она также основана на норме.

Понятие нормы в медицине анализируется Фуко в его лекции «Рождение социальной медицины». Он выделяет «три этапа формирования социальной медицины: прежде всего, государственная медицина, затем городская медицина и, наконец, медицина рабочей силы»⁵. Объектом нормализации, прежде больного, в истории клиники становится сам врач, когда начинает

⁴ Мол А. Множественное тело: Онтология в медицинской практике. — Пермь: Гиле Пресс, 2017 — С.181.

⁵ Фуко М. Рождение социальной медицины // Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. — М.: Праксис, 2006. — С. 83.

реализовываться «государственный контроль над программами преподавания и порядком выдачи дипломов»⁶.

О биополитической сущности модели организации общества при карантине можно вести речь в связи с исторической сменой форм отношения к больным: от схемы исключения больных проказой и очищения города до борьбы с чумой военной моделью реакции, при которой использовался «доскональный анализ города, непрерывная регистрация жителей. Военная модель, стало быть, заменила модель религиозную. По существу, образцом для такой политико-медицинской организации служило не религиозное очищение, а военные смотр»⁷. Эти рассуждения наводят на мысль о том, что норма имеет основание вовсе не в биологическом исследовании, но в социально-гуманитарном и биополитическом способах формирования знания.

Анализ биостатистической теории Кристофера Бурса показывает неоднозначность разделения нормы-здоровья и ненормы-патологии в медицине с биологической стороны⁸. Статистический подход вообще не дает знания о том, что нормально с точки зрения эволюционной биологии – о биологической норме. Существует противоречие между нормативностью и описательной биологией. Если есть данные о норме, то им невозможно дать оценку научно. Если есть данные о биологии, то их сложно оценивать нормативно. Возникают проблемы социальной медицины: какие болезни лечить за «государственный счет»? Точное определение того, где в диапазоне провести грань, отделяющую здоровье от патологии, является вопросом соглашения. Причем один и тот же исследователь может менять своё представление об этой грани: Бурс в публикациях 1977 и 1997 гг. утверждает, что граница должна быть проведена на определённом расстоянии ниже среднего уровня, а в 2014 г. она должна быть проведена намного ниже среднего уровня.

В случае, когда перед нами уникальный случай, а не патология в соответствии с конвенционально принятой нормой, то как определить источник финансирования болезни? Эту проблему в связи с применением искусственного интеллекта в медицине описывает американский кардиолог Тополь: в ситуации с пациентом с фиброзом лёгких и «нетипичным случаем» лече-

⁶ Там же. – С. 86.

⁷ Там же. – С. 94.

⁸ См.: *Thorell A. Distinguishing Health from Pathology // The Journal of Medicine and Philosophy. 2021. 46. – P. 561-585.*

ние оказалось эффективным – врач прислушался к мнению больного. Но при этом оплата такого индивидуального лечения не может быть одобрена алгоритмом искусственного интеллекта, по которому принимается решение о выплатах страховой компании⁹. Искусственный интеллект в медицине представляется мечтой-моделью, которая сможет диагностировать не диагностируемое и видеть невидимое. Тополь указывает на ошибочный путь развития современной медицины в сторону сокращения времени на общение врача и пациента. Так, на первичный прием выделяется не более 12 минут. Действительное знание о больном и клинике осуществляется у постели пациента. Замена клиники искусственным интеллектом или фармакологией идет по самоопровергающему себя пути позитивистской модели знания, в которой сложно объяснить необходимость смены ориентации с принципиальной ценности свободы на ценность заботы¹⁰.

Обозначен ряд методологических задач в философии медицины: (1) поиск языка медицины для исследования своего предмета вне патологического словаря; (2) принципиальная субъектность пациента; (3) преодоление эпистемологических границ между социально-гуманитарной и биологической нормами.

ЛИТЕРАТУРА

1. Устав ВОЗ [Электронный ресурс]. URL: (<https://www.who.int/ru/about/governance/constitution>) (дата обращения: 29.11.2022).
2. Мол А. Множественное тело: Онтология в медицинской практике. – Пермь: Гиле Пресс, 2017 – 254 с.
3. Османов Э.М., Маньяков Р.Р. Медицина 4 «П» как основа новой системы здравоохранения // Вестник ТГУ. – Т. 22. – Вып. 6. – 2017. – С. 1680-1685.
4. Фуко М. Рождение клиники. – М.: Издательство «Смысл», 1998. – 310 с.
5. Фуко М. Рождение социальной медицины // Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. – М.: Практикс, 2006. – С. 79-107.
6. Mol A. The logic of care: health and the problem of patient choice. – Routledge: London; New York, 2008. – 129 p.
7. Thorell A. Distinguishing Health from Pathology // The Journal of Medicine and Philosophy. 2021. 46. – P. 561-585.
8. Topol E. Deep Medicine: How Artificial Intelligence Can Make Healthcare Human Again. – Basic Books, 2019. – 400 p.

QUESTIONS OF SOCIAL AND HUMANITARIAN RESEARCH OF THE CLINIC IN THE CONTEMPORARY PHILOSOPHY OF MEDICINE (A.M. Zhelnova)

⁹ См.: Topol E. Deep Medicine: How Artificial Intelligence Can Make Healthcare Human Again. – Basic Books, 2019. – P. 10.

¹⁰ См.: Mol A. The logic of care: health and the problem of patient choice. – Routledge: London; New York, 2008. – 129 p.

Abstract. *The text of the article considers two fundamental problems of the development of medicine from the point of view of philosophical analysis: the search for the concept of health in the language of diseases and the primary subjectivity of the object of medical research. The first persists in clinical research despite the declaration of a broader understanding in the WHO statute. The second one needs to comprehend the dual essence of subjectivity in medicine. A critical analysis of the pre-nosological essence of medicine is given. The concept of norm is analyzed both from the socio-humanitarian and historical, as well as from the biological sides. Three actual methodological tasks in the philosophy of medicine are outlined: (1) search for the language of medicine for the study of the issue outside the pathological dictionary; (2) the fundamental subjectivity of the patient as the issue of the research method; (3) analysis of the possibilities of overcoming epistemological boundaries between socio-humanitarian and biological norms.*

Keywords. *4p medicine, norm and pathology, object language of medicine.*

5.2.5. ГУМАНИЗМ И ИНДИВИДУАЛИЗМ (Н.Д. Субботина)

Аннотация. В статье анализируются представления о соотношении гуманизма и индивидуализма в представлениях как классических, так и современных авторов. Основное внимание уделяется взглядам Ф. Петрарки, К. Маркса и И.Т. Фролова. На примере Ф. Петрарки утверждается, что классический гуманизм не сводился к антропоцентризму и индивидуализму, а основывался на принципе «Общество для человека и человек для общества». Отмечается, что в философии К. Маркса гуманизм сочетался с социоцентризмом. Целью, которую ставил Маркс, было уничтожение общественных отношений, угнетающих рабочего человека и установление таких отношений, где общество регулирует всё производство, а всесторонне развитый человек каждый день может выбирать любой вид деятельности, получая от общества продукты, равноценные его вкладу в общее производство. Показана утопичность такой идеи. Для И.Т. Фролова одним из главных условий утверждения нового гуманизма является ответственность учёных. Принцип гуманизма должен лежать в основе всего научного прогресса и, прежде всего, генетики.

Ключевые слова. Гуманность, идея гуманизма, антропоцентризм, социоцентризм, индивидуализм, К. Маркс, И.Т. Фролов.

Прежде чем обратиться к рассмотрению взглядов, обозначенных в названии статьи авторов, следует сделать несколько уточнений. В научных публикациях чаще всего не обращается внимания на различие понятий «гуманность» и «гуманизм», а это представляется важным. Иногда эти понятия отождествляют. Например, Александр Круглов, опубликовавший на сайте Российского гуманистического общества текст «Что такое гуманизм», пишет: «Гуманизм есть по-русски человечность, то есть, между прочим, готовность строить совместную жизнь на минимуме самых простых, непосредственно ощущаемых каждым, универсальных ценностей (очевидном взаимном праве каждого на жизнь, достоинство, собственность) – предоставив взгляды на всё иное свободе совести. А значит, гуманизм – не ещё одна идеология, а почва, на которую мы становимся, когда хотим

навсегда забыть о священной тирании любых идеологий. Гуманизм – вольнодумие, альтернатива идеологии»¹.

Да, действительно, гуманизм нельзя назвать идеологией, он как бы «не дотягивает» до её уровня. Однако, не зря термин «гуманизм» имеет это окончание «-изм», что означает продукт общественного сознания; а человечность – это уже реальный феномен, поэтому термин «человечность» является синонимом не «гуманизму», а «гуманности».

Ещё одно определение гуманизма встречается в статье О.В. Пастушковой, которая называет гуманизм феноменом. Хотя в той же статье она пишет, что в широком смысле гуманизм – это учение, в более узком – идея или ценностный принцип². Непонятно, чем принципиально учение отличается от идеи. Ведь по большому счёту и то, и другое состоит из каких-либо положений. Пастушкова пишет, что признание гуманизма как принципа, отстаивающего право человека на свободу, развитие и счастье, раскрывает лишь одну сторону гуманизма – индивидуалистическую. Второй стороной гуманизма она считает социальную «т.е. направленность человечности вовне, к людям, где есть место не только правам, но и обязанностям перед обществом, служению обществу, диалогу и взаимобмену»³. По мнению данного автора, в гуманизме следует выделять не только идейную, но и практическую стороны: «гуманизм можно рассматривать и с позиции праксиса: как подлинную форму взаимодействия людей и опыт осуществления своей свободы. Таким образом, это не только и не столько идея, сколько практика, реальная жизнь человека, осознание себя, своего места в мире, опыт взаимодействия с ним на основе общечеловеческих принципов. Поэтому гуманизм не является метафизической идеей, и его понимание лежит в культурно-историческом пространстве»⁴. Я не согласна с данным подходом, и считаю, что надо чётко разделять феномены и идеи, отражающие и/или порождающие феномены.

¹ Круглов А.В. Что такое гуманизм? [Электронный ресурс]. URL: <http://www.humanism.ru/documents/71-what-is-humanism.html> (дата обращения: 09.08.2022).

² См.: Пастушкова О.В. К вопросу о взаимоотношениях гуманизма и индивидуализма // Вестник Воронежского государственного технического университета. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/k-voprosu-ovzaimootnosheniyah-gumanizma-i-individualizma> (дата обращения: 09.08.2022).

³ См.: Там же.

⁴ См.: Там же.

На мой взгляд, *гуманность* (человечность) – это социальный феномен, который выражается в уважительном отношении к окружающим людям и к самому себе. Гуманность иногда называют практическим гуманизмом, что, в принципе допустимо, но не совсем правильно, так как гуманность – это феномен, включающий (а порой и не включающий) в себя представления о гуманизме, но содержание которого намного богаче этих представлений. Гуманность имеет множество проявлений. В первую очередь это альтруизм, толерантность, филантропия, справедливость, добродетель. Как и всякий другой феномен, человеческая гуманность сформировалась благодаря различным, как социальным, так и естественным факторам. Социальными факторами формирования гуманности являются гуманистические методы воспитания и социализации, нравственные нормы, примеры гуманного поведения. Одним из социальных факторов может быть идея гуманизма, но не обязательно. Гуманность может опираться и на другие теории и идеологии, в том числе и на религию, в текстах которой присутствуют гуманистические положения: «не убий...» и другие, а также призывы придерживаться в общении с другими людьми Золотого правила нравственности «Поступай с другими так же, как хочешь, чтобы другие поступали с тобой».

При этом феномен гуманности имеет и естественные факторы формирования. Это материнский и отцовский инстинкты, понуждающие человека гуманно относиться к детям: прежде всего к своим, к детям близких родственников, детям представителей своего этноса и, в наиболее развитом обществе, – к любым детям. Естественной предпосылкой гуманности является присущая людям потребность жить в коллективе, которая приводит к формированию дружеских отношений. И главным естественным фактором формирования гуманности является эмпатия и сопутствующий ей гормональный фон (гормоны окситоксин и вазопрессин).

Все эти факторы способствовали постепенному формированию *идеи гуманизма*, которая сама, в свою очередь, стала ведущим социальным фактором дальнейшего развития гуманных отношений. Гуманизм как идея способен обеспечить гармоничное и стабильное существование общества и успешную социальную эволюцию. Поэтому идея гуманизма является, на мой взгляд, полноценным фактором общественного развития⁵. Глав-

⁵ См.: Субботина Н.Д. Идея гуманизма как фактор общественного развития // Вопросы философии. 2018. – № 8. – С. 5-15.

ное положение этой идеи — абсолютная ценность любой человеческой жизни.

Однако гуманизм вовсе не означает «перекос» в сторону интересов человека, а не общества. Из трёх возможных принципов общественных отношений: «Человек для общества», «Общество для человека» и «Общество для человека и человек для общества» гуманизм основывается на третьем. Поэтому условием утверждения гуманистических взглядов и гуманных общественных отношений является гармония в отношениях между человеком и обществом. К сожалению, как мы знаем, эта гармония труднодостижима и очень неустойчива. Труднодостижима она потому, что интересы общества и личности не всегда совпадают. А неустойчива вследствие того, что в определённых ситуациях естественная сторона психики человека может выйти из-под контроля социальной стороны, что порождает различные конфликты.

Чаще всего в литературе новоевропейский гуманизм отождествляют с антропоцентризмом. В.М. Межуев в «Новой философской энциклопедии» утверждает, что гуманизм это «...особый тип философского мировоззрения, в центре которого — человек с его земными делами и свершениями, с присущими его природе способностями и влечениями, с характерными для него нормами поведения и отношениями. ...В отличие от античного космоцентризма и средневекового теоцентризма, новоевропейский гуманизм отстаивает антропоцентрическую картину мира, в которой человек занимает самостоятельное (“срединное”) место между Богом и природой, небом и землей»⁶. Близким к такому определению является утверждение, что гуманизм является оправданием индивидуализма.

В.Дж. Боувсма писал о том, что в этот период гуманизм ещё не являлся сформировавшейся концепцией, а лишь поставил спорные вопросы, решение которых предполагало длительные и напряжённые дискуссии. Это происходило потому, что возникшая в Италии в XIV-XV веках концепция гуманизма противоречила средневековым взглядам на человека. Она была индивидуалистическая, противостояла схоластике и христианству, включила в себя новые ценности, создала направление развития мысли в сторону либерализма, критического и рациональ-

⁶ См.: *Межуев В.М.* Гуманизм // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 1. — М.: Мысль, 2010. — 568 с.

ного склада ума, переориентировав её внимание «с небес на землю», к современным наукам о человеке и природе⁷.

Действительно, если бы все основатели гуманизма исходили из второго принципа «Общество для человека», то они, несомненно, стояли бы на основе индивидуализма и антропоцентризма. Однако, так считали далеко не все гуманисты. Основатели гуманизма не отбрасывали полностью господствующий с начала веков принцип «Человек для общества», но наделяли его новым смыслом: человек не должен быть расходным средством, инструментом для реализации общественных проблем, но он должен заботиться об обществе, которое является гарантией его благополучия.

Франческо Петрарка писал: «Я верю, что благородный дух человека ни на чём не успокоится, кроме как на Боге, цели нашего существования, кроме как на самом себе и на своих внутренних стремлениях, кроме как на другой душе, близкой ему в силу большого сходства»⁸. Этими словами Петрарка приравнивает человека и Бога. То есть, отрицая теоцентризм, он не провозглашает антропоцентризм. Более того, Петрарка в этой фразе называет ещё одну равную составляющую основу «благородного духа человека» — другую душу — то есть другого человека.

Таким образом формируется триада: «Человек — другой, схожий с ним человек — Бог». Из приведённой фразы Петрарки непонятно, о какой схожести он говорил — о схожести всех людей, или только людей, принадлежащих к одной группе? Но в любом случае, говоря о «схожих душах», Петрарка признавал ценность общества, в котором живёт каждый конкретный человек. То есть, можно сделать вывод, что Петрарка основывал свои взгляды на третьем принципе: «Общество для человека и человек для общества», хотя, конечно же, напрямую он этого не говорил.

В формировании современного отечественного представления о гуманизме большую, можно сказать, системообразующую роль играют идеи И.Т. Фролова. В своих работах, посвящённых данной проблеме, Иван Тимофеевич постоянно ссылался на Карла Маркса. Он спорил с теми современными авторами, которые называют Маркса антигуманистом. Сам он считал тео-

⁷ См.: *Bouwmsma W.J.* The Interpretation of renaissance humanism: American Historical Association. — № 18. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.amazon.com/-/es/William-J-Bouwmsma/dp/125815028X> (дата обращения: 09.08.2022).

⁸ См.: Там же.

рию К. Маркса концепцией «реального гуманизма». Фролов перечисляет названия гуманизма, которые давались основателями марксизма. Это гуманизм «новый», «реальный», «практический», «положительный». То есть, по мнению Маркса, до утверждения коммунизма можно говорить только о теоретическом гуманизме, после же — о практическом. Фролов называет марксизм «наукой об освобождении и развитии человека, то есть воплощённым гуманизмом»⁹.

К. Маркс, несомненно, был гуманистом в своей теории. Он утверждал, что необходимо «ниспровергнуть все отношения, в которых человек является униженным, порабощённым, беспомощным, презренным существом»¹⁰. Это высказывание Маркса иногда называют антропоцентристским¹¹. Однако, на мой взгляд, Маркс всегда был социоцентристом. В этой фразе Маркс не отрицает общественные отношения, не считает их вторичными по отношению к человеку, а ставит цель ниспровергнуть несправедливые отношения и установить другие, не унижающие человека. Знаменитый тезис Маркса о том, что «сущность человека есть лишь совокупность общественных отношений», полностью отрицает какие-либо индивидуальные особенности человека.

Я лишь частично согласна с этим тезисом Маркса. Да, общественные отношения создают человека, являются предпосылкой его личности. Но качества каждого отдельного человека не являются аддитивным продуктом этих отношений. То, что он получает от общественных отношений, переплавляется в нём и количественные накопления создают новое качество — отдельную личность. Если бы это было не так, то все индивиды, живущие в одинаковых условиях, включённые в одни и те же общественные отношения, были бы одинаковыми. Кроме того, здесь Маркс как социоцентрист не учитывает естественной составляющей человека — его тела, инстинктов, генетически обусловленных особенностей его характера.

Конечно, Маркс не отрицал их наличия у человека, но не включал их в его сущность. На мой же взгляд, это не так. Разве на сущность эксплуататора не оказывает воздействие естественная потребность иметь собственность, приводящая у ряда лю-

⁹ Фролов И.Т. О человеке и гуманизме: Работы разных лет. — М.: Политиздат, 1989. — С. 453.

¹⁰ Маркс К. К критике Гегелевской философии права. [Электронный ресурс]. URL: <http://lugovoy-k.narod.ru/marx/marx.htm> (дата обращения: 09.08.2022).

¹¹ Пастушный С.А. Философская концепция И.Т. Фролова в её содержательном единстве // Вопросы философии. 2014. — № 12. — С. 103-107.

дей к такому качеству, как крайний эгоизм, жадность? Точно также на альтруистическое поведение оказывает воздействие естественное чувство – эмпатия, на поведение воина – агрессивность. Впрочем, частично об этом говорил ещё Платон, когда объяснял специфику каждой большой группы населения (философов-мыслителей, воинов, ремесленников и земледельцев) преобладанием у них той, или иной части души.

Поскольку Маркс был социоцентристом и считал, что сущность человека является лишь совокупностью социальных отношений, то освобождение человека в его представлении – это освобождение от отношений частной собственности, преодоление отчуждения от условий труда, орудий труда и продуктов труда. То есть, человека надо освободить от отношений, унижающих и порабащающих его, и поместить в отношения, основанные на общественной собственности на все эти средства производства. В первой главе работы «Немецкая идеология», написанной в конце сороковых годов XIX века, К. Маркс и Ф. Энгельс утверждали, что в будущем обществе, «каждый может совершенствоваться в любой отрасли, общество регулирует всё производство и именно поэтому создаёт для меня возможность делать сегодня одно, а завтра другое»¹². Следовательно, свобода человека, по Марксу, будет заключаться лишь в возможности выбирать, какие из своих всесторонних способностей, когда и где он будет использовать на благо общества и получать от общества необходимые продукты.

Следуя логике Маркса, человек неизбежно должен попасть в зависимость от других общественных отношений – общественной собственности и от общества в целом, которое выделяет работникам лишь такую долю общественного богатства, которая соответствует его вкладу в создание этого богатства. Правда, значительно позднее, в 1875 году, в работе «Критика Готской программы» Маркс стал популяризировать тезис Луи Блана «Каждый по способностям, каждому по потребностям»¹³. Такие отношения, если бы они стали возможными, выглядят и справедливыми, и гуманными, однако, несмотря на «изменение объёма» получаемых благ, принцип здесь просматривается тот же: кто-то должен распределять эти блага в соответствии с данным

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. (Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»). – М.: Политиздат, 1966. – 152 с.

¹³ Маркс К. Критика готской программы. [Электронный ресурс]. URL: <https://esperanto.mv.ru/Marksismo/Gotha/gotha.html> (дата обращения: 09.08.2022).

принципом, и нет никакой гарантии, что этот «кто-то» будет поступать справедливо.

Думаю, что утопичность идеи о возможности таких отношений, где каждый человек сможет получать «по потребностям», очевидна. В реальности в Советском Союзе, где ограниченная группа людей получила право распределять созданные всеми блага, возник тоталитарный режим и о «практическом гуманизме» пришлось забыть, удовлетворяясь лишь «теоретическим».

Что касается взглядов самого И.Т. Фролова, то в них он гораздо больший гуманист, чем Маркс. В его понимании установление гуманных отношений не связано с революциями, с насильственным захватом власти и прочими не слишком гуманными идеями марксизма.

Абсолютно прав Фролов в своём утверждении, что без активного использования достижений современной науки гуманизация общества невозможна. Он говорил о необходимости того, чтобы в основе современного научно-технического прогресса, прежде всего, генетики, лежал принцип гуманизма. По мнению И.Т. Фролова, именно от науки во многом зависит то, каким станет наше будущее: либо гуманным, либо антигуманным: «Речь, следовательно, о месте науки в системе культуры человечества, о гуманистической оценке всего того, что она несёт человеку и что требует от него сегодня и в будущем»¹⁴.

Фролов последовательно доказывает необходимость гуманистической ответственности учёных, которые должны отказываться от участия в милитаристских программах. Конечно, ему можно возразить, что, разрабатывая новые способы уничтожения людей, учёные повышают оборонительные способности своих стран, однако, помня диалектический закон перехода количественных изменений в качественные, мы должны опасаться выхода «милитаристского джина из бутылки» и понимать, что пока он образно «находится в бутылке», угроза мировой ядерной войны сохраняется, а благодаря новейшим разработкам учёных количество возможных жертв увеличивается.

Если продолжить образное сравнение, то «бутылка» (силы, препятствующие развязыванию ядерной войны) не так уж и прочна. Разрешить такую ситуацию могли бы отношения полного доверия между руководителями стран, обладающих оружием массового уничтожения. Что, к сожалению, маловероятно

¹⁴ Фролов И.Т. О человеке и гуманизме: Работы разных лет. — М.: Политиздат, 1989. — С. 22.

по причине психологических закономерностей. Главы стран и военное руководство всегда будут подозревать, что «вероятные противники» не выполняют договорённости об уничтожении вооружения, поэтому сами, «на всякий случай» сохраняют часть арсенала и будут тайно продолжать разработки более «совершенных» средств уничтожения себе подобных. Поэтому единственной возможностью становится формирование способов абсолютного контроля друг друга.

В настоящее время много говорят о «новом гуманизме». В словаре Ю.Г. Волкова и В.С. Поликарпова утверждается, что это гуманизм, «приоритет в котором принадлежит универсальным общечеловеческим ценностям»¹⁵. Утверждается, что новый гуманизм должен стать источником новых мотивов поведения, восстановления истинно человеческих чувств — любви, дружбы, взаимопонимания, солидарности, жертвенности, чтобы направлять энергию «в конструктивное русло и предотвращая тем самым взрыв анархии и насилия»¹⁶. Однако сразу можно сказать, что данное определение не учитывает другие «истинно человеческие чувства» — агрессивность, чувство собственности, стремление к власти, зависть, страх, которые не могут исчезнуть из человеческих отношений. Да и должны ли, учитывая то, что противоречия — необходимый источник развития?

Итак, на мой взгляд, подлинный гуманизм не является антропоцентрическим и индивидуалистическим, так как опирается на принцип «Общество для человека и человек для общества». В классическом гуманизме этот принцип не всегда проявлялся явно, но вытекал из контекста произведений философов. Современный же гуманизм всё более определённо указывает на данный принцип.

В то же время, нельзя считать, что признание определяющей роли общества в жизни человека — это абсолютно плохо. Просто в своём абсолютном значении и антропоцентризм, и социоцентризм — две крайности в понимании отношений между человеком и обществом. Отношения будут гуманными только при соблюдении (по возможности) интересов и человека, и общества. А поскольку такая гармония труднодостижима, постольку и утверждение реального гуманизма всегда остаётся не до конца завершённым.

¹⁵ Волков Ю.Г., Поликарпов В.С. Человек: Энциклопедический словарь. — М.: Гардарики, 2000. — С. 359-360.

¹⁶ Там же. — С. 360.

ЛИТЕРАТУРА

1. Волков Ю.Г., Поликарпов В.С. Человек: Энциклопедический словарь. – М.: Гарда-рики, 2000. – 520 с.
2. Круглов А.В. Что такое гуманизм? [Электронный ресурс]. URL: <http://www.humanism.ru/documents/71-what-is-humanism.html> (дата обращения: 09.08.2022).
3. Маркс К. К критике Гегелевской философии права. [Электронный ресурс]. URL: <http://lugovoy-k.narod.ru/marx/marx.htm> (дата обращения: 09.08.2022).
4. Маркс К. Критика готской программы. [Электронный ресурс]. URL: <https://esperanto.mv.ru/Marksismo/Gotha/gotha.html> (дата обращения: 09.08.2022).
5. Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. (Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»). – М.: Политиздат, 1966. – 152 с.
6. Межуев В.М. Гуманизм // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 2010. – 568 с.
7. Пастушкова О.В. К вопросу о взаимоотношениях гуманизма и индивидуализма // Вестник Воронежского государственного технического университета. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/k-voprosu-o-vzaimootnosheniyah-gumanizma-i-individualizma> (дата обращения: 09.08.2022).
8. Пастушный С.А. Философская концепция И.Т. Фролова в её содержательном единстве // Вопросы философии. 2014. – № 12. – С. 103-107.
9. Русская историческая библиотека. Гуманистическое творчество Петрарки. [Электронный ресурс]. URL: <http://rushist.com/index.php/literaryarticles/2323-gumanisticheskoe-tvorchestvo-petrarki> (дата обращения: 09.08.2022).
10. Субботина Н.Д. Идея гуманизма как фактор общественного развития // Вопросы философии. 2018. – № 8. – С. 5-15.
11. Фролов И.Т. О человеке и гуманизме: Работы разных лет. – М.: Политиздат, 1989. – 559 с.
12. Bouwsma W.J. The Interpretation of renaissance humanism: American Historical Association. – № 18. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.amazon.com/-/es/William-J-Bouwsma/dp/125815028X> (дата обращения: 09.08.2022).

HUMANISM AND INDIVIDUALISM (N. D. Subbotina)

Abstract. *The article analyzes the ideas about the relationship between humanism and individualism in the views of both classical and modern authors. The main attention is paid to the views of F. Petrarch, K. Marx and I. T. Frolov. Using the example of F. Petrarch, it is argued that classical humanism was not limited to anthropocentrism and individualism, but was based on the principle “Society for man and man for society”. It is noted that in the philosophy of K. Marx humanism was combined with sociocentrism. The goal set by Marx was the destruction of social relations that oppress the working man and the establishment of such relations where society regulates all production, and a comprehensively developed person every day can choose any type of activity, receiving from society products equivalent to his contribution to the total production. The utopian nature of such an idea is shown. For I. T. Frolov, one of the main conditions for the establishment of a new humanism is the responsibility of scientists. The principle of humanism should underlie all scientific progress and, above all, genetics.*

Keywords. *Humanity, the idea of humanism, anthropocentrism, sociocentrism, individualism, K. Marx, I.T. Frolov.*

5.2.6. ДУХОВНЫЙ ГУМАНИЗМ И ТЕХНОЛОГИЧЕСКИЙ ПРОГРЕСС (В.В. Мантатов, Л.В. Мантатова)

Аннотация. Статья посвящена проблеме согласования технологического прогресса с идеалами духовного гуманизма, раскрытию онтологических предпосылок духовно-гуманистической цивилизации.

По мнению авторов, стратегию технологического развития надо строить с учетом парадигмы антропокосмической эволюции, опираясь на концепцию духовного гуманизма. Средоточием концепции духовного гуманизма является мысль о динамическом взаимодействии антропологического мира и космического порядка. Концепт духовного гуманизма представляет собой теоретический образ, в котором соединены «живая эстетика» и «живая этика»; космофилософия и геофилософия. Отличительной чертой данной концепции гуманизма является то, что она опирается на глубинную гуманистическую традицию и имеет солидное философское обоснование.

Ключевые слова. Духовный гуманизм, антропокосмическая эволюция, истина бытия, технологический прогресс, устойчивое развитие, экологическая этика, философская антропология.

Технопрогрессивизм как антропокосмический феномен. В век конвергентных технологий чрезвычайно актуализировалась проблема согласования технологического прогресса с перспективами человека и человечества, с высоким духом гуманизма. В современной философской литературе широкое распространение получила антигуманистическая оценка техники и технологий¹. «Технологии XXI века могут подорвать гуманистическую революцию», — пишет Ю.Н. Харари².

В данном контексте невозможно обойти вниманием трансгуманистическую интерпретацию технологического прогресса, которая получила известную популярность.

¹ Kruger O. Virtualitat und Unsterblichkeit. Die Visionen Posthumanism. — Freiburg in Breigan, 2004. — 458 p.

² Харари Ю.Н. Homo Deus. Краткая история будущего. — М.: Синдбад, 2018. — С. 357.

Под трансгуманизмом понимается, как правило, комплекс мировоззренческих установок, связанных с улучшением биологических свойств человека за счёт технологического прогресса. Если раньше техника использовалась для покорения внешней природы, то сегодня конвергентные технологии, по их мнению, проникают во внутреннюю природу самого человека, трансформируя экзистенциальные основы человеческого бытия. Европейские трансгуманисты (Том Морроу, Макс Мор, Наташа Вита-Мор, В. Виндж, Рэй Курцвейл) надеются на расцвет технологической цивилизации через преодоление нынешних биологических ограничений человека и приращение его физических, репродуктивных и ментальных способностей.

Российские специалисты по трансгуманизму (Д. Ицков, А. Нестеров и др.) утверждают, что для выживания человечества необходимо преобразование природы человека технологическим путем и создание постчеловека. Они верят, что остановить деградацию человека, который погряз в потребительстве, можно технологическими мерами. Идеологию трансгуманизма её российские апологеты рассматривают как идеологию Нового Просвещения, способную преодолеть границы биологической заданности потребительского образа жизни³.

Одна из позитивных задач трансгуманизма на заре его становления состояла в том, чтобы исследовать практические способы совершенствования человека, преодоления человеческой агрессии и потребительского образа жизни. Человек – разумное, рациональное создание, но одновременно – это бессознательное, иррациональное существо, подверженное природным инстинктам и страстям. История человечества – это история кровавых войн и физического насилия; это трагикомический хаос, прерываемый периодами упорядочения и сублимации природной агрессивности человека. Несомненно то, что агрессивно-потребительская природа человека должна быть преодолена, преображена в процессе становления ноосферы. Однако со временем этот императив трансгуманизма отошел на задний план, и трансгуманизм переродился в постгуманизм.

За последнее время в некоторых научных кругах технопрогрессивизм стали отождествлять преимущественно с созданием киборгов. Так, например, британский ученый Дж. Лавлок в своей книге «Новачен: грядущая эпоха сверхразума» пишет: «Только

³ См.: Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. – М.: ООО «Издательство МБА», 2013. – 272 с.

что начавшуюся революцию можно понимать как продолжение процесса, посредством которого Земля возвращает осмыслителей, существ, которые приведут космос к самопознанию. Революционным в этом отношении является то, что осмыслителями будущего станут не люди, а те, кого я решил назвать киборгами; они спроектируют и построят себя из систем искусственного интеллекта, которые люди уже сконструировали... Но как мы не скорбим об исчезновении видов, являвшихся нашими предками, так и киборги, полагаю, не будут убиты горем из-за исчезновения человечества. Они скоро станут в тысячи, а потом и в миллионы раз умнее нас»⁴.

Во-первых, это суждение Дж. Лавлока игнорирует радикальное различие между человеком и киборгом (машиной). Киборг с его искусственным интеллектом является чисто материальным созданием. Никакой нематериальный (идеальный) фактор не входит в его конструкцию. Человек же является духовным существом, оперирующим идеальными образами мира. Во-вторых, Дж. Лавлок явно недооценивает неограниченную возможность самосовершенствования и духовного возрастания человека. В отличие от Лавлока, мы связываем грядущую эпоху сверхразума не с киборгами, а с созданием нового человека. Новый человек – это высший человек, образец физического и духовного совершенства, всестороннего и гармоничного развития. Он будет в тысячу раз умнее и чувствительнее, чем киборг, ибо он будет владеть не только техникой мышления, но и метафизической интуицией.

В отличие от Лавлока и постгуманистов, мы рассматриваем технопрогрессивизм не как средство уничтожения человечества, а как союзника человека в процессе антропокосмической эволюции, как материальный инструмент осуществления мечты великого мыслителя К.Э. Циолковского о гуманизации Космоса.

На наш взгляд, смысл, в соответствии с которым технологический прогресс должен стать позитивной бытийно-исторической силой, может быть понят только в контексте антропокосмической перспективы. Технопрогрессивизм – это антропокосмический феномен. Например, вычислительная техника есть воплощение науки чисел, а наука чисел, по авторитетному мнению Пифагора, является «наукой живых сил, божественных ка-

⁴ Лавлок Дж. Новацен: Грядущая эпоха сверхразума / Джеймс Лавлок; при участии Брайана Эппльярда. – СПб.: Издательство Европейского университета, 2022. – С. 45, 127.

честв в действии, как в мирах, так и в человеке, как в микрокосме, так и в макрокосме»⁵.

Астрофизики в конце XX века сформулировали антропный космический принцип, согласно которому «необходимы наблюдатели, чтобы существовала Вселенная» (Дж. Уилер). Человек является и наблюдателем, и сотворцом антропного космоса. С помощью техники человек получает возможность определять и трансформировать фундаментальные свойства антропного космоса, «отелеснивать» проекты возможных (идеальных) миров.

Мы видим в технопрогрессивизме путь к космическому величию человека. Техника даёт человеку увидеть «звездный ход тайны» (М. Хайдеггер), раскрыть свою космическую сущность.

«Техника, — писал К. Маркс, — это природный материал, превращённый в органы человеческой воли»⁶. Инструментальное понимание техники, безусловно, верно. Но при всей своей верности оно не раскрывает ни сущности техники, ни сущности технопрогрессивизма. Сущностью техники называется то, что она есть.

Что такое современная техника? Это поставляюще-предоставляющее раскрытие потаённости, или постав, по выражению немецкого философа М. Хайдеггера⁷. «Поставом называется тот способ раскрытия потаённости, — писал Хайдеггер, — который правит существом современной техники, сам не являясь чисто техническим... В поставе осуществляется непотаённость, в виду которой функционирование современной техники раскрывает действительность как состоящую в наличии»⁸. В этом смысле технопрогрессивизм как постав не есть просто человеческое дело, и не просто средство в рамках человеческой деятельности. Сам человек теперь находится внутри сферы поставы и, осмыслив существо поставы, обнаруживает, что он захвачен его «миссией раскрытия потаённости».

Постав подвергает риску человека в его отношении ко всему, что есть. «Миссия раскрытия тайны сама по себе есть не какая-то, а главная опасность, — писал Хайдеггер. — Но когда эта миссия правит в образа поставы, она — крайняя опасность... Распространяется видимость, будто всё предстающее человеку

⁵ Цит. по: Шюре Э. Великие посвященные. — Калуга: Типогр. Губернской Земской Управы, 1914. — С. 253.

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46. — М.: Издательство политической литературы, 1968. — С. 215.

⁷ Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Республика, 1993. — С. 228-229.

⁸ Там же. — С. 229-230.

стоит лишь постольку, поскольку так или иначе поставлено им. Эта видимость со временем порождает последний обманчивый мираж. Начинает казаться, что человеку предстает теперь повсюду уже только он сам»⁹.

Где господствует постав, изгоняется всякий другой способ понимания смысла бытия, кроме солипсистско-антропоцентричного видения мира. Где господствует постав, там происходит отчуждение человека от природы. Главное, поставом скрадывается путь осуществления истины бытия, путь космоцентричного познания. Иначе говоря, «подлинная угроза уже подступила к человеку в самом его существе»¹⁰.

В средствах массовой информации западных стран обсуждается вопрос о создании системы научного мониторинга и научной инквизиции в целях эшелонированного сопротивления опасным трендам технологического развития. В целях предотвращения негативных сценариев технологического развития российские ученые предлагают создать сетевое объединение ноократии, усилить социальный контроль над внедрением инноваций и технологий, реформатировать систему технического образования¹¹.

Безусловно, необходим контроль над развитием техники; безусловно, необходимо постоянное внимание к грозящей опасности, исходящей от технопрогрессивизма. Но Хайдеггер также пишет: «Чем ближе мы подходим к опасности, тем ярче начинают светиться пути к спасительному»¹². Иначе говоря, где опасность, там таится и спасение. Следовательно, в существе техники надо искать ростки спасительного. В этих целях Хайдеггер предлагал вернуться к исходному определению техники как произведения человека. «Произведение, — писал он, — выводит из потаённости в открытость»¹³. Какое имеет отношение раскрытие потаённости к сущности техники? Ответ: самое прямое. Ибо на раскрытии потаённости, то есть истины бытия, зиждется существо техники.

Вопрос о существе техники — это вопрос о констелляции судьбоносной миссии техники и тайны бытия, при которой совершается событие раскрытия потаённого, событие осуществления истины.

⁹ Там же. — С. 233.

¹⁰ Там же. — С. 234.

¹¹ Фомин М.В. Трансиндустриализм — предстоящая социальная реальность // Вопросы философии. 2018. — № 1. — С. 42-54.

¹² Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Республика, 1993. — С. 238.

¹³ Там же. — С. 224.

Вглядываясь в констелляцию истины, мы замечаем рост спасительного. Хайдеггер предлагал подумать о том, что «всё спасительное должно быть высшей, хотя вместе и сродной сущности с подвергшимися опасности. Тогда, может быть, какое-то более изначально осуществленное раскрытие тайны способно показать первый свет спасительного среди опасности, которая в техническую эпоху скорее пока еще таится, чем обнаруживает себя... Одной из таких областей является искусство»¹⁴.

Мы знаем, что в Древней Греции искусство называлось «технэ» и было единым раскрытием тайны и «благочестивым» голосом истины бытия. Сможет ли искусство в условиях современной технической эпохи вновь будить и поддерживать внимание к истине бытия, никто не знает.

Но мы вправе утверждать, что искусство (как произведение истины в красоту) может способствовать нравственно-эстетическому возвышению человека; мы вправе надеяться, что искусство (как событие осуществления истины) способно противостоять экспансии техники.

На долю искусства выпала доля стать для человека «явственно-сияющим» эйдосом истины бытия. Но при этом мы должны помнить о том, что в техническую эпоху «само же бытие пребывает в качестве существа техники»¹⁵. Развивая эту мысль М. Хайдеггера, мы выдвигаем следующую гипотезу.

Сегодня антропокосмическая эволюция зависит от способа, каким человечество сумеет овладеть динамикой и последствиями технологической сингулярности, утвердить власть духа над технологическим развитием, а для этого необходим радикальный поворот научно-философской мысли к духовной сущности и онтологии человека. Техника есть произведение человека; следовательно, вопрос о технике есть вопрос о сущности человека.

Философская антропология: в преддверии духовного гуманизма. Самым известным определением человека является понятие «разумное животное». Философская антропология доказывает, во-первых, что слово «разум» является не вполне адекватным термином для обозначения сущности человека; во-вторых, что слово «человек» должно означать совокупность вещей, предельно противоположную понятию животного вообще¹⁶.

¹⁴ Там же. — С. 237-238.

¹⁵ Там же. — С. 256.

¹⁶ Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. — М.: «Прогресс», 1988. — С. 32-33.

Для обозначения сущности человека философская антропология вводит термин «Дух». Это слово включает в себе не только понятие разума, но и определённый класс эмоциональных и волевых актов, а также сущностное усмотрение мира. Но что такое Дух? По мнению Шелера, «дух есть предметность, определимость так-бытием самих предметов... У животного же нет никаких «предметов», оно лишь экстатически вживается в свой окружающий мир»¹⁷.

С точки зрения философской антропологии, человек, как духовное существо, всегда открыт миру и способен к безграничному расширению своего мира. Человек — это «существо, превосходящее самого себя и мир»¹⁸. Чего действительно нет у любого животного, так это саморефлексии и самоотрансценденции. Нет у него и способности к идеации (дереализации). Только человек способен надстроить над объективной реальностью, данной в его ощущениях, идеальное царство мысли. Только человек может сублимировать жизненную энергию в духовную деятельность. В человеке изначально соотносены одухотворение жизни и оживотворение духа.

Только человек — благодаря силе духа и силе мысли — способен возвыситься до мировой основы, до «соратничества» с нею в антропокосмической эволюции. «Человек есть место встречи. — писал Шелер. — В нем Логос, согласно которому устроен мир, становится актом, в котором можно соучаствовать»¹⁹.

Согласно философской антропологии, то, что делает человека человеком, связано с метафизическим отношением человека к основанию вещей, т.е. с постижением идеи надмирного, бесконечного и абсолютного бытия. Эта сфера абсолютного бытия конститутивно принадлежит к сущности человека. «То, что В. Гумбольдт сказал о языке, а именно, что человек потому не мог его “изобрести”, что только благодаря языку человек есть человек, — писал М. Шелер, — имеет столь же строгую силу и для формальной сферы бытия, превосходящего все конечные содержания опыта и центральное бытие самого человека, некоего всецело самостоятельного в себе бытия с внушающей благоговение святостью. Если под словами “происхождение религии и метафизики” понимать не просто наполнение этой сферы определёнными предпосылками и верованиями, но и проис-

¹⁷ Там же. — С. 54-55.

¹⁸ Там же. — С. 60.

¹⁹ Там же. — С. 94.

хождение самой этой сферы, то она полностью совпадает с самим становлением человека»²⁰.

По мнению Шелера, становление человека совпадает со становлением духовного бытия. Он пишет, что то, что делает человека человеком, является принципом, противоположным жизни вообще, так как он (принцип) несводим к «естественной эволюции»²¹.

Человеческое бытие, несомненно, есть бытие духовное, но это, в первую очередь, природное бытие. Человек соединяет в себе все уровни естественной эволюции жизни, он воплощает собой единство природного бытия. Философская антропология, на наш взгляд, недооценивает природный аспект человеческого бытия. Более полную картину человеческого бытия как единства природы и духа, дает экологическая этика.

Об экологической этике. Экологическая этика развивает концепцию духовной сущности человеческого бытия и одновременно восстанавливает «идентичность человека с природой», по выражению К. Юнга. Такая этика относится к истокам мировой мифологической и философской традиции. Космологические мифы индейцев майя, африканские предания, даосские трактаты, творения Гомера, бурят-монгольский эпос «Гэсэр» и т.д. — везде онтология человека интерпретируется в эколого-этических категориях.

В данном контексте нас интересует экоэтика даосизма — одна из самых ранних и самых прогностических систем антропокосмизма. Основной принцип даосизма — это принцип единства человека и природы: всё, что происходит в мире, находит отклик в человеке, — и всё, что происходит от человека, эхом отдается в космосе. Мудрость Дао обращена к сердцу каждого человека и без его душевного отклика немногого стоит. Согласно даосизму, человек живет тем, что живо вовеки; он живёт самым надежным и вечным — духом традиции, а традиция осмыслялась даосами как воспроизведение космического процесса порождения-творения. Быть приверженцем Дао — значит непрестанно совершенствовать себя, как бы вращаясь в матрицу космических метаморфоз.

Но вот что интересно в даосской космологии: Вселенная может положиться только на того человека, кто ценит Вселенную как своё собственное тело. Поэтому Вселенная может до-

²⁰ Там же. — С. 91.

²¹ Там же. — С. 53.

вериться только тому, кто заботится о ней как о своём собственном теле. Это великая духовная истина, и она полностью согласуется с философским пониманием Духа как онтологической открытости сущего и открытости сущему.

Признавая приоритет онтологического статуса идеи человека, экоэтика даосизма одновременно делает акцент на сочувственном, сопереживающем, родственном отношении человека ко всему живому на Земле, на этическом отношении к окружающей среде.

Главное для приверженца Дао – недеяние, т.е. невмешательство в природу вещей. С принципом недеяния тесно связано понятие самоестественности. Образцом самоестественности является само Дао. В даосском «Каноне Пути» говорится: «Человек берёт за образец Землю, Земля берет за образец Небо, Небо берет за образец Дао, а Дао берет за образец самоестественность»²². Главная заповедь даосизма – не делай ничего противоестественного, следуй воле Неба, не твори насилия над природой. Сразу же заметим, что никакого возвышения лености и бездействия в даосском понимании «недеяния» нет. Наоборот: даос творит недеяние, но нет на свете ничего, не приведённого им в порядок.

Из других уникальных просветлений даосизма можно отметить идею об эстетической сущности экоэтики. По мнению основоположника даосизма Лао-цзы, экологическая этика ведёт своё происхождение от эстетики природы. Экоэтика укоренена в самой природе, поэтому она выше и шире сферы морали, которая имеет социальное происхождение. Экзистенциальный смысл экоэтики даосизма можно выразить следующим императивом: необходимо строить жизнь по законам красоты, ибо красота есть космический принцип.

На основе экологической этики, восходящей к Лао-цзы, китайскими философами разработана концепция духовного гуманизма. Данная концепция была представлена XXIV Всемирному философскому конгрессу (Пекин, 2018) известными китайскими учёными Яном Гуоронгом и Ту Веймином.

Концепция духовного гуманизма. Концепция духовного гуманизма в интерпретации Яна Гуоронга основана на осознании бытийной сущности красоты и «живой эстетики». Он считает, что мы не должны относиться к миру только с точки зрения

²² Торчинов Е.А. Даосизм. «Дао Дэцзин». – СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. – С. 245.

«перспективы человека», но должны также понимать «перспективу природы». Перспективы человека и перспективы природы могут быть объединены в рамках эстетического горизонта устойчивого развития мира²³. В процессе устойчивого развития, как особой линии антропокосмической эволюции, совершенствуется мир, в котором живет человек, совершенствуется и сам человек. Совершенство человека и совершенство природы имеют внутреннюю связь и единство, и этот тип единства характеризуется Яном Гуоронгом как общая красота природного и человеческого бытия.

Ян Гуоронг призывал изящные искусства и философские науки к поэтическому раскрытию онтологии красоты со ссылкой на известное изречение М. Хайдеггера: «Существом поэзии пронизано всякое искусство, всякое выведение существенного в непотаённую красоту»²⁴. Главное требование духовного гуманизма в интерпретации Яна Гуоронга: не нужно и не следует человеку стремиться к трансформативному деянию, не достигнув самого существенного – самосознания, самопонимания и самосовершенствования.

Ещё одно категорическое требование духовного гуманизма – учиться быть Человеком. Как говорили мудрецы Востока: «в человеке – все начала и все концы». Никакой технологический прогресс не спасёт мир, если будет продолжаться процесс расчеловечивания человека. Следовательно, восстановление «человечности человека», т.е. духовно-нравственное возвышение человека, представляет собой фундаментально-онтологическое условие устойчивого развития мира. Иначе говоря, гуманистическая революция должна опережать технологическую революцию.

Наша позиция такова. В глубинных истоках устойчивое развитие общества совпадает с восходящей эволюцией и с нравственно-эстетическим совершенствованием человека, укоренённым в трансцендентных устоях бытия, восходящих к космологии Духа.

Эйдос современной гуманистической революции основывается на следующих принципах: становление человека целостной личностью, что предполагает преодоление солипсизма и эгоцентризма; осознание единства и взаимосвязанности всего

²³ Guorong Y. The Shared Beauty of Nature and Human Being: The Twofold Horizon of “The Perspective of Human Being” and “The Perspective of Nature” / URL: <https://wcp2018.sched.com/event/FlpH/010004-nature-kek> (Дата обращения: 20.11.2022).

²⁴ Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 234.

сушего в мире, признание святости Земли и Жизни; воспитание ответственности человека за бытие и природу; осознание космической сущности и величия человека; воспитание гражданина Земли и Космоса; формирование космического сознания и «живой этики» (Н.К. и Е.И. Рерихи).

Новое понимание онтологии духовного гуманизма представил китайский философ Ту Веймин на XXIV Всемирном философском конгрессе (Пекин, 2018). Его концепция основана на идее человеческого величия. Велик не только вид, но каждый человек как целостное существо. Быть человеком – значит осознавать величие внутри себя. Человеческое величие лежит в неограниченной способности нашего сердца и ума воплощать весь Космос через диалогическую коммуникацию. Ту Веймин выделил четыре части этого диалога: Я, сообщество, Земля и Небо. Я (самость) является не какой-то изолированной сущностью, а динамическим центром диалогических отношений между человеком и обществом и человеком и природой. Дух взаимности (reciprocity) пронизывает все диалогические отношения, в т.ч. между человеком и природой. Здесь природа рассматривается не как коллекция объектов, а как сообщество субъектов. Это означает также, что сознание присутствует на всех уровнях природной эволюции, а духовность встроена в жизнь природы.

Духовность связана с трансцендентным измерением бытия, но она не определяется исключительно трансцендентностью. Чтобы развить духовность, человек должен развивать внутреннее осознание. Это не материализм и не идеализм, равно как не теизм и не атеизм. Концепция духовного гуманизма развивает холистическое, антропокосмическое видение мира. Все дихотомии, такие, как ум – тело, ментальное – физическое, антропологическое – космологическое, секулярное – сакральное, чужды духовному гуманизму. Ту Веймин проиллюстрировал эту идею в своем докладе на примере соотношения «инь» и «ян». Они сосуществуют, взаимопроникают и взаимообуславливают друг друга.

Суть концепции духовного гуманизма можно передать словами Ван Янмина о том, что человечество вместе с Землей, Небом и другими вещами образует одно великое тело. На наш взгляд, такой гуманизм является наиболее полным выражением философии антропокосмизма в смысле признания взаимосвязи и динамического взаимодействия мира людей и космического порядка. Небо является источником внутренней, духовной, силы человека, но и человек формирует «одно великое тело» вместе с небом и мириадами вещей. Уникальность бытия человека – это

способность учиться достойно вступать в партнерские отношения с общим космодинамическим порядком²⁵. Человеческая природа наделена данными Небесами сердцем и умом, небесный (космический) путь закодирован в человеческой натуре. Имея небесную природу, человек может сделать свой Путь великим. Но чтобы быть достойным космической миссии человека, каждый индивид должен учиться – «учиться ради самого себя», по выражению Конфуция.

Сущностной спецификой духовного гуманизма является центрированность на конкретном живом человеке, на его личном совершенствовании через трансформационную силу обучения (по Конфуцию). Личное совершенствование есть движение от частного эго к общественной духовности, от неё к экологической духовности, а от экологической духовности – к Космическому Разуму. Духовный гуманизм – это не только идея, это динамический трансформационный акт; это то, как небесная (духовная) природа функционирует в человеческой жизни. Истинный Путь Жизни определяется степенью приближения сознания человека к Космическому Разуму.

Вкратце главное требование духовного гуманизма в интерпретации Ту Веймина можно сформулировать так: Слушай голос Неба, будь милостив к Земле как живому сакральному существу и веди себя эстетично, экологично и этично в обществе²⁶. Духовный гуманизм есть «живая этика».

Обобщая вышесказанное, мы хотели бы особо выделить два положения. Во-первых, концепт духовного гуманизма представляет собой теоретический образ, в котором соединены «живая эстетика» и «живая этика», космофилософия и геофилософия, величие человека и величие космоса. Во-вторых, существует преемственность и связь между философией духовного гуманизма и концепцией «Красивого Китая», которая предполагает формирование эстетически природного, поэтически свободного человека и строительство духовной цивилизации.

Перспективы духовного гуманизма. Такие перспективы мы связываем со становлением грядущей духовно-гуманистической цивилизации. Под грядущей цивилизацией мы имеем в виду

²⁵ См.: *Weiming T.* Spiritual Humanism: Self, Community, Earth, and Heaven / URL: <https://wcp2018.sched.com/event/Fly1/040005-wang-yangming-lecture-li-xi> (дата обращения: 20.11.2022).

²⁶ См.: *Weiming, Tu.* (2010). The global significance of concrete humanity: Essays on the Confucian discourse in cultural China. – New Delhi, India: Center for Studies in Civilizations and Munshiram Manoharlal Publishers. – 431 p.

высокотехнологичное и высоконравственное общество, где мерилom национального богатства станут духовные ценности и знания человека, живущего в гармонии с окружающей средой. Мы понимаем, что реальная практика общественной жизни далека от совершенства социальной гармонии. Но мы знаем также, что наш разум «нуждается в понятии того, что в своём роде совершенно, чтобы по нему оценивать и измерять степень и недостатки несовершенного»²⁷.

Мы рассматриваем понятие духовно-гуманистической цивилизации как необходимое мерило разума (И. Кант), а в качестве метода, соорганизующего совершенное и несовершенное, мы используем метод бэккастинга. «Бэккастинг, – пишет известный футуролог Т. Стивенсон, – это мыслительный приём, осуществляющий обратный бросок от будущего»²⁸.

Согласно принципу бэккастинга, мы должны перенести в наш сегодняшний мир как можно больше элементов будущего, предусмотренных проектом грядущей цивилизации. Бэккастинг способствует переосмыслению настоящего в терминах будущего.

Духовно-гуманистическая цивилизация есть альтернатива существующей материально-технократической цивилизации. Идейным оружием грядущей цивилизации является духовный (высокий) гуманизм, а материальным оружием – технопрогрессивизм, прежде всего, высокие технологии.

Если в начале XX новейшая революция в физике ознаменовалась ленинским тезисом о неисчерпаемости электрона (материи), то в начале XXI века новейшая технологическая революция поставила вопрос о неиссякаемости творческого духа человека. Мы не будем сейчас развивать эту тему и ограничимся постановкой вопроса о повышении онтологического статуса человеческого духа и духовного гуманизма. Надо восстановить доверие к духовно-гуманистической традиции и одновременно экспериментировать с новыми формами жизни, которые мы можем принять.

В XX веке государственный социализм завоевал жизненный мир половины человечества, выдвинув проект преобразования мира на основе научно-технического прогресса. В XXI веке духовно-гуманистический проект устойчивого развития может завоевать весь мир, опираясь на технопрогрессивизм и «сверхразум» (Тейяр де Шарден).

²⁷ Кант И. Соч. В 6 т. Т. 3. – М.: «Мысль», 1966. – С. 502.

²⁸ Stevenson T. Netweaving alternative futures // Futures. 1998. – Vol. 30. – № 2/3. – P. 197.

Вместо заключения. Аппликация духовного гуманизма в специфических условиях Республики Бурятия.

Геополитической особенностью Республики Бурятия является то, что она расположена на пересечении мировых осей: Запад – Восток, Россия – Китай. Здесь исторически осуществлялся синтез разнородных традиций Европы и Азии, здесь кристаллизовались импульсы «живой эстетики» Китая и «живой этики» буддизма, по выражению Е.И. Рерих.

Геоэкологической спецификой Республики Бурятия является то, что она занимает территорию бассейна озера Байкал – Участка Всемирного природного наследия ЮНЕСКО. Жители Республики Бурятия экологическую защиту озера Байкал воспринимают как свою историческую миссию.

Байкал – уникальная эколого-эстетическая система, вызывающая трепетное эмоциональное состояние у всех, кто способен оценить его красоту и величие. На основе сакрализации озера Байкал сформированы образовательные курсы в рамках социальной философии, истории бурятской литературы, фольклористики, социальной экологии, этнопедагогике, этнопоэтики и других дисциплин. Главный его вектор – формирование благоговейного отношения к мировому природному достоянию – Священному Байкалу, которое формируется на основе понимания самоценности экосистемы озера Байкал, глубокого осмысления его значения с научной, этической и эстетической точек зрения.

Исключительно ценным ресурсом для духовно-гуманистического воспитания учащихся являются мифологические курсы, в основе которых находится интронизация эпоса «Гэсэр», имеющего 1000-летнюю историю. Лейтмотив Гэсэриады – благородство и красота человеческих поступков. Духовные, эстетические, коммуникативные и другие функции природы, монументально и красочно описанные в эпосе «Гэсэр», конгениальны современным представлениям о коэволюции человека и природы. Одним словом, в системе образования Республики Бурятия – через осмысление «живой этики» эпоса «Гэсэр», путём сакрализации эстетики байкальской природы – реализуются ценности духовного гуманизма.

ЛИТЕРАТУРА

1. Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция. – М.: ООО «Издательство МБА», 2013. – 272 с.
2. Кант И. Соч. в 6 т. Т. 3. – М.: «Мысль», 1966. – 799 с.
3. Лавлок Дж. Новациен: Грядущая эпоха сверхума. Джеймс Лавлок; при участии Брайана Эппльярда. – СПб.: Издательство Европейского университета, 2022. – 160 с.

4. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е издание. Т. 46. – М.: Издательство политической литературы, 1968. – 317 с.
5. Торчинов Е.А. Даосизм. «Дао Дэзин». – СПб: Петербургское востоковедение, 1999. – 256 с.
6. Фомин М.В. Трансиндустриализм – предстоящая социальная реальность // Вопросы философии. – 2018. – № 1. – С. 42-54.
7. Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
8. Харари Ю.Н. Homo Deus. Краткая история будущего. – М.: Синдбад, 2018. – 580 с.
9. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. – М.: «Прогресс», 1988. – 552 с.
10. Шюре Э. Великие посвященные. – Калуга: Типогр. Губернской Земской Управы, 1914. – 419 с.
11. Guorong Yang. The Shared Beauty of Nature and Human Being: The Twofold Horizon of «The Perspective of Human Being» and «The Perspective of Nature» URL: <https://wcp2018.sched.com/event/FlpH/010004-nature-kek> (Дата обращения: 20.11.2022).
12. Kruger O. Virtualität und Unsterblichkeit. Die Visionen Posthumanism. – Freiburg in Breigan, 2004. – 458 p.
13. Stevenson T. Netweaving alternative futures // Futures, 1998. – Vol. 30. – № 2/3. – P.189-198.
14. Weiming T. The global significance of concrete humanity: Essays on the Confucian discourse in cultural China. – New Delhi, India: Center for Studies in Civilizations and MunshiramManoharlal Publishers. – 431 p.
15. Weiming, Tu. Spiritual Humanism: Self, Community, Earth, and Heaven / URL: <https://wcp2018.sched.com/event/Fly1/040005-wang-yangming-lecture-li-xi> (дата обращения: 20.11.2022).

SPIRITUAL HUMANISM AND TECHNOLOGICAL PROGRESS (V.V. Mantatov, L.V. Mantatova)

Abstract. *The article is devoted to the problem of harmonization of technological progress with the ideals of spiritual humanism, the disclosure of the ontological prerequisites of spiritual and humanistic civilization.*

According to the authors, the strategy of technological development should be built taking into account the paradigm of anthropocosmic evolution, based on the concept of spiritual humanism.

The focus of the concept of spiritual humanism is the idea of the dynamic interaction of the anthropological world and the cosmic order. The concept of spiritual humanism is a theoretical image in which “living aesthetics” and “living ethics”, cosmosophia and geophilosophy are combined. A distinctive feature of this concept of humanism is that it is based on a deep humanistic tradition and has a solid philosophical justification.

Keywords. *Spiritual humanism, anthropocosmic evolution, truth of being, technological progress, sustainable development, ecological ethics, philosophical anthropology.*

5.3 ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ И ТВОРЧЕСТВА

5.3.1. МЕСТО И РОЛЬ ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ (Н.А. Блохина)

***Аннотация.** Майкл Даммит сформулировал так называемую «аксиому аналитической философии», согласно которой «философское объяснение мышления может быть достигнуто посредством философского объяснения языка». Однако такая трактовка целей и задач исследовательской деятельности в аналитической философии (АФ) фактически низводит АФ к (аналитической) философии языка, а в ближайшем рассмотрении — к одному из её этапов. Для обоснования данного положения в статье обсуждается предыстория аналитической философии языка (АФЯ), её предметные области, типы анализа и основные направления, а также роль АФЯ на разных этапах аналитического движения. В конце предлагается трактовка структуры аналитического знания как ряда дисциплинарных областей, исходящих из разных методологических установок: натуралистической, метафизической, лингвогенной, пр. Сформированная на лингвогенной установке АФЯ является неотъемлемой частью аналитического знания на всём протяжении его развития. Однако не на всех этапах анализ языка служил ключом к пониманию того, что есть бытие и его структура, или что есть истинное знание. В современной АФ «убеждение, что язык является сердцем философии, окончательно умирает, и язык вновь становится лишь одним из многих объектов философского исследования» (С. Соумс).*

***Ключевые слова.** «Аксиома аналитической философии», предыстория аналитической философии языка, этапы аналитической философии языка, методологические установки*

***Предисловие.** Определяя сущность аналитической философии, нередко цитируют Майкла Даммита¹, который считал, что*

¹ Babich V.E. On the analytic-continental divide in philosophy // A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy. Ed. C. G. Prado. — Amherst, New York: Humanity books, 2003. — P. 63.

философское объяснение мышления может быть достигнуто посредством философского объяснения языка. В книге «Истоchnики аналитической философии» (1993) он писал, что философы-аналитики привержены двум основополагающим принципам: «во-первых, убеждению, что философское объяснение мышления может быть достигнуто посредством философского объяснения языка, и, во-вторых, что всеобъемлющее объяснение может быть достигнуто только подобным образом»². Цитируемое положение принято называть «аксиомой аналитической философии». Однако эта «аксиома», на наш взгляд, обедняет понятие аналитической философии, сводя его содержание лишь к одному из направлений аналитической философии – философии языка, к тому же – определённого этапа её развития.

Стремясь быть точными – свойство, специфицирующее аналитическую философию³, необходимо понять, каков предмет философии языка в аналитической философии, какое место занимает и какую роль играет философия языка в аналитической традиции.⁴

Решением философских проблем языка занимаются не только аналитики. Языковая проблематика является важной для представителей структурализма, герменевтики, других философских направлений. Поэтому корректнее формулировать вопрос так: какое место занимает и какую роль играет *аналитическая философия языка* в аналитической традиции.

² Dummett M. *Origins of Analytical Philosophy*. – Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1993. – P. 4.

³ См.: Васильев В.В. Что такое аналитическая философия и почему важен этот вопрос? // *Философский журнал*. 2019. – Т. 12. – № 1. – С. 152; Джохадзе И.Д. Аналитическая философия сегодня: кризис идентичности // *Логос*. 2016. – № 5 (114). – С. 2; Батлер-Боудон Т. 50 великих книг по философии / Пер. с англ. К. Савельева. – М.: Эксмо, 2019. – С. 427.

⁴ И.Д. Джохадзе замечает: «Каковы же характерные признаки аналитического дискурса, позволяющие тем, кто практикует философию в Принстоне или Оксфорде, – наследникам Джорджа Мура, Людвигу Витгенштейна и Бертрانا Рассела – выделять его в качестве образцового? Прежде всего, это ясность и строгость аргументации, отказ от метафорически-суггестивного способа изложения, тщательное определение ключевых понятий, самокритичность, осторожное отношение к философским обобщениям, лаконизм, широкое использование логических формализмов, моделей и исчислений, полемическая заостренность» (см.: Джохадзе И.Д. Аналитическая философия сегодня: кризис идентичности // *Логос*. 2016. № 5 (114). С. 4). А в толковом словаре одной популярной философской книги по философии читаем: «Аналитическая философия – философская школа, основанная на точном языке, утверждениях и концепциях» (Батлер-Боудон Т. 50 великих книг по философии / Пер. с англ. К. Савельева. М.: Эксмо, 2019. – С. 427).

Предыстория аналитической философии языка. Во-первых, не следует думать, что поворот философов-аналитиков в начале XX века к изучению языка был чем-то уникальным для того времени. Возникновение семиотики (Ч.С. Пирс, Ф. де Соссюр и др.), ставило в центр внимания системы знаков в их основных аспектах – семантическом, синтаксическом, прагматическом. Развитие символической логики поднимало вопрос о создании релевантных ей языков. Бурные социальные и политические процессы, вовлекающие в них огромные массы народа, делали актуальным изучение не только мира «высокой культуры», но и мира повседневности, мыслей и чувств человека, мотивирующих человека в его деятельности (школа «Анналов»), что также стимулировало изучение естественных языков.

Во-вторых, аналитическая философия не является первым направлением в истории философии, предметно занимавшимся проблемами языка в онтологическом аспекте. Так, уже философы Ренессанса и Нового времени пытались раскрыть связь между картиной трансцендентного (элементами бытия), описанного в Каббале, и лингвографическими и/или нумерическими смыслами древних языков, в частности, иврита⁵. Данный опыт мистико-философской экзегетики мало что прояснял в отношениях между звуками и графическим изображением букв алфавита, их порядковыми номерами и трансцендентными сущностями. Условно этот герменевтический опыт тоже можно назвать лингвистическим модусом метафизики, однако он мало что имеет общего с исследуемым нами лингвистическим поворотом в метафизике, совершённым в рамках аналитической философии и метафизики. Вместе с тем, неверным было бы игнорировать этот опыт. Разочарования, постигшие исследователей, среди которых были Пико делла Мирандола, Джон Ди, стимулировали развитие самой радикальной из стратегий, легших в основу одного из самых амбициозных предприятий философии XVII века – разработку искусственной и свободной от магических коннотаций универсальной знаковой системы, способной заменить тот идеальный язык, который якобы был языком ветхозаветного Адама. Как известно, проект создания универсального философского языка существовал ещё у Лейбница⁶.

⁵ *Карабыков А.В.* Трансформация метафизики первозданного языка в ренессансном каббализме // Вопросы философии. 2016. – № 3. – С. 186-197.

⁶ Там же. – С. 195.

В-третьих, стоит сказать о логике развития самой философии. Если для философов Нового времени был важен вопрос: «Что я могу знать?», то для философов-аналитиков важен вопрос в другой плоскости: «Как ясно и непротиворечиво я могу выразить языковыми средствами то, что я могу знать?» Парменидовский проект «широкой аргументации от мысли и языка к миру в целом» (Б. Рассел) получает в аналитической философии логическое завершение: язык начинает рассматриваться предельной субстанцией анализа бытия и границ познания. Теория репрезентации, узловыми категориями которой являются «действительность» – «сознание» – «логика» – «язык», доводит своё исследование «оснований» до анализа средств выражения содержания репрезентаций, что знаменует возникновение нового качества философии. Ряд западных исследователей считают тот факт, что аналитическая философия обратилась к анализу выразительных средств нашего мышления, вполне закономерным⁷.

Язык как объект философского исследования перенимает роль кантианской способности суждения, практический анализ которой должен определить возможности и границы философского знания. То обстоятельство, что язык занял место сознания в качестве объекта этого анализа, не отменяет, а просто видоизменяет эту цель. Авторы «Аналитической философии» (2006) справедливо отмечают, что в аналитической метафизике онтологический вопрос о «сущем как сущем» трансформируется в аналитический вопрос о понимании онтологических высказываний⁸.

И тут правомерно спросить, меняется ли при этом аналитическая философия, а вкуче с ней и аналитическая метафизика, и онтология, кардинальным образом? Является ли аналитическая метафизика XX в. новым этапом, сменившим аналитическую метафизику XVII-XIX вв.? По мнению С.Л. Катречко, такого перехода не происходит. Он поясняет: «...лингвистический поворот» в аналитической философии XX века «не приводит к конституированию нового модуса метафизики, ...аналитическая философия вполне вписывается в трансцендентализм, поскольку «наш способ познания» с необходимостью является языковым»⁹. Аналитическая метафизика была

⁷ *Sluga H. Gottlob Frege.* – L.: Routledge, 1980. – P. 1.

⁸ *Блинов А.Л., Ладов В.А., Лебедев М.В., Петякичева Н.И., Суровцев В.А., Черняк А.З., Шрамко Я.В.* Аналитическая философия. – М.: РУДН, 2006. – С. 12.

⁹ *Катречко С.Л.* Как возможна метафизика: на пути к научной [трансцендентальной] метафизике // Вопросы философии. 2012. – № 3. – С. 5.

связана с лингвистической проблематикой со времён Платона и Аристотеля, — добавляет автор¹⁰. В продолжение исторического экскурса давайте вспомним и другого классика — Френсиса Бэкона¹¹, который объяснял, как язык негативно влияет на поиск истины¹².

В своём высказывании Катречко редуцирует современную аналитическую метафизику к одному из её модусов — аналитической метафизике в её лингвогенной установке. Однако, как мы неоднократно указывали, лингвистический поворот сам по себе не являлся конституирующим для аналитической философии или аналитической метафизики. Конституирующим фактором для них являлась нераздельность содержания знания от инструментов познания. Этот фактор мы называем онто-методологическим синкретизмом. И потому мы считаем, что современная аналитическая метафизика в целом, и в том числе в её лингвогенной установке, отличается от метафизики в духе Декарта или Канта.

Предметные области аналитической философии языка. Аналитическая философия языка является философским изучением естественного языка, того, как он работает; в особенности тем, чем является значение лингвистического выражения и как язык используется (его семантический и прагматический аспекты). Не уходит из её рассмотрения и синтактика (философия лингвистики).

В аналитической семантике часто используется нейтральная для естественных языков единица — пропозиция. Очевидно, ближайшим по смыслу понятием для пропозиции будет понятие суждения, используемое в логике, поскольку и пропозиция, и суждение могут выражаться синонимичными предложениями. При этом в философии языка до сих пор ведутся дискуссии о роли пропозиции и даже о самом существовании та-

¹⁰ Там же. — С. 5.

¹¹ Бэкон писал: «Существуют ещё идолы, которые происходят как бы в силу взаимной связанности и сообщества людей. Эти идолы мы называем, имея в виду порождающее их общение и сотоварищество людей, *идолами площади*. Люди объединяются речью. Слова же устанавливаются сообразно разумению толпы. Поэтому плохое и нелепое установление слов удивительным образом осаждают разум. Определения и разъяснения, которыми привыкли вооружаться и охранять себя учёные люди, никоим образом не помогают делу. Слова прямо насилуют разум, смешивают всё и ведут людей к пустым и бесчисленным спорам и толкованиям» (См.: *Бэкон Ф.* Сочинения в двух томах. Т. 2. — М.: «Мысль», 1978. — С. 19.).

¹² *Бэкон Ф.* Сочинения в двух томах. Т. 2. — М.: «Мысль», 1978. — С. 19.

ких сущностей¹³, как и дискуссии о переводе слова proposition на русский язык¹⁴.

На первую роль в аналитической философии языка претендуют гипотезы о природе значения слова (словосочетания) и предложения. Наиболее распространёнными из них являются следующие. (1) Референциальная гипотеза. Слова имеют значения, потому что они *соотносятся* с вещами (референтами); а предложения означают нечто потому, что их части имеют свои референты – реальные или возможные положения дел. (2) Идеациональная или менталистская гипотеза. Значения слов и высказываний формируются в сознании людей: они являются идеями или другими психологическими феноменами. (3) Значением является *использование* слова или выражения в определённом контексте. Л. Витгенштейн предложил теорию «языковых игр», протекающих в определённом месте и определённом времени, определяющих условия рождения значения используемых в них слов. (4) Пол Грайс предложил «глубоко» контекстуальную трактовку значения в рамках его концепции, названной им «разговорной импликатурой» (*conversational implicature*). Значением слова или предложения является то, как аудитория откликается на смысл слов, который оратор намеревался донести до слушателей. Значение слова или выражения рождается в переплетении буквального и подразумеваемого смыслов произносимого. (5) Гипотеза о выводной (в результате умозаключения) роли значения. Её авторы – Л. Витгенштейн, Р. Карнап, У. Селларс – полагали, что значение предложения определяется совокупностью предложений, из которых можно корректно сделать заключение, и совокупностью тех предложений, которые могут быть выведены из них. Согласно Селларсу, процесс «означивания» включает помимо процедуры вывода язык-вход и язык-выход. (6) Гипотеза верификационизма исходит из того, что значение предложения определяется совокупностью актуального или потенциально возможного эмпирического знания, которое служит его подтверждению. (7) Истинностно-условная гипотеза считает значением предложения условие, при котором данное предложение будет истинным. Таким условием может быть какая-

¹³ Lycan W.G. Philosophy of language // The Cambridge Dictionary of Philosophy. Second edition / General editor Robert Audi. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. – P. 673.

¹⁴ См.: Суровцев В. Ещё раз о proposition // Логос. 2005. – № 2 (47). – С. 42-58; Куслий П. Термин «proposition» в статье Б. Рассела «On Denoting» // Логос. 2005. – № 2 (47). – С. 59-61.

либо ситуация или положение дел. (8) Существует и «нулевая» гипотеза, согласно которой значения *per se* не существует. Такое понимание значения опирается на концепцию Куайна о неопределённости перевода и непостижимости референции, а также на концепции элиминативистского материализма в объяснении сознания (Чёрчленд и др.)¹⁵.

В первой половине XX века наиболее влиятельной теорией значения являлась теория дескрипций, которую чаще всего, и справедливо, связывают с именем Б. Рассела. Согласно этой теории, лингвистические термины отсылают к описанию черт и свойств того, что мы относим к существующему. Референтом лингвистического выражения оказывается то, что обладает этими чертами и свойствами.

В конце 1960-х гг. теория дескрипций под ударами критики со стороны К. Доннелана, С. Крипке и Х. Патнэма была потеснена каузально-исторической теорией. Согласно последней значение порождается тем, что исторически и причинно обуславливает существование вещей, которые являются референтами этого выражения. Однако в последние годы отношение к обеим теориям изменилось. Какие-то идеи теории дескрипций были инкорпорированы в каузально-историческую теорию референции. Но и другие концепции значения (1-6) не растеряли своих сторонников¹⁶.

Наиболее влиятельными теориями в прагматике аналитической философии языка являлись следующие: (1) теории, исходящие из того, что значения языковых выражений меняются от контекста к контексту; (2) теория речевых актов (Дж. Остин, Дж. Сёрл и др.); (3) теория разговора или теория имплицатуры Пола Грайса.

При этом стоит помнить, что предметности аналитической философии языка не ограничиваются только вышеперечисленным.

Типы анализа в аналитической философии языка и её основные направления. «Анализ» в аналитической философии XX-XXI вв. нельзя свести к одной разновидности анализа. Наша попытка систематизации этих разновидностей позволила выделить в АФ *типы аналитического мышления (логический, концептуальный, лингвистический) и технологии (техники) анализа (декомпо-*

¹⁵ Lycan W.G. Philosophy of language // The Cambridge Dictionary of Philosophy. Second edition / General editor Robert Audi. — Cambridge: Cambridge University Press, 1999. — Pp. 673-674.

¹⁶ Там же. — Pp. 674-675.

зиционный, регрессивный, интерпретационный). Специфическое сочетание типов мышления и техник анализа порождает *методики анализа*, которые можно систематизировать (а) по последовательности их возникновения в аналитической философии или (б) по их тематическому использованию в решении философских задач.

В зависимости от *типа* используемого анализа в аналитической философии языка в ней можно выделить: (1) философию обыденного языка (или «философию стандартно используемого языка»), в котором доминирует концептуальный анализ; (2) философию идеального языка, представленную двумя направлениями – формальной семантикой и логическим конструктивизмом. В последних двух направлениях используется логический анализ¹⁷. Каждое из этих направлений играло (и продолжает играть) определённую роль в аналитической философии языка и в аналитической философии в целом.

Роль аналитической философии языка в аналитической традиции на разных этапах её развития. Всё вышесказанное об аналитической философии языка должно нас убедить в том, что она наряду со структуралистами, постструктуралистами, герменевтиками внесла значительный вклад в развитие философии языка.

Аналитическая философия языка прошла ряд этапов, на которых менялись её предметности, роль и значение в аналитической философии. На первом этапе, начавшемся с работ Г. Фреге и Б. Рассела, язык, наряду с новой логикой, становится объектом философского изучения, вначале в области философии математики, а затем – в области метафизики и эпистемологии. На втором этапе, связанном с именами Л. Витгенштейна и логических эмпириков, были созданы во многом упрощённые модели языка¹⁸, в особенности для их реального применения в научном исследовании. Одновременно язык стал орудием борьбы с метафизикой, нормативностью и многими традиционными проблемами философии, которые предполагалось решать на основе анализа языка. Третий этап. Именно этот этап являлся эрой доминирования лингвистического анализа в аналитической философии, эрой витгенштейноцентризма – увлечения идеями

¹⁷ *Glock H.-J.* P.F. Strawson: Ordinary language philosophy and descriptive metaphysics // Analytic Philosophy: an Interpretive History. Ed. Aaron Preston. – N.Y.: Routledge, 2017. – P. 217.

¹⁸ *Никифоров А.Л.* Не всё то золото, что блестит («Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна) // Философский журнал. 2018. – Т. 11. – № 1. – С. 160-172.

Витгенштейна позднего периода. Это этап бурного развития Оксфордской школы обыденного языка в два последующих за окончанием Второй мировой войны десятилетия и, одновременно, её конца. С. Соумс обозначил основные её доктрины: (а) философские проблемы появляются из-за того, что мы неправильно используем язык; чтобы решить эти проблемы, необходимо прояснить значения слов; (б) философский анализ менее всего связан с логическим анализом языка – выявлением его скрытых логических форм; не связан он и с формулировкой необходимых и достаточных условий для применения слов и предложений; для философии важно, как философски значимые слова используются в естественном языке; (в) значением языкового выражения является его использование в определённом контексте; (г) философское исследование значения состоит в неформальном изучении отдельных случаев; (д) исследователям нет необходимости в *системном* изучении значения – в *теории* значения¹⁹.

На третьем этапе аналитической философии лингвистические модальности идентифицируются с метафизическими и эпистемическими модальностями (очень ярко это показано в «дескриптивной метафизике» Питера Стросона). Формальным окончанием третьего этапа Соумс считает прочитанные Полом Грайсом в Гарварде лекции «Логика и разговор» (1967).

Но в аналитической философии к этому времени уже появились идеи У.В.О. Куайна, Д. Дэвидсона, С. Крипке. Куайн возродил интерес к натурализму логических эмпириков, критиковал понятие аналитичности, значения и референции. Проблемы философии, как оказалось, можно решать и на основе натуралистической, а не только лингвистической методологической установки, используя при этом к тому же логический анализ. Дэвидсон заложил фундамент системного изучения языка, создав истинностную теорию значения на основе семантической теории истины А. Тарского. Крипке же исследовал понятие необходимости. Помимо различения разных видов необходимости он обосновал возможность, пусть и ограниченную в понимании некоторых авторов²⁰, существования необходимого а *posteriori*. А в процессе критики идей Куайна была

¹⁹ Soams S. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Volume 2. The Age of Meaning.* – Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2003. – P. 216.

²⁰ Суровцев В.А. Необходимое а *posteriori*, контрфактические фантазии и формы эссенциализма // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2011. – № 4 (16). – С. 57-63.

обоснована возможность использования в философии модальной логики (Б. Маркус, С. Крипке). Путь к концепции возможных миров Дэвида Льюиса был открыт.

Окончание витгенштейноцентризма в аналитической философии Питером Хакером было истолковано как конец аналитической философии *per se* и начало постаналитического периода. И это симптом того, что традиция идентификации аналитической философии с лингвистическим анализом языка была глубоко укоренённой в среде аналитиков. Однако эту традицию в 60-е гг. прошлого столетия уже мало что удерживало на плаву. Наступил четвёртый, современный этап аналитической философии языка, на котором «убеждение, что язык является сердцем философии, окончательно умирает и язык вновь становится лишь одним из многих объектов философского исследования»²¹.

На наш взгляд, такая периодизация аналитической философии языка служит доводом в пользу нашей трактовки структуры аналитического знания, различающегося тем, какие методологические установки положены в его основу. Методологические установки, которых придерживаются те или иные аналитики, — это натуралистическая, лингвистическая (мы её называем лингвогенной, поскольку в основе признаваемого в её рамках знания лежат сущности, *порождаемые языком*), метафизическая, прагматическая, теологическая, феминистская. Знание, формируемое на основе выбираемых установок, образует самостоятельные дисциплины внутри всего корпуса аналитического знания. Среди этих дисциплин находятся аналитическая метафизика, (аналитический) научный реализм и философия здравого смысла, (аналитическая) философия языка, аналитическая прагматика, аналитическая теология, аналитический феминизм. Конечно, этими дисциплинами предметное поле аналитической философии не исчерпывается, поскольку существует ещё аналитическая онтологии, аналитическая эпистемология, аналитическая философия сознания, аналитическая этика и право, и пр.

Итак, с наступлением четвёртого в периодизации С. Соумса этапа аналитической философии языка, она перестаёт быть сердцевинной аналитической философии, но продолжает своё развитие. Анализ языка перестаёт играть роль *тотального* орудия для решения философских проблем. Как сказали бы аналитики, рассмотрение проблем философии из лингвистической

²¹ Analytic Philosophy: an Interpretive History. Ed. A. Preston. — N.Y.: Routledge, 2017. — P. 45.

перемешается в онтологическую, метафизическую, эпистемологическую и прочие модальности. Встаёт вопрос: что ещё нового несёт с собой четвёртый этап аналитической философии языка кроме отказа от языкового доминирования при решении философских проблем?

Условно новизна данного этапа проявляется в двух предметных областях – «чисто» языковой и междисциплинарной. В языковой предметной области продолжается работа по доработке истинностной концепции значения Дональда Дэвидсона. Однако стоит напомнить, что среди аналитиков не существует единого мнения о продуктивности того подхода к теории значения, которую выбрал Дэвидсон²². Продолжаются исследования в области формальной семантики в целом²³. Идёт работа и в области прагматики.

Ушло в прошлое изучение языка вне широко понимаемого контекста. И.Д. Джохадзе пишет: «Важнейший урок эволюции аналитической философии в XX веке – осознание невозможности заниматься философией вне контекста (культурного, исторического, национального). Тезис логических позитивистов о беспредпосылочности деятельности философа уступил место пониманию того, что сама логика и структура языка, не говоря уже о семантико-прагматических аспектах лингвистической практики, базируются на некоторых предпосылках, включенных в состав более широких целостностей – национальных культур, традиций, мировоззрений. С развитием этих последних меняются и представления о философском анализе, его принципах и задачах»²⁴.

Вместе с тем аналитическая философия языка выходит на междисциплинарные исследования, актуальные для XXI века, которыми она и прежде занималась. Скот Соумс, например, видит основной целью исследователей языка создание разработанной научной дисциплины, занимающейся проблемами языка и информации²⁵. Автор говорит, что благодаря Г. Фреге, Б. Рассе-

²² Lepore E., Ludwig K. Donald Davidson's Truth – Theoretic Semantics. – N.Y.: Oxford University Press, 2007. – 360 p.

²³ Вострикова Е.В., Куслий П.С. Формальная семантика естественного языка как вызов и альтернатива лингвистическому релятивизму // Вопросы философии. 2015. – № 9. – С. 88-102.

²⁴ Джохадзе И.Д. Аналитическая философия сегодня: кризис идентичности // Логос. 2016. – № 5 (114). – С. 9.

²⁵ Soams S. The role of language in analytic philosophy // Analytic Philosophy. An Interpretive History. Ed. A. Preston. – N.Y.; L.: Routledge, 2017. – P. 46.

лу, А. Тарскому, А. Чёрчу, С. Крипке, Р. Монтегю и Д. Дэвидсону, сформировались и достигли небывалого расцвета такие дисциплины как формальная и философская логика, теория вычислений. Теперь очередь за новой комплексной дисциплиной языка и информации²⁶.

Очевидно, существуют и другие области использования достижений аналитической философии языка, как и учёта её ошибок и заблуждений, имевших место в XX столетии²⁷. И хотя в XXI веке философия языка перестала занимать доминирующее место в аналитической философии, она продолжает играть в ней важную роль.

Концептуализации аналитической философии языка, на наш взгляд, может способствовать такая трактовка структуры аналитического знания. Согласно ей, виды аналитического знания различаются методологическими установками, положенными в их основу. Ими могут быть – натуралистическая, метафизическая, лингвогенная, прагматическая, теологическая, феминистская, др. Знание, формируемое на основе выбираемой установки, образует самостоятельную дисциплину внутри всего корпуса аналитического знания. Среди них – (аналитический) научный реализм и/или философия здравого смысла, аналитическая метафизика, аналитическая философия языка, аналитическая прагматика, аналитическая теология, аналитический феминизм и др.

Таким образом, аналитическая философия языка не исчерпывает всего предмета аналитической философии. Это не помешало ей претендовать на определённом этапе на то, чтобы все другие предметности исследовались исключительно с позиции анализа языка, однако претензии на методологическую тотальность оказались не состоятельными. Выходит, что «аксиома аналитической философии», автором которой был Майкл Даммит, также несостоятельна.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Батлер-Будон Т.* 50 великих книг по философии / Пер. с англ. К. Савельева. – М.: Эксмо, 2019. – С. 427.
2. *Блинов А.Л., Ладов В.А., Лебедев М.В., Петякшева Н.И., Суrowцев В.А., Черняк А.З., Шрамко Я.В.* Аналитическая философия. – М.: РУДН, 2006. – 716 с.
3. *Бэкон Ф.* Сочинения в двух томах. Т. 2. – М.: «Мысль», 1978. – С. 5-214.
4. *Васильев В.В.* Что такое аналитическая философия и почему важен этот вопрос? // *Философский журнал.* 2019. – Т. 12. – № 1. – С. 144-158.

²⁶ Там же. – Р. 46.

²⁷ *Макеева Л.Б.* Аналитическая философия как историко-философский феномен // *Философский журнал.* 2019. – Т. 12. – № 1. – С. 141-142.

5. Вострикова Е.В., Куслий П.С. Формальная семантика естественного языка как вызов и альтернатива лингвистическому релятивизму // Вопросы философии. 2015. — № 9. — С. 88-102.
6. Джохадзе И.Д. Аналитическая философия сегодня: кризис идентичности // Логос. 2016. — № 5 (114). — С. 1-18.
7. Карабыков А.В. Трансформация метафизики перводанного языка в ренессансном каббализме // Вопросы философии. 2016. — № 3. — С. 186-197.
8. Катречко С.Л. Как возможна метафизика: на пути к научной [трансцендентальной] метафизике // Вопросы философии. 2012. — № 3. — С. 3-14.
9. Куслий П. Термин «proposition» в статье Б. Рассела «On Denoting» // Логос. 2005. — № 2 (47). — С. 59-61.
10. Макеева Л.Б. Аналитическая философия как историко-философский феномен // Философский журнал. 2019. — Т. 12. — № 1. — С. 130-143.
11. Никифоров А.Л. Не всё то золото, что блестит («Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна) // Философский журнал. 2018. — Т. 11. № 1. — С. 160-172.
12. Суровцев В. Ещё раз о proposition // Логос. 2005. — № 2 (47). — С. 42-58.
13. Суровцев В.А. Необходимое а posteriori, контрфактические фантазии и формы эссенциализма // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2011. — № 4 (16). — С. 57-63.
14. Analytic Philosophy: an Interpretive History. Ed. A. Preston. — N.Y.: Routledge, 2017. — 289 p.
15. Babich B.E. On the analytic-continental divide in philosophy // A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy. Ed. C. G. Prado. — Amherst, New York: Humanity books, 2003. — P. 63-103.
16. Dummett M. Origins of Analytical Philosophy. — Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1993. — 212 p.
17. Glock H.-J. P.F. Strawson: ordinary language philosophy and descriptive metaphysics // Analytic Philosophy: an Interpretive History. Ed. Aaron Preston. — N.-.: Routledge, 2017. — P. 214-228.
18. Lepore E., Ludwig K. Donald Davidson's Truth — Theoretic Semantics. — N.Y.: Oxford University Press, 2007. — 360 p.
19. Lycan W.G. Philosophy of language // The Cambridge Dictionary of Philosophy. Second edition / General editor Robert Audi. — Cambridge: Cambridge University Press, 1999. — P. 673-676.
20. Sluga H. Gottlob Frege. — L.: Routledge, 1980. — 384 p.
21. Soams S. Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Volume 2. The Age of Meaning. — Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2003. — 479 p.
22. Soams S. The role of language in analytic philosophy // Analytic Philosophy. An Interpretive History. Ed. A. Preston. — N.-Y.; L.: Routledge, 2017. — P. 34-51.

PHILOSOPHY OF LANGUAGE' PLACE AND ROLE IN ANALYTICAL TRADITION (Blokhina N. A.)

Abstract. *Michael Dummett enunciated the so called “axiom of analytical philosophy (AP)”: “a philosophical account of thought can be attained through a philosophical account of language”. But that sort of AP research intentions and goals reading reduces AP to (analytical) philosophy of language (APL) virtually, and more concretely — to one of its stages. This paper’ discussion of prehistory of APL, its subject matter fields, analysis types and main trends, the role of APL at different stages of its development as well, provides arguments for supporting this premise. Finally the author presents her version of the structure of analytic knowledge that consists in a complex of disciplinary fields each of which has its own methodological background assumption — naturalistic, metaphysi-*

cal, linguogenetic, etc. Premised on the linguogenetic assumption APL has been an indispensable part of AP throughout all its development. However not at all stages the analysis of language was used as a key for resolving the problem “what is being” and “what sort is its structure”, or “what is true knowledge”. In current AP “the belief that language is the heart of philosophy dies and language again becomes just one of many objects of philosophical study” (S. Soams).

Keywords. *“Axiom of analytical philosophy”, prehistory of analytical philosophy of language, stages of analytical philosophy of language, methodological background assumptions.*

5.3.2. ФИЛОСОФСКОЕ ВЫСКАЗЫВАНИЕ И ПРАГМАТИКА КУЛЬТУРЫ (НА ПРИМЕРЕ ПОНЯТИЯ ЭКЗИСТЕНЦИИ У С. КЪРКЕГОРА) (Д.А. Лунгина)

***Аннотация.** В статье доказывается оправданность культурно-прагматического подхода к философским учениям середины XIX в., когда интеллектуальное высказывание, становясь рупором всего общества и перенимая журналистские нормы, перестает подчиняться академическим правилам работы с понятиями. Так, в частности, устроено кьеркегоровское сообщение и главная тема его философии: истину христианства можно утвердить только самим существованием. Но постичь существование сегодня, по Кьеркегору, значит уяснить, как о нём говорят. Поэтому главной темой доклада становится экзистенция в качестве нового концепта, порождённого культурными конфликтами внутри самого социума и транслирующего поворотный характер эпохи, неустойчивость её смыслов — в первую очередь, религиозных. Поскольку конечная цель Кьеркегора — вызвать изменения в читателе — придаёт его понятиям прагматическую направленность, особое внимание в докладе уделено обоснованию культурно-прагматического подхода и его отличию от историко-философского.*

***Ключевые слова.** Экзистенция и кризис научной философии, прямое и не прямое сообщение, перлокутивный эффект, прагматика культуры.*

В середине XIX века, когда под влиянием науки и техники стремительно менялось само понятие общества, а новая социально-политическая реальность диктовала свои правила не только публицистике, но и художественной литературе, новой проблемой эпохи стала речь сама по себе. Человек теперь — не просто «существо говорящее» в соответствии с определением, человек теперь — тот, кто берёт слово не в теории, а на практике. Наука и социум, казалось бы, ждут от него внятного самоотчёта. Но разумно ли слово человека с улицы? По-прежнему ли логичность входит в определение его мысли? Да и обязан ли он подчиняться абстрактным нормам вековой мудрости или хотя бы авторитетам? Теперь история вводит новые законы и спра-

шивать надо: чем руководствуется человек, когда говорит? Выносит ли суждение от собственного имени или от лица других – возможно, анонимных инстанций? Не сообщает ли в ходе этого и нечто помимо подразумеваемого, сверх произнесенного и в придачу к намеченному? Не меняется ли смысл сказанного от того, как будет оно услышано?

Книги Кьеркегора – там, где можно встретить этого нового homo loquens (и audiens), – дают почувствовать не только открывшиеся возможности газетной мысли (или, шире, «полифонии», известной отечественному читателю из сочувственного разбора М.М. Бахтина). В отличие от большинства писателей своего времени, совсем отбросивший традиционные литературные условности (как, например, дистанцию между автором и его героем), Кьеркегор расположился на стыке нескольких дискурсов, добавив к основному, художественно-публицистическому, ещё несколько – научный (психологический), философский и религиозный.

Задумав дать слово ни больше ни меньше как самой экзистенции, он сделал своим героем не человека, а его сообщение – повторяющееся, незамкнутое на себе, нелогичное, точнее – в принципе несистематизируемое послание, семантически релевантное, по кьеркегоровскому убеждению, самой экзистенции. И вдобавок объявил христианство (не привычное благочестие, традиционно призванное упорядочить эту несобранную безотчётную жизнь, а недостижимый идеал, мученичество, свидетельство о Христе) мерилom такого существования и такого голоса.

Всякий читавший Кьеркегора мог заметить, что его мысль движется скачками. Она не подчиняется правилам, предъявляемым к изложению философских учений, и не сводится к системе высказываний, где правит внутренняя логика самих понятий. За исключением, пожалуй, понятия страха («тревоги», Angst¹), идеи Кьеркегора требуют считаться с тем, что относится к ненаучной реальности. Неудача ждет автора, попытавшегося изложить «учение о трёх стадиях человеческого существования» в отвлечённых категориях. Усвоивший уроки Л. Витгенштейна впадет в растерянность от трюизма «Отношение человека к Богу есть тайна»².

¹ См.: Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 190, 235.

² Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2005. – С. 94.

Переводчик без специальных знаний (понимания требует не только смысл фразы, но и вся перлокутивная специфика сообщения, включая то, чем оно спровоцировано и кому адресовано) в лучшем случае воспроизведёт повторение одной и той же мысли, в худшем – набор банальностей. Речь Кьеркегора не монологична и многослойностью напоминает посты и комментарии в социальных сетях; в пользу сравнения говорит и то, что его воображаемая аудитория – не университетская публика, привыкшая к правилам научного высказывания, а узкий круг хорошо знакомых ему частных лиц, с чьими соображениями приходится считаться. Даже записанная, его речь построена как размышление вслух, т.е. как устное обращение к невидимому собеседнику. Она превосхищает также реакцию последнего и её фиксирует.

Читатель, в свою очередь, должен быть готов, что одна фраза может противоречить другой и отменять смысл ранее сказанного. Отнестись к суждениям кьеркегора как к «ассерторическим» можно только если известен контекст высказывания или восстановлен, при наличии, весь набор аргументов. Наконец, правила интерпретации философского текста меняет и Кьеркегоровская привычка передавать слово вымышленному персонажу, смысл сообщения которого заключается не в пропозиции как таковой, а в субъективных аспектах высказывания, связывающих его с «личностью» псевдонима.

В пояснение – несколько примеров. Вроде бы хрестоматийно, что Кьеркегор был яростным критиком Гегеля. Любое пособие, обязанное сообщить о происхождении этих понятий, истолкует «тревогу», «ничто», «прыжок» как ключевые термины его учения, сложившегося из антитезы к «имманентному» движению спекуляции. А спекуляцию – как прямое следствие гегелевского панлогизма. Это разъяснение подкрепляется текстами. Например (прочируем место из «Понятия страха», где обсуждается трактовка категории «ничто» в догматике):

«Вы согласитесь, что применительно к догматике дело обстоит именно так, если снова найдёте время осмыслить бессмертные заслуги Шлейермахера перед этой наукой. Его уже давно бросили, выбрав Гегеля, а между тем Шлейермахер был в прекрасном греческом значении слова мыслителем, который говорил только о том, что знал, тогда как Гегель, несмотря на все свои превосходные качества и исполинскую учёность, во всех достижениях только лишний раз напоминает о том, что был в немецком значении слова профессором философии ог-

ромного масштаба, поскольку ему а tout prix нужно было всё разъяснить»³.

Какое здесь напрашивается истолкование — учитывая, что смысловой и риторический акцент абзаца падает на «Гегеля»? Предполагается, что Кьеркегор отсылает к гегелевскому понятию ничто, то есть к «Науке логики». Он критикует ничто, которое мышление якобы способно снять, тогда как его собственный посыл в «Понятии страха» другой: человек, по-настоящему объятый страхом, или тревогой, т.е. подступившим к нему ничто, перед ним бессилён. Ужас нельзя прогнать чистой мыслью. Снять такое, настоящее ничто, открывающее человеку его близость к небытию, не под силу никакой науке.

Скажем прямо: мы домысливаем за философа. Нас учили, что надо всегда продолжать мысль. Отталкиваясь от Кьеркегора, строил свою концепцию Лев Шестов, позднее — Сартр и другие экзистенциалистски ориентированные авторы, опиравшиеся на схему «логика разума против логики экзистенции». Непонятно только (возвращаясь к Кьеркегору), при чем здесь христианская догматика? Почему Кьеркегор сталкивает Гегеля и Шлейермахера? Разве догматика — то поле, где они могли бы конкурировать?

Очевидно, имя Гегеля — лишь предлог сказать что-то другое. И выпад адресован специалисту по догматике, которого кьеркегор противопоставляет Шлейермахеру, но по каким-то причинам не называет. Есть исследования, позволяющие выявить это лицо. Искать нужно среди тех Кьеркегоровских современников-гегельянцев, кто действительно перенёс, и довольно бездумно, логическую концептуальную коллизию в область экзегетики и сотериологии. Им мог быть, к примеру, Адольф Петер Адлер — тот самый, которому Кьеркегор позднее посвятит свою «Книгу об Адлере» и который именно тогда, когда шла работа над «Понятием страха», впал в помешательство. Полоскать его имя было неэтично, не говоря уже о том, что в кругу датской учёной публики считалось неподобающим обличение коллег. Тем более автору, который и сам скрывается за псевдонимом.

Но даже не зная об этом сюжете, можно догадаться, что именем Гегеля назван кто-то, но точно не автор «Науки логики». За ним мог скрываться реально существовавший гегельянец. А мог и вымышленный — идеально возможный, или «концептуальный» персонаж (говоря словами Делёза). А лучше ска-

³ Кьеркегор С. Страх и трепет. — СПб.: Культурная революция, 2010. — С. 137.

зять – «марионетка», как нарёк его сто лет назад Мартин Туст – немецкий пастор, продвигавший религиозные идеи Кьеркегора. Марионетка, в котором столько же реальности, сколько в других кьеркегоровских псевдонимах – Викторе Эремите, Йоханнесе де Силенцио или Йоханнесе Климакуса (который был переделан из реального лица в концептуальное). И когда в «Заключительном ненаучном послесловии» упоминается некий абстрактный мыслитель, лишённый страсти, а в том же «Понятии страха» – профессор, одним махом разрубающий все противоречия и вызовы мысли в жесте «опосредования», или же этому лицу приписывается невероятное для любого, кто читал Гегеля, стремление «всё разъяснять», равно как и умение «приделать логическим размышлениям ноги, чтобы они могли на них двигаться», это ставит перед исследователем новые условия.

Во-первых, то, что один только текст (система высказываний) не может служить надёжной опорой для историко-философских заключений. Кьеркегоровское сообщение, как мы знаем, – уклончиво. Оно подобно музыкальному произведению и раскрывает свои смыслы лишь в процессе восприятия. Такому автору, как Кьеркегор, нужен не исследователь, а внимательный читатель. Кьеркегор, пусть и запоздало, предупреждает об этом: ко мне нет прямого, объективного подхода, хотя могу дать два ключа – один прямо сейчас (это была краткая и еще прижизненная публикация, 1851 г. – «О моей писательской деятельности»), а второй, развёрнутая «Точка зрения на мою писательскую деятельность», был опубликован посмертно в 1859 г. Сколько лукавства вложено в эти руководства, вопрос особый. Ключи эти тоже не очень подходят к замку. Но что касается работ, выпущенных под псевдонимом, они устроены так, чтобы пустить объективного исследователя по ложному следу или завести в тупик.

Перечитаем, к примеру, считающуюся краеугольным камнем «философского учения» Кьеркегора критику спекуляции в «Заключительном ненаучном послесловии»: «...когда мы видим перед собой абстрактного мыслителя, который не желает ни прояснить для самого себя, ни признать отношение собственного абстрактного мышления к тому, что сам он остается экзистенцирующим индивидом, он производит поистине комическое впечатление, даже если считается весьма почтенным и выдающимся, поскольку он находится на грани того, чтобы вообще перестать быть человеком ... Подобный абстрактный мыслитель представляет собой существо двойственное: временами это фан-

тастическое существо, живущее внутри чистого бытия абстракции, временами же — это жалкая профессорская оболочка, которую абстрактное существо может сбросить так же легко, как мы отставляем в сторону трость»⁴. Но как же мало в этом «учении» собственно мыслительного усилия! Как и аргументированной полемики — в авторские планы явно не входило поразить врага его же оружием. Очевидно, что фраза черпает свое напряжение даже не из антитезы экзистенциального и рационального. Не движет писавшим и желание высмеять «жалкую профессорскую оболочку» — да и как это возможно, если абстракция персонифицируется здесь наподобие гоголевского носа? И абстрактный мыслитель, как всякая марионетка, оказывается не порождением художественного текста, а рассуждения, которое реализует себя в понятиях. «Профессорская оболочка» — это, в буквальном смысле, фигура речи.

И тут мы вспоминаем, что сообщение Кьеркегора — ср. подзаголовок «Послесловия» «Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift, Existentielt Indlæg af Johannes Climacus» — «Мимико-патетико-диалектическая компиляция. Экзистенциальная лепта Йоханнеса Климакуса» — не дискурсивное, а мимико-патетическое. «Гегель» этого параграфа на правах марионетки, или фигуры речи служит средством её интенсификации. А целью убыстрения является «сымитировать» пульсацию той самой «страсти», которая служит лейтмотивом «Послесловия» и которая, по авторскому убеждению, ныне единственное, что не дает человеку расчеловечиться. Задача текста — задеть читающего, а не вооружить его историко-философски против спекуляции.

Патетика, рассеивающая этот морок и способная прогнать другие фантомы публичности XIX века вроде добропорядочного прихожанина, честного семьянина или любителя прекрасного, — патетика, а не понятия движут письмом Кьеркегора. Об этом невидимом мотиве знают многие: как и другие Кьеркеговские фигуры, страсть сопротивляется истолкованию в рамках общеизвестного. «Непрямое сообщение», которое отправляет Кьеркегор читателю и которое составляет его текстуру — это провокация ответа, а не беспристрастного вердикта. Так и происходит — Кьеркегор находит адекватный отклик лишь у сходно настроенного читателя. Что это чаще религиозные люди, свидетельствуют посвященные ему паблики и группы в соци-

⁴ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2005. — С. 327.

альных сетях; если текст рождает ответ, первая реакция чаще всего эмоциональная. Подхватывается и развивается дальше преимущественно настрой. Нам, историкам философии, тут остается лишь развести руками.

Наша задача, по крайней мере, не упустить этот настрой. Наш задача – сделать научную рецепцию соучастницей той самой «двойной рефлексии сообщения», которую Кьеркегор называет ключом к своим книгам. Когда в сказанном то, как сказано, важней того, что. Когда сообщение не прямое, в складывании его смысла участвуют также локуторы – тот, кто говорит, и тот, кому это адресовано.

В исторической перспективе возникают и другие проблемы. Вспомним, что о более известных деятелях того времени – Фейербахе, Руге, Бауэре, Марксе и Штирнере Карл Левит писал как о «неудачниках, которые под давлением социальных отношений принесли свои учёные познания в угоду журналистике. Их настоящей профессией было “свободное” писательство в постоянной зависимости от спонсоров и издателей, публики и цензоров»⁵. Однако направленность кьеркегоровского учения, в сравнении с другими изводами право- и левогегельянства, особенности прижизненной и посмертной рецепции свидетельствуют, что на его мысль ещё в большей степени влияли нефилософские факторы. Она управлялась не столько внутренней логикой любого интеллектуального высказывания (от выдержанности которой, как правило, зависят успех, убедительность и дальнейшие судьбы любого философского построения), сколько ощущением – и в этом состоит кьеркегоровская особенность – авторской исключительности.

Экзистенция в своём сообщении – не просто случайно брошенное, беспочвенное, отягощенное необязательной болтовней и часто безответное выступление. Она такая, – настаивает Кьеркегор, – поскольку всегда индивидуальна. Несвязанность узами всеобщего, рода, традиции, авторитета, подчас даже логических правил (при повышенном внимании к риторике) передаётся и понятию экзистенции. Поэтому термин «существование» уже не имеет того смысла, какой вкладывал в него автор при жизни (подразумевая под ним еще и «одинокое», этически проблемное, с риском остаться без обратной связи). Раз за разом добавляя сюда новые толкования, каждое последующее поколение не

⁵ *Левит К.* От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – С. 173-174.

просто удаляется от первоисточника и затрудняет релевантное понимание кьеркегоровского послания. Незавершённость и неполнота авторского высказывания остаются исключительными даже на фоне других неоднозначных и многослойных философских учений XIX–XX вв.

Одиночество и непонятость Кьеркегора нельзя сводить лишь к отсутствию единства в мысли 1840–50-х гг. или несозданностью общего фона для разнообразных интеллектуальных практик в условиях кризиса научной философии. На наш взгляд, феномен Кьеркегора связан с проблемами не столько биографического или историко-философского, сколько культурно-прагматического характера. Техника «непрямого сообщения», передача слова псевдонимам, настойчивая адресация к «Тому самому, единственному [читателю]» – лицу одновременно конкретному и собирательному, также указывают в сторону культурного, а не чисто философского или религиозного происхождения проблемы.

Термин «прагматика» предлагается заимствовать в данном случае из области семиотики и трактовать как поле исследования ситуаций, смысл которых заключен не в самом сообщении, а в отношении к нему говорящего. «Прагматикой культуры» мы называем дисциплину, исследующую культурные аспекты таких ситуаций, как эта и ей подобные (как, например, рецепция лекций по «Философии откровения» Ф.В.Й. Шеллинга⁶).

Культурно-прагматический подход важно отличать от историко-философского. Предметом нашего внимания является не выяснение причин прижизненной непонятости Кьеркегора или исследование разнообразия его прочтений – как незамедлительных (включая полностью неадекватные, как, например, в случае с «Философскими крохами»⁷), так и отдалённых во времени. Подобные историко-философские коллизии происходят постоянно и обусловлены самой природой философской мысли. Однако то, что Кьеркегор приписывает экзистенции, не является ни плодом интеллектуального усилия одного человека, ни итогом его диалога с предшественниками и современными ему критиками.

При всем антигегельянском пафосе учения о существовании не сводится оно и к результатам философской полемики –

⁶ См.: Лунгина Д.А. «Философия откровения» и проблемы прагматики культуры // Философия истории философии. – СПб. 2020. – Т. 1. – С. 257-274.

⁷ См. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». – СПб., 2005. – С. 20-24.

как, например, у Шеллинга с Гегелем по поводу откровения или у Гегеля с Кантом о действительности (бытии), когда мыслитель отвечает за работу каждого понятия. По нашему убеждению, кьеркегоровская «экзистенция» имеет не университетское, а интерактивное происхождение. Понять её, значит понять, как говорит о ней эпоха. Экзистенция вступает в отношение с культурными конфликтами внутри самого социума и транслирует поворотный характер эпохи, неустойчивость её смыслов – в первую очередь религиозных.

Нужда в историко-культурном глоссарии философии Кьеркегора (подобном «Словарю индоевропейских социальных терминов» Э. Бенвениста) давно ощущается и отчасти уже реализуется в мировом кьеркегороведении⁸. Наш опыт участия в этом проекте показал оправданность подхода, при котором всякий кьеркегоровский термин рассматривается как широко понятое высказывание, а не как узко-философская дефиниция некоторого понятийного объёма. Слово у Кьеркегора всегда соседствует с паузой и молчанием (участвующими, в свою очередь, в образовании его значения). В исторической ситуации, когда речь оказывается единственным проводником смысла христианства (понимаемого Кьеркегором как поступок – подражание Христу), она неизбежно берёт на себя функции действия и должна, следовательно, рассматриваться как часть иллокутивного и перлокутивного речевого акта.

Конечная цель Кьеркегора – вызвать изменения в читателе. Философская работа при таком подходе подразумевает, что важнейшие понятия у Кьеркегора преследуют, в первую очередь, коммуникативную цель. Поэтому необходимо исследовать такие элементы понятия как генеалогия (оригинальная она или заимствованная, степень заимствованности, объём интерпретации, изменения значения в зависимости от контекста); использовано ли понятие в прямом сообщении (в случае журнальной или, реже, академической полемики) или в косвенном, т.е. от лица псевдонима; перлокутивный эффект, предусмотренный конкретным произведением или дневниковой записью.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2005. – 680 с.
2. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. – СПб.: Культурная революция, 2010. – 488 с.

⁸ См.: Серия «Kierkegaard research: sources, reception and resources» URL: <https://www.jonstewart.dk/krsr.html> (дата обращения: 20.10.2022).

3. Левит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 672 с.

4. Лунгина Д.А. «Философия откровения» и проблемы прагматики культуры // Философия истории философии. – СПб.: 2020. Т. 1. – С. 257-274.

5. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.

PHILOSOPHY AS SPEECH ACT AND THE PROBLEM OF CULTURAL PRAGMATICS (AS ILLUSTRATED BY KIERKEGAARD'S CONCEPT OF EXISTENCE) (D.A. Loungina)

***Abstract.** The speaker tries to justify the cultural-pragmatic approach to the philosophical teachings of the mid-19th century, when intellectual utterance tended to be the voice of the entire society, it adopted journalistic norms and thus ceased to obey academic community regulations. Such was Kierkegaard's message and his theme: Christian truth can be affirmed only by existing. But to understand existence is, according to Kierkegaard, to understand how it is communicated. Therefore, the speaker focuses on existence as new concept, which was generated by cultural conflicts within society itself and which transmitted the turning character of an epoch and the instability of its terms – primarily the religious ones. Since Kierkegaard's ultimate goal, bringing about changes in the reader, gives his concepts a pragmatic orientation, special attention is given to the justification of the cultural-pragmatic approach to the problem and its difference from the historical-philosophical one.*

***Keywords.** Existence, systematic philosophy crisis, direct and indirect communication, perlocutionary effect, cultural pragmatics.*

5.3.3. ТВОРЧЕСТВО КАК ЦЕЛОСТНОЕ МЫШЛЕНИЕ (ФИЛОСОФСКО- МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ) (С.Н. Семёнов)

Аннотация. Проблематика творчества – ключевая тема для философии и всей культуры XXI века. Однако и исследования, и проекты компьютерного моделирования творческих процессов требуют современной философско-методологической основы. Здесь неэффективно стандартное понимание творчества через новизну и полезность, достигаемые бессознательной интуицией (инсайтом). Творчество – социально-культурно по своей природе и является высшим уровнем мышления. Оно неосознанно, но связано не с подсознанием, а со сверхсознанием. Сверхсознание, в котором происходит творческий акт, осуществляющий диалектический синтез ранее несовместимого, и в котором субъект творчества реализует надындивидуальные тенденции культуры, представляет собой «цельное знание». Это понятие русской философии всеединства означает органичное соединение вербального-понятийных, эстетически-образных и эмоционально-ценностных характеристик идеализированного предмета творчества, в процессе разрешения противоречий которого и происходит творческий акт как диалектический процесс. Его итог – символическая идея решения, затем адаптируемая к реальности. Именно за счёт целостного мышления осуществляется приращение содержания культуры и диалектическое преобразование предмета мысли. Подобный подход значим для понимания, моделирования и стимулирования творчества.

Ключевые слова. Творчество, разум, сверхсознание, диалектика, целостное мышление, идеализированный предмет творчества, символическая идея решения.

Проблематика творчества является ключевой для философии XXI века, что обусловлено особой ролью творчества во всей общественной жизни современного человечества. Постоянно возрастающие темпы коренных изменений во всех сферах общества; обостряющиеся противоречия в самых разных направлениях развития; новые высокие технологии; изменяющиеся требования к человеку в сегодняшнем «информационном» об-

шестве и многообразии предлагаемых стратегий движения к будущему – всё это (и многое другое) заставляет обратиться к вопросам творчества («креативности» в англоязычной традиции), причём понимаемого в его самых разных аспектах: как индивидуальная способность и как общественное явление; как способ деятельности и как развиваемое качество в ходе обучения. Отмечается большое и постоянно возрастающее количество работ по вопросам творчества (креативности) в самых разных сферах и аспектах. Соответственно, в англоязычной научной литературе выделяют пять только наиболее авторитетных специализированных журналов по вопросам «креативности»¹, а причём в разных странах можно отметить ещё целый ряд подобных журналов.

Однако эффективность многих частных исследований и прикладных разработок по проблемам творчества снижается из-за крайне упрощённого понимания его сути, положенного в их методологическую основу. И в отечественной, и в зарубежной литературе по творчеству чаще всего оно определяется через «новизну» и «социальную значимость» или «полезность»², способом же достижения этого считается интуитивное «озарение», «инсайт» неясной природы.

Полагаем, что в настоящее время невозможно эффективное исследование частных аспектов и проявлений творчества без определённого уровня философско-методологического понимания его сущности и процессуального содержания. Откуда и как возникают «новое» и «значимое», и что происходит в момент «интуитивного озарения – инсайта» – без некоторых знаний (или, хотя бы, теоретических моделей) по этим аспектам творчества невозможно и более полно понять его роль в жизни общества и отдельного человека, и, тем более, стимулировать развитие творческих способностей, а также – моделировать креативный поиск в системах искусственного интеллекта (ИИ).

Место категории (именно таким, а не просто понятийным должен быть статус данного термина) «творчество» в философии раскрыл в своей «Диалектике мифа» (1927 г.) А.Ф. Лосев: «Антиномия сознания и бытия синтезируется в творчество». В творчестве «...надо, чтобы это сознание как-то переходило в бытие и отражалось в нём». Отмечается и невозможность изучения твор-

¹ Long H. An Empirical Review of Research Methodologies and Methods in Creativity Studies (2003-2012) // Creativity Research Journal. 2014. – 26(4). – P. 430.

² См.: Runco M.A., Jaeger G.J. The Standard Definition of Creativity // Creativity Research Journal. 2012. – 24 (1). – P. 92.

чества без его философского осмысления: «Творчество – никак не удастся понять большинству представителей «науки». И неудивительно. Чтобы понять творчество, надо понять сознание. Соответственно, А.Ф. Лосев отмечает «...необходимость, самостоятельность и несводимость категории творчества³. Действительно, «творчество» не частное, почти психологическое, и не философское понятие, а одна из основных категорий философии, раскрывающая суть отношения человека к миру.

Полагаем, что «человек разумный» существует потому, что в его основании находится «человек творческий», т.е. творчество – не только высшее проявление сознания (разума), но и, диалектически, источник его формирования и развития. Всё содержание человеческого сознания, культуры в целом является закреплёнными результатами продуктивных творческих актов, после многократного воспроизводящихся репродуктивно. Можно сказать, что если сознание относится к бытию посредством творчества, то творчество, осваивая бытие, порождает и расширяет сознание, но выступая не как подчинённое бытию «бессознательное», или ставшее автоматизмом из сознания – «подсознательное», но как «сверх-» или «над-» сознание.

В этой связи надо рассмотреть важную проблему в подходе к творчеству, затрудняющую его постижение. Это именно распространённое отнесение истоков творчества к сфере бессознательных или подсознательных психических процессов. Возникает не диалектическое, а логическое противоречие: источниками высших достижений сознания и культуры объявляются низшие уровни психического. Полагаем, что именно разобравшись в этой проблеме, мы придём к очень важным определениям существенных моментов творчества. Прежде всего, если основное действие разума и основа его существования – творчество, то само творчество должно быть и «выше» сознания, обогащая его; но и быть «ниже», в плане способности осваивать иное, чуждое сознанию бытие, обнаруживая в нем разумный смысл и включая его в сознание.

Таким образом, творчество не может быть замкнуто в сфере сознания, поскольку оно обогащает его – и не может быть чуждым сознанию, культуре, поскольку его продукты органично входят в них. Здесь мы можем опереться на идеи философии всеединства об онтологической природе человеческого творчества,

³ Лосев А.Ф. Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. – М.: Мысль, 2001. – С. 222–223.

соединяющего духовное с природным, мировым процессом. Порождающее культуру творчество является социально-культурным, разумным мышлением, а не бессознательным процессом.

Здесь важно различие. То, что творческие процессы не контролируются сознанием, не означает, что они «ниже» его. Надо уточнить понятие «неосознаваемого», которое не сводится к биологически обусловленному «бессознательному» (рефлексы, инстинкты и т.п.) и социальным автоматизмам «подсознания». Сознание и культура приращаются «сверхсознательным» процессом, в котором и реализуется ключевой момент творчества – творческий акт.

О «сверхсознании» как о приобщении индивидуального сознания к высшим смыслам бытия говорят философы всеединства. Нейрофизиологическую концепцию «сверхсознания» предложил П.В. Симонов⁴, а психологическую – «надсознания» – М.Г. Ярошевский⁵.

Однако сверхсознание, являясь культурным и разумным по своей природе, способно осваивать вне-разумное бытие и протекать неосознанно потому, что оно включает в себя не только логико-понятийные, но и «чувственные» компоненты, в качестве того «цельного знания», о котором писали русские философы, начиная с И.В. Киреевского⁶ до В.С. Соловьёва⁷.

Именно «чувственность» «захватывает» и включает в сознание, культуру (как освоенный человеком мир) новые аспекты и грани «внешнего» бытия. Но в понятие «чувственность» надо внести уточнение – она, во-первых, делится на образную и эмоциональную; а во-вторых, по отношению к творчеству речь идёт не о «первичной», физиологической, биологической «чувственности», а о «вторичной», социально-культурной. В «цельное знание» чувственная сторона входит в качестве эстетически-образного и эмоционально-ценностного компонентов. В этом плане неверно говорить о логико-теоретическом мышлении как о высшем способе постижения мира.

⁴ См.: Симонов П.В. Неосознаваемое психическое: подсознание и сверхсознание // Кибернетика живого: Человек в разных аспектах. – М.: Наука, 1985. – С. 107-120.

⁵ См.: Ярошевский М.Г. Психология творчества и творчество в психологии // Вопросы психологии. 1985. – № 6. – С. 14-26.

⁶ См.: Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении и просвещению России // Киреевский И.В. Избранные статьи. – М.: Современник, 1984. – С. 218, 235.

⁷ См.: Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1988. – С. 177.

С ним равноправны художественно-эстетическое и онтологически-ценностное мышление (в определённой мере это соответствует выделению И. Кантом «чистого разума», «трансцендентальной эстетики» и «практического разума»). Понимание творческого акта как проявления разумного, социально-культурного мышления⁸, как мышления в режиме «сверхсознания»⁹ — позволяет нам понять его неосознаваемый характер не как «спуск» на низшие уровни психики, а как подъём на высшие уровни (один из вариантов понимания «вдохновения» по В.С. Соловьёву: «...как акт имманентного раскрытия в человеческом духе его высшего идеального содержания...»¹⁰).

Но здесь мы получаем и дополнительные возможности для понимания творческого акта как содержательного процесса. Важно не просто «обозначить» его как «интуитивное озарение», «инсайт», «ага-переживание» и т.п., а понять (хотя бы в общих чертах), что и как происходит в момент творческого акта. Здесь возможно применение принципа объективности рассмотрения — ведь невозможно отследить то, что происходит в голове творца в этот момент.

Движение идей целостного знания нельзя контролировать как чисто логический дискурс; а многочисленные нейрофизиологические исследования активности мозга в процессе творчества показывают нам только то, что в нём многообразным образом оказываются задействованы самые разные функциональные части мозга, что, на наш взгляд, показывает именно целостный характер творческого мышления, причём его содержание надо понимать не из нейросвязей, а из тех реалий внешнего и внутреннего мира, которые они представляют¹¹.

Поэтому от субъекта надо перейти к объекту (предмету) творчества и рассмотреть, что с ним было «до» творческого акта — и что стало «после». Здесь (это можно показать на многочисленных примерах из разных сфер культуры) мы видим, что если «до» было противоречие, несовместимость каких-либо предметов, свойств, ситуаций — то «после» было найдено их совмещение, синтез.

⁸ См.: Семёнов С.Н. Социально-культурный феномен творчества // Социальная политика и социология. 2010. — № 8 (62). — С. 229-235.

⁹ См.: Семёнов С.Н. Творчество: «под»- или «сверх»- сознание? // Вестник РГГУ. Серия «Психология. Педагогика. Образование». 2017. — № 1 (7). — С. 135-147.

¹⁰ Соловьёв В.С. Вдохновение // Философский словарь Владимира Соловьёва. — Ростов н/Д.: Изд-во «Феникс», 1997. — С. 21.

¹¹ См.: Маркина Н.В. Загадки и противоречия творческого мозга // Химия и жизнь. 2008. — № 11. — С. 9; Рабинович М.И., Варона П. Нелинейная динамика творческого мышления. Многомодальные процессы и взаимодействие гетероклинических структур // Успехи физических наук. 2021. — Т. 191. — № 8. — С. 852.

Таким образом, творчество – диалектический процесс, а творческий акт – разрешение диалектического противоречия. Полагаем, что именно диалектическая интерпретация творчества позволяет понять суть многочисленных методик стимулирования творчества (мозговой штурм, морфологический анализ, латеральное мышление и т.п.) и его новейшие концепции – например, «янусианское» и «однопространственное» мышление по А. Ротенбергу¹² или «концептуальное смещение» («концептуальная интеграция» – по-английски «blending») Ж. Фоконье и М. Тернера¹³.

Характерно, что эвристическая роль диалектики отмечается и в англоязычной «Энциклопедии креативности»¹⁴, а основанная на понимании изобретения как разрешения объективного противоречия в технике советская методика ТРИЗ (теория решения изобретательских задач) Г.С. Альтшулера была отмечена как единственно эффективная из многих других в *Harvard Business Review*¹⁵.

Прежде всего отметим, что диалектические синтезы и переходы, являющиеся ставшими стандартными стереотипами и репродуктивными ходами мысли, когда-то бывшие результатами великих творческих синтезов – лежат в самых основаниях мышления вообще. Здесь можно согласиться с положением из «Философских тетрадей» В.И. Ленина (позитивно оценивавшихся А.Ф. Лосевым), писавшего (осмысливая идеи Г. Гегеля), что диалектика есть в любом предложении: «...отдельное есть общее...»¹⁶.

В этом плане нельзя согласиться с Б. Расселом, считающим, что учение Фалеса, гласящее «всё происходит из воды» не способствует «чувству уважения к философии» и полагающим, что Фалес заслуживает уважения больше как «человек науки», чем как философ в современном смысле слова¹⁷.

¹² См.: *Rotenberg A. Janusian Process // Encyclopedia of CREATIVITY. Vol.1. – San Diego: Academic Press, 1999. – P. 103-108; Rotenberg A. Homospatial Process // Encyclopedia of CREATIVITY. Vol.1. – San Diego: Academic Press, 1999. – P. 831-835.*

¹³ *Fauconnier G., Turner M. The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities. – N.Y.: Basic Books, 2002. – P. 15.*

¹⁴ *Yan B., Arlin P. Dialectical Thinking: Implications for Creativity Thinking // Encyclopedia of creativity. Vol.1. – San Diego: Academic Press, 1999. – P. 552.*

¹⁵ См.: *Neren U. The Number One Key to innovation: Scarcity // Harvard Business Review. 2011/ January 14.*

¹⁶ *Ленин В.И. К вопросу о диалектике // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. 5-е изд. Т. 29. – М.: Издательство политической литературы, 1969. – С. 318.*

Полагаем, что учение Фалеса «...что начало и конец Вселенной — вода. Ибо всё образуется из воды...»¹⁸ ценно именно философским утверждением базовой конструкции человеческого мышления вообще — это есть то, отдельное есть общее, причём это положение обосновывается и логически, и некоторыми данными опыта. Ещё раз заметим, что положение «А есть В» является «стёртым» и ставшим обыденным противоречием («одно есть другое, оставаясь собой») и продуктом творческого акта как синтеза противоположностей. Соответственно, всё мышление состоит из ассимилированных культурой продуктов творчества, а его содержание и формы действия приумножаются новыми творческими актами. Как пишет А.Ф. Лосев о диалектическом мышлении: «...если мышление есть отражение действительности, а действительность есть вечное творчество, то и мышление обязательно есть вечное творчество»¹⁹.

Подобное положение о характере подлинно конкретного творческого мышления имеется и у П.А. Флоренского: «...единственно христианский — смиренный — путь рассуждений — это диалектика...»²⁰.

Итак, творчество — это мышление (а не некий стихийный до-мыслительный психический процесс); мышление разумное, т.е. социально-культурное по своей природе; оно — сверхсознательно и диалектично.

Однако понимание «сверхсознательности» и «диалектичности» в творчестве требуют определённого уточнения. И здесь важно понятие «цельного знания» или целостного мышления. Прежде всего, уточняется понимание субъекта творчества. Это не единственный индивид, но и не функция некоторой общности (а эти позиции высказывались), но «соборная» или «симфоническая личность» в духе идей Л.П. Карсавина²¹. Субъект творчества индивидуален, но в сверхсознании творческого акта он «подключается» к всеобщим тенденциям развития культуры и даже к высшим закономерностям мироздания, реализуя потенции их движения.

¹⁷ *Рассел Б.* История западной философии: 2-е изд., испр. В 3 кн. Кн. 1 / Подгот. текста В.В. Целищева. — Новосибирск. Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. — С. 39.

¹⁸ *Рожанский И.Д.* Фалес // Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. — М.: Наука, 1989. — С. 109.

¹⁹ *Лосев А.Ф.* Дерзание духа. — М.: Политиздат, 1988. — С. 115.

²⁰ *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли. Т. 2. — М.: Издательство «Правда», 1990. — С. 151.

²¹ *Карсавин Л.П.* Основы политики // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. — М.: Наука, 1993. — С. 176.

Полагаем, что подобное «расширение» мышления творца, «подключающее» его к тем всеобщим процессам, которые им в принципе не могут быть полностью осознаны, достигается за счёт таких компонентов целостного мышления, как эстетически-образное и аксиологически-ценностное отношение к миру, поскольку именно они содержат в себе больше, чем мы осознаем. А через логико-понятийные компоненты часть этого содержания выступает в оформленном виде конкретного продукта творчества.

Далее, уточняется понимание предмета творчества, что связано с уточнением понимания диалектики как логики творческого мышления. Мы всегда имеем дело с движением в мысли идеализированного предмета творчества, соединяющего понятийные, эстетически-образные и эмоционально-ценностные моменты. Именно такой идеализированный предмет может осуществлять диалектическое «самодвижение» по этапам формирования, развёртывания и разрешения диалектического противоречия. Это движение – внутреннее, сущностное содержание творчества, а психологические «фазы» – «инкубации» и «инсайты» – его внешнее проявление.

Также важно отметить, что если по эмпирическому времени творческий акт может быть и мгновенным, и многолетним, причём с нарушенной последовательностью этапов, то его содержательный анализ выявляет четкую последовательность поэтапного преобразования смысла²².

Творчество начинается с исходной проблемной ситуации через идеализацию предмета творчества сначала как «старого», а затем как искомого «нового» (разрешённое противоречие). Затем поэтапно разрешаются противоречия по уровням: требований, функций, свойств, приводя к символической идее решения, которая объективируется и адаптируется к конкретной сфере творческой деятельности. Подобный подход позволяет рассмотреть ключевой аспект творчества – творческий акт, как диалектический процесс²³, а также проектировать системы образования, развивающие творческие способности путём формирования соответствующего типа мышления.

²² См.: Семёнов С.Н. Творчество как смысловое преобразование // Вестник ВЭГУ. 2012. – № 1 (57). – С. 124-128; Смирнова Н.М. Смысл и творчество. – М.: Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2017. – 304 с.

²³ См.: Семёнов С.Н. Творческий акт: сущность, логика и психология (зарубежные и отечественные подходы) // Философия творчества. Ежегодник. 2018. – № 4. – С. 113-138; Семёнов С.Н. Творческий акт как диалектический процесс // Искусственные общества. – Т. 15. – № 3. [Электронный ресурс] URL: <https://artsoc.jes.su/s207751800011040-3-1/> (дата обращения: 07.11.2022).

ЛИТЕРАТУРА

1. Карсавин Л.П. Основы политики // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. – М.: Наука, 1993. – С. 174-216.
2. Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении и просвещению России // Киреевский И.В. Избранные статьи. – М.: Современник, 1984. – С.199-238.
3. Ленин В.И. К вопросу о диалектике // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Изд. 5-е. Т. 29. Философские тетради. – М.: Издательство политической литературы, 1969. – С. 316-322.
4. Лосев А.Ф. Дерзание духа. – М.: Политиздат, 1988. – 366 с.
5. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Сост., подг. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. – М.: Мысль, 2001. – 558 с.
6. Маркина Н.В. Загадки и противоречия творческого мозга // Химия и жизнь. 2008. – № 11. – С. 4-10.
7. Рабинович М.И., Варона П. Нелинейная динамика творческого мышления. Многомодальные процессы и взаимодействие гетероклинических структур // Успехи физических наук. 2021. – Т.191. – № 8. – С. 846-866.
8. Рассел Б. История западной философии. 2-е изд., испр. В 3 кн. Кн. 1. / Подгот. текста В.В. Целищева. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. – 815 с.
9. Семёнов С.Н. Социально-культурный феномен творчества // Социальная политика и социология. 2010. – № 8 (62). – С. 229-235.
10. Семёнов С.Н. Творческий акт как диалектический процесс // Искусственные общества. – Т.15. – № 3. [Электронный ресурс] URL: <https://artsoc.jes.su/s2077518000110403-1/> (дата обращения: 07.11.2022).
11. Семёнов С.Н. Творческий акт: сущность, логика и психология (зарубежные и отечественные подходы) // Философия творчества. Ежегодник. 2018. – № 4. – С.113-138.
12. Семёнов С.Н. Творчество как смысловое преобразование // Вестник ВЭГУ. 2012. – № 1 (57). – С. 124-128.
13. Семёнов С.Н. Творчество: «под»- или «сверх»- сознание? // Вестник РГГУ. Серия «Психология. Педагогика. Образование». 2017. – № 1 (7). – С. 135-147.
14. Симонов П.В. Неосознаваемое психическое: подсознание и сверхсознание // Кибернетика живого: Человек в разных аспектах. – М.: Наука, 1985. – С. 107-120.
15. Смирнова Н.М. Смысл и творчество. – М.: Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация». 2017. – 304 с.
16. Соловьёв В.С. Вдохновение // Философский словарь Владимира Соловьёва. – Ростов н/Д.: Изд-во «Феникс», 1997. – С. 19-21.
17. Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания // Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1988. – 822 с.
18. Рожанский И.Д. Фалес // Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. – М.: Наука, 1989. – С. 100-115.
19. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Т. 2. – М.: Издательство «Правда», 1990. – 446 с.
20. Ярошевский М.Г. Психология творчества и творчество в психологии // Вопросы психологии. 1985. – № 6. – С. 14-26.
21. Fauconnier G., Turner M. The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities. – N.Y.: Basic Books, 2002. – 445 p.
22. Long H. An Empirical Review of Research Methodologies and Methods in Creativity Studies (2003-2012) // Creativity Research Journal. 2014. – 26 (4). – Pp. 427-432.
23. Neren U. The Number One Key to innovation: Scarcity // Harvard Business Review. 2011/ January 14.
24. Rotenberg A. Homospatial Process // Encyclopedia of CREATIVITY. Vol.1. – San Diego: Academic Press, 1999. – Pp. 831-835.
25. Rotenberg A. Janusian Process // Encyclopedia of CREATIVITY. Vol.1. – San Diego: Academic Press, 1999. – Pp. 103-108.
26. Runco M.A., Jaeger G.J. The Standard Definition of Creativity // Creativity Research Journal. 2012. – 24 (1). – Pp. 92-96.
27. Yan B., Arlin P. Dialectical Thinking: Implications for Creativity Thinking // Encyclopedia of CREATIVITY. Vol.1. – San Diego: Academic Press, 1999. – Pp. 547-552.

CREATIVITY — INTELLECTUAL, SUPERCONSCIOUS, DIALECTICAL, HOLISTIC THINKING (PHILOSOPHICAL AND METHODOLOGICAL ASPECTS) (S.N. Semenov)

***Abstract.** The problem of creativity is a key theme for philosophy and the entire culture of the 21st century. However, research and projects of computer modeling of creative processes require a modern philosophical and methodological basis. Here, the standard understanding of creativity through novelty and usefulness by unconscious intuition (insight) is ineffective. Creativity is social and cultural in nature and is the highest level of thinking. It is unconscious, but it is connected not with the subconscious, but with the superconscious. Superconsciousness, in which a creative act takes place, carrying out a dialectical synthesis of the previously incompatible, and the subject of creativity implements supra-individual tendencies of culture, is a “whole Knowledge”. This concept of the Russian philosophy of all-unity means an organic combination of verbal-conceptual, aesthetic-figurative and emotional-value characteristics of an idealized subject of creativity, in the process of creativity, in the process of resolving the contradictions of which the creative act takes place as a dialectical process. Its outcome is a symbolic idea of a solution, then adapted to reality. It is due to holistic thinking that the content of culture is incremented and the dialectical transformation of the subject of thought is carried out. This approach is significant for understanding, modeling and stimulating creativity.*

***Keywords.** Creativity, intelligence, Superconsciousness, dialectics, holistic thinking, idealized object of creativity, symbolic solution idea.*

5.3.4. ТВОРЧЕСТВО КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ (Н.М. Смирнова)

***Аннотация.** В статье рассмотрены когнитивные презумпции анализа творчества в парадигме конструктивного реализма. Показано, что предметом собственно философского исследования творчества является сотворение новых культурных смыслов, т.е. смыслообразующая деятельность человека, направленная на расширение семантических пространств человеческого мышления, деятельности и социальной организации. В рамках критики натуралистического понимания творчества обосновано понимание творчества как интенционального процесса созидания идеальных предметностей культуры. Представлены философские проекты современности, в парадигмах которых рассмотрены различные философские аспекты творчества. Показано также, что понятие творчества является локусом встречи новейших телесно-ориентированных тенденций в изучении сознания в эпистемологии (4E-эпистемологии). Проанализированы альтернативные подходы к изучению творчества и оценен их эвристический потенциал.*

***Ключевые слова.** Сознание, творчество, смысл, культура, конструктивный реализм.*

VIII Российский философский конгресс, собрав богатый урожай новых философских идей, выполнил свое культурное предназначение. Он вполне оправдал двухгодичные общественные ожидания нашего философского сообщества, и его несомненный успех обязывает нас тщательно подвести его итоги. И одним из важнейших итогов Конгресса для меня оказался тот, что интерес философской общественности к философским проблемам творчества несомненно выше, чем я предполагала.

К важнейшим направлениям исследования творчества я отношу, прежде всего, философско-методологический анализ творчества как смыслообразующей деятельности человека в философском, научном и художественном мышлении и социальной практике. Это означает, что созидание новых культурных смыслов конститутивно для понимания творчества. Смысл — безусловный атрибут и главный «персонаж» философии творчества.

Поэтому в фокусе изучения творческих процессов – реконструкция когнитивных оснований «сотворения смыслов», анализ когнитивных презумпций исследования смысла как идеальной предметности культуры, расширения семантических пространств человеческого мышления, деятельности и социальной организации. Определение творчества через процессы созидания смысла позволяет представить его инструментом воссоздания культурного кода социального сообщества и расширения присущих ему семиотических пространств наличной культуры и социальности.

На первый взгляд, определение творчества как сотворения культурных смыслов расходится с привычными представлениями о творчестве как процессе созидания нового в любых проявлениях, т.е., попросту говоря, как любой инновационной деятельности – безотносительно к её смысловому составу. Однако идентификация творчества с созиданием нового, хотя и не является ложной, философски явно недостаточна. Ибо само понятие нового философски глубоко предпосылочно: под интуитивно «прозрачным» понятием нового залегают мощные пласты дисциплинарно ориентированной рефлексии и основанных на ней социально-культурных конвенций. Ибо не только в пресловутую реку Гераклита нельзя войти дважды: метафора *потока сознания* также не допускает повторного вхождения. Как показали А. Бергсон, У. Джеймс, а впоследствии и Э. Гуссерль, и в поток сознания нельзя войти дважды, так как по видимости «одно и то же» переживание каждый раз встроено в совершенно иной контекст непрерывности опыта. Иными словами, понятие нового – результат глубоко укоренённых, но – зачастую неявных – социокультурных конвенций.

В рамках феноменологической психологии убедительно показано, что каждое отдельное переживание не является ни ясным, ни отчетливым, но плавно перетекает в другое, «тает» в нём без чётких границ, образуя сумеречную зону скользящего перехода. Подобная размытость границ означает, что каждое человеческое переживание погружено в неповторимый контекст эмоционально-аффективных «окаймлений» (*fringes*). Каждый раз оно обретает новое для нас содержание за счёт мобилизации смысловых ресурсов своего контекста: воспоминаний (ретенций) и предвосхищений (протенций)¹. При этом длящееся, проживаемое переживание еще не осмыслено: оно оформляется в

¹ Термины Э. Гуссерля, означающие «удержание в памяти» (ретенция) и «предвосхищение, т.е. антиципацию восприятия» (протенция).

единицу личного опыта лишь в результате рефлексивного поворота (как только что истекшее). Луч рефлексии высвечивает и изолирует его в общем потоке сознания, и в результате подобного рефлексивного поворота человеческое переживание обретает смысл².

Для иллюстрации сказанного сошлюсь на широко известный пример обезьяны за клавиатурой (вариант: попугай у микрофона). Предоставив им известную свободу действий, мы получим по видимости новый «текст» («речь»). Следует ли считать их «новизну» неперемнным признаком творчества? К.В. Анохин справедливо отказывает этому тексту в творческом характере на том основании, что такой продукт не несёт никакой пользы³. Соглашаясь с его выводом, я бы отказала столь «инновационному продукту» в творческом характере на ином основании: подобный набор знаков заведомо лишён не только новых культурных смыслов, но и смыслов вообще. А процесс смысло-созидания, повторю, конститутивен для творчества, ибо смысл — его главный персонаж.

Далее, можем ли мы считать творчеством пересказ чужой идеи «своими словами», если подобное заимствование не ведёт к приращению знания? И если в рамках научной этики вердикт будет, скорее всего, отрицательным, то ответ на вопрос, считать ли творчеством продукты искусственного интеллекта, созданные на основе написанных человеком программ, не столь уж и очевиден. Ответ на этот вопрос зависит от сложившихся конвенций по поводу того, что считать новым в науке, в искусстве и в коммуникациях человека с продуктами искусственного интеллекта.

Изучение инноваций в социальной практике обращает нас к основам цивилизационного анализа. В социальной сфере различие между инновацией и «подрывом основ» в значительной мере обусловлено типом цивилизационного развития. В традиционном обществе исподволь идущие медленные изменения не имели социальной ценности и маскировались под традицию, выступая в её обличье. Напротив, в самосознании техногенной цивилизации они обретают высокую, самодовлеющую социальную ценность: социальный прогресс становится ключевой метафорой индустриальной современности. Цивилизационная опосредован-

² Напомню, что в феноменологической психологии опыт длящегося мгновения ещё не осмыслен.

³ Анохин К.В. Мозг, творчество, сознание // *Философия творчества*. Вып. I / Ред. Н.М. Смирнова, А.Ю. Алексеев — М.: ИнтелЛ, 2015. — С. 52.

ность отношения к новому свидетельствует, что само понятие нового является предметом глубоко укоренённых социокультурных конвенций, специфичных не только для различных областей социального знания, но и типов цивилизационной динамики. Отождествляя же творчество с «новизной вообще», мы обрекаем себя на заведомую размытость и неопределённость предмета философского исследования творчества, ибо ничто в природе и в культуре не пребывает в извечно застывшем состоянии.

Академическое изучение когнитивных оснований творческих процессов осуществляется на основе новейших достижений современной эпистемологии: «телесно-ориентированного» познания, «расширенного» понимания сознания, энактивации, нейрофилософии, философии искусственного интеллекта, дискуссионных аспектов соотношения образа и знака, языка и мышления. А это, в свою очередь, означает, что проблематика творчества выступает когнитивным «оселком», локусом встречи и взаимодействия новейших теоретико-познавательных подходов и философских проектов современности.

Рассмотрение творчества в парадигмах крупнейших философских проектов современности обогащает представления о нём новыми смысловыми коннотациями. Философско-аналитический проект анализа естественного языка полагает язык одновременно «материнским лоном» и «локомотивом» социальных практик. Философско-аналитический анализ языка интересен исследованием логических основ смыслопорождения, анализом смысла как способа задания значения. Однако представление о нём как о порождающем регуляторе социального поведения (проект Б. Уорфа) представляется всё же преувеличенным⁴.

Проект «поздней» феноменологии интересен анализом феноменологических процедур конституирования общекультурных понятий – «сотворения смыслов». Именно язык выступает мощнейшим плавильным тиглем новых культурных смыслов, сплавляющим отдельные кристаллы социального опыта во всеобщую (интерсубъективную) систему универсалий культуры. Как активно действующая творческая лаборатория язык постоянно превосходит себя в процессах непрерывного самовоспроизводства. И в то же время, он обладает имманентной смысловой недоопределённостью («недосказанностью»), взывающей к дальнейшему смыслопорождению. Э. Гуссерль показал, что идеальные пред-

⁴ См.: *Бородай С.Ю.* Язык и познание. Введение в пострелятивизм. – М.: ООО «Садра», изд. дом ЯСК, 2020 – С. 70-158.

метности культуры обладают иным модусом бытия и стилем презентации в опыте, нежели природные объекты. И, в отличие от объекта природы, сложность культурного объекта задана не причудливо-сложным сочетанием его структурных характеристик, а поэтической сложностью актов придания значений⁵.

Философски весьма интересным является анализ сотворения культурных смыслов в парадигме постструктуралистской герменевтики: синтеза феноменологической герменевтики как эпистемологии интерпретации (Э. Гуссерль, П. Рикер и др.) и феноменологической герменевтики как субъективистской онтологии понимания (М. Хайдеггер). Синтезирував три направления философской мысли (феноменологию, неокантианство и психоанализ), П. Рикер возвращает герменевтику из области онтологии *Dasein* в её исконную обитель – сферу смыслообразования и интерпретации⁶.

Академические исследования в области феноменологии смысла осуществляются в контексте критики новейших версий радикального натурализма в теории познания и включения их в парадигму *конструктивного реализма* (В.А. Лекторский). Это означает, что рассмотрение творчества как идеальной предметности культуры требует ограничения понятия творчества исключительно интенциональной сферой человеческого сознания и деятельности, т.е. не-придания понятию творчества онтологического статуса и не-включения в его содержание процессов формообразования в природе в ходе её естественной эволюции.

Следует всё же признать, что трактовка саморазвития природы как творчества (кого?) – весьма влиятельная современная концепция в рамках натуралистических и телесно-ориентированных теорий познания (4E-epistemology), расцветших на почве натуралистического поворота в современной философии. Так, на излёте прошлого века известной популярностью пользовалась натуралистическая теория познания как адаптации организма к среде обитания (эволюционная эпистемология), натуралистическая теория референции (извлечения живым организмом смыслов из окружающей среды), натуралистическая теория смыслообразования (как избирательности по отношению к окружающей среде) и даже фито-семиотика.

⁵ См.: Гуссерль Э. Логические исследования. Введение в феноменологию и теорию познания // Гуссерль Э. Собр. соч. Т. III (1) / Пер. с нем. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – С. 47-48.

⁶ См.: Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. – М.: АО «КАМ». Издательский центр Academia, 1995. – С. 3-4; 78-79.

Исследование творчества как интенциональной деятельности сознания исходит из того, что формообразование в ходе естественной эволюции природы — предмет не философии творчества, но специальных разделов философской *онтологии*. Последняя описывает *автопоэтические процессы* эволюции саморазвивающихся систем с высоким потенциалом сложностной самоорганизации (Ф. Варела, У. Матурана)⁷. Структурно-динамические принципы автопоэзиса — предмет теоретико-сложностного подхода, синергетики второго порядка, которая является своего рода «снятием» (в гегелевском смысле — *aufheben*) классической синергетики, не имеющей непосредственного отношения к исследованию идеальной предметности культуры. Не менее важно и то, что расширительная интерпретация творчества как автопоэтического саморазвития природы логически неизбежно (но неявным образом) отсылает к идее *Творца*, являясь не чем иным, как натуралистической разновидностью секулярной версии креационизма.

С определением творческих характеристик собственно человеческого мышления и деятельности дело обстоит ещё сложнее. Любые ли их проявления отмечены божественной печатью творчества? Вопрос дискуссионный. Я представлю лишь две крайние точки зрения, между которыми — целый спектр промежуточных позиций.

Первая состоит в том, что любым проявлениям человеческого мышления и деятельности присущ творческий характер. В таком понимании творчество — это атрибут собственно человеческого бытия-в-мире: человеческое — непременно творческое (В.С. Библер, Г.П. Щедровицкий, В.М. Розин и др.). Сильные аргументы в пользу этой точки зрения мы находим у ранее упомянутых А. Бергсона (*durée*) и У. Джеймса (*stream of consciousness*). Метафора потока сознания заимствована и далее развита в рамках феноменологической психологии. Суть подобных представлений в том, что для сохранения идентичности (бытия-собою) сознание должно непрерывно изменяться во времени, «течь», «длиться», — подобно героям Зазеркалья Льюиса Кэрролла, вынужденных бежать изо всех сил, чтобы оставаться на месте. Акцент же на ранее упомянутых контекстуальных различиях одного и того же переживания означает, что пережитое заново, в новом контексте непрерывности опыта — всегда иное. Это новое человеческое переживание.

⁷ См.: Varela F. Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem // Journal of Consciousness Studies. 1996. — Vol. 3. — № 4. — P. 330-349.

Другая точка зрения состоит в том, что в общем массиве социальных действий (как внутренних, так и внешних) можно выявить корпус сравнительно несложных рутинных операций, не требующих от человека мобилизации его творческого потенциала. Теоретическое обоснование этой позиции мы находим в социальной феноменологии. Её отец-основатель А. Шюц выстраивает свою социальную методологию, стремясь вписать в неё такой неустранимый, но ускользающий от объективистского описания элемент, как субъективный смысл социального действия⁸. Концептуальными инструментами, позволяющими объективным образом оперировать субъективными смыслами, полагаются типологические характеристики социальных действий – смысловые конфигурации, сложившиеся эмпирически в синтезе различных пластов социального опыта. Типологизированные смысловые паттерны как седиментация социального опыта культурного сообщества по определению интрасубъективны.

В самом деле, в рамках обжитых жизненных миров нашей повседневности мы не так уж и часто решаем подлинно творческие задачи. Феноменология жизненного мира представляет убедительные примеры того, что в повседневности мы склонны полагаться на заготовленные социальным опытом типизации – социально одобренные опривыченные (*habitualised*) паттерны социального мышления и действия⁹. Это апробированные рецепты социально наследованного и благоприобретённого знания, даруемого культурой и социальностью. Они позволяют полагаться на относительную стабильность привычных жизненных миров, научных парадигм («нормальная наука» Т. Куна), классических идиом в искусстве, канонических текстов религиозного сознания. В самом деле, в повседневной жизни мы чаще полагаемся на готовые образцы и социальные типизации, нежели на подлинно творческие дерзновения человеческого духа¹⁰. Подобные образцы (когнитивные паттерны) позволяют решать большинство повседневных проблем на пониженном уровне внимания, и тем самым сберегают жизненную энергию для подлинно творческих свершений.

⁸ См.: Шюц А. Избранное: мир, святающийся смыслом / Пер. с англ, составление тома, Послесловие Н.М. Смирновой. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 7-150.

⁹ См.: там же. – С. 235-370.

¹⁰ В данном случае я отвлекаюсь от того, что «прилаживание» готового социального образца к использованию в «личностном знании» (М. Полани) применительно к конкретному случаю представляет собой самостоятельную проблему.

Обе приведённые выше точки зрения обладают определённым эвристическим потенциалом, но каждая эвристична по своему. Действительно, смысловые конфигурации сознания пребывают в постоянном изменении — об этом свидетельствуют и данные современной нейрофизиологии. Содержание сознания действительно непрерывно меняется, и современные неинвазивные методы нейронаук впервые позволили сопоставить изменения нейрофизиологического субстрата этих изменений с субъективным опытом человека (*qualia*)¹¹. Однако существуют различные уровни сложности решаемых задач¹². Сложность рутинных (привычных) повседневных действий сравнительно не велика. Поэтому в обыденном мышлении непрерывным изменением состава знания при их осуществлении вполне можно пренебречь.

Подлинная же потребность в творчестве возникает там и тогда, где и когда ранее зарекомендовавшие себя образцы и схемы мышления обнаруживают когнитивные пределы своей применимости, неадекватность эмерджентным ситуациям социального мышления и действия. Творчеству присуща толика тайны. Оно скользит по грани, по изломам привычного, самоочевидного, само собой разумеющегося, вспыхивая в глубинах эпистемологического разрыва. Искра творчества озаряет нехоженые тропы в социальном бытии, созидая новые культурные смыслы человеческого мышления и деятельности. И это таинство духа воистину стоит пристального внимания философа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анохин К.В. Мозг, творчество, сознание // Философия творчества. Вып. I / Ред. Смирнова Н.М., Алексеев А.Ю. — М.: ИИТеЛЛ, 2015. — С. 44-52.
2. Бородай С.Ю. Язык и познание. Введение в пострелятивизм. — М.: ООО «Садра», изд. дом ЯСК, 2020 — 800 с.
3. Гуссерль Э. Логические исследования. Введение в феноменологию и теорию познания /пер. с нем. // Гуссерль Э. Собр. соч. Т. III (1). — М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. — 471 с.
4. Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. — М.: АО «КАМІ». Издательский центр Academia, 1995 — 159 с.

¹¹ См.: *Bennet, Max; Hacker, Peter. Philosophical Foundations of Neuroscience.* — Blackwell, Oxford, 2003. — P. 128; *Lutz A., Thompson E. Neurophenomenology: Integrating Subjective Experience and Brain Dynamics in the Neuroscience of Consciousness // Journal of Consciousness Studies, 2003. — № 10. — P. 32-51.*

¹² Строго говоря, процесс решения даже трудных, но четко поставленных задач зачастую трудно назвать творчеством. Я бы солидаризировалась с мнением Д.Б. Богоявленской, что подлинное творчество начинается тогда, мыслительная активность превосходит решение поставленной задачи, т.е. простирается за пределы найденного решения.

5. Шюц А. Избранное: мир, священный смыслом / Пер. с англ, составление тома, послесловие Н.М. Смирновой. — М.: РОССПЭН, 2004. — 1056 с.

6. Bennet, Max; Hacker, Peter. Philosophical Foundations of Neuroscience. — Blackwell, Oxford, 2003. — P. 2-404.

7. Lutz A., Thompson E. Neurophenomenology: Integrating Subjective Experience and Brain Dynamics in the Neuroscience of Consciousness // Journal of Consciousness Studies. 2003. — № 10. — P. 32-51.

8. Varela F. Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem // Journal of Consciousness Studies. 1996. — Vol. 3. — № 4. — P. 330-349.

CREATIVITY AS THE SUBJECT MATTER OF PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS (N.M. Smirnova)

Abstract. *Cognitive presuppositions of creativity's analysis within the paradigm of constructive realism have been considered in this paper. It has clearly been revealed, that the subject matter of the proper philosophical investigations of creativity appears to be the process of new cultural meanings' creation, namely, meaning-constitutive activity aimed at widening semantic spaces of human thinking, activity and social organization. In the framework of naturalistic critique of creativity the essence of creativity as intentional process of ideal culture entities' creation has clearly been substantiated. Contemporary philosophical projects presented in the paradigm of which any different philosophical aspects of creativity have been contemplated. It has also been substantiated, that the notion of creativity can be viewed as the locus of newly elaborated approaches in epistemology (4E-epistemology: embodied, embedded, enactive and extended). Alternative approaches to creativity investigation have also been analyzed, their heuristic power has properly been estimated.*

Keywords. *Consciousness, creativity, meaning, culture, constructive realism.*

5.3.5. КУЛЬТУРНО-ДЕЯТЕЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ТЕХНИЧЕСКОГО ПРОГРЕССА (В.В. Чешев)

***Аннотация.** Проблемные вопросы, обсуждаемые в сообщении, касаются соотношения деятельного и культурного начал в человеческой истории. Технический прогресс предстает непосредственно как прогресс предметно-деятельный, т.е. прогресс в создании и использовании средств преобразования природной среды, обеспечивающий воспроизводство материальных условий жизни общества. Однако деятельный прогресс совершается в культурном смысловом поле, являющемся необходимым условием воспроизводства общественной жизни человека. На современном этапе постиндустриального развития предметом обсуждения становится исторический разрыв между научно-технической и культурно-нравственной динамикой общества. Автор текста указывает, что названное противоречие может быть понято как конфликт ценностей, утвердившихся в технологическом развитии, обращенном к сфере хозяйственной деятельности, и ценностей всечеловеческого характера, необходимых для преодоления кризиса техногенного развития. Важной задачей философии становится анализ фундаментальных смысловых установок, обеспечивающих культурно-нравственный прогресс и удовлетворяющих необходимым условиям жизни человечества.*

***Ключевые слова.** Деятельность, социальное поведение, социогенез, культура, нравственность.*

Новый этап научно-технического развития, начавшийся после второй мировой войны, привел к фундаментальным изменениям в технологическом обеспечении хозяйственной деятельности общества, в образе жизни, в представлениях о смысле человеческого существования. Острота поднятых проблем обнаружилась не только в сфере глобальной экономики. В гуманитарной сфере проблема взаимоотношений человека и техносферы проявилась в постановке вопроса о трансгуманизме, ответ на который связывают с якобы неизбежным синтезом биологической природы человека и техносферного прогресса. Весь комплекс оживающих сегодня проблем общественного раз-

вития, инициируемый информационной революцией, вынуждает вновь обратиться к соотношению деятельного и социально-культурного факторов в эволюции человека.

Технологический (технический) прогресс представляет собой развитие предметно-деятельного начала в историческом развитии биологического вида *Homo sapiens*. В своё время в исследованиях К. Маркса обращение к деятельной природе человека стало антропологическим основанием его социальной философии. Главный тезис немецкого мыслителя заключается в том, что труд (а деятельность для К. Маркса и есть труд) изменяет отношение человека и природы: «Для того чтобы присвоить вещество природы в форме, пригодной для его собственной жизни, он приводит в движение принадлежащие его телу естественные силы: руки и ноги, голову и пальцы. Воздействуя посредством этого движения на внешнюю природу и изменяя её, он развивает дремлющие в ней силы и подчиняет игру этих сил своей собственной власти»¹. В конечном счёте, предметно-деятельная активность, порождающая технологии и техносферу, выводит человека из царства природы в область истории, тем самым, из царства необходимости в царство свободы.

К. Маркс прав в утверждении всеобщего и универсального характера труда как преобразующей природу предметной деятельности. Деятельность — универсальное начало человеческой истории и вне её нет человеческих сообществ на планете. Однако мотивации к её воспроизводству, от которых зависит также и постановка конкретных целей деятельности, определяются культурно-смысловыми установками, утвердившимися в обществе. Утрата мотиваций к воспроизводству деятельности, иначе говоря, утрата трудовых мотиваций, должна вести к её угасанию, к деградации общества и его гибели. Предметная деятельность неотделима от культурного развития человека уже потому, что она сама есть культурная (не биогенетическая) форма его активности. В реальных исторических условиях предметно-преобразующая активность человека соединяется с его социальным поведением, которое программируется культурой, т.е. системным комплексом смыслов, формирующих мотивации, ценности, нравственные начала и иные смысловые факторы, а также направляющих поведение в соответствующей социальной среде.

В этой связи возникает необходимость осознания соотносительности деятельной и культурно-смысловой динамики челове-

¹ Маркс К. Капитал. Т. 1. — М.: Госполитиздат, 1953. — С. 188.

ческого общества, для понимания которой необходимо указать на характеристики предметной деятельности, соединяющие её внешний и внутренний планы. Внешний план деятельности определяется её ролью в общественной жизни. На этой основе формируются мотивации к предметно-деятельным усилиям человека, к участию в воспроизводстве и творческом развитии деятельного начала. Внутренний план формируется конкретными преобразовательными целями технологического характера. К важным в социогенетическом плане свойствам деятельности как новой эволюционной формы активности можно отнести следующее.

1. Деятельность есть культурная (не биогенетическая) форма активности. Она могла возникнуть, поддерживаться, транслироваться и развиваться только в сообществах.

2. Деятельность не является индивидуальной адаптацией особи, она есть форма активности, освоенная сообществом.

3. Деятельность «запускает» социогенез, трансформирующий сообщества в новые формы системной организации.

4. Предметная деятельность является средством воспроизводства материальных условий жизни, и в этом своем качестве она открывает для гоминидных сообществ новую траекторию развития, качественно отличающуюся от биологической эволюции живых существ.

5. Внутренним планом деятельности является её целерациональная организация.

6. Деятельностное развитие сообществ неотделимо от их культурного развития, приобретающего собственные формы².

Последнее обстоятельство оказывается крайне важным для понимания соотношения культурного и научно-технического прогресса. Смысловое пространство культуры не детерминировано напрямую технологическим деятельным развитием, которое дает материальные средства, необходимые для жизни человеческих сообществ. В этом технологическом контексте предметно-деятельные средства амбивалентны, т.е. могут использоваться в любых обществах и любых культурах.

В то же время собственно культурные детерминанты жизни (верования, когнитивное и эмоциональное развитие и т.п.) всегда своеобразны. Они формируются под влиянием множества факторов недейтельного характера, к каковым относятся началь-

² См.: Чешев В.В. Введение в культурно-деятельностную антропологию. – Томск: Изд-во ТГАСУ, 2010. – С. 24-45.

ные особенности формирования символического поведения, формирующие его архетип, природные условия, от которых зависит хозяйственная деятельность общества, разнообразное биологическое окружение, контакты с другими сообществами, и т.п. В конечном счете культурное развитие, понимаемое как становление и развитие всех негенетических средств организация социального поведения и жизни сообществ, имеет собственную системную организацию, соотношенную с предметной деятельностью, но не формируемую названной деятельностью как таковой. Функция деятельных технологий состоит прежде всего в том, чтобы поддержать «тело общества», материальные условия его жизни, вне которых невозможен и культурный прогресс. На эту функцию хозяйственной деятельности и деятельного прогресса указывал С.Н. Булгаков: «Содержанием хозяйственной деятельности человека является не творчество жизни, но её защита, воссоздание живого и натиск на омертвелое»³.

Культурное и деятельно-технологическое развитие интегрируются в социальной организации общества. Узловой точкой встречи этих социогенетических начал является человек, точнее, процесс формирования его способностей как к деятельному творчеству, так и к реализации поведенческих программ, обеспечивающих продолжение жизни человека как культурно-биологического вида. В аграрном прошлом эти два социогенетических фактора не вступали в конкуренцию на «антропологическом поле». Можно сказать, что в определённой степени техносфера выполняла роль декорации на сцене истории, оказывая опосредованное воздействие на культурные процессы через воздействие на динамику социальных структур общества. В современном постиндустриальном обществе техносферные факторы напрямую включились в процессы создания и трансляции культурных смыслов.

Например, тотальная цифровизация процессов социального управления нарушила прежние коммуникативные связи, обеспечивавшие передачу культурных смыслов и формирование социального поведения человека. Наглядным и характерным проявлением этого являются социальные сети, роль которых не ограничивается новыми средствами передачи информации. Они организуют виртуальный социум, вторгающийся в социум реальный и деформирующий поведение индивидов настолько, что неестественное начинает представляться естественным. Это лишь

³ Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. — М.: Наука, 1990. — С. 117.

одно из проявлений нарушения системного соединения техногенно-деятельных и культурных начал.

Одним из мировоззренческих проявлений такой деформации можно считать упомянутый ранее трансгуманизм как образ мысли, принимающий деформацию физической и культурной природы человека как неизбежное следствие технологического развития. В сознании общества начинает доминировать технологическая детерминанта, теснящая культурно-историческую детерминанту социогенеза. Основание для этого скрывается в процессах, порождённых становлением европейского промышленного общества, их воздействием на мотивации и структуру поведения человека модерна. Глубинным системным фактором можно считать формирование хозяйственной этики капитализма, ставшее предметом исследования для М. Вебера. Речь идёт об этике максимизации индивидуального успеха и материального приобретательства, с которым органически связана потребительская ориентация технологического развития.

В этой связи доминирование мотиваций технологического предстает как превращенная форма столкновения этоса индивидуализма с ценностями всечеловеческого культурно-видового порядка. В частности, доминирование установки на материальную сторону жизни вступает в противоречие с воспроизводством базовых ценностей культурно-исторического развития. Индивидуально ориентированный эгоистический интерес материального успеха может оказывать позитивное воздействие на деятельно-технологическое развитие общества, но лишь на короткой исторической траектории. Даже весьма далёкий от проблем индустриального общества философ указывал: «Как только удовлетворен интерес материальный, человек не идёт вперед, хорошо еще, если он не отстает. Таков факт»⁴. Индивидуальный интерес, ориентированный на материальный успех, никогда не получает полного удовлетворения, в то время как в погоне за ним общественный по природе своей человек теряет то, что необходимо для его существования, в частности, потребность в «соприкосновении умов, слиянии мыслей и чувств».

Ценностный разрыв привносится не самим по себе деятельностным прогрессом. Он возникает в силу тех или иных культурно-исторических обстоятельств, но на индустриальной стадии развития может проявить себя как принципиальный дуа-

⁴ Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранных писем. Т. 1. – М.: Наука, 1991. – С. 408.

лизм хозяйственной этики, выражающей эгоистический интерес личностей и социальных групп, и этики культурно-исторических ценностей, необходимых для продолжения социогенеза. Гармонизация соотношения технологически-деятельных и культурно-эволюционных начал в жизни общества может быть осуществлена путем соответствующих социальных преобразований, необходимость которых может быть осознана в социально-гуманитарном знании. Для философских исследований новую актуальность приобретает учение о человеке как «точке встречи» культурно-поведенческого и деятельно-преобразующего начал в его эволюционном развитии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Наука, 1990. – 412 с.
2. Маркс К. Капитал. Т. I. – М.: Госполитиздат, 1953. – 908 с.
3. Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранных писем. Т. I. – М.: Наука, 1991. – 794 с.
4. Чешев В.В. Введение в культурно-деятельностную антропологию. – Томск: Изд-во ТГАСУ, 2010. – 230 с.

CULTURAL AND ACTIVITY MEASUREMENT OF TECHNOLOGICAL PROGRESS (V.V. Cheshev)

***Abstract.** The problematic issues discussed in the message relate to the ratio of active and cultural principles in human history. Technical progress appears directly as objective progress, i.e. Progress in the creation and use of converting the natural environment, ensuring the reproduction of the material conditions of society. However, active progress is committed in a cultural semantic field, which is a necessary condition for the reproduction of a person's social life. At the present stage of post-industrial development, the subject of discussion is the historical gap between the scientific, technical and cultural and moral dynamics of society. The author of the text indicates that the named contradiction can be understood as a conflict of values that have been established in the technological development facing the field of economic activity, and the values of an all-human nature necessary to overcome the crisis of technogenic development.*

***Keywords.** Activity, social behavior, sociogenesis, culture, morality.*

5.3.6. ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО КАК БАЗОВЫЙ ОБЪЕКТ ИССЛЕДОВАНИЯ ОБРАЗОВАНИЯ (А.З. Залибекова)

Аннотация. В философском осмыслении образования автор считает методологически значимым утверждение: образовательное пространство – базовый объект, в котором сконцентрированы основные содержательные части и элементы образования для исследования его сущности. Сложившиеся в развитых в культурном и научном отношении странах множество образовательных пространств подводит к вопросу об их взаимосвязи и взаимоотношениях. В этой связи, несмотря на очевидную подвижность и размытость границ образовательного пространства, рассматривается иерархичность образовательных пространств, которая усложнена иерархичностью «материнских» социокультурных пространств. Отталкиваясь от явно выраженной тенденции, когда под влиянием новейших достижений в области информационно-коммуникативных средств образовательное пространство глобализируется, в статье обосновывается гипотеза о региональных, национальных, религиозных, географически и политически ограниченных образовательных пространствах, составляющих группы «матрёшечных» систем.

Ключевые слова. Образовательное пространство, социокультурное пространство, иерархия, матрёшки, глобализация.

Одним из методологических подходов к изучению образования является его осмысление через образовательное пространство. Образовательное пространство – базовый объект, в котором сконцентрированы основные содержательные части и элементы образования для исследования его сущности. Поскольку за последние несколько веков в мире сложилось множество образовательных пространств, возникает вопрос об их взаимосвязи и взаимоотношениях. Если они не только неоднородны, имеют разнообразные типы и формы, что даёт попытка их сопоставления и сравнения? Мы выдвигаем гипотезу об их иерархической семейственности, символом или образцом которой становится образ русской матрёшки. Включённость образовательных про-

странств друг в друга — основа для научно-методологического подхода в исследовании особенностей современного образовательного пространства и самого образования как культурной системы и особого социального явления.

Поскольку социальное пространство как целое в отношении образовательного пространства основано на взаимосвязи действующего субъекта и окружающей его среды — отношений, отвечающих за воспроизводство целостности социума и оснований социального движения¹, так и образовательное пространство, как часть социального пространства основано на взаимодействии человека с его окружающей средой, особой сферой которой является культурная среда. Оно предстаёт как особый социальный институт, осуществляющий духовное производство в культуре как особом и специфическом способе человеческой деятельности. И образование, и культура (как материнское лоно образования) являются результатом активности человека как субъекта. Европа, где и возникает в классическом понимании образование, «наследует агональную парадигму европейской культуры»². Именно деятельностный подход, характерный для ростовской школы культурологии и обосновываемый её представителями не одно десятилетие XX–XXI вв. в теоретическом осмыслении культуры, наиболее точно и полно проникает в суть образования.

Сущностным качеством образовательного пространства как подсистемы культурного пространства предстаёт производство духовных продуктов в человеческом общении. Но это производство во все времена сопряжено с трудностями, объективными и субъективными. Говоря о неблагоприятных обстоятельствах в современном отечественном образовании, А. Миронов замечает, что «современное социально-гуманитарное образование утрачивает функцию носителя духовной культуры»³, что в конечном счете приводит к существенному ослаблению важнейшей функции образования — обеспечения национальной безо-

¹ Сайко Э.В. Субъект и его сущностные характеристики в культурно-исторических пространствах социального бытия. Пространства жизни субъекта. — М., 2004. — С. 20.

² Драч Г.В. Цивилизация (цивилизации) и культура (культуры) // Цивилизационные исследования на Юге России: монография / Г.В. Драч, Т.С. Паниотова, В.Н. Бадмаев и др.; Южный федеральный университет; отв. ред. Г.В. Драч. — Ростов-на-Дону; Таганрог: Издательство Южного федерального университета, 2018. — С. 14.

³ Миронов А.В. Образование и национально-государственная безопасность // Гуманитарий Юга России. 2018. — Т. 7. — № 6. — С. 19.

пасности страны. Признаки общего кризиса российского образования актуализируют, на наш взгляд, исследование образовательного пространства, поскольку «формирование нового образовательного пространства как условия успешной модернизации современной России является объективной потребностью государства в качественном высшем и среднем образовании»⁴.

Образование, как и любое социальное явление, конкретно-исторично, отражает определённый уровень развития культуры. Именно уровень развития культуры определяет особенности тех или иных функционирующих образовательных систем. И только в период конца XIV – XV веков осознаётся необходимость знания не только для правящей религиозной и политической элиты, но и той части общества, которая должна эффективно работать. С этого времени начинается в ряде продвинутых в своем развитии европейских стран осознанное формирование образовательного пространства, которое выступает подсистемой социального пространства.

Многоуровневый характер коммуникативных культурных связей личности в обществе привёл к теоретическому осмыслению недостаточности понимания «образовательных процессов как традиционно – линейных» и «детерминировал введение в научный оборот термина «образовательное пространство», где социализация индивида происходит на смешении цивилизационных, государственных, общественных и иных связей⁵. Основной функцией образовательного пространства становится не только трансляция ценностно-значимой информации, но и её систематизация в интересах этноса, нации или государства в мировоззренческую картину мира социума.

Несмотря на относительно молодой возраст, «образовательное пространство» обладает рядом атрибутивных сущностных и несущностных свойств, потому возникшее в социокультурной системе данное понятие еще не имеет глубокого научного осмысления. В первом приближении это «...глобальная образовательная система, основное содержание которой составляют культурные и научные достижения всего человечества, осваиваемые в единых организационных формах, на основе общих средств, методических принципов и технологических возможностей пе-

⁴ Буряков С.К., Усманов Р.Х. Проблемы и тенденции современных процессов государственной политики российского образования. – М.: Экон-Информ, 2014. – С. 4.

⁵ Конев В.А. Культура и архитектура педагогического пространства // Вопросы философии. 1996. – № 10. – С. 46.

дагогической деятельности...»⁶. Акцент в таком толковании сделан на всеобщий аспект, на глобальный масштаб. И это оправдано тенденциями постоянного расширения содержания и возможностей образования. Однако превращение понятия во всеобъемлющее определение образования как весьма масштабного социального явления не освобождает философско-культурологическую рефлексию от осмысления его форм, видов, конкретно-исторических проявлений.

Образовательное пространство — такая подсистема социокультурного пространства, которая имеет свои качественные особенности, связанные с целевыми установками образования. Надо иметь в виду, что сами социальные пространства также иерархичны, причём они имеют вертикальную и горизонтальную составляющие, которые должны рассматриваться в целостной системе⁷. И то, что внутри образовательного пространства имеется своя иерархия, усложняет его суммарную иерархичность, поскольку она зависит не только от особенностей социального пространства, но и от структурирования образования, которое, в свою очередь, зависит от методов, средств и способов передачи, хранения и трансляции знаний и опыта. Неустойчивы также границы образовательного пространства, они размыты и постоянно расширяются. Границы образовательного пространства подвижны и размыты, поскольку детерминированы не только ростом объёма знаний, подлежащих передаче от поколения к поколению, но и тем, что образует человека не только школа и другие специализированные учреждения, но и вся окружающая информационная среда, социализирующая личность. Особо значима в становлении образовательного пространства религия⁸.

Под влиянием новейших достижений в области информационно-коммуникативных средств образовательное пространство глобализируется. Происходит сращивание телевизора, компьютера, факса и т.д. в одну систему. Культура, сложившаяся под влиянием книг и журналов, газет и радио, начинает уступать место новой экранной культуре, основанной на взаимодействии всех традиционных форм передачи информации с компьютером. Все это становится инструментарием для формиро-

⁶ *Билалов М.И.* Единое образовательное пространство // Глобалистика. Международный энциклопедический словарь. — М., СПб., Нью-Йорк, 2006. — С. 318-319.

⁷ *Билалов М.И.* От единичного и уникального до всеобщего и универсального // Гуманитарий Юга России. — 2015. — № 2. — С. 90-99.

⁸ *Залибекова А.З.* Религия в образовании: единство и различия целей // Научная мысль Кавказа. 2020. — № 1 (101). — С. 36-41.

вания нового глобального образовательного пространства. Такое пространство находится на этапе формирования, его границы радикально расширяются, что связано с расширением мира культуры.

В предельном расширении речь может идти о мировом образовательном пространстве, но практическая плоскость вопроса осмысливается в культурно-цивилизационных системах, предстающих как основные тренды развития человечества в мировом масштабе. Глобальное измерение, которое присуще этим системам, позволяет их разбить на четыре целостности и расположить их следующим образом: Западный мир; Китай; Исламский мир и Россия⁹. Остальные региональные, национальные, религиозные, географически и политически ограниченные образовательные пространства составят четыре группы «матрешечных» систем. Но при этом остается открытым вопрос о взаимосвязи и взаимозависимости указанных систем друг с другом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Билалов М.И. Единое образовательное пространство // Глобалистика. Международный энциклопедический словарь. – М., СПб., Нью-Йорк, 2006. – С. 318-319.
2. Билалов М.И. От единичного и уникального до всеобщего и универсального // Гуманитарий Юга России. – 2015. – № 2. – С. 90-99.
3. Буряков С.К., Усманов Р.Х. Проблемы и тенденции современных процессов государственной политики российского образования. – М.: Экон-Информ, 2014. – 52 с.
4. Драч Г.В. Цивилизация (цивилизации) и культура (культуры) // Цивилизационные исследования на Юге России: монография / Г.В. Драч, Т.С. Паниотова, В.Н. Бадмаев и др.; Южный федеральный университет; отв. ред. Г.В. Драч. – Ростов-на-Дону; Таганрог: Издательство Южного федерального университета, 2018. – 304 с.
5. Залибекова А.З. Религия в образовании: единство и различия целей // Научная мысль Кавказа. 2020. – № 1 (101). – С. 36-41.
6. Конев В.А. Культура и архитектура педагогического пространства. // Вопросы философии. 1996. – № 10. – С. 46-57.
7. Миронов А.В. Образование и национально-государственная безопасность // Гуманитарий Юга России. 2018. – Том 7. – № 6. – С. 16-25.
8. Сайко Э.В. Субъект и его сущностные характеристики в культурно-исторических пространствах социального бытия. Пространства жизни субъекта. – М., 2004. – 608 с.
9. Чумаков А.Н. Основные тренды мирового развития: реалии и перспективы // Век глобализации. 2018. – № 4. – С. 3-15.

EDUCATIONAL SPACE AS A BASIC OBJECT OF EDUCATION RESEARCH (Zalibekova A.Z.)

Abstract. In the philosophical understanding of education, the author considers the statement methodologically significant: the educational space is the basic object in which the main content parts and elements of

⁹ Чумаков А.Н. Основные тренды мирового развития: реалии и перспективы // Век глобализации. 2018. – № 4. – С.12.

education are concentrated to study its essence. The many educational spaces that have developed in culturally and scientifically developed countries lead to the question of their interconnection and relationships. In this regard, despite the obvious mobility and blurring of the boundaries of the educational space, the hierarchy of educational spaces is considered, which is complicated by the hierarchy of the “mother” socio-cultural spaces. Based on a clearly expressed trend, when under the influence of the latest achievements in the field of information and communication tools the educational space is globalized, the article substantiates the hypothesis of regional, national, religious, geographically and politically limited educational spaces that make up the group of “matryoshka” systems.

Keywords. *Educational space, socio-cultural space, hierarchy, “matryoshkas”, globalization.*

5.3.7. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ И СТРАТЕГИЧЕСКИЙ ЭССЕНЦИАЛИЗМ (А.И. Пигалев)

***Аннотация.** В статье рассматриваются философские аспекты концепции стратегического эссенциализма в контексте философии культуры. Понимание концепций тождества и различия определяется отношением к эссенциализму и антиэссенциализму. Эссенциализм предполагает, что каждый знак имеет строго определённый смысл, полученный из реального означаемого в качестве некоторой сущности. В концепции антиэссенциализма предполагается, что знак не имеет означаемого, и репрезентации являются самореференциальными, автономными и перформативными. В концепции стратегического эссенциализма, которая является средством против следствий антиэссенциализма, допускается, что в условиях автономии репрезентации следует действовать таким образом, как будто в некоторые моменты тождества и различия являются четкими и устойчивыми. В статье этот образ действий интерпретируется как паллиативное восстановление эссенциализма, которое, хотя оно и не отменяет анти-эссенциалистский запрет на фиксацию размытых и изменчивых тождеств, становится предпосылкой кратковременной стабилизации смысла.*

***Ключевые слова.** Стратегический эссенциализм, репрезентация, тождество, различие, бинаризм, самореференциальность, перформативность.*

Современная философия культуры сталкивается в своей предметной области с рядом тенденций и явлений, при описании и осмыслении которых далеко не всегда применимы прежние теоретические модели. Трудности, возникающие при описании этих тенденций и явлений с использованием прежних теоретических средств, свидетельствуют об изменении не только самой предметной области, но и указывают на необходимость иных контекстов её рассмотрения. В этом отношении концепция так называемого *стратегического эссенциализма*, возникшая за пределами философии культуры, оказалась способной быть не только индикатором происходящих изменений в культуре.

Эта концепция задает также те контексты, в которых соответствующие изменения могут быть достаточно чётко описаны и осмыслены в качестве общих закономерных процессов. Они соответствуют тем существенным изменениям в интерпретации культуры, которые связывают её с производством и распространением смыслов. Эти изменения привлекали особое внимание, прежде всего, исследователей, принадлежавших к феноменологическому направлению в философии, и привели к выявлению новых контекстов такой важной философской категории как сущность. Поэтому границы концепции стратегического эссенциализма не задаются ею самой, а определяются такими понятиями как эссенциализм и антиэссенциализм, ориентированными, прежде всего, на осмысление изменений в культуре. Эти понятия оказываются также тесно связанными с пониманием на уровне теории такого процесса, как репрезентация.

Эссенциализм (от лат. *essentia* – «сущность») – это наименование давно и широко используемой в философии базовой концепции или даже парадигмы, которая используется для анализа ряда процессов и явлений в том числе и в философии культуры. Согласно эссенциализму, знаки и, в частности, слова, а также вещи как знаки, имеют в качестве означаемых некоторые действительно существующие объекты и поэтому не самодостаточны, будучи всего лишь репрезентациями этих объектов. В рамках эссенциализма именно репрезентируемые объекты понимаются как устойчивые сущности, обладающие всеобщими качествами.

Согласно *антиэссенциализму*, никаких устойчивых сущностей, равно как и устойчивых всеобщих качеств, нет. У знаков, как считается в соответствии с антиэссенциализмом, вообще отсутствуют неизменные и устойчивые означаемые². Антиэссенциализм исходит из того, что смысл знака (например, слова) или вещи как знака возникает отнюдь не в результате установления его связи с означаемым. Смысл формируется в процессе участия знака в непрекращающихся играх исключительно таких же означающих внутри самой знаковой системы (например, языка). В рамках такого подхода следует исходить из того, что знаковая система парадоксальным образом не репрезентирует никакой независимой от знаков действительности.

¹ См.: *Barker C. Cultural Studies: Theory and Practice. XXIV.* – London: Thousand Oaks, CA. – New Delhi: SAGE Publications, 2003. – Pp. 221-223.

² См.: там же. – Pp. 231-233.

Каждый знак указывает лишь на свои отношения с другими знаками, точнее, на их различия, как это впервые было провозглашено в лингвистике Ф. де Соссюра. Поэтому, в соответствии с антиэссенциализмом и в противоположность эссенциализму, не может быть никаких неизменных, устойчивых сущностей, предшествующих человеческой деятельности и независимых от неё. Более того, считается, что эти сущности не даны изначально, и в каждой локальной области они достаточно свободно, хотя и в соответствии с некоторыми правилами, конструируются в процессе человеческой деятельности. Таким образом, в процессе совершения действия констатации антиэссенциализма, сохраняясь в сознании, не должны препятствовать следованию в некоторых случаях принципам отвергнутого эссенциализма.

Правдоподобие антисэссенциализма обуславливается особым порядком знаков, при котором репрезентация, утратившая связь с репрезентируемым в качестве источника смысла, продолжает, тем не менее, существовать, но уже автономно. Она даже сохраняется в качестве репрезентации, продолжая делать отсылки, но уже не к присутствию репрезентируемого, а к его отсутствию, и поэтому, к самой себе. (М. Хайдеггер выразительно характеризует это состояние, говоря, что «сверхчувственное разнудывается»³). Именно в условиях, свидетельствующих об исчезновении прежней роли сущности, формулируется концепция *стратегического эссенциализма*.

Соответствующий термин был создан и введен в научный оборот Г.Ч. Спивак и первоначально использовался в специальном контексте постколониальных исследований⁴. Однако со временем он стал использоваться и в философии культуры. В общем случае, без соотнесения со специальными контекстами, стратегический эссенциализм представляет собой императив, согласно которому в объективных условиях, описываемых антиэссенциализмом, следует мыслить и действовать таким образом, будто в некоторые моменты этих условий на самом деле нет, и сущность по-прежнему остается неизменной, устойчивой, предшествует человеческой деятельности и не зависит от неё.

³ Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Библихина. – М.: Республика, 1993. – С. 181.

⁴ Spivak G.C. Subaltern Studies: Deconstructing Historiography // Spivak G. C. In Other Worlds: Essays in Cultural Politics. – New York; – London: Methuen, 1991. – P. 205; Ray S. Gayatri Chakravorty Spivak: In Other Words. – Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009. VIII. – Pp. 107-114.

Распространение концепции стратегического эссенциализма на осмысление и анализ культуры обусловливается её историческим развитием, итогом которого становится состояние, достаточно точно описываемое констатациями антиэссенциализма. В этой связи следует обратить внимание на то, что возникновение и введение в научный оборот самого понятие культуры в конце XVIII века во многом было реакцией на идеологию Просвещения, верившего в единство человечества и в единый для всех прогресс. Это понятие должно было сделать возможным представление о множестве культур различных социальных групп. Соответственно, к культуре относилось всё, что возникало и существовало благодаря человеческому участию и человеческим усилиям и, таким образом, должно было считаться *искусственным*.

В этом смысле такие явления и процессы не были «природой», с которой связывалось всё то, что возникает и существует «само собой», *естественно*, без участия человека и поэтому, в силу всеобщности законов природы, должно быть чем-то единообразным. Точно так же, передача содержания «культуры» осуществляется не с помощью естественных средств (биологической наследственности), а с помощью искусственных, принадлежащих к самой культуре, разнообразных процессов обучения. Несмотря на последующие изменения и уточнения понятия культуры, сохраняется представление о том, что люди, даже удовлетворяя свои основные естественные потребности и подчиняясь жестким природным законам, при этом живут в искусственном, созданном ими самими мире знаков и символов, выражающих смыслы.

В свете такого подхода важнейшими аспектами культуры оказываются производство, сохранение, передача и изменение смыслов, означивание и репрезентация. Это позволило К. Гирцу утверждать, что «культура — это носитель смыслов, посредством которых люди интерпретируют свой жизненный опыт и направляют свои действия, социальная структура — форма, которую принимают эти действия, реально существующая сеть социальных отношений»⁵. Культура как носитель совокупности смыслов превращает область явлений и процессов, с которыми человек соприкасается, в нечто понятное и поэтому предсказуемое. Тем самым, эта область не несёт угроз, не вызывает неожиданных конфликтов и поэтому называется *миром*.

⁵ Гирц К. Интерпретация культур / Пер. с англ. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. — С. 171.

Что касается связи самой вещи (явления, события, процесса) с её смыслом, то она традиционно понимается как репрезентация. Главную роль при этом играет понятие сущности, отсылка к которой в процессе репрезентации раскрывает смысл соответствующей вещи или, точнее, класса вещей, имеющих одну и ту же сущность. Посредством репрезентации вещь обнаруживает свой смысл точно так же, как явление раскрывает свою сущность, что впервые подвергается рефлексии и формализуется в платоновской метафизике. В ней сущностями вещей и, следовательно, источниками их смысла, становятся идеи.

Как замечал в этой связи М. Хайдеггер, интерпретируя платоновскую притчу о пещере, «расположенные в свете вещи вне пещеры, где все свободно открыто взгляду, изображают в “притче” “идеи”. По Платону, если бы человек не видел их, т.е. тот или иной “вид” вещей, живых существ, людей, чисел, богов, то он не смог бы никогда воспринять вот это и вон то как дом, как дерево, как бога. Обычно человек думает, что прямо видит именно этот дом и вон то дерево и так всякое сущее. Ближайшим образом и большей частью человек совсем не подозревает, что всё почитаемое им со всей привычностью за “действительность” он всегда видит только в свете “идей”»⁶. Но это означает, прежде всего, что «зрение» и «видение» в оптических метафорах платоновской метафизики означают не зрительное восприятие, а умозрение.

Соответственно, «видимость» как доступность зрению — не просто восприятие, а осмысленность или понятность воспринимаемого, что, однако, почти никогда — во всяком случае, на уровне допредикативного понимания — не осознается и воспринимается как что-то само собой разумеющееся. При этом «сами себя кажущие вещи в “притче” суть “образы” для “идеи”. А солнце в “притче” выступает “образом” того, что делает видимыми все идеи. Оно “образ” для идеи всех идей»⁷. Необходимость «идеи идей», делающей все остальные идеи видимыми, указывает на структуру платоновской и всех последующих форм метафизики. В ней сущности, несущие смыслы, упорядочиваются в виде иерархии.

Соотносимая с вершиной воображаемой пирамиды «идея идей» и её последующие аналоги являются своего рода всеоб-

⁶ Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Библихина. — М.: Республика, 1993. — С. 348.

⁷ Там же. — С. 349.

щим эквивалентом, делающим все прочие смыслы соизмеримыми, способными некоторым образом обмениваться друг на друга, замещать друг друга и, тем самым, участвовать в репрезентации в качестве формы символического обмена. От идеи идей зависит осмысленность, понятность вещей в качестве явлений. Между тем, хотя явления, в отличие от сущности, доступны всегда, при определённых условиях они могут не раскрывать, а скрывать сущность, и эта возможность представляет особый интерес. Это происходит тогда, когда имеет место то, что можно назвать *отдалением* и вследствие этого *сокрытием* сущности и, соответственно, смысла вещи.

Сущность может выходить за пределы того, что считается имманентным человеку, и в результате она становится трансцендентной. При таком отдалении связь явления с сущностью разрывается, и репрезентация сущности или смысла действительности становится невозможной. Выражая это в других терминах, можно сказать, что происходит разрыв связи между означающим и означаемым, и, начиная движение от первого, оказывается невозможным добраться до второго. Отдаление и, в силу этого, сокрытие, невидимость смыслов вещей, ставших трансцендентными, указывает на то, что трансцендентным и, следовательно, недоступным становится также всеобщий смысл, соотносимый с вершиной иерархии.

Конечным итогом такого отдаления становится то состояние культуры, которое в девятнадцатом веке в контексте теологии и философии было названо «смертью Бога». В двадцатом веке итог отдаления сущностей в секулярном контексте обозначалось как внезапно обнаружившийся «абсурд», утрата привычных общезначимых смыслов окружающего мира. Таким образом, это превращение мира в непонятный, в то, что не может быть названо миром. Однако не менее существенными для анализа являются переходные состояния, в которых разрушение связи между сущностью и явлением, означаемым и означающим, вещью и смыслом уже ощущается, но пока лишь как едва ощутимая тенденция.

Тем не менее, эта тенденция, даже будучи слабо выраженной, свидетельствует о закономерности отдаления сущности (и смысла) от явления для того типа иерархической системы, который представлен метафизикой (хотя и не только ею). Насколько можно судить, первые признаки осознания этой тенденции и следы противодействия ей обнаруживаются уже у Аристотеля в его учении об энтелехии и концепции целевой

(конечной) причины. Понятие энтелехии как «законченной осуществлённости», «полноты» у Аристотеля позволяет предпринять попытку сохранения доступности сущности в условиях, когда она, как можно предположить, ещё только начинает «закрываться», вытесняться за пределы мира и превращаться в трансцендентную.

Энтелехия как «законченная осуществлённость» предполагает у Аристотеля не одномоментное раскрытие сущности, а её становление. Будучи подчинена конечной причине, сущность проявляется постепенно в процессе стремления к этой причине. При этом соотношение сущности вещи именно с конечной причиной должно защитить вещь от вовлечения в процессы символического обмена, на конечных этапах которого всё начинает обмениваться на всё. Как известно, в итоге развития этих процессов возникающий всеобщий эквивалент неизбежно вытесняется за пределы сферы обмена точно так же, как это происходит и с «идеями идей» в метафизике⁸.

В этом же контексте в опирающейся на метафизику теологии появляется и представление об *апофатичности* Бога. На определённом этапе своего развития теология начинает особо настаивать на трансцендентности Бога и требовать отказа от приписывания ему определений тварного сущего (впервые, насколько можно судить, в неоплатонизме). Попытка сохранить доступность апофатически понимаемого Бога познанию наиболее последовательно реализована в учении о нетварных энергиях Григория Паламы. При этом признаётся, что апофатически понимаемый Бог недоступен и непостижим, точно так же, впрочем, как и всё тварное, сущность которого начинает ускользать от познания. Выходом становится утверждение, что Бог полностью проявляет себя в своих энергиях (действиях), которые, согласно Паламе, тождественны его сущности⁹.

В этом отношении правдоподобной представляется интерпретация В.В. Бибихина, согласно которой «опыт расставания с действенным, действующим, горячим Богом, порыв остановить

⁸ См.: *Goux J.-J. Numismatics: An Essay in Theoretical Numismatics // Goux J.-J. Symbolic Economies: After Marx and Freud / Trans. by J. C. Gage, Ithaca. — N.-Y.: Cornell University Press, 1990. — Pp. 9-63; Goux J.-J. Monetary Economy and Idealist Philosophy // Goux J.-J. Symbolic Economies: After Marx and Freud / Trans. by J. C. Gage, Ithaca. — N.-Y.: Cornell University Press, 1990. — Pp. 88-111.*

⁹ *Палама Григорий. О божественных энергиях и их причастии // Палама Григорий. Трактаты / Пер. с греч. и примеч. архимандрита Нектария (Яшунского). — Краснодар: Текст, 2007. — С. 40.*

уход такого Бога — это настоящая суть паламитского догмата... Он стало быть в своей невысказываемой предпосылке — тревожное опасение, что Бог может ускользнуть, человек остыть; что нужно человеческое тоже действие, молитвенное усилие, да и совсем конкретно — принятие вот этого самого догмата о божественных энергиях, — чтобы не упустить, уловить божественную энергию в мире»¹⁰; см. об этом также¹¹. В итоге апофатизм дополняется катафатизмом, и Бог считается познаваемым одновременно апофатически и катафатически.

При этом, однако, специфическое единство апофатизма и катафатизма трудно признать, как это иногда делается, свойством лишь одной или нескольких культур. Это единство является, скорее, реакцией на первые признаки общих закономерных изменений в обществах и культурах, входящих в переходную эпоху. Именно эти общие изменения принуждали понимать Бога в теологии в качестве трансцендентного, но, в то же время, сохранить в новом контексте возможность прежнего, традиционного, катафатического понимания. Тем самым сохранялось единство грядущей новизны и традиции, но это не было единственным способом преодоления трудностей, выразившихся в апофатизме.

В этой связи необходимо заметить, что отдаление сущности в качестве предмета мысли и, как следствие, её апофатическое понимание — это в любом случае переход с позиции эссенциализма на позиции антиэссенциализма. В результате не остается иного выбора, кроме констатации отсутствия конечных причин или, по меньшей мере, отрицания их важности для познания. Действительно, дальнейшее отдаление сущности в качестве предмета мысли и её апофатическое понимание, но уже без дополнения его катафатическим, привело к констатации отсутствия конечных причин или, по меньшей мере, отрицанию их важности для познания и, тем самым, ненужности их познания.

Такое состояние культуры начинает формироваться лишь с началом Нового времени. Творцы новой науки и, прежде всего, Ф. Бэкон настаивали на том, что познание конечных причин принципиально невозможно, и вследствие этого задача допол-

¹⁰ Бибихин В.В. Энергия. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. — С. 134.

¹¹ См.: Yannaras C. On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite / Trans. by H. Ventis. Ed. and with an intro. by A. Louth. — London; — New York: T&T Clark International, 2005. — 136 p.

нения апофатизма катафатизмом, которая, впрочем, в этом контексте никогда не формулировалась в явном виде, оттесняется на периферию господствующих дискурсов и перестаёт быть актуальной. Новое время стремилось сосредоточиться исключительно на исследовании действующих причин, способных отсылать не к сущности, а только к явлениям. Более того, с конечными причинами начинают связываться отрицательные коннотации, которые, как считалось, препятствуют прогрессу научного познания.

В частности, Бэкон писал: «...Аристотель заслуживает ещё большего осуждения, чем Платон, ибо он не упоминает об источнике конечных причин, т.е. боге, и заменяет бога природой; сами же конечные причины он излагает скорее с точки зрения логики, чем теологии. Мы говорим об этом не потому, что эти конечные причины не являются истинными и достойными внимательного изучения в метафизике, но потому, что, совершая набег и вторжения во владения физических причин, они производят там страшные разорения и опустошения»¹².

В то же время, предполагалось, что, хотя вещи и не даны человеку непосредственно, мир всё же познаваем, однако лишь в том виде, как он дан органам чувств, причем, естественно, лишь в своих репрезентациях, референты которых считаются недоступными, и поэтому могут считаться отсутствующими. В результате структура репрезентации начинает разрушаться и терять смысл, поскольку она, уже не предполагая отсылки к означаемому, стремительно становящемуся трансцендентным, сделала его ненужным и поэтому тяготела к замыканию на саму себя, самореференциальности. Итогом такого развития стало появление концепции симулякра¹³, зафиксировавшей реальность и разнообразие самореференциальных знаков.

При этом обнаруживается связь соответствующего подхода с известной из истории борьбой против определённой формы отношения к визуальным образам, что традиционно обозначается терминами «идолопоклонство» и «иконоборчество». В современных условиях эти термины далеко не случайно получают расширительное толкование за пределами теологической про-

¹² Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук // Бэкон Ф. Сочинения в 2 т. 2-е испр. и доп. изд. Т. 1 / Сост., общ. ред. и вступ. статья А.Л. Субботина. – М.: Мысль, 1977. – С. 230.

¹³ См.: Бодрийяр Ж. Прецедия симулякров // Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции / Пер. с фр. А. Качалова. – М.: Издательский дом «ПОСТУМ», 2015. – С. 5-61.

блематики¹⁴. По аналогии с теологическими коннотациями они сближают с понятием «идол» любые знаки, утратившие связь со своими означаемыми и симулирующие свою самодостаточность. Продолжая аналогию, можно сказать, что знаки, чтобы считаться «идолами», должны восприниматься как некоторая первичная реальность, за которой, как и у всякого симулякра, ничего нет, что, собственно, и констатирует антиэссенциализм.

Из тезиса аниэссенциализма об отсутствии неизменных устойчивых сущностей следует, что не может быть никаких точных и неизменных тождеств, точных и неизменных различий, которые характерны для метафизики и структурно подобны бинарным оппозициям. Как известно, в бинарной оппозиции два элемента тесно и неразрывно связаны друг с другом и, в то же время, являются взаимоисключающими (эксклюзивное отношение типа *или/или*). Взаимное исключение противоположностей характеризует также и структуру мышления, соответствующего принципам метафизики. Это проявляется в том, что такое мышление структурно подчинено законам формальной логики, связь которой с метафизикой хорошо известна и выражается в законах тождества, (не)противоречия и исключенного третьего.

В результате конфликт смыслов в формальной логике разрешается в соответствии с принципом бинаризма – принятия одних смыслов и отбрасывания других, тогда как возможность их примирения или хотя бы бесконфликтного сосуществования исключается. Отличительной чертой антиэссенциализма становится, напротив, нечеткость представлений о тождестве и различии (инклюзивное отношение типа *и/и*). Обращаясь к проблематике философии культуры, следует подчеркнуть, что определенное понимание тождества и различия определяет, прежде всего, особенности концепции культурной идентичности.

Концепция культурной идентичности имеет особое значение и тогда, когда исследователь имеет дело с конфликтом смыслов в границах одной культуры, и тогда, когда этот конфликт возникает при взаимодействии различных культур. Возникновение антиэссенциализма указывает на допустимость и реаль-

¹⁴ См.: *Безансон А.* Запретный образ: Интеллектуальная история иконоборчества / Пер. с фр. М. Розанова. – М.: Издательство «МИК» 1999. – 424 с.; *Митчелл У.Дж.Т.* Риторика иконоборчества. Марксизм, идеология и фетишизм // *Митчелл У.Дж.Т.* Иконология. Образ. Текст. Идеология / Пер. с англ. В. Дрозда. – М.; Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2017. – С. 185-237; *Halbertal M., Margalit A.* Idolatry / Trans. by N. Goldblum. – Cambridge, MA; – London: Harvard University Press, 1992. – 299 p.

ность нечетких, небинарных, инклюзивных различий в структуре межкультурных взаимодействий. Иными словами, есть основания полагать, что тот тип идентичности, который основывается на бинарных оппозициях и, тем самым, вписан в жесткую структуру включений и исключений, в исторической ретроспективе не универсален.

Тем не менее, в соответствии с теоретическими установками стратегического эссенциализма, культурная идентичность, независимо от того, какова она на самом деле, ради достижения определённых практических целей в течение некоторого ограниченного времени может считаться устойчивой и неизменной¹⁵. Это касается и истории новоевропейской концепции человека. В ней человек рассматривается как нечто целостное и неделимое, или, иначе, индивид. Он, в свою очередь, выступает в качестве автономного субъекта и, тем самым, того последнего основания, которое считается бесосновным, ни от чего не зависящим.

Новоевропейская концепция субъекта восходит к картезианскому принципу *cogito ergo sum* и, подчеркивая особое значение человеческого сознания, прозрачного для самого себя, является принципиально эссенциалистской. Это означает, что человек как субъект считается четко отделённым от своего объекта и мира в целом, не зависит от него, и поэтому рассматривается как самодостаточный и, таким образом, как некоторая сущность. Поэтому, в соответствии с убеждениями Просвещения, человек в качестве субъекта не может определяться никакими внешними для него факторами, включая влияния «космоса», «природы», «божьей воли» и, тем более, символики культуры и языка.

В последующем развитии идей с так понимаемым субъектом начинает связываться также его способность определять и контролировать господствующие формы мышления и языка в качестве форм репрезентации. Эссенциалистское понимание субъекта предполагает, что он полностью контролирует репрезентации бытия, включая его языковые репрезентации. Отказ от такой концепции субъекта в качестве центра и контрольной инстанцией всего сущего связан с деятельностью К. Маркса и З. Фрейда, которые первыми отказались от постулата его целостности и самодостаточности.

Маркс указал на влияние на субъект экономических процессов и их идеологических воплощений. Фрейд сосредоточил

¹⁵ См.: *Barker C. Cultural Studies: Theory and Practice. XXIV.* – London: Thousand Oaks, CA – New Delhi: SAGE Publications, 2003. – Pp. 243–245.

свое внимание на процессах в психике, не зависящих от сознания и не контролируемых им — на бессознательном. Общее в позиции Маркса и Фрейда в понимании субъекта заключается именно во введении в теоретический анализ внешних для субъекта факторов, способных влиять на него. Более того, при этом ответственность субъекта за свои мысли и действия перестаёт быть полной. Теперь, согласно логике Маркса и Фрейда, следует исходить из того, что он не самодостаточен, определяется чем-то внешним, неким окружением или обобщённым контекстом, который им не контролируется.

У Маркса это выражается в известной формуле, согласно которой бытие определяет сознание, тогда как у Фрейда таким контекстом, влияющим на сознание, является «Оно» (*Id*). Отсюда следует, что изменение субъекта возможно, но для этого нужно воздействовать не на само сознание, а на то, от чего оно зависит. Это не позволяло считать субъекта в качестве носителя сознания нераздельным («индивидуальным») и автономным и, тем самым, по-прежнему опираться на принципы эссенциализма. В результате на смену концепции субъекта, имеющего некоторое субстанциальное ядро, приходит концепция субъективности, которая претерпевает постоянные изменения.

Субъективность, в отличие от субъекта, не дана как нечто готовое, неизменное и устойчивое, а производится идеологией, языком и дискурсом, а в более широком смысле — совокупностью различных внешних сил. Эти же силы являются определяющими в создании индивидуальной идентичности, которая теперь становится следствием их воздействия и, таким образом, не может рассматриваться, как прежде, в качестве инстанции, способной их контролировать. Скорее, речь должна идти о силах, ограничивающих свободу субъекта и, тем самым, подчиняющих его себе. Таким образом, субъект больше не может рассматриваться в теории как неизменная, устойчивая сущность и становится продуктом бесконечной игры различных внешних для него факторов.

Понимание сути этих факторов зависит от ряда дополнительных гипотез. Чтобы проиллюстрировать произошедший сдвиг парадигмы, следует указать на то, что теория идеологии Маркса была развита именно в этом направлении Л. Альтюссером. В его концепции «интерпелляции» («окликание», «вызов», «запрос»), считается, что это «окликание» исходит именно из идеологии. Подчиняя себе индивида, оно одновременно творит человечес-

кую субъективность, которая, будучи адресатом властного «окликация», обнаруживает свою пластичность¹⁶.

Интерпретация и развитие психоанализа Фрейда в трудах Ж. Лакана приводят к выводу, что субъективность считается способной к развитию, и, проходя стадию «воображаемого»¹⁷, является продуктом языка и в этом смысле не самодостаточна. В этом качестве субъективность подчиняется законам так называемого «символического», которое от неё не зависит и, более того, ей предшествует¹⁸. У М. Фуко субъективность творится в соответствии с законами систем знания, выраженными в соответствующих дискурсах, вследствие чего различные дискурсы обуславливают конструирование разных видов субъективности¹⁹.

Нельзя, однако, не заметить, что в указанных теоретических моделях обнаруживается внутренняя противоречивость понятия субъективности в качестве противоположности прежнего понятия неизменного и устойчивого субъекта. В этих моделях, с одной стороны, человеческая субъективность творит культуру, а с другой, рассматривается как пассивный объект воздействий внешних и не зависящих от неё сил, которые постоянно конструируют и реконструируют её. В результате ни в один момент конструирования субъективности создаваемый таким образом смысл никогда не присутствует полностью. Смысл, как считается, не завершен, и момент завершения процесса его создания всё время откладывается. Такое понимание нашло свое выражение в концепции «различания-откладывания» (фр. *différance*) Ж. Деррида.

В этой концепции ставится под вопрос, прежде всего, бинаризм как характерная особенность эссенциализма. Кроме того, поскольку бинарная оппозиция рассматривается как элементарная иерархия (хотя бы уже потому, что один её элемент является первым, а другой – вторым), автономные репрезентации существуют на фоне того, что Ж. Деррида называет «перевора-

¹⁶ *Althusser L. On Ideology // Althusser L. On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses / Trans. by G.M. Goshgarian. – London: Verso, 2014. – P. 190.*

¹⁷ См.: *Lacan J. Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique // Lacan J. Écrits. – Paris: Éditions du Seuil, 1966. – Pp. 93-100.*

¹⁸ См.: *Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе / Пер. с фр. А.К. Черноглазова. – М.: Гнозис, 1995. – 192 с.*

¹⁹ См.: *Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. – М.: Прогресс, 1977. – 488 с.*

чиванием иерархий»²⁰. Однако с точки зрения стратегического эссенциализма в качестве исходного преодолеваемого состояния должно выступать именно размытое, изменчивое тождество типа *и/и*.

Такое тождество свободно сочетает несоединимые элементы и поэтому должно рассматриваться как ненасильственное и не иерархическое. Лишь благодаря стратегическому эссенциализму его можно в течение некоторого ограниченного времени всё же считать однозначным, неизменным и построенным как иерархическое отношение типа *или/или*. В этом качестве его можно подвергнуть «переворачиванию», с которого начинается деконструкция.

Проявление эффектов антиэссенциализма в существовании субъективности означает, что она одновременно тождественна и не тождественна самой себе, и, следовательно, не может быть понята как устойчивая, неизменная сущность. В то же время, антиэссенциализм не может стать доминирующей парадигмой, если все ещё имеется отнесение репрезентации к тому, что она репрезентирует, или, иначе, если у репрезентации имеется неизменный, устойчивый референт. Однако и в этом случае логика стратегического эссенциализма допускает возможность и даже необходимость в определённых условиях рассматривать субъективность как субъекта — устойчивого и неизменного индивида.

Рассмотрение развития структур репрезентации указывает на то, что её автономия является поздним этапом истории порядка знаков²¹ и в этом смысле совершенно объективна как этап развития символического обмена в обществе. Поэтому антиэссенциализм не может быть теоретическим выражением некоторой универсальной практики произвольного означивания точно так же, впрочем, как им не могут быть предшествующие этапы развития. В то же время, потребность в стратегическом эссенциализме свидетельствует, что соответствующие эссенциализму практики означивания не могут быть отвергнуты полностью. Окончательно став самореференциальной, репрезентация утрачивает традиционную структуру связи означиваемого с означаемым и как бы взамен приобретает новое качество — становится *перформативной*.

²⁰ Делрида Ж. Позиции / Пер. с фр. В.В. Библихина. — М.: Академический Проект, 2007. — С. 50.

²¹ Hawkes D. The Faust Myth: Religion and the Rise of Representation. IX. — New York: Palgrave Macmillan, 2007. — 247 p.; Hawkes D. The Reign of Anti-Logos: Performance in Postmodernity. Palgrave Macmillan. — New York, 2020. — 275 p.

Сам термин «перформативность», получивший широкое распространение в современной философии, в особенности, в исследованиях семиотических аспектов культуры, означает способность знаков оказывать реальные воздействия на людей. Если речь идет о языке, то здесь используется известная формулировка «создавать вещи с помощью слов»²². Это следует понимать в том смысле, что в условиях самореференциальности знаков и, следовательно, автономии репрезентации знаки, в отличие от предшествующих периодов развития культуры, *не столько описывают* мир, который, как считается, предшествует всякой репрезентации, *сколько предписывают* и даже *принуждают* человека к совершению определённых действий²³.

Имеется в виду речевой акт, не отсылающий, в отличие от констатирующего суждения, ни к какому референту или смыслу, но вызывающий определённые ответные действия у того, кто его воспринимает в качестве последней, окончательной реальности. Это, например, такие указывающие на одновременное совершение действия речевые акты как: «Я обещаю», или: «Я клянусь», или в общем случае: «Я делаю». Перформативность самореференциальных знаков имеет более широкий смысл. Это их способность некоторым образом создавать вещи или ситуации. Поэтому в своей самореференциальности такие знаки оказывают влияние, способность к которому прежде была присуща лишь обозначаемым ими вещам.

Самореференциальный знак уже не может оставаться посредником, каковым каждый знак является в процессе репрезентации, и неизбежно становится источником некоторого воздействия, на которое прежде он не был способен. Такие знаки ни на что не указывают, но при этом оказывают воздействие на людей совсем не так, как это свойственно обыкновенным вещам. Самореференциальные знаки производят правдоподобное впечатление, будто обладают некими самостоятельно действующими силами, активно влияющими на человека и, более того, обладающими способностью даже управлять им.

Знаки, разорвавшие связь с тем, что они обозначают, конструируют или даже производят этот мир точно так же, как некую воображаемую, но активно влияющую реальность создает,

²² См.: *Austin J.L.* How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955. — Oxford, UK: Oxford University Press, 1962. — 167 p.

²³ См.: *Bolt B.* Art beyond Representation: The Performative Power of the Image. — London; New York: I.B. Tauris, 2004. — 209 p.

например, актерская игра (лат. *performo* и означает первоначально «создаю», «произвожу»). Она репрезентирует не саму реальность, а пьесу, большая часть которой является вымыслом. В итоге разрушается фундаментальная для самого понятия культуры бинарная оппозиция, упорядочивающая отношения между культурой (искусственным) и природой (естественным). Это создает видимость того, что исключительно искусственное управляет человеческой жизнью, как это происходит, например, с «само-возрастающей стоимостью» в денежном обращении.

В целом, эффект стратегического эссенциализма может быть лишь паллиативным, и он оказывается полумерой, действие которой принципиально ограничено во времени. Кроме того, существование устойчивых, неизменных сущностей и, соответственно, смыслов, предполагается вопреки их реальному отсутствию, и при этом они конструируются совершенно произвольно. В то же время, нельзя отрицать, что в практических вопросах в условиях автономии репрезентации, антиэссенциализм, в сравнении с эссенциализмом, оказывается намного менее эффективным.

То, что стратегический эссенциализм выступает как паллиатив, отменяющий трудности, зафиксированные антиэссенциализмом, лишь на время, указывает на отсутствие необходимых для его доминирования порядка знаков и соответствующей культуры в целом. Иначе говоря, образ действий, основанный на концепции стратегического эссенциализма, представляет собой лишь паллиативное восстановление эссенциализма. Не отменяя антиэссенциалистский запрет на окончательную стабилизацию размытых и изменчивых тождеств, оно, тем не менее, становится предпосылкой кратковременной стабилизации произвольно сконструированных смыслов.

Имеет место лишь тенденция, которая может быть обобщённо обозначена как реакция на «ослабление власти метафизики» или на «ослабление мышления»²⁴. В результате на фоне стратегического эссенциализма равновесие неизменных и изменчивых репрезентаций остается неустойчивым, в то время как неустранимая, но не всегда видимая зависимость антиэссенциализма от отвергаемого им эссенциализма становится явной. Это снова в особом контексте ставит вопрос о перспективах, следствиях и, в конечном итоге, самой возможности преодолеть

²⁴ См.: *Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo* / Ed. by S. Zabala. — Montreal [et al.]: McGill-Queen's University Press, 2007. — 453 p.

ния метафизики, которую начали активно обсуждать ещё в прошедшем столетии.

Вместе с тем, произвольность конструирования сущностей и смыслов, доступность и даже само наличие которых вследствие их трансцендентности отрицает антиэссенциализм, становится главной проблемой, связанной со стратегическим эссенциализмом. Сконструированные людьми и в этом отношении лишь *как бы* существующие, а на самом деле фиктивные сущности и смыслы становятся перформативными и парадоксальным образом действуют как активные, но лишённые онтологических корней факторы.

В этом качестве такие факторы влияют на человека, и именно поэтому оказываются практически эффективными. Однако они, будучи принципиально несубстанциальными, условны, могут быть деконструированы и заменены другими. Поэтому стратегический эссенциализм, будучи формально похож на попытку в теологии дополнить апофатизм катафатизмом, радикально отличается от неё. Он не в состоянии удержать субстанциальность сущностей и смыслов, которые, начав проявлять первые признаки отдаления и ускользания, сохраняют эту тенденцию.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Безансон А.* Запретный образ: Интеллектуальная история иконоборчества / Пер. с фр. М. Розанова. — М.: Издательство «МИК» 1999. — 424 с.
2. *Бибихин В.В.* Энергия. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. — 488 с.
3. *Бодрийяр Ж.* Прецессия симулякров // Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции / Пер. с фр. А. Качалова. — М.: Издательский дом «ПОСТУМ», 2015. — С. 5-61.
4. *Бэкон Ф.* О достоинстве и приумножении наук // *Бэкон Ф.* Сочинения в 2 т. 2-е испр. и доп. изд. Т. 1 / Сост., общ. ред. и вступ. статья А.Л. Субботина. — М.: Мысль, 1977. — С. 81-522.
5. *Гири К.* Интерпретация культур / Пер. с англ. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. — 560 с.
6. *Деррида Ж.* Позиции / Пер. с фр. В.В. Бибихина. — М.: Академический Проект, 2007. — 160 с.
7. *Лакан Ж.* Функция и поле речи и языка в психоанализе / Пер. с фр. А.К. Черноглазова. — М.: Гнозис, 1995. — 192 с.
8. *Митчелл У. Дж. Т.* Риторика иконоборчества. Марксизм, идеология и фетишизм // *Митчелл У. Дж. Т.* Иконология. Образ. Текст. Идеология / Пер. с англ. В. Дрозда. — Москва; — Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2017. — С. 185-237.
9. *Палама Григорий.* О божественных энергиях и их причастии // Палама Григорий. Трактаты / Пер. с греч. и примеч. архимандрита Нектария (Яшунского). — Краснодар: Текст, 2007. — С. 39-89.
10. *Фуко М.* Слова и вещи: Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. — М.: Прогресс, 1977. — 488 с.
11. *Хайдеггер М.* Учение Платона об истине // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Бибихина. — М.: Республика, 1993. — С. 345-361.
12. *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Бибихина. — М.: Республика, 1993. — С. 177-192.
13. *Althusser L.* On Ideology // *Althusser L.* On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses / Trans. by G.M. Goshgarian. — London: Verso, 2014. — Pp. 171-207.

14. *Austin J.L.* How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955. — Oxford, UK: Oxford University Press, 1962. — 167 p.
15. *Barker C.* Cultural Studies: Theory and Practice. — London; — Thousand Oaks, CA. XXIV. — New Delhi: SAGE Publications, 2003. — 484 p.
16. *Bolt B.* Art beyond Representation: The Performative Power of the Image. — London; New York: I.B. Tauris, 2004. — 209 p.
17. *Goux J.-J.* Monetary Economy and Idealist Philosophy // Goux J.-J. Symbolic Economies: After Marx and Freud / Trans. by J. C. Gage, Ithaca, — N.Y.: Cornell University Press, 1990. — Pp. 88-111.
18. *Goux J.-J.* Numismatics: An Essay in Theoretical Numismatics // Goux J.-J. Symbolic Economies: After Marx and Freud / Trans. by J. C. Gage, Ithaca, — N.Y.: Cornell University Press, 1990. — Pp. 9-63.
19. *Halbental M., Margalit A.* Idolatry / Trans. by N. Goldblum. — Cambridge, MA; — London: Harvard University Press, 1992. — 299 p.
20. *Hawkes D.* The Faust Myth: Religion and the Rise of Representation. — New York: Palgrave Macmillan, 2007. — 247 p.
21. *Hawkes D.* The Reign of Anti-Logos // Performance in Postmodernity. Palgrave Macmillan. IX. — New York, 2020. — 275 p.
22. *Lacan J.* Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique // Lacan J. Écrits. — Paris: Éditions du Seuil, 1966. — Pp. 93-100.
23. *Ray S.* Gayatri Chakravorty Spivak: In Other Words. — Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009. VIII. — 150 p.
24. *Spivak G.C.* Subaltern Studies: Deconstructing Historiography // Spivak G. C. In Other Worlds: Essays in Cultural Politics. — New York; London: Methuen, 1991. — P. 195-221.
25. Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo / Ed. by S. Zabala. — Montreal [et al.]: McGill-Queen's University Press, 2007. — 453 p.
26. *Yannaras C.* On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite / Trans. by H. Ventis. Ed. and with an intro. by A. Louth. — London; — New York: T&T Clark International, 2005. — 136 p.

THE PHILOSOPHY OF CULTURE AND THE STRATEGIC ESSENTIALISM (A.I. Pigalev)

Abstract. *The paper deals with the analysis the concept of strategic essentialism in the context of the philosophy of culture. The construal of the concepts of identity and difference is specified by the stance on essentialism and anti-essentialism. The essentialism assumes that sign has a fixed meaning derived from a real referent as an essence. The anti-essentialism assumes that the sign has no referent and the representations are self-referential, autonomous, and performative. The concept of strategic essentialism, being a weapon against the consequences of anti-essentialisms, admits that under the autonomy of representations one should act as if in a few isolated instances the identities and differences were distinct and stable entities. This policy is interpreted in the paper as a palliative restoration of essentialism that, albeit it does not rescind the anti-essentialist ban on the fixation of blurred and changeable identities, becomes a prerequisite for the short-term stabilization of meaning.*

Keywords. *Strategic essentialism, representation, identity, difference, binarism, self-referentiality, performativity.*

5.4. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

5.4.1. ФИЛОСОФИЯ И СОЦИАЛЬНОСТЬ: ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ БЕЗОСНОВНОСТЬ (Т.Х. Керимов)

***Аннотация.** В современной философии мы наблюдаем радикальный поворот в обновлении социальной философии, связанный с изменением контекста и исходных установок рефлексии о социальности. Контекст постановки проблемы социальности смещается в сторону самого способа её философского обоснования. В статье осуществляется деконструкция философского обоснования образа человека и социальности. Непосредственным коррелятом этой деконструкции выступает безосновная и реляционная социальность. Последняя выходит за пределы любого теоретического дискурса и любой формы её репрезентации: безосновная социальность сохраняет за собой в некотором критическом смысле интенсифицированную негативную избыточность, ниспровергающую любую тотальность. Социальность не ограничена только человеческим, она включает в себя любую сингулярность. То есть социальность как множественность, бесконечная игра различий, избыточна относительно любых форм конституирования общества.*

***Ключевые слова.** Философия, репрезентация, образ человека, социальность, безосновность, множественность, сингулярность.*

***Предисловие.** В современной философии наблюдается критический и конструктивный подход к вопросу о социальности и обновлению образа человека. Это обновление осуществляется посредством исследований, независимых друг от друга и тем не менее, по крайней мере частично, параллельных, связанных с акторно-сетевой теорией, новым материализмом, концепциями со-производства, теорией сборки, агентным реализмом, критическим реализмом (если ограничиться наиболее показательными направлениями)¹. Эти исследования обнаруживают опреде-*

¹ Керимов Т.Х. Онтологический поворот в социальных науках: возвращение эпистемологии // Социологическое обозрение. 2022. – Т. 21. – № 1. – С. 109-130

лѐнную направленность трактовок социального, скрытые за ними теоретические и методологические мотивы, взаимосвязи этих мотивов с основными тенденциями развития современной философии. Первое, минимальное выражение этой направленности, может быть сформулировано в терминах избыточности социального относительно любых его описаний. Идея здесь состоит в том, чтобы исключить возможность тотализации, закрытия гетерогенного, контингентного, пластичного социального.

Таким образом удастся избежать эссенциализма, поскольку никакая форма систематизации, каталогизации сущностей не в состоянии кодировать избыточное социальное. Очевидным образом мы выходим здесь за пределы эссенциализированной социальной онтологии и вступаем во множественную, контингентную реальность, ни одно из описаний которой не будет адекватным именно в силу того, что они являются единичными или частичными формами, выполняющими функцию репрезентации невозможной тотальности социального.

В рамках очерченной проблемы основной задачей статьи является описание предпосылок и направленности обновления трактовки социального в философии конца XX – начала XXI в. В решении этой задачи выделяются два вопроса, которые и предопределили структуру статьи. Первый вопрос касается деконструкции философского обоснования образа человека и социальности. Второй вопрос обращен к обоснованию онтологической безосновности социального.

Апории философского обоснования образа человека и социальности. Способность философии описывать и объяснять человеческую социальность с необходимостью связана с конкретными образами человеческой природы, которые она предлагает, и из которых она исходит. Эта способность основана на том, что философия сама даёт себе право построить такие образы человеческой природы и обосновать их в рамках философской системы. То есть для того, чтобы описать и объяснить человеческую социальность, философия должна построить фундаментальный образ человека, из которого она будет исходить, а затем обеспечить себя философскими основаниями, которые позволят ей обосновать такой образ человека. Каждый раз образ человека и объяснение социальности обосновываются в философском основании, которое философия устанавливает сама для себя. Так, образ человека, социальность и философское понимание социальности образуют взаимосвязанное и взаимозависимое целое. Во многих отношениях философия может пони-

маться как серия различных образов человека и социальности и их обоснований.

Приведём два примера с целью лучше очертить пределы этого философского описания и объяснения человеческой природы и социальности. Так, например, для Юма, симпатия выступает основанием философского понимания социальности. Симпатия и её отношение к социальности – это не какой-то результат чисто философского теоретизирования, она имеет эмпирическое доказательство, поскольку является фактом переживания. Способность сочувствовать другим и вступать в самые разнообразные отношения с ними является одной из фундаментальных характеристик человека, которая обуславливает все другие образцы его поведения: «Самое замечательное из всех качеств человеческой природы как само по себе, так и по своим следствиям – это присущая нам склонность симпатизировать другим людям и воспринимать посредством сообщения их наклонности и чувства»². Итак, человеческая природа и фундаментальная её характеристика – симпатия – фундируют человеческую социальность. Обосновывается эта природа эмпирическим методом и теорией идей и впечатлений, в которой этот метод, в свою очередь, находит своё обоснование.

У К. Маркса мы наблюдаем другой образ человека и социальности. Для Маркса предметно-практическая деятельность людей выступает решающим основанием философского понимания общественных отношений³. То, что человек есть продукт собственной практической деятельности и сущность человека представляет собой совокупность общественных отношений, является фундаментальной характеристикой человека, лежащей в основе всех других его свойств. Итак, взгляд Маркса на человеческую природу фундирует его понимание человеческой социальности, и оба находят свое основание в диалектическом методе и теории исторического материализма, в которой этот метод обосновывается.

Чтобы подчеркнуть эту взаимозависимость философского понимания человека и социальности, а также основание этого понимания, которое философия устанавливает и закрепляет для себя, следует отметить, что философия строит систему мысли,

² Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1996. – С. 367.

³ Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 3. – М.: Издательство политической литературы, 1955. – С. 3.

которая призвана дать тотальный образ человека и условий его существования. В определённом смысле философия отождествляет себя с тотализацией. Она полагает себя как средство, благодаря которому мир познается, репрезентируется, обосновывается и т.д. Она синтезирует мир в систему понятий или дискурсивных операций на основе законодательных решений относительно природы реальности, что неизбежно ведёт к циркулярности мысли. В «Словаре не-философии» Ф. Ларюэль пишет: «Философское решение представляет собой трансценденцию, которая верит – наивным и галлюцинаторным образом – в возможность унитарного дискурса о Реальности. Это авторитарное требование выражается в самополагании...»⁴. Эта философская вера в философию, которую Ларюэль называет «принципом достаточной философии», фиксируется весьма примечательной формулой: «Все может стать предметом философии».

Философия убеждена, что с помощью своего понятийного аппарата, синтаксиса, решения и полагания она способна построить единую картину мира, «теорию всего»: «философия – это не только набор категорий и объектов, синтаксиса и опыта, операций решения и полагания: благодаря интенциональности, или отношению к реальному, которое она стремится описать или даже конституировать, или к себе как реальному, философия оживляется верой в себя как в абсолютную реальность»⁵. С одной стороны, философия полагает реальное, а с другой – репрезентацию этого реального в понятиях или категориях, и далее конструирует или обосновывает их тождество, или единство, в дискурсивной системе философских истин и оснований. То есть в контексте нашего обсуждения философия начинается с определённого решения относительно природы человека и социальности, затем конструирует дискурсивную систему, которая призвана оправдать это решение.

Что же касается возможного возражения, что первоначальное решение философии относительно природы человека – это решение не произвольное, а продиктованное реальными историческими обстоятельствами, то оно никоим образом не устраняет циркулярность философской мысли. Дело в том, что решение относительно исторических обстоятельств, или истории, или времени, которое лежит в основании любого понимания истории, является философским, так, что решение относитель-

⁴ Laruelle F. Dictionnaire de la non-philosophie. – Paris: Éditions Kimé, 1998. – P. 40.

⁵ Laruelle F. Philosophie et non-philosophie. – Liege; Bruxelles: Mardaga, 1989. – P. 17.

но реального оказывается в конечном счете произвольным. Можно было бы дальше возразить: почему бы не допустить, что это произвольное решение исторически обусловлено? Но как раз историческая обусловленность произвольности решения относительно реального и делает циркулярность философской мысли порочной. В противном случае нам надо было бы предположить одну-единственную реальность, которая вполне укладывается в одну-единственную философскую систему.

Если бы мы захотели выйти за пределы этого порочного круга философской мысли и поставить под вопрос основание, на котором философия законодательно закрепляет свою дискурсивную систему, тогда необходимо было бы подвергнуть сомнению и философский образ человеческого бытия и социальности. Тотальность философской системы мысли показывает, что без философского основания обоснование образа человека и человеческой социальности невозможно. Без возможности законодательно утверждать свою собственную и всеобщую власть философия не способна оправдать образ человека и не в состоянии предложить модель человеческой социальности.

Следовательно, необходимо не просто подвергнуть критике способность философии обосновать собственные основания и предложить образ человека и социальности, а связать эту критику философского самообоснования с обновлённым представлением о человеке и социальности. Для того, чтобы обнажить это обновлённое представление о человеке и социальности, нужно внимательнее присмотреться к акту самообоснования философии. Именно этот момент самоопределения и самообоснования философии оказывается для неё неразрешимым.

Самообоснование философии и безосновная социальность. Важно ещё раз подчеркнуть, что самообоснование философии осуществляется в инстанции неразрешимости, или апории, которая не позволяет ей закрыться в тот самый момент, когда она пытается предоставить себе собственное основание. Если философия сама для себя устанавливает свои собственные основания и, следовательно, основания тотализации мира, тогда именно этот момент самообоснования ускользает от основания и субстанции в самом акте самообоснования. Если самообоснование философии означает, что философия сама для себя устанавливает основания, тогда самообоснование философии безосновно, поскольку нет основания, согласно которому философия устанавливает свое собственное основание. Но если безосновно самообоснование философии, тогда безосновны и философс-

кие образы человека и социальности. Этот вопрос о неразрешимости самообоснования философии и философского определения социальности в силу своего содержания имеет решающее значение для социальной философии.

Если философия устанавливает свои собственные основания, тогда она свободна в акте обоснования собственных оснований в том смысле, что она не ограничена миром природы или социальности и действительно, в определённом смысле, ничем не ограничена. То есть, когда философия сталкивается с отсутствием собственного основания, она в то же самое время сталкивается со своей безграничностью в качестве отсутствия этого основания. Но то, что философия сталкивается со своей безосновностью, совершенно не означает её отрицание или отмену в пользу других, более фундаментальных, дискурсов или принципов. Отсутствие собственного основания для философии означает в то же время открытие самого условия её автономии. И когда философия подходит к пределу собственной возможности, обнаруживая тем самым безосновность своего самообоснования, или самоопределения, она неизбежно сталкивается с безосновностью, случайностью существования.

Иначе говоря, если философия безосновна в акте обоснования, тогда безосновно и то, что она обосновывает. В отсутствие каких-либо оснований существование обнажается как безосновность, случайность, свобода. На этом пределе способность философии устанавливать себе основания прерывается. При этом также и приостанавливается её способность определять образ человека и, следовательно, объяснить человеческую социальность, полагаясь на этот образ.

На самом деле, если образ человека всегда был предопределён философскими основаниями, тогда мыслить на пределе философской дискурсивности и в отсутствие любого философского основания означает мыслить в отсутствие всякого образа или модели социального, что не исключает возможности иного определения социального в ещё более «фундаментальных» понятиях. И именно в этот момент опыта безосновности и случайности существования возникает другое понимание человека и социальности – социальности безосновной, ан-архичной. То есть мысль о фундаментальной онтологической относительности и социальности возникает как непосредственный коррелят опыта безосновности существования, не укоренённого в какой-либо субстанции, или общей сущности, на основе которой люди могли бы вступать в отношения друг с другом. Опыт онтологи-

ческой безосновности и случайности и обнажение исходной социальности существования предопределены первоначальным решением философии относительно природы реального, которое и подводит философию к пределу её самообоснования. Тем не менее, следует дальше проработать эту связь между онтологической безосновностью и исходной социальностью.

Философия объясняет человеческую социальность на основе конкретных образов человека, которые она предлагает, исходя из своей способности как философии, законодательно определить и обосновать образ человека в целом и как такового. Теперь понятно, что мысль об исходной социальности становится не только возможной, но и неизбежной из-за того, что приостанавливается законодательная власть философии и она оказывается выставленной к отсутствию собственного основания. Тем не менее, возникает вопрос: каким образом эта мысль об исходной онтологической относительности и социальности далее связывается с человеческими отношениями и человеческой социальностью? Важное уточнение состоит в том, что философия, выставленная к отсутствию собственного основания, не может дать никакого образа человеческой природы. Если вместе с прерыванием законодательной власти философии приостанавливается её способность определять образ человека и социальности, тогда то, с чем мы остаемся, это сингулярное существование, множество «некто», исключаящее какую-либо общую идею об общечеловеческой сущности, субстанции или природе человека, или общепринятом образе человека как такового.

Более того, не только человеческое, постчеловеческое, транс- или сверхчеловеческое или античеловеческое, но и никакая другая форма репрезентации не в состоянии исчерпать это безосновное множество сингулярностей. Последнее может быть выражено формулировкой Ж. Деррида: «закон изначальной социальности, самая сущность закона»⁶. Или, для М. Бланшо это множество сингулярностей обнаруживается в «неописуемом сообществе», которое обращено к смыслу мира, «нашего мира — нашего, поскольку он ничей — и коренящегося в забвении, не в забвении существующих в нём сообществ (они все множатся), а “общностных” притязаний, которые, возможно, искушают эти сообщества, но почти наверняка ими отвергаются»⁷. Как и

⁶ *Derrida J. Politics of Friendship.* — London: Verso, 2005. — P. 231.

⁷ *Бланшо М. Неописуемое сообщество.* — М.: Московский философский фонд, 1998. — С. 43.

М. Бланшо, Ж.-Л. Нанси прибегает к идее «изначальной или онтологической социальности», выходящей за пределы привычных понятий общества и индивида: «Следовательно, сообщество означает, что нет единичного сущего вне иного единичного сущего и существует изначальная или онтологическая “социальность”, в своём принципе выходящая далеко за пределы мотива социального бытия человека (zoön politikon вторичен по отношению к этому сообществу)»⁸.

Апория философского обоснования образа человека и социальности достаточно ясно показывает сама по себе, что никакая форма репрезентации не в состоянии кодировать безосновное множество сингулярностей. Строго говоря, множество «некто», сингулярности исключают какой-либо образ человеческой природы или сущности, образ Человека как такового. Отсутствие какого-либо образа или сущности человека указывает только на множество сингулярных безосновных существований и их относительность. Более того, эта исходная социальность не ограничена только человеческим, она включает в себя любую сингулярность вне зависимости от того, воспринимается она как человеческая или нечеловеческая, органическая или неорганическая, живая или неживая. Сингулярности — это не просто люди и не только вещи, а всё, что существует: камни, кошки, книги, мысли, города и т.д.

Эта исходная онтологическая социальность исключает любой фиксированный предел, поэтому она не может служить основанием какой-либо политики или этики. Более того, любая такая политика или этика должна исходить из радикального отсутствия образа человека и никоим образом не ограничивать себя темой или областью человеческого. Если онтологическая социальность предъявляет какие-то политические или этические требования, то это требования к сингулярности и во имя сингулярности и отношений между сингулярностями — «человеческих» или нечеловеческих, органических или неорганических, живых или неживых. Онтологическая социальность — это не просто мир человеческой конечности или смысла, а безосновная социальность, пределы или критерии принадлежности которой не могут быть философски обоснованы или каким-то другим способом предписаны.

⁸ Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество. — М.: Водолей, 2011. — С. 64.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бланио М. Неопишемое сообщество. – М.: Московский философский фонд, 1998. – 80 с.
2. Керимов Т.Х. Онтологический поворот в социальных науках: возвращение эпистемологии // Социологическое обозрение. 2022. – Т. 21. № 1. – С. 109-130.
3. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 3. – М.: Издательство политической литературы, 1955. – С. 1-4.
4. Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество. – М.: Водолей, 2011. – 208 с.
5. Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1996. – С. 53-656.
6. Derrida J. Politics of Friendship. – London: Verso, 2005. – 308 p.
7. Laruelle F. Dictionnaire de la non-philosophie. – Paris: Éditions Kimé, 1998. – 209 p.
8. Laruelle F. Philosophie et non-philosophie. – Liege; Bruxelles: Mardaga, 1989. – 256 p.

PHILOSOPHY AND SOCIALITY: ONTOLOGICAL GROUNDLESSNESS (T. Kh. Kerimov)

Abstract. *There is the radical turn in updating social philosophy in contemporary philosophy. The turn is associated with a change of the context and initial attitudes of reflection on sociality. The context of the problem setting of sociality shifts toward the very method of its philosophical grounding. The paper provides the deconstruction of the philosophical grounding of the image of man and sociality. The immediate correlate of this deconstruction is groundlessness and relational sociality. This latter goes beyond any theoretical discourse and any form of its representation: groundlessness sociality in some critical sense retains by itself intensified negative excess that subverts any totality. Sociality is not limited only to humanity; it includes any singularity. That is, social as plurality, and an endless play of differences is excessive with respect to any forms of the constitution of society.*

Keywords. *Philosophy, representation, image of man, sociality, groundlessness, plurality, singularity.*

5.4.2. НА ПУТИ К ИСТОРИЧЕСКОМУ ПРИМИРЕНИЮ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ (В.Н. Сыров)

***Аннотация.** В статье обсуждаются пути и перспективы создания разделяемых историй. Утверждается о необходимости новых нарративных форматов, которые могли бы непротиворечиво связать в некоторое единое целое многообразный и зачастую весьма болезненный для национального самосознания эмпирический материал. Отмечается, что распространённое требование опираться на факты зачастую основано на упрощённом понимании природы исторического знания, а призыв к опоре на мультиперспективность зачастую не учитывает имплицитной или эксплицитной ориентации форм исторического знания на обоснование идентичности, что противоречит или исключает возможность согласования исторических нарративов. Показано, что пересмотр нарративных форматов требует актуализации социально-культурного контекста их создания и использования, а именно экспликации этноцентризма как имплицитной цели создания историй. Утверждается и обосновывается тезис, что идея исторического опыта может претендовать на роль такого формата.*

***Ключевые слова.** Разделяемые истории, историческое примирение, нарратив, этноцентризм, методологический национализм.*

В одной из своих последних работ бельгийский исследователь Бербер Бевернаж актуализировал вопрос о перспективах разработки так называемых разделяемых историй или о реализации пути исторического примирения, или политики наведения мостов. В данном контексте разделяемые истории – это не просто общая, как правило национальная, история, закреплённая в официальной идеологии и учебниках истории. Это скорее внутри- или межнациональная история, ставшая плодом диалога и примирения позиций различных социальных, культурных, национальных групп. Тем самым речь идёт о возможности создания исторических нарративов, которые могли бы стать основанием для консенсуса в трактовке тех или иных событий про-

шлого¹. Понятно, конечно, что они должны стать продуктом работы профессионального сообщества. Столь же очевидно, что они должны основываться на требованиях максимального внимания ко всем альтернативным или подавленным в прошлом голосам для воссоздания полноты надлежащего исторического полотна.

Однако стоит предположить, что целью его создания следует считать установление исторической истины, а не стремление угодить всем. Такой путь предполагает построение весьма нелицеприятного повествования, которое будет требовать, выражаясь несколько высокопарно, способности честно взглянуть в лицо истине и взять на себя ответственность за действия, совершённые современниками или предшественниками. Вот почему создание разделяемой истории предполагает ещё и её согласование с нарративами, хранящимися в индивидуальной и коллективной памяти.

Понятно, что достижение консенсуса в сообществе исследователей еще не означает общественного примирения. Более того, как отмечает сам Бевернаж, сведение конфликта к различиям в трактовке прошлого может отвлекать от поиска других его причин (политических, экономических и т.д.) и, соответственно, от радикально иных путей решения. Поэтому предпринятый ниже анализ направлен только на обсуждение теоретико-методологических оснований осуществления процедуры наведения мостов².

В анализе возможных путей создания разделяемых историй цитируемый выше автор выделяет две альтернативы, названные им позитивистской и постмодернистской. Первая основывается на убеждении в возможности и правомерности создания нарратива, опирающегося на задокументированные свидетельства и, как следствие, на созданные на их основе «объективные факты»³. Альтернативный подход исходит из неустранимой субъективности любых интерпретаций и потому предполагает мультиперспективное видение или равноправие альтернативных или просто множественных трактовок⁴.

¹ См.: *Bevernage B. Narrating Pasts for Peace? A Critical Analysis of Some Recent Initiatives of Historical Reconciliation through “Historical Dialogue” and “Shared History” // Ethos of History. Time and Responsibility / Ed. by St. Helgesson and J. Svenungsson. — Oxford, — New York: Berghahn Books, 2018. — P. 71-93.*

² Там же. — P. 81.

³ Там же. — P. 76.

⁴ Там же.

Представляется, что, несмотря на кажущуюся противоположность, обе альтернативы разделяют одну и ту же версию познания, которая основана на иерархии относительно независимых друг от друга исследовательских процедур: сначала осуществляется поиск фактов, могущих претендовать на объективность, а потом – их интерпретация, которая по природе своей всегда субъективна. Однако, если предполагать, что т.н. факт сам является следствием совокупности исследовательских процедур, включающих в себя гипотезу той или иной степени общности и отрефлексированности, её направленность на интерпретацию более или менее обширного круга источников, наличие контекста, определяющего релевантность источников, то любое знание надлежит считать интерпретацией, а факт – результатом конвенций профессионального сообщества по поводу его релевантности.

Тогда стоит полагать, что поле совместного обсуждения должно существенно измениться. Прежде всего, необходимо исходить из терпимости или чувствительности к многообразию и разнообразию вводимых в оборот источников и к выдвигению гипотез, способных их связать в некоторую непротиворечивую целостность. Такое «наведение мостов» должно предполагать перспективу постоянного расширения контекста обсуждения темы и рост саморефлексивности. С этой точки зрения, мультиперспективность следует скорее считать не финалом, а началом выработки консенсуса как в сфере познания, так и за её пределами. Ведь правомерно, что сначала нужно эксплицировать позиции друг друга, чтобы выявить, так сказать, реальные болевые точки. Субъективность тогда стоило бы трактовать как волю к намерению выслушать других и терпимость к рациональной аргументации.

Если же говорить о субъективности иного рода, то её можно связать с социально-культурным и политическим контекстом формирования и функционирования существующих нарративов. Важно отметить, что такой контекст зачастую воспринимается членами профессионального сообщества как некоторый самоочевидный формат исторического описания. Критическая рефлексивность тогда будет начинаться с реализации способности его эксплицировать и исходить из необходимости постоянного расширения контекста обсуждения, начиная с «ре-визии» фактов и двигаясь к выявлению тех предпосылок, на основании которых они конституировались.

Если говорить о предпосылках, подлежащих экспликации, то Бевернаж правомерно указывает на одну черту многих исто-

рических нарративов, а именно (в его терминологии) частую подмену истины аутентичностью⁵. Иначе говоря, зачастую исторические нарративы оказываются нарративами о собственной идентичности, что соответствующим образом определяет сортировку, организацию и интерпретацию совокупности свидетельств. Если говорить о доминирующей форме представления таких идентичностей, то для её обозначения можно использовать термин «методологический национализм», используемый Даниелем Леви. Он связан с эксплицитным или чаще имплицитным допущением, что национальное государство является базовой категорией для понимания современного социального и политического порядка⁶. Йорн Рюзен называет такой подход этноцентристским и предостерегает, кстати, что попытки критики западного этноцентризма и замещения его облагороженными образами незападных культур будут только множить этноцентризмы⁷.

Согласно Леви, в отличие от традиционных нарративов, рефлексивность требует внимание к событиям, которые свидетельствуют о несправедливости, проявленной собственной нацией в отношении других⁸. Но он же правомерно указывает, что речь должна идти не просто об их механическом включении в состав собственных историй, а о необходимости поставить под сомнение социальные онтологии, которые принимают методологический национализм за точку отсчета⁹. В частности, под этим подразумевается необходимость переосмысления трактовок времени, поддерживающих этноцентристские форматы исторических описаний¹⁰. Тот же Рюзен отмечал, что этноцентристские нарративы опираются на линейную концепцию времени и основанную на ней трактовку истории как серии успехов или испытаний, в которых идентичность формируется и одновременно укрепляется¹¹. Резонно предположить, что все эти компо-

⁵ Там же. — P. 83.

⁶ *Levy D. Changing Temporalities and the Internationalization of Memory Cultures // Memory and the Future: Transnational Politics, Ethics and Society / Ed. by Y. Gutman, A.D. Brown, A. Sodaro. — London: Palgrave Macmillan, 2010. — P. 17.*

⁷ *Riisen J. Tradition: A Principle of Historical Sense-Generation and Its Logic and Effect in Historical Culture // History and Theory. 2012. — Vol. 51. — № 4. — P. 58.*

⁸ *Levy D. Changing Temporalities and the Internationalization of Memory Cultures // Memory and the Future: Transnational Politics, Ethics and Society / Ed. by Y. Gutman, A.D. Brown, A. Sodaro. — London: Palgrave Macmillan, 2010. — P. 19.*

⁹ Там же. — P. 15-16.

¹⁰ Там же. — P. 28.

¹¹ *Riisen J. How to Overcome Ethnocentrism: Approaches to a Culture of Recognition by History in the Twenty-First Century // History and Theory. 2004. — Vol. 43. — № 4. — P. 122.*

ненты взаимодополняют друг друга, причем так, что изъятие одного из них подрывает условия сохранения других.

Тезис о необходимости рефлексии над теоретико-методологическими основаниями исторических нарративов, а именно переосмысление трактовки времени, стал достаточно популярным в современной исследовательской литературе. Как отмечает израильский автор Амаль Джамал, «согласованность национального нарратива и контроль над течением времени имеют ключевое значение для социальной сплочённости и национального суверенитета. Поэтому в проблемных ситуациях конфликтующие стороны конкурируют за контроль над прошлым и настоящим»¹². Он подчёркивает, что одной из стратегий такого контроля является стремление представить время своей группы как линейно прогрессивное, наполненное значимыми (конституирующими идентичность) событиями, и опустошить или приостановить время оппонентов¹³.

Джамал также неоднократно указывает, что выдвигание в качестве альтернативы понимания времени, выступающего зеркальным отражением господствующего нарратива, только способствует разжиганию конфликта¹⁴. На этой стадии критической рефлексии резонно утверждать о необходимости смены концепции времени как основы создания исторических нарративов и актуализации вопроса о критериях отделения прошлого от настоящего. Ведь не все, что хронологически завершилось, автоматически приобретает статус истории. Прошедшие события или процессы могут трактоваться как часть продолжающегося настоящего, что может существенно изменить отношение к ним, в частности характер приписывания ответственности за прошлое.

В итоге стоит полагать, что реализация перспективы создания консенсусных историй требует трансформации форматов исторического письма. В свое время американский философ Луис Минк ввёл понятие «нерассказанной истории», подразумевая под этим убеждение, что прошлое уже существует в формате следования серии событий, а задачей историка является адекватное перенесение этой серии в текст¹⁵. Ролан Барт, как известно, отмечал, что историки зачастую по-прежнему пишут так, чтобы их дискурс не содержал знаков, «отсылающих к отпрати-

¹² *Jamal A.* Conflict Theory, Temporality, and Transformative Temporality: Lessons from Israel and Palestine // *Constellations*. 2016. — Vol. 23. — № 3. — P. 366.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. — P. 374.

¹⁵ *Mink L.O.* Historical Understanding. Cornell Univ. Press, 1987. — P. 188.

телю историографического сообщения»¹⁶. Тем самым результат их деятельности подается как «продукт так называемой референциальной иллюзии, поскольку историк здесь делает вид, будто предоставляет право говорить самому референту»¹⁷.

Отсюда и распространенное по сей день обращение к нарративной форме повествовательного (литературного) типа. Можно смело утверждать, что такой нарративный формат беззащитен перед вторжением мифов и идеологий в тело исторического знания и в целом затруднителен для организации продуктивной дискуссии, хотя бы потому, что не позволяет определить, какие идеи и как доказываются или опровергаются. Поэтому представляется, что организация исторического текста как доказательства или опровержения той или иной гипотезы существенно модифицирует формат дискуссий.

Нет нужды сегодня продолжать утверждать о возможности создания истории, свободной от ценностей. Но рискнем предположить, что путь наведения мостов на этом уровне может начаться, как минимум, с освобождения исторического знания от тех функций, которые делают его беззащитным перед различными формами идеологической ангажированности. Соответственно, такой подход предполагает отказ от нарративных форматов, благоприятных для реализации таких задач. Если этот тезис конкретизировать, то рискнем утверждать, что любые способы использования исторического знания для обоснования тех или иных форм современной жизни (идентичности, территориальных притязаний, ценностей) открывают пространство для интервенции в него мифов или идеологий и их маскировки под «объективное» знание.

Возможно тогда, что единственный путь сохранить практическую ценность исторического знания — это возвращение к восходящим ещё к античности путям его интерпретации как некоторого опыта. Почему и в каком смысле опыт? Его можно трактовать как обозначение нарративного формата, в котором воплощено диалектическое единство поставленных целей и непредвиденных последствий их реализации, возникших в процессе столкновения данных целей со столь же непредвиденными обстоятельствами. Эпистемологическая предпочтительность такого нарративного формата состоит в том, что он требует учесть

¹⁶ *Барм Р.* Дискурс истории // Система моды: статьи по семиотике культуры. — М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003. — С. 432.

¹⁷ Там же.

всё многообразие свидетельств (в отличие от интерпретации прошлого в жанре трагедии или романа), чтобы понять, почему дела пошли не так, как ожидалось. Помимо прочего, идея опыта предполагает трактовку истории как серии разрывов, а не линейной непрерывности.

Ну и наконец, видение прошлого как некоторого опыта позволяет освободиться от избыточной связи с прошлым, а, следовательно, от тех обязательств, которые налагает его линейно-телеологическая трактовка. Возможно, что такой путь в какой-то степени позволит снять или охладить те обиды и притязания, которые проистекают из чрезмерной привязанности себя к целям и ценностям прошлого.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Барм Р.* Дискурс истории // Система моды: статьи по семиотике культуры. — М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003. — С. 427-441.
2. *Bevernage B.* Narrating Pasts for Peace? A Critical Analysis of Some Recent Initiatives of Historical Reconciliation through 'Historical Dialogue' and 'Shared History' // Ethos of History. Time and Responsibility / Ed. by St. Helgesson and J. Svenungsson. — Oxford, — New York: Berghahn Books, 2018. — Pp. 71-93.
3. *Levy D.* Changing Temporalities and the Internationalization of Memory Cultures // Memory and the Future: Transnational Politics, Ethics and Society / Ed. by Y. Gutman, A.D. Brown, A. Sodaro. — London: Palgrave Macmillan, 2010. — Pp. 15-30.
4. *Riisen J.* Tradition: A Principle of Historical Sense-Generation and Its Logic and Effect in Historical Culture // History and Theory. 2012. — Vol. 51. — № 4. — Pp. 45-59.
5. *Riisen J.* How to Overcome Ethnocentrism: Approaches to a Culture of Recognition by History in the Twenty-First Century // History and Theory. 2004. — Vol. 43. — № 4. — Pp. 118-129.
6. *Jamal A.* Conflict Theory, Temporality, and Transformative Temporality: Lessons from Israel and Palestine // Constellations. 2016. — Vol. 23. — № 3. — Pp. 365-377.
7. *Mink L.O.* Historical Understanding. Cornell Univ. Press, 1987. — 294 p.

ON THE WAY TO HISTORICAL RECONCILIATION: THEORETICAL AND METHODOLOGICAL FOUNDATIONS (V.N. Syrov)

Abstract. The paper discusses the ways and prospects of creating shared stories. The need for new narrative formats that could consistently link diverse and often very painful empirical material for national identity is argued. I suppose that the call to be based on facts and objective judgments is often based on a simplified understanding of the nature of historical knowledge, and the alternative thesis of the legitimacy of multiperspectivity does not take into account the context of the production of such narratives, which is often associated with the justifi-

cation of identity. the ways and means of creating such narratives contradict or exclude the possibility of historical reconciliation. It is shown that the revision of narrative formats requires the explication of the socio-cultural context of their production and use. We can talk about ethnocentrism as the implicit purpose of producing such stories. The thesis is affirmed and substantiated that the idea of historical experience can claim the role of such a format.

Keywords. *Historical reconciliation, shared history narrative, ethnocentrism, methodological nationalism.*

5.4.3. ДЕЯТЕЛЬНОСТНАЯ ПАРАДИГМА В ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ: ПАРАДИГМАЛЬНЫЙ КОНСЕНСУС И РАСХОДЯЩИЕСЯ ИНТЕРПРЕТАЦИИ (Е.А. Тюгашев)

***Аннотация.** Деятельностная парадигма в фундаментальной социальной философии представлена двумя основными концепциями – субстанционально-деятельностным подходом К.Х. Момджяна и системно-диалектическим пониманием деятельности В.П. Фофанова. Данные концепции совпадают по следующим пунктам: 1) построение модели общества как системы деятельности; 2) трактовка деятельности как единства живой и опредмеченной деятельности; 3) субстанциональный характер деятельности; 4) статус категории деятельности как исходной категории социально-философской теории; 5) принцип единства деятельности и общественных отношений; 6) представление о включенности сознания в деятельность; 7) дифференциация практической и духовной деятельности. Рассматриваемые интерпретации расходятся в понимании структуры общества. К.Х. Момджян выделяет материальную, социальную, организационную и духовную сферы общества. В.П. Фофанов придерживается базисно-надстроечной модели, с учётом выделения способа производства человека. Выделены три парадигмальные аномалии, с которыми сталкивается субстанционально-деятельностный подход К.Х. Момджяна.*

***Ключевые слова.** Социальная философия, социально-философская теория, деятельность, деятельностный подход, деятельностная парадигма, культура.*

Современная социальная философия находится в ситуации «кризиса фрагментации» – фрагментации парадигмальной, предметной и концептуальной¹. Фрагментация социальной философии нарастает вследствие фрагментации глобального мира, «взрыва этничности» и распространения альтернативных соци-

¹ См.: Момджян К.Х. Кризис фрагментации в современной социальной философии // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2012. – № 1. – С. 61-71.

альных движений. Все это ведет к пробуждению социально-философской мысли и деколонизации устоявшегося социально-философского дискурса.

Наряду с этим для определённых кругов мирового сообщества актуальна задача достижения социально-философского консенсуса. Необходимость этого обусловлена становлением человечества как единого мыслящего и действующего субъекта, его консолидацией в лице Организации Объединенных Наций и разработкой согласованных стратегий общемирового развития. Кроме глобальной элиты подобные стратегии так или иначе вынуждены предлагать другие глобальные игроки, универсализирующие духовно-практический опыт мировых цивилизаций и их альянсов.

Такой консенсус, разумеется, является делом будущего. И приближение к нему будет идти на разных уровнях социально-философского знания в различных его направлениях². На уровне фундаментальной социально-философской онтологии возможный консенсус может состоять в принятии деятельностной парадигмы. Наша цель состоит в определении конкретных пунктов деятельностной парадигмы, по которым уже фактически имеется согласованная позиция.

Суть деятельностной парадигмы состоит в теоретическом представлении общества как процесса деятельности. В социально-философской мысли картина общества как деятельности появилась, по-видимому, ещё в стихийном материализме, в котором каждая из взаимодействующих стихий — это не просто безличная космическая сила, а репрезентация конкретного социального субъекта — фратрии родоплеменной общности³. Реализацию деятельностной онтологии, в основу которой положены основные моменты процесса деятельности демиурга (ремесленника), можно увидеть в «Государстве» Платона с его учением о разделении труда и в «Политике» Аристотеля, рассматривающего государство как продукт деятельности. В этих работах представлен и первый опыт реализации принципа единства деятельности и общения, отстаивавшегося Г.С. Батищевым⁴.

² См.: *Кемеров В.Е.* Социальная философия. Смена парадигм. — М.: Академический проект, 2022. — 127 с.

³ См.: *Лукьянов А.Е.* Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). — М.: ИНСАН, РМФК, 1992. — С. 34-43.

⁴ См.: *Батищев Г.С.* Единство деятельности и общения // Принципы материалистической диалектики как теории познания / Отв. ред. В.А. Лекторский. — М.: Наука, 1984. — С. 194-209.

Демиургическое отношение к обществу – рутинная социально-практическая ситуация для основателей античных колоний, а также для государственных деятелей, формирующих и реформирующих государственные образования: государь – это мастер, а государство – материал, с которым работает мастер⁵. Будучи фоновым на всем протяжении истории социально-философской мысли, деятельностный подход стал фокусным при решении задачи систематизации категорий социально-философской теории⁶.

Важно подчеркнуть, что задача систематизации категорий, существенная для фундаментальной социально-философской теории, актуальной представлялась только для одного из направлений социальной философии – для исторического материализма, уделявшего большое внимание построению системы категорий на основе применения метода восхождения от абстрактного к конкретному⁷. Другие направления социальной философии (неокантианской, позитивистской, экзистенциальной, персоналистской и т.д.) задачу систематического построения фундаментальной «высокой теории» не ставили. Они в основном занимаются первичной концептуализацией и схематизацией социальной эмпирии и прикладными социально-философскими исследованиями. Это означает, что исторический материализм – при позиционировании его в эпистемологическом статусе социально-философской теории – пока остается наиболее перспективной площадкой для дальнейшей систематизации категорий⁸. Разумеется, с учётом реализации требований метода восхождения от абстрактного к конкретному теоретический арсенал исторического материализма должен ассимилировать проблематику и результаты других направлений социальной философии.

Справедливо констатируется, что в современной российской философии деятельностный подход, прежде всего, в его марксистской версии, утратил былую популярность⁹. Вместе с

⁵ См.: *Гоббс Т.* Левиафан. – М.: РИПОЛ классик, 2017. – С. 41-42.

⁶ См.: *Момджян К.Х.* Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества, истории. Ч. 1. – М.: Издательство Московского университета, 2013. – 400 с.

⁷ См.: *Демичев В.А.* Проблемы систематизации категорий исторического материализма. – Челябинск: ЧГПИ, 1981. – 183 с.

⁸ См.: *Разин В.И.* Исторический материализм как социально-философская теория. – М.: Высшая школа, 1982. – 364 с.

⁹ См.: *Мареева Е.В., Мареев С.Н.* Проблема мышления: созерцательный и деятельностный подход. – М.: Академический Проект, 2013. – 280 с.

тем, данный подход не утратил свои позиции в психологической науке. А в последнее десятилетие деятельностный подход стал официальной методологией российского образования. Продолжающаяся трансдисциплинарная экспансия деятельностного подхода свидетельствует об его достаточной эвристичности.

В связи с этим подчеркнём, что значимость деятельностной парадигмы все же ограничена определёнными регионами социально-философской мысли. Во-первых, деятельностная парадигма актуальна в области общей социально-философской теории, на уровне которой разрабатываются абстрактные теоретические конструкты для описания социальной реальности в её целостности и полноте. Во-вторых, вследствие этого она существенна для рефлексивной (рефлексивной) ветви социальной философии и лишь ситуативно значима для её валуативной ветви. В-третьих, деятельностная парадигма релевантна языковому мышлению германо-российского ареала философской культуры, в котором термины «*tätigkeit*» и «деятельность» близки по смыслу. Эти термины не имеют лексических эквивалентов в английском и романском языковых ареалах, лакунарны для них¹⁰.

Таким образом, деятельностная парадигма не является универсальной для социально-философского мышления во всем его разнообразии. Она получила различные экспликации – в вариантах концепций деятельности, жизнедеятельности, мыследеятельности, человеческой деятельности и социальной деятельности, в версиях деятельности предметной, орудийной, продуктивной, процессуальной, волевой и целевой, а также в виде субъектно-деятельностного подхода и т.п. Понятно, что лишь немногие из этих интерпретаций легли в основу парадигмальных социально-философских теорий. Но в указанном разнообразии вариантов деятельностной парадигмы представляется возможным выявить идейные инварианты, которые могут составить пункты концептуального консенсуса в социальной философии.

В фундаментальной социальной философии в настоящее время предложены две восходящие к историческому материализму исследовательские программы – возрождения рефлексивной¹¹ и создания рефлексивной¹² социальной философии. Пер-

¹⁰ См.: *Schurig V.* «Tätigkeit» or «Activity»? The Limits of Translating Key Psychological Concepts into other Languages // *Multidisciplinary Newsletter for Activity Theory.* 1988. – No 1/2. – Pp. 3-5.

¹¹ См.: *Момджян К.Х.* Социум. Общество. История. – М.: Наука, 1994. – 239 с.

¹² См.: *Фофанов В.П.* Социальная философия: к новой исследовательской программе // *Гуманитарные науки в Сибири.* 1997. – № 1. – С. 35-40; *Тюгашев Е.А.*

вую программу предложил К.Х. Момджян, заведующий с 1989 года кафедрой социальной философии и философии истории Московского государственного университета. Инициатором второй программы выступил В.П. Фофанов, заведовавший с 1975 г. по 2012 г. кафедрой философии Новосибирского государственного университета.

Ядро программ – деятельностная парадигма марксизма в её различных интерпретациях: у В.П. Фофанова – системно-диалектическое понимание деятельности, у К.Х. Момджяна – субстанционально-деятельностный подход. Поэтому можно говорить о единой деятельностной парадигме, ядро которой составляют следующие идеи:

1. Построение теоретической модели общества как системы деятельности и описание деятельности как системы. Системно-деятельностный подход снимает различные версии частично-деятельностного подхода, акцентирующего отдельные моменты деятельности – её предмет, субъект, продукт, ценности, коммуникацию и т.п.

2. Трактовка деятельности как единства живой и опредмеченной деятельности, а также выделение в живой деятельности – распредмечивания и опредмечивания, в опредмеченной деятельности – объекта и субъекта. Данная трактовка позволяет избегать часто допускаемой редукции системы деятельности к живой деятельности.

3. Субстанциональный статус конструкта деятельности, относительно которого любое явление общественной жизни рассматривается на теоретическом уровне как её модификация (момент).

4. Статус категории деятельности как исходной категории при построении системы категорий фундаментальной социально-философской теории методом восхождения от абстрактного к конкретному.

5. Принцип единства деятельности и общественных отношений, реализуемый через конструкцию отдельного общественного отношения как субъект-субъектного взаимодействия, протекающего на основе и посредством объектов, сформированных в циклах предыдущих взаимодействий. Данный принцип позволил избежать «робинзонады», имплицитной для модели социального действия. Кроме того, он помог раскрыть интерак-

В.Н. Борисов – В.П. Фофанов: парадигмальное ядро исследовательской программы // Вестник Самарского государственного технического университета. Серия «Философия». 2019. – № 2 (2). – С. 84-90.

тивную структуру отдельного общественного отношения. Стало методически возможным стандартизованное описание видов общественных отношений как систем соответствующих видов деятельности.

6. Представление о включённости сознания (идеального) в деятельность в качестве её внутреннего момента. Из данного представления вытекает, что: а) в практике имеется обыденное сознание; б) каждый вид деятельности опосредован специфическим для него видом сознания (например, экономическая деятельность – экономическим сознанием); в) духовная жизнь общества необходимо содержит материально-вещественную составляющую, а материальная жизнь – опосредствующее её сознание, включая материализованное в вещах и знаках.

7. По критерию соотношения материального и идеального в деятельности дифференцируются практическая и духовная деятельность. С учётом эффекта взаимопроникновения противоположностей, в практической деятельности выделяется практическое сознание, а в духовной деятельности – наблюдательное-экспериментальная практика.

Общность парадигмальных решений отчасти объясняется тем, что К.Х. Момджян разрабатывал свою концепцию с учётом позиции В.П. Фофанова¹³. Близкие идеи высказывали и другие отечественные социальные философы. Неявный консенсус в содержательной трактовке деятельностной парадигмы был фактически достигнут в историческом материализме ещё в начале 1980-х годов, хотя и не был в достаточной степени отрефлексирован ввиду прикладной переориентации социально-философских исследований.

Вместе с тем, при концептуальном развертывании интерпретации К.Х. Момджяна и В.П. Фофанова расходятся, что наиболее заметно в модели структуры общества. Так, К.Х. Момджян выделяет четыре сферы общественной жизни – материальную (производство вещей), социальную (производство человека), организационную (производство общения) и духовную сферы¹⁴. А В.П. Фофанов дифференцирует способы производства материальных благ и человека. Первый – это базис политико-

¹³ См.: Момджян К.Х. Категории исторического материализма: системность, развитие: начальные этапы восхождения от абстрактного к конкретному. – М.: Изд-во Московского университета, 1986. – С. 63-64.

¹⁴ Там же. – С. 251-252.

правовой надстройки, а второй — надстройки, состоящей из нравственных и эстетических отношений¹⁵.

Данное расхождение восходит к двоякому описанию К. Марксом структуры общества — в виде базисно-надстроечной модели и в виде модели процессов общественной жизни, в которой «способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни»¹⁶. Понятно, что это онтологически несовместимые модели структуры общества.

На различие и смешение этих моделей недавно обратил внимание индийский философ Д. Эдара. Он подчёркивает, что метафора базиса и надстройки фиксирует связь производственных отношений только с политико-правовой сферой. А положение о способе производства предлагает «целостный и синоптический взгляд на общество»¹⁷. Д. Эдара придает различию этих моделей статус парадигмальной дилеммы и отмечает существование широко распространённого, молчаливого консенсуса относительно взаимозаменяемости двух парадигм¹⁸. Думается, в данном случае более правильно говорить не о двух взаимозаменяемых парадигмах у К. Маркса, а об одной парадигме в двух её слабо различенных, неявно конкурирующих версиях — одна восходит к И. Канту, а другая к Г.В.Ф. Гегелю.

К.Х. Момджян полагает, что предлагаемое им выделение сфер общества логично вытекает из разделяемой им интерпретации системно-деятельностного подхода. Нам это кажется не вполне очевидным. Но привлекает внимание, что данная интерпретация системно-деятельностного подхода основывается на рецепции неокантианства (С.Л. Рубинштейн, Г.П. Щедровицкий, В.С. Стёпин, К.Х. Момджян и др.). Вероятно, описание общества, различающее материальный, социальный, политический и духовный процессы, релевантно кантианской традиции, оказавшей влияние и на К. Маркса¹⁹.

¹⁵ См.: *Фофанов В.П.* Социальная деятельность и теоретическое отражение. — Новосибирск: Наука, 1986. — С. 67-68.

¹⁶ *Маркс К.* К критике политической экономии // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. — М.: Госполитиздат, 1959. — Т. 13. — Соч. 2-е изд. Т. 13. — М.: Госполитиздат, 1959. — С. 7-8.

¹⁷ *Edara D.* Biography of a Blunder: Base and Superstructure in Marx and Later. Newcastle upon Tyne: — Cambridge Scholars Publishing, 2016. — P. 215.

¹⁸ См.: Там же. — P. 145.

¹⁹ См.: *Луговой С.В.* Влияние кантовской философии на становление марксистской концепции практики // *Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта.* 2011. — № 12. — С. 100-108.

Базисно-надстроечная модель общества восходит к Г.В.Ф. Гегелю, который писал: «Если первым базисом государства является семья, то вторым следует считать сословия»²⁰. В аналогичном ключе сформулировано название известного труда Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства». Таким образом, классическая традиция относит к базису семейно-родственные отношения, которые явным образом входят в способ производства человека, дополняемый способом производства материальных благ (жизненных средств).

В марксизме важны понимание практики как сознательной деятельности и соединение практического и теоретического в единую силу. В русле этой традиции В.П. Фофанов в подсистемах общественных отношений выделял соответствующие типы духовной деятельности. Это позволило не выносить в обособленную сферу духовной жизни науку, религию, искусство и пр., а рассматривать, например, экономическую науку как специализированный уровень экономического сознания, входящий в систему экономической деятельности. Такое видение основано на принципе развития, генетического соподчинения элементов системы. В отличие от этого, К.Х. Момджян предпочитает структурно-функциональный анализ, с выделением композиционных пересечений, функциональных диффузий между полифункциональными подсистемами ставшего общества.

Таким образом, системно-деятельностный подход к описанию общества в версии К.Х. Момджяна можно идентифицировать как неокантианскую интерпретацию деятельностной парадигмы, а системно-диалектическое понимание социальной деятельности в версии В.П. Фофанова – как собственно марксистскую интерпретацию, укоренённую в философии Г.В.Ф. Гегеля. В частности, рефлексия В.П. Фофанов определял объективно-диалектически – как процесс взаимоотражения и взаимопроникновения противоположностей, приводящий к углублению противоречия в себя и выделению в нем внутренних опосредований²¹.

Несмотря на расхождения указанных интерпретаций, представляется возможным говорить о единстве деятельностной парадигмы в фундаментальной социальной философии. Парадигмальное сообщество консолидировано классическим образом

²⁰ Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – С. 241.

²¹ Фофанов В.П. Социальная деятельность и теоретическое отражение. – Новосибирск: Наука, 1986. – С. 29.

реализации данной парадигмы, данным К. Марксом в «Капитале» при описании процесса труда. Это описание восходит, очевидно, к аристотелевскому учению о четырех причинах, моделирующего и гипостазирующего отдельные моменты процесса деятельности демиурга.

Успех различных интерпретаций деятельностной парадигмы будет определяться их достаточной обоснованностью и сравнительным эвристическим потенциалом. По этим критериям интерпретация К.Х. Момджяна, как представляется, сталкивается с тремя парадигмальными аномалиями.

Во-первых, сформированный в ней образ общества не «стыкуется» с онтологиями частных отраслей социальной философии (философии права, науки, религии, нравственности и др.). И в системе этих отраслей отсутствуют общепризнанные в философском сообществе «философии» материальной, социальной, организационной и духовной подсистем. Базисно-надстроечная модель более удобна, так как выделяет общественные отношения (нравственные, политические, правовые и др.), которые являются традиционными объектами частных отраслей философии. Поскольку в концепции В.П. Фофанова типы мировоззрений рассматриваются как рефлексии видов общественных отношений (например: искусство – рефлексия эстетических отношений), то базисно-надстроечная модель выступает основанием, фундирующим традиционные философии соответствующих типов духовной деятельности.

Во-вторых, выделение К.Х. Момджяном социальной подсистемы общества дезавуирует идентичность социальной философии как философии общества. В терминологических конструкциях «социальная философия», «социальная система», «социальная деятельность» термин «социальное» должен использоваться в одном и том же значении, эквивалентном тому, которое используется в других языках для обозначения социальной философии.

В-третьих, К.Х. Момджян разделяет информационно-аксиологическую концепцию культуры. Данная концепция также онтологически противоречива. Определяя, с одной стороны, культуру как совокупность знаков (ценностей), сторонники этой концепции, с другой стороны, утверждают субъектность культуры, наличие у неё самосознания и способность вступать в диалог. Более предпочтительно предложенное В.П. Фофановым понятие культуры как отдельного социального организма в его конкретно-исторической специфике как соответствующее по-

зиции ЮНЕСКО и опирающееся на традицию общественно-исторической трактовки культуры.

Деятельностная парадигма ещё не исчерпала свой эвристический потенциал. По-видимому, она станет базовой парадигмой в фундаментальной социально-философской теории. Сегодня актуальны следующие направления её дальнейшей разработки:

– экспликация понятия деятельности с учётом его широко-го использования в естествознании;

– преодоление лакунарности лингвоконцепта «деятельность» в англо- и романоязычных философских регионах;

– анализ диалектики субъекта и объекта в деятельности с учётом феноменов «бессубъектности» и интеробъектности;

– реконструкция развития общественных отношений в практической и духовной деятельности по модели «Капитала» К. Маркса и с учётом опыта реализации данного подхода Ю.И. Семеновым²²;

– обобщённое и конкретно-типологическое описание дифференциации и интеграции практической и духовной деятельности с учётом таких явлений как «прикладная философия», «народное искусство», «утопический эксперимент» и др.;

– типологизация социально-антропологических общностей с учётом их существенной связи с подсистемами социальной деятельности («политическая нация»);

– выделение социокультурных схем деятельности, конституирующих генетическую специфику отдельных культур и цивилизаций.

Ориентация на деятельностную парадигму не позволит преодолеть стихию фрагментации социально-философской мысли, её валюативно-прикладной пафос не стимулирует интерес к абстрактным разделам фундаментальной теории. Но деятельностная установка с теми или иными акцентами в целом приветствуется в массовом сознании практиков. Поэтому деятельностная парадигма будет так или иначе проясняться, более последовательно и систематично разворачиваться, раскрывать свой эвристический потенциал.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Батищев Г.С.* Единство деятельности и общения // Принципы материалистической диалектики как теории познания / Отв. ред. В.А. Лекторский. – М.: Наука, 1984. – С. 194-209.
2. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
3. *Гоббс Т.* Левиафан. – М.: РИПОЛ классик, 2017. – 608 с.

²² См.: *Семенов Ю.И.* Происхождение и развитие экономики: От первобытного коммунизма к обществам с частной собственностью, классами и государством (древневосточному, античному и феодальному). – М.: КРАСАНД, 2019. – 720 с.

4. Демичев В.А. Проблемы систематизации категорий исторического материализма. – Челябинск: ЧГПИ, 1981. – 183 с.
5. Кемеров В.Е. Социальная философия. Смена парадигм. – М.: Академический проект, 2022. – 127 с.
6. Луговой С.В. Влияние кантовской философии на становление марксистской концепции практики // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. 2011. – № 12. – С. 100-108.
7. Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). – М.: ИНСАН, РМФК, 1992. – 188 с.
8. Мареева Е.В., Мареев С.Н. Проблема мышления: созерцательный и деятельностный подход. – М.: Академический Проект, 2013. – 280 с.
9. Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М.: Госполитиздат, 1959. – Т. 13. – Соч. 2-е изд. Т. 13. – М.: Госполитиздат, 1959. – С. 7-8.
10. Момдзян К.Х. Категории исторического материализма: системность, развитие: начальные этапы восхождения от абстрактного к конкретному. – М.: Изд-во Московского университета, 1986. – 288 с.
11. Момдзян К.Х. Кризис фрагментации в современной социальной философии // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2012. – № 1. – С. 61-71.
12. Момдзян К.Х. Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества, истории. Ч. 1. – М.: Издательство Московского университета, 2013. – 400 с.
13. Момдзян К.Х. Социум. Общество. История. – М.: Наука, 1994. – 239 с.
14. Разин В.И. Исторический материализм как социально-философская теория. – М.: Высшая школа, 1982. – 364 с.
15. Семенов Ю.И. Происхождение и развитие экономики: От первобытного коммунизма к обществам с частной собственностью, классами и государством (древневосточному, античному и феодальному). – М.: КРАСАНД, 2019. – 720 с.
16. Тюгашев Е.А. В.Н. Борисов – В.П. Фофанов: парадигмальное ядро исследовательской программы // Вестник Самарского государственного технического университета. Серия: Философия. 2019. – № 2 (2). – С. 84-90.
17. Фофанов В.П. Социальная деятельность и теоретическое отражение. – Новосибирск: Наука, 1986. – 189 с.
18. Фофанов В.П. Социальная философия: к новой исследовательской программе // Гуманитарные науки в Сибири. 1997. – № 1. – С. 35-40.
19. Edara D. Biography of a Blunder: Base and Superstructure in Marx and Later. Newcastle upon Tyne: – Cambridge Scholars Publishing, 2016. – 375 p.
20. Schurig V. «Tätigkeit» or «Activity»? The Limits of Translating Key Psychological Concepts into other Languages // Multidisciplinary Newsletter for Activity Theory. 1988. – No 1/2. – Pp. 3-5.

ACTIVITY PARADIGM IN FUNDAMENTAL SOCIAL PHILOSOPHY: PARADIGM CONSENSUS AND DIVERGENT INTERPRETATIONS (E.A. Tyugashev)

Abstract. *The activity paradigm in fundamental social philosophy is represented by two main concepts – K.Kh. Momdzhyan's substantive-activity approach and V.P. Fofanov's system-dialectical understanding of activity. These concepts coincide in the following points: 1) building a model of society as a system of activity; 2) interpreting activity as the union of living and materialized activities; 3) the substantial nature of activity; 4) status of activity as primary category of social-philosophical theory; 5) the principle of unity of activity and social relationships; 6) the idea of inclusion of consciousness in activity; 7) differentiation of practical and spiritual activity. The interpretations in question differ in*

understanding of the structure of society. K.Kh. Momdzhyan identifies the material, social, organizational and spiritual spheres of society. V.P. Fofanov adheres to the basic-superstructure model, taking into account the allocation of the mode of human production. Three paradigmatic anomalies faced by K.Kh. Momdzhyan's substantive-activity approach are identified.

Keywords. *Social philosophy, social-philosophical theory, activity, activity approach, activity paradigm, culture.*

5.4.4. ВЛИЯНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЕЙ НА СОВРЕМЕННЫЕ ПРОТЕСТНЫЕ ДВИЖЕНИЯ (Е.Г. Цуркан)

***Аннотация.** Генезис современных форм протестной активности связан с урбанизацией и индустриализацией, что является неотъемлемой частью капиталистического развития. Современный протест обрёл свои устойчивые коммуникативные формы и идеологическое содержание вследствие развития «Новых социальных движений» в конце 60-ых годов XX века. В настоящий момент формы протестной активности трансформируются в результате появления интернета как новой информационной технологии, опосредующей протестную коммуникацию. В статье аналитически различаются три антитетические оси, по которым происходит изменение: эксклюзия/инклюзия, стратегическое действие/коммуникативное действие, масса/множество. Также в статье фиксируется изменение формы и содержания протестной коммуникации, пространства и времени протеста. Заявляется принципиальная важность учёта данных трансформаций в изучении современных протестных форм коммуникации.*

***Ключевые слова.** Новые социальные движения, протестная коммуникация, эксклюзия, инклюзия, стратегическое (телеологическое) действие, коммуникативное действие, масса, множество.*

Генезис современных форм социальных движений, в том числе протестных, тесно связан с урбанизацией, вызванной развитием капиталистических отношений в странах Европы, приведших к обезземеливанию крестьян («Овцы съели людей»¹) и вынужденному переселению последних в города. Это не означает, что протестных движений не существовало до появления современных городов. И знаменитое восстание Спартака, и крестьянские войны, имевшие колоссальное влияние на ход европейской истории, — всё это является проявлением протестной активности. До урбанизации непримиримый «классовый антагонизм», если прибегать к терминологии Маркса, зачастую выливался в протестные движения, бунты, гражданские войны,

¹ См.: Мор Т. Утопия / Пер. с англ. А.И. Малеина. — М.: Эксмо-Пресс, 2018. — 160 с.

однако *город* конституировал пространство и время *современных* протестных движений, задав подвижные, но осязаемые рамки возможностей их осуществления. С ростом городов, в которых концентрировались как потенциальные рабочие, необходимые для нового типа промышленного производства, так и потенциальные потребители, столь же необходимые для массового производства, появляются маргинализованные прослойки населения — городская беднота, деклассированный люмпен-пролетариат. Развитие города и промышленного производства привело к гомогенизации пространства работы (заводы), жилья (рабочие или бедные кварталы, а позже — массовая застройка), бунта (площади, улицы).

Люди, потенциально объединённые одинаковым отношением к средствам производства, характером труда (или формами безработицы) и нахождением в одной локации, могли актуально объединяться в группы, чтобы манифестировать в протестной форме своё несогласие со сложившимся состоянием дел (*state of affairs*). Пётр Штомпка, выделяя причины, обусловившие возрастание значения социальных движений в новейшей истории, обозначает физическое скопление больших масс людей, связанное с урбанизацией и индустриализацией, «темой Дюркгейма»: «Это создаёт большие возможности для контактов и взаимодействия, выработки единой точки зрения, общей идеологии и сплочения единомышленников. Короче говоря, шансы для мобилизации социальных движений существенно увеличиваются. Могло ли возникнуть социалистическое движение без фабричной системы, где тысячи рабочих находятся в непосредственном контакте?»².

В Англии, являвшейся пионером развития капиталистических отношений и индустриализации в эпоху колониальных империй, уже в 1715 г. появляется «Закон о бунтах» (*Riot act*) — закон об охране общественного порядка, который давал полномочия местным властям применять силу для разгона незаконно собравшейся группы из 12 (!) и более человек, в случае, если они не разойдутся сами в течение часа после прочтения им соответствующего закона³. Если во времена крестьянских войн социальное движение должно было носить массовый ха-

² Штомпка П. Социология социальных изменений / Пер. с англ. В.А. Ядова. — М.: Аспект Пресс, 1996. — С. 343.

³ Тилли Ч. От мобилизации к революции / Пер. с англ. Д. Карасева. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. — С. 13.

ракти, чтобы обратить на себя внимание политической элиты, то с развитием урбанизации масштаб «значимых» для власти протестов существенно уменьшился. Уже 12 человек могли обратить на себя внимание, что, безусловно, связано с физической близостью жизненно важных центров политического управления и очагов протеста в границах одного городского пространства.

Начиная со второй половины XIX века, большинство значимых массовых социальных движений на долгое время было подчинено логике двух различных форм осуществления протеста: «рабочего движения» в странах с развитым индустриальным производством (Север) и «национально-освободительного движения» в остальных странах, часто бывших колониях (Юг). Данное аналитическое различие не является абсолютным, поскольку часто социальные движения, манифестирующие себя в качестве «рабочих», прибегали к националистической риторике, причём обратное суждение будет столь же релевантным⁴. Движения коммунистов и социал-демократов, которые после 1968 года получили уничижительное название «старых левых», были насквозь иерархическими, в них доминировала идея того, что в любой стране только одно движение может быть подлинно революционным, остальные движения, пытавшиеся осуществлять автономную стратегию, признавались контрреволюционными и подрывающими приоритетную форму борьбы.

Данное положение изменилось в 1968 г., когда различные социальные движения, альтернативные рабочим и национально-освободительным, отказались подчиняться логике заданных протестных нарративов. «Забытые люди», такие как женщины, меньшинства (расовые, этнические, религиозные, сексуальные), люди, отдававшие приоритет экологическим вопросам или борьбе за мир, хотели получить право голоса, независимого от «приоритетных форм борьбы».

Как пишет И. Валлерстайн: «Политические активисты 1968 г. настаивали на том, что требования об одинаковом отношении ко всем этим группам больше не могут откладываться до неопределённого будущего времени после того, как будет «выиграна» основная борьба. Это были насущные требования, и гнёт, на борьбу с которым они были направлены, был не ме-

⁴ См.: Балакришнан Г. Национальное воображение // Нации и национализм / Пер. с англ. и нем. Л.Е. Переяславцевой, М.С. Панина, М.Б. Гнедовского. — М.: Праксис, 2002. — С. 264-282.

нее важен, чем то, с чем боролась приоритетная на данный момент группа»⁵.

На политическую сцену восходят «новые социальные движения», разнообразные и лишённые единого центра стратегии борьбы за инаковость и тотальную инклюзию. Движения «старых левых» перестали рассматриваться в качестве катализаторов любых возможных социальных перемен, они становятся лишь одной из многих альтернатив. Именно мировая революция 1968 г. становится «инициирующим событием», вечно актуальным настоящим, которое разыгрывается и реактуализируется в современных протестных движениях, составляет их концептуальный каркас. «...Для Робеспьера Древний Рим был прошлое, заряженное актуальным настоящим, прошлое, которое он вырывал из исторического континуума. Французская революция понимала себя как возвращение Рима. Она цитировала Древний Рим...»⁶. Подобным же образом современные протестные движения цитируют 1968 год.

Итак, в конце 60-ых годов прошлого столетия современный протест как социальное явление обрёл свои устойчивые коммуникативные формы, идеологию и институциональную структуру. Большинство протестных тем, которые коммуницируются в онлайн-социальных сетях, а именно – борьба за мир, защита окружающей среды, права женщин, отстаивание альтернативных ценностей и норм поведения, коррумпированность и иные дисфункции макросистем общества, были сформулированы в ходе развития «Новых социальных движений».

В настоящее время происходит трансформация форм протестной активности, связанная с появлением интернета – информационной технологии, опосредующей протестную коммуникацию. Путём анализа можно выделить следующие антитетические оси, по которым происходит изменение в сторону уменьшения роли первого члена дистинкции и увеличения роли второго:

1. *Эксклюзия/инклюзия*. Рост интенсивности протестной коммуникации, который можно наблюдать начиная со второй половины 19 века по наши дни, связан с включением ранее ис-

⁵ *Валлерстайн И.* Структурный кризис, или Почему капиталисты могут считать капитализм невыгодным // Есть ли будущее у капитализма? Сб. статей И. Валлерстайна, Р. Коллинза, М. Манна, Г. Дерлугьяна, К. Калхуна. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2015. – С. 50.

⁶ *Беньямин В.* О понятии истории // Девять работ. – М.: Группа компаний «РИПОЛ классик» / «Панглосс», 2019. – С. 217.

ключённых из социальной коммуникации групп населения. Традиционным для большинства традиционных социальных систем способом работы с девиантными формами поведения и нестандартными ценностями была эксклюзия (исключение, вытеснение) носителей этих форм и ценностей за пределы социальной коммуникации. С появлением и распространением альтернативных массовым источникам информации новых средств коммуникации маргиналы наконец получили голос. Кроме того, травма второй мировой войны, связанная с ужасающими формами эксклюзии (концентрационные лагеря, переселения, геноцид), волны миграции и либеральные умонастроения широкой общественности привели к становлению культурных форм терпимости (толерантности) в качестве доминирующих.

Одним из критериев общественного прогресса стала инклюзивность общественной коммуникации, включение в коммуникацию ранее не допущенных к ней групп, чему посвящено множество работ Юргена Хабермаса⁷. Согласно перформативной теории собрания Джудит Батлер, целью политического действия становится включение исключённых ранее групп в политическое поле, устранение политического неравенства возможностей⁸. Появление интернет-технологий и социальных сетей стало ещё одним шагом на пути к тотальной инклюзии исключённых ранее элементов. Интернет оказывается главным средством включения исключённых, более того, интернет-технологии расширяют возможность формирования общности на основании исключённости и «поражённости в правах».

2. *Стратегическое (телеологическое) действие/коммуникативное действие*⁹. Движениям «старых левых», как было сказано выше, была свойственная строгая иерархичность и подчинение «побочных» форм борьбы «главному» протестному нарративу. Иными словами, цели интеграции различных субъектов в протестную активность и установления операциональной степени порядка в социальных движениях достигались посредством стратегического действия. Поскольку участники протеста, соединяя свои действия, ориентируются исключительно на достижения успеха (в данном случае, захвата власти), «постольку они стара-

⁷ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб.: Наука, 2001. – 379 с.

⁸ Батлер Д. Заметки к перформативной теории собрания. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. – 248 с.

⁹ См.: Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб.: Наука, 2001. – 379 с.

ются достичь своих целей, оказывая внешнее влияние на понимание ситуации их соперником, на его решения и мотивы, с использованием оружия или подкупа, угроз или посулов»¹⁰. Данная цитата является определением специфики стратегического действия в общем, а не только в случае с протестным действием, тем не менее, данное определение можно использовать как важный ресурс для выявления специфики дискурсов «старых» и «новых» левых.

«Новые социальные движения» используют для интеграции и упорядочивания различных коммуникативных актов, имеющих протестное содержание, и акторов, желающих стать частью социального движения, коммуникативное действие, направленное не на успех, а на понимание. Экологические и феминистские движения зачастую не направлены на захват власти и изменение своего (или всеобщего) социального положения «сверху», они подчиняются логике «экспериментирования снизу», изменения нормативных форм поведения и общественных ценностей путём коммуницирования проблемных, и потому протестных, тем. Чтобы стать членом движения, нужно обладать общим коммуникационным фоном, быть включённым в контекст борьбы, понимать цели движения и действовать (коммуницировать) в соответствии с этим пониманием.

3. *Масса/множество*¹¹. Массовость движений, которая достигалась путём стратегического подчинения «побочных» нарративов «приоритетным формам борьбы», уступила место множеству различных локальных движений, диверсификации протестной активности и интерсекциональности. Логика, согласно которой сами по себе инертные массы нужно просвещать, создавать из «класса-в-себе» «класс-для-себя» или же взывать к национальной идее, «корнями врастающей в таинственную глубину жизни»¹², сменяется логикой активного и «генеративного» множества, которое само, без «придания формы» извне (в стиле гилеморфизма Аристотеля), способно порождать протестную коммуникацию.

Наступление эпохи цифровизации и рост популярности социальных сетей, помимо вышеперечисленных трансформаций, привели к изменению как формы, так и содержания протест-

¹⁰ Там же. — С. 199.

¹¹ См.: *Вирно П.* Грамматика множества: к анализу форм современной жизни / Пер. с ит. А.Г. Петровой. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. — 144 с.

¹² *Бердяев Н.А.* Русская идея и судьба России. — М.: Сварог и К, 1997. — С. 306-307.

ной коммуникации. Формальная организация, в которой раньше нуждались протестные движения для своего осуществления, была заменена горизонтальной консолидацией вокруг коммуницируемой темы протеста без чётких критериев принадлежности к определённому протестному движению и без указания условий входа/выхода. Некоторые теоретики пишут об отсутствии не только формальной организации, но и фактических лидеров протеста¹³. Это делает протест неуничтожимым, поскольку для его прекращения оказывается недостаточным изолировать лидеров протеста и разрушить протестную организацию. Вместе с тем протест стал более рассеянным, энергия недовольства может быть перенаправлена с одной темы на другую. В околоправительственных структурах создаются специальные подразделения, чтобы, «перебивая повестку», рассеивать энергию протеста.

Наконец, изменилось пространство и время протеста. Пространственная фиксация протеста в эпоху институционализации НСД не представляла труда, поскольку совпадала с телесным присутствием протестующих в определённых местах, где осуществлялся протест – городские улицы, площади и так далее. Современная протестная коммуникация де-локализована, рассеяна в социальных сетях, тематических форумах, специфических сайтах и так далее.

Большую проблему для исследователя составляет картография протеста, в которой нельзя ограничиться простой констатацией горизонтальности и некоторого рода спонтанности процесса общественной консолидации вокруг темы протеста, поскольку, несмотря на отсутствие общей организационной рамки, коммуникационные возможности в сетях распределены неравным образом. Существуют посредники, которые заполняют структурные дыры, создавая мосты для распространения и продвижения протестной коммуникации, и инфлюенсеры, чьё мнение по многим вопросам обращает на себя внимание гораздо большего количества людей¹⁴.

Что касается временной фиксации протеста: протест перестаёт быть единовременным событием, он становится «кампанией» – длительностью, объединённой чувством несправедливости, поражённости в правах и оторванности от механизмов

¹³ См.: *Lanier J.* Ten Arguments for Deleting Your Social Media Accounts Right Now. – New York: Henry Holt and Company, 2018. – 126 с.

¹⁴ См.: *González-Bailón S., Wang N.* Networked disconnected: The anatomy of protest campaigns in social media // *Social Networks*. 2016. – № 44. – P. 95-104.

власти¹⁵. Конечно, «чувства» как феномена системы индивидуальной психики недостаточно для того, чтобы протестные формы коммуникации приобрели устойчивость. В рамках психики (в непатологических случаях) эмоции неспособны аккумулироваться и сохраняться достаточно долго, если нет институтов, переводящих психический мотив в социальную установку, в нормативное ожидание или иную стандартную реакцию на соответствующее стандартное событие.

Все эти многочисленные трансформации должны учитываться в исследовании современных форм протестной коммуникации.

ЛИТЕРАТУРА

1. Балакришнан Г. Национальное воображение // Нации и национализм / Пер. с англ. и нем. Л.Е. Переяславцевой, М.С. Панина, М.Б. Гнедовского. – М.: Праксис, 2002. – С. 264-282.
2. Батлер Д. Заметки к перформативной теории собрания. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. – 248 с.
3. Беньямин В. О понятии истории // Девять работ. – М.: Группа компаний «РИПОЛ классик» / «Панглосс», 2019. – С.199-223.
4. Бердяев Н.А. Русская идея и судьба России. – М.: Сварог и К, 1997. – 542 с.
5. Валлерстайн И. Структурный кризис, или Почему капиталисты могут считать капитализм невыгодным // Есть ли будущее у капитализма? Сб. статей И. Валлерстайна, Р. Коллинза, М. Манна, Г. Дерлугьяна, К. Калхуна. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2015. – 320 с.
6. Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни / Пер. с ит. А.Г. Петровой. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. – 144 с.
7. Момдзян К.Х., Бараш Р.А. Новые социальные движения в сетевую эпоху: статьи, интервью, экспертные заключения: Монография. – М.: Изд-во «Русское общество истории и философии наук», 2019. – 271 с.
8. Мор Т. Утопия / Пер. с англ. А.И. Малеева. – М.: Эксмо-Пресс, 2018. – 160 с.
9. Тилли Ч. От мобилизации к революции / Пер. с англ. Д. Карасева. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. – 432 с.
10. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб: Наука, 2001. – 379 с.
11. Штомпка П. Социология социальных изменений / Пер. с англ. В.А. Ядова. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 416 с.
12. González-Bailón S., Wang N. Networked disconnected: The anatomy of protest campaigns in social media // Social Networks. 2016. – № 44. – Pp. 95-104.
13. Lanier J. Ten Arguments for Deleting Your Social Media Accounts Right Now. – New York: Henry Holt and Company, 2018. – 126 с.

THE EFFECT OF SOCIAL NETWORKS ON MODERN PROTEST MOVEMENTS (E.G. Tsurkan)

Abstract. The genesis of modern forms of protest activity is associated with urbanization and industrialization, which is an integral part of

¹⁵ См.: Момдзян К.Х., Бараш Р.А. Новые социальные движения в сетевую эпоху: статьи, интервью, экспертные заключения: Монография. – М.: Изд-во «Русское общество истории и философии наук», 2019. – 271 с.

capitalist development. The modern protest has received its stable communicative forms and ideological content because of the development of the «New Social Movements» in the late 60s of the XX century. Currently, Internet as a new information technology, that mediates protest communication, transforms the protest activity. The article analytically distinguishes three antithetical axes: exclusion / inclusion, strategic (teleological) action / communicative action, mass / multitude. The article also fixes a change in the form and content of protest communication, the space and time of the protest. The author declares the fundamental importance of considering these transformations in the study of modern protest forms of communication.

Keywords. *New Social Movements, protest communication, exclusion, inclusion, strategic (teleological) action, communicative actions, mass, multitude.*

5.4.5. Н.М. КАРАМЗИН О ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ (Н.С. Чижков)

Аннотация. В статье представлены философские и социально-исторические идеи Николая Михайловича Карамзина. В их основе лежат переосмысленные гуманистические идеи и ценности эпохи Просвещения. Показано, что в отличие от французского течения в Просвещении, немецкое было ориентировано не столько на вопросы социально-политического устройства общества, сколько на вопросы нравственного и интеллектуального совершенствования человека, в котором народное образование и воспитание занимает ключевое место. Основываясь на логике немецкого просвещения, которая шла от личности к обществу, Карамзин, учитывая переходящий характер самодержавия, попытался понять, чем должна быть Россия и каким образом развиваться, чтобы гарантировать себе вечную жизнь в истории человечества. Ответ на этот вопрос представлен в заключительной части статьи.

Ключевые слова. Карамзин, философия истории, социальная философия, Россия, историческая судьба, личность, общество.

Предисловие. Николай Михайлович Карамзин был одним из первых отечественных философов истории. Он, основываясь на историческом прошлом нашей страны, пытался выработать путь развития России и предсказать те опасности, которые возможно будут нас поджидать. Недаром многие его современники и учёные, изучавшие культурное наследие Н.М. Карамзина, считали, что именно он, подняв важные и многовековые проблемы нашего общества в своих произведениях, создал «науку о России» и тем самым способствовал укреплению величия нашей страны¹.

Сегодня в России вновь возрождаются дискуссии по всем тем проблемам, которые поднимал и на которые вполне определённым образом отвечал Карамзин. Это касается проблемы общего и особенного в русской истории, проблемы соотношения свободы, порядка и общего блага, проблемы взаимосвязи

¹ См.: Кульман Н.К. Н.М. Карамзин // Подвиг честного человека. — М.: Жизнь и мысль, 2010. — С. 11-24.; Ланно И.И. Н.М. Карамзин и его государственные идеи // Подвиг честного человека. — М.: Жизнь и мысль, 2010. — С. 30-38; Лозинский Г.Л. Карамзин в Париже // Подвиг честного человека. — М.: Жизнь и мысль, 2010. — С. 25-29.

нравственного уровня развития граждан и политических свобод в государстве. Поэтому сегодня важно проанализировать позицию Карамзина по всем этим вопросам.

В основе его философских и социально-политических идей лежат воспринятые и переосмысленные гуманистические идеи эпохи Просвещения. Карамзин идейно формировался под влиянием двух течений в европейском Просвещении: французского и немецкого, но именно влияние немецкого оказалось определяющим при формировании его взглядов на природу человека и общества. При безусловной схожести основных идей и принципов немецкое Просвещение всё же отличалось от французского. Немецкое Просвещение разрабатывало в первую очередь вопросы нравственного и интеллектуального совершенствования человека, тогда как вопросы социально-политической организации общества и разработка политической доктрины явно не были в центре его внимания².

Немецкая мысль сосредоточила свои усилия на исследованиях природы разума и нравственного закона, чувства прекрасного и возвышенного, на исследовании понятий свободы и долга, то есть на всех тех вопросах, которые можно назвать философско-антропологическими. Соответственно и подход к исследованию общества и государства основывался не на политической доктрине, а скорее на философском учении о человеке, его разуме и нравственности, его способности жить своим умом в союзе с такими же разумными и нравственными существами.

Общие черты немецкого просвещения отнюдь не означают теоретического единства среди его представителей. Так Христиан Вольф и Иммануил Кант могут быть рассмотрены как две противоположности по многим ключевым вопросам не только метафизики, но и практической философии. Х. Вольф отстаивал ту точку зрения, что государство должно опекать неразумный народ ради его же собственного блага, и разработал целую систему институтов опеки, которая получила название «полицейское государство». И. Кант же настаивал на недопустимости опеки, на ее губительности для нравственности людей и несовместимости с моральной автономией личности.

² См.: *Другач Т.Б.* Проблема бытия в немецкой философии и современность. — М.: ИФ РАН, 2002. — 224 с.; *Другач Т.Б.* Три портрета эпохи Просвещения. Монтескье. Вольтер. Руссо (от концепции просвещенного абсолютизма к теориям гражданского общества). — М.: ИФ РАН, 2006. — 256 с.

Философско-исторические идеи Н.М. Карамзина о судьбе России. На раннем этапе формирования мировоззрения Карамзина оказал его учитель И.М. Шаден³. Шаден готовил свои курсы, основываясь на этическом учении Иоганна Каспара Лафатера, в котором представления о самодовлеющей ценности человека соединялось с религиозной мистикой и верой в чудеса. Лафатер был крайне популярен в России и, в первую очередь, в масонской среде. Карамзин состоял с Лафатером в переписке⁴, однако своё путешествие по Европе (1789-1790) он начал с посещения Канта. Этот выбор, как считает Ю.М. Лотман, определялся не географическими соображениями, поскольку Кенигсберг «лежал у него в стороне, а не на дороге»⁵. Кант с его рационалистическим и «скептическим» учением был фигурой порицаемой в масонских кругах и рассматривался как антипод Лафатера. «Кант и Лафатер как бы замыкали две границы философского пространства эпохи. И одновременно, представляя две тенденции – критическую философию и мистический энтузиазм... Карамзин хотел выслушать обоих и не подчинить себя ни одной из точек зрения. Он не торопился встать в ряды каких бы то ни было приверженцев. Он выше всего ценил независимость мысли» – пишет Лотман⁶. Более того, Лотман полагает, что и Кант, и Лафатер своими учениями выражали две стороны душевного строя самого Карамзина: критический склад ума в нём сочетался с глубокой верой в безусловность человеческой доброты⁷.

Интерес Карамзина к Канту и интеллектуальное движение от Лафатера к Канту, судя по всему, обозначилось ещё в Москве. Связано оно было с его возрастающим скептицизмом в отношении масонства. Во всяком случае, мы можем видеть, что разрыв Карамзина с масонством сопровождался и отходом его от учения Лафатера. Позднее в «Письмах русского путешественника» он довольно точно передаст суть этического учения Канта и разницу позиций Канта и Лафатера, придав при этом несколько ироничный тон своим суждениям о последнем.

³ *Чижков Н.С.* Влияние Иоганна Матиаса Шадена на формирование мировоззрения Н.М. Карамзина // Полилог/Polylogos. – 2019. – Т. 3. – № 4 [Электронный ресурс]. Доступ для зарегистрированных пользователей. URL: <https://polylog.jes.su/s258770110008021-5-1/> (дата обращения: 01.06.22).

⁴ *Карамзин Н.М.* Переписка Н.М. Карамзина с И.К. Лафатером // *Карамзин Н.М.* Полное собрание сочинений. Т. 18. – М.: Терра, 2009. – С. 235-261.

⁵ *Лотман Ю.М.* Сотворение Карамзина. – М.: Книга, 1987. – С. 57.

⁶ Там же. – С. 66-77.

⁷ Там же. – С. 68.

Именно в учении Канта Карамзин найдет не мистическое, а рациональное обоснование безусловного нравственного закона, не допускающего какой-либо релятивизм, а также значение свободного независимого разума для прогресса просвещения. При этом надо признать, что принимая полностью идею свободного независимого разума, Карамзин иначе трактует саму природу нравственного закона и источник его безусловности. Для Канта нравственный закон формален, он описывается набором категорических императивов, которые не связаны с религией. Его безусловность определяется тем, что он предписывает должные поступки вне связи с какими-либо целями. Для Карамзина нравственный закон содержателен и под этим содержанием он понимает христианскую этику как целое. Его безусловность в том, что он дарован Богом. Дарованный Богом нравственный закон не просто провозглашен, он является реально действующим, он просто не может не быть действующим законом. В действие он приводится людьми, уполномоченными на то волей Божьей. Из этого понимания нравственного закона Карамзин и выводит свою концепцию монархии.

Идея свободного и независимого разума стала ключевой идеей Просвещения. Вот как определил главный лозунг Просвещения Кант в 1784 году: «Имей мужество пользоваться собственным умом!»⁸. Кант считал, что человек должен «выбраться из состояния несовершеннолетия»⁹ и путь этот лежит через свободное «публичное пользование собственным разумом»¹⁰, которое только и может дать просвещение людям. Двигаться в сторону просвещения люди могут только постепенно, только посредством систематического развития навыков использования собственного ума, то есть того, что Кант, собственно, и называл «культурой ума». Понятно, почему отношение Канта к революциям было крайне негативным. Еще за пять лет до Французской революции, он пишет: «Посредством революции можно, пожалуй, добиться устранения личного деспотизма и угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев, но никогда нельзя посредством революции осуществить истинную реформу образа мыслей; новые предрассудки, так же как и старые, будут служить помочами для бездумной толпы»¹¹.

⁸ *Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое просвещение? 1784 // Сочинения. В 8 т. Т.8. — М.: Чоро, 1994. — С. 29.

⁹ Там же. — С. 30.

¹⁰ Там же. — С. 31.

¹¹ Там же. — С. 30-31.

Для Канта революции могут иметь очень ограниченное значение, но при этом они не несут ничего положительного с точки зрения образа мысли людей и состояния их умов. Карамзин же увидел главную опасность революций именно в радикализме самих идей, которые обрушились на головы неподготовленного к ним народа, что и привело к катастрофе.

К такой точке зрения Карамзина подтолкнула Французская революция. Он стал её свидетелем во время своего путешествия по Европе. Уже тогда он осознал, что прогрессивные идеи¹² могут сыграть разрушительную роль, как для стабильности государства, так и для мирного развития общества¹³. Карамзин был обеспокоен сложившейся ситуацией во Франции и боялся, что нечто похожее может произойти и в России. Поэтому, изучая идеи французских и немецких просветителей, он попытался найти для них другие формы выражения, более близкие российской действительности.¹⁴ Его убеждение в том, что каждая страна развивается самобытно, гармонично сочеталось с убеждением, что в целом всё человечество движется к единой цели или, по меньшей мере, в одном направлении – в сторону более высокой нравственности людей.

Именно страх перед революцией и понимание её бессмысленности и беспощадности, во многом определяли соображения Карамзина относительно крестьянского вопроса и конституционного ограничения власти монарха. Выступая против бездумного освобождения крестьян и конституции, он был сторонником неограниченной монархии, построенной на принципах патриархального правления, где самодержец заботится о своём народе, как отец о своих детях. При этом в своих работах Карамзин предполагал переходящий характер самодержавия.

Представляется, что первым толчком к переосмыслению идей Просвещения послужила кровопролитная Французская революция, но окончательный переход в сторону неограниченной монархии у Карамзина завершился во время написания истории Государства Российского.

На основе этих общих своих взглядов, изучая историю Государства Российского, Карамзин установил совершенно ясный и непреложный факт: Россия обладала «могуществом и благо-

¹² Лотман Ю.М. Сотворение Карамзина. – М.: Книга, 1987. – С. 24-26.

¹³ Карамзин Н.М. Письма русского путешественника // Карамзин Н.М. Полное собрание сочинений. Т. 13. – М.: Терра, 2009. – С. 274-278.

¹⁴ Карамзин Н.М. Приятные виды, надежды и желания нынешнего времени // Карамзин Н.М. Полное собрание сочинений. Т. 17. – М.: Терра, 2009. – С. 297-303.

денствием» при единодержавии и делалась жертвою внутренних смут и нападений, даже завоеваний внешними врагами во времена его разрушения. Пока наконец судьбы Государства Российского не определились окончательно, когда «князья Московские учредили самодержавие».

Карамзин в истории России видел только двух правителей, которые отклонились от своей миссии и нарушали гражданские свободы, впад тем самым в деспотизм, это Иван Грозный и Павел I. В своей «Записке о древней и новой России» Карамзин пишет: «Кто верит Провидению, да видит в злом самодержце бич гнева небесного! Снесём его, как бурю, землетрясение, язву, — феномены страшные, но редкие: ибо мы в течение девяти веков имели только двух тиранов: ибо тиранство предполагает необыкновенное ослепление ума в государе, коего действительно счастье неразлучно с народным, с правосудием и с любовью к добру»¹⁵.

По мнению Карамзина, царь и граждане сливаются в одно целое, «имя которому Россия». Если нет гражданина, то нет и человека, а есть только «двуножное животное». Перед самодержавным царем стоят «не его рабы, а граждане Государства Российского». Это убеждение Карамзин пронёс через всю свою жизнь.

Карамзин придерживается той точки зрения, что изначально все государства создавались для достижения общего блага, но в разные периоды исторического развития оно понималось по-разному. Языческая Россия, для Карамзина, в этом отношении не была исключением. До Крещения Руси общее благо понималось исключительно в качестве материального богатства, и всё основывалось на человеческой «хищности», которую подпитывала «корысть», а основная цель была «жажда добычи»¹⁶.

С принятием христианства идея общего блага постепенно видоизменялась. В конечном счете, благодаря гуманистическим идеям эпохи Просвещения общее благо стало пониматься не как жажда накопительства богатств, а приобрело иную составляющую, и основной целью государства стала защита «прав человечества», «нравственное воспитание человека... и политическое воспитание гражданина»¹⁷.

¹⁵ Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях // О древней и новой России. — М.: Жизнь и мысль, 2002. — С. 396.

¹⁶ Карамзин Н.М. История государства Российского // Карамзин Н.М. Полное собрание сочинений. Т. 1. — М.: Терра, 2009. — С. 175.

¹⁷ Карамзин Н.М. Историческое похвальное слово Екатерине Второй. Часть третья // Полное собрание сочинений. Т. 17. — М.: Терра, 2009. — С. 109-110.

Анализ результатов Французской революции позволил Карамзину сделать вывод о том, что только эволюционный путь развития, при сохранении законной, исторически сформировавшейся государственной власти обеспечивает народу благополучие. «Идея поступательного развития общества постоянно привлекала внимание Карамзина»¹⁸ считает исследователь творчества историографа А.Ф. Смирнов. Революция же разрушает эволюционный путь и тем самым обрекает будущие поколения на более тяжёлую жизнь.

По Карамзину, основная цель человеческого сосуществования – это достижение общего блага. Но достижение общего блага возможно только тогда, когда каждый член общества действует на пользу других так же как на собственную пользу, а это возможно только тогда, когда исполнение нравственного долга становится реальным мотивом в поведении людей.

Поэтому республика как государство возможна исключительно при наличии общества, которое состоит только из добродетельных граждан. Карамзин был сердцем с республикой, а умом с монархией, как бы странно это не звучало. Он хотел перенести основные ценности республики в монархический строй, при этом не изменяя государственную целостность и не противореча историческому развитию страны. Он писал своему товарищу И.И. Дмитриеву: «Не требую ни конституции, ни представителей, но чувством останусь республиканцем, и притом верным подданным царя русского: вот противоречие, но только мнимое»¹⁹. Мнимым он называет это противоречие, так как монархия и республика для Карамзина не являются некими противоположностями. Они существуют в первую очередь для того, чтобы сделать жизнь человека достойной, чтобы в обществе торжествовали законы и справедливость, чтобы не было злоупотребления властью, господства корыстных интересов. Именно поэтому в монархии он видит гаранта свободы, которая должна подготовить умы граждан, чтобы граждане смогли, основываясь на идее общего блага и нравственном законе, самостоятельно принимать важные государственные решения. Историограф прекрасно изучил многовековую историю отечества и понял, что единственно приемлемой формой правления

¹⁸ Смирнов А.Ф. Николай Михайлович Карамзин. Страницы жизни и творчества // Карамзин Н.М. Полное собрание сочинений. Т. 1. – М.: Терра, 2009. – С. 29.

¹⁹ Карамзин Н.М. Письма к И.И. Дмитриеву (11 сентября 1818 года). – СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1866. – С. 249.

на данном этапе исторического развития России является абсолютная монархия.

Причин тому несколько. Во-первых, по мнению Карамзина наше коренное различие с европейскими странами уже задано самой географией; климат, почва, рельеф и наша речная система являются немало значимыми специфическими особенностями нашей территории, которые в свою очередь сыграли роль в историческом процессе. Во-вторых, российская государственность образовалась мирным путем, что отличает её от Запада, где все достигалось путем борьбы и завоеваний. Россия же была основана договорным путём, который заключался в призвании варягов, отсюда историограф делает вывод, что у русских нет предпосылок для революций. В-третьих, как пишет Карамзин: «Россия основалась победами и единоначалием, гнула от разновластия и спасалась мудрым самодержавием»²⁰. На примере татаро-монгольского ига можно убедиться, считает Карамзин, что когда Россия потеряла единую власть, вместе с этим она потеряла и государственную самостоятельность, ведь с самого начала самодержавие было движущей силой развития страны, в отличие от Запада, где движение вперёд определялось постоянной борьбой разнонаправленных сил.

Историограф особо отмечает роль Москвы в возрождении идеи самодержавия. Несмотря на то, что ещё не раз подрывались исторические устои самодержавия, например в годы Смуты, русские, веря в свои обычаи и чтя традиции, снова и снова восстанавливали самодержавие в его исконном виде. Это постоянное возрождение самодержавия, по мнению Карамзина, свидетельствует не просто о любви к нему, или о какой-то неразвитости народа, его несамостоятельности. Оно свидетельствует о наличии вполне определённой самобытной черты русского характера, ведь беспрекословное подчинение и покорность монарху — это особое доверие народа к нравственному смыслу монаршего служения, особой связи земной жизни с ее высшими основаниями. Именно эту связь народ видит в самодержавии.

Карамзин считает, что власть монарха неоспорима и люди не должны сомневаться в его воле, так как она может быть направлена только на благо отечества, то есть на общее благо. Также он является сторонником той идеи, что монарх должен

²⁰ Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях // О древней и новой России. — М.: Жизнь и мысль, 2002. — С. 382.

стоять выше законов государственных, но, естественно, не выше законов нравственных.

Таким образом, мы видим, что Карамзин развивает ключевые идеи консерватизма, признающего ключевое значение истории, традиции и духа народа на текущую жизнь государств. Он ставит под сомнение такие важные понятия Просвещения, как рациональное законодательство, преобразующая сила разума, возможность радикального переустройства общественной жизни путем революции на новых основаниях. Подлинные преобразования, по Карамзину, возможны только посредством естественного хода истории народа и совершенствования нравственности людей. Крепкое единое государство – залог успеха в поступательном движении любого народа. Что же касается России, то монархия является не просто её выбором, а историческим выбором, отражающим дух народа. Поэтому именно монархия является в России гарантом спокойного существования и свободы, а также примером нравственного служения.

Как нам представляется, Карамзин, приписывая монархии такие важные качества, как соблюдение стабильности, уважение свобод граждан, сохранение традиций и народного духа, движение к общему благу, предполагал, в конечном счете, переход России к республиканской форме правления. Каким же путём он предлагал достичь этого?

Нет произведения, где Карамзин бы явно выражал свою идею о том, что Россия должна перейти, в конечном счете, к республиканской форме правления, но, реконструируя его взгляды из разных произведений, можно понять, каким путём он предполагал возможность перехода к данной форме правления.

Во-первых, Карамзин считал, что народ нужно обучить грамоте, поэтому историограф, как и масоны 1780-х годов, видит решение проблемы во всеобщем просвещении, в создании общеобразовательных школ. Карамзин не даёт специального обоснования, почему нужно учить грамоте население. Но для него является очевидным тот факт, что человек, будучи не грамотным, не может определить свою судьбу, а самое главное – не может отличить добро от зла. По Карамзину каждый человек зол от природы, но и в каждом содержится зёрнышко добра, данное Богом, которое человек может взращивать только путём самосовершенствования и просвещения. Таким образом, Карамзин считает основной и первостепенной задачей монархии, перед тем как давать свободу крестьянам, нужно воспитать подходящее поколение не только среди дворянства, но и среди на-

рода путём создания сельских школ, а не новых Лицеев и Университетов. Тогда каждый смог бы получить необходимое образование, если и не профессиональное, то хотя бы общее базовое.

Во-вторых, переход к республике возможен только путём нравственного развития и совершенствования граждан. По Карамзину республика требует от граждан нравственного совершенствования, и пока население не разовьётся до определённого нравственного уровня, лучшей формой правления будет монархия, которая не требует от человека нравственного понимания своих действий. «Без высокой народной добродетели республика стоять не может. Вот почему монархическое правление гораздо счастливее и надёжнее: оно не требует от граждан чрезвычайностей и может возвышаться на той степени нравственности, на которой республики падают»²¹. Именно в торжестве нравственного закона над эгоизмом Карамзин видел предпосылку перехода всех народов к республиканской форме правления.

В-третьих, по Карамзину, нравственный закон и республика тесно связаны. Если нравственный закон может существовать отдельно или же олицетворяться в монархе, то республика без нравственного закона существовать не может. Монархия не требует от каждого подчиняться нравственному закону, достаточно того, чтобы монарх следовал нравственному закону, а остальные подчинялись бы законам реального мира. В республике же подчинение одним законам реального мира недостаточно. В силу того, что природа человека зла, в республике всегда сохраняется опасность возвышения эгоизма и личных корыстных интересов в ущерб общего блага. Таким образом, в республике всегда нужно следить и удерживать определённый уровень нравственного состояния граждан при полном соблюдении законов. Только при условии соблюдения законов и поддержания высокого нравственного уровня каждым гражданином республика может развиваться и сохранять свои лучшие традиции.

В-четвертых, Карамзин предупреждает об опасности революционного перехода от монархии к республике. Он считает, что только постепенным, поступательным развитием можно осуществлять переход, ибо люди, впавшие в революционное безумие и проливавшие кровь, не смогут возвыситься до нужного республике нравственного уровня и такая борьба будет напрасной.

²¹ Карамзин Н.М. Падение Швейцарии // Карамзин Н.М. Полное собрание сочинений. Т. 17. — М.: Терра, 2009. — С. 313.

Задачей монархии не является, в конечном счете, переход к республике. Монархия должна лишь подготовить почву путём усовершенствования жизни общества в соответствии с нравственным законом и, опираясь на обычаи и традиции, выработать соответствующие народному духу законы, которые будут понятны каждому свободному гражданину. А республику создают уже люди, которые, получив должное образование, научились находить гармонию между личным и общественным интересами, сумели преодолеть свою злую природу и взрастили божественное семя добра в своей душе.

Желая России вечную жизнь, он понимал, что рано или поздно любая империя падёт, поэтому он пытался понять, чем должна быть Россия и как развиваться, ради вечной жизни, ради вечности? Ответ на него он нашёл в истории человечества. В качестве примера Карамзин приводит Римскую империю, которая, по его мнению, будет существовать вечно, если не в реальной жизни, то в умах людей, и Могольскую империю, чья участь – неизбежное забвение. В чём же заключается разница между ними для историографа? По Карамзину «империя должна содействовать раскрытию великих способностей души человеческой»²², если империя этого не делает, то она обрекает себя на забвение будущими поколениями. Поэтому вечно, «среди гробов и тления»²³, смогут жить только те империи, которые «питали душу самого отдалённого потомства вечными красотами своих творений»²⁴ и способствовали развитию «наук» и «искусств», а не те, которые «только убивали»²⁵ и «единственно изумляли нас грозным колоссом силы»²⁶.

Выводы. Таким образом, в философии российской истории у Н.М. Карамзина в приоритете находится антропологическая проблематика, а не социально-политическая. По мысли историографа, прогресс в обществе возможен только путём нравственного совершенствования каждого отдельного человека, только образованный и просвещённый гражданин способен понять, что его благо неотделимо от общего блага. Пока не достигну необходимого уровня развития всех без исключения

²² Карамзин Н.М. Речь, произнесённая на торжественном собрании Императорской Российской Академии 5 декабря 1818 года // Карамзин Н.М. Полное собрание сочинений. Т. 17. – М.: Терра, 2009. – С. 324.

²³ Там же.

²⁴ Там же. – С. 323-324.

²⁵ Там же. – С. 323.

²⁶ Там же. – С. 324.

граждан страны, лучшей формой правления будет монархия, которая не требует от людей «чрезвычайностей».

В свою очередь, считает Карамзин, исторический процесс развития всех народов рано или поздно приведёт их к республиканской форме правления. Самодержавие выполняет в истории важную функцию, но в то же время самодержавие исторически преходяще. Оно нужно, считает Карамзин, до тех пор, пока люди живут лишь борьбой за свои частные интересы, пока они не осознали себя в качестве личности и в то же время как часть нации, пока не только личный интерес, но и нравственный закон не стал реальным мотивом их поведения. Именно к этому их готовит самодержавие, именно в этом он видит его историческую задачу.

Отсюда и столь значительное место, которое Карамзин отводит в своих исследованиях анализу нравственности монархов. Образование, по Карамзину, способствует развитию внутренней свободы человека и помогает ему, в конечном счете, отличать добро от зла. Идея свободного и независимого разума была ключевой идеей Просвещения, которая, как мы видим, легла в основу философско-исторической концепции Карамзина.

ЛИТЕРАТУРА

1. Длугач Т.Б. Проблема бытия в немецкой философии и современность. – М.: ИФ РАН, 2002. – 224 с.
2. Длугач Т.Б. Три портрета эпохи Просвещения. Монтескьё. Вольтер. Руссо (от концепции просвещенного абсолютизма к теориям гражданского общества). – М.: ИФ РАН, 2006. – 256 с.
3. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? 1784 // Сочинения. В 8 т. Т.8. – М.: Чоро, 1994. – 29-37.
4. Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях // О древней и новой России. – М.: Жизнь и мысль, 2002. – С. 378-436.
5. Карамзин Н.М. История государства Российского // Полное собрание сочинений. Т. 1. – М.: Терра, 2009. – 576 с.
6. Карамзин Н.М. Письма русского путешественника // Полное собрание сочинений. Т. 13. – М.: Терра, 2009. – С. 7-472.
7. Карамзин Н.М. Историческое похвальное слово Екатерине Второй. Часть третья. Т. 17. // Полное собрание сочинений. – М.: Терра, 2009. – С. 87-142.
8. Карамзин Н.М. Падение Швейцарии // Полное собрание сочинений. Т. 17. – М.: Терра, 2009. – С. 313-314.
9. Карамзин Н.М. Приятные виды, надежды и желания нынешнего времени // Полное собрание сочинений. Т. 17. – М.: Терра, 2009. – С. 297-303.
10. Карамзин Н.М. Речь, произнесённая на торжественном собрании Императорской Российской Академии 5 декабря 1818 года // Полное собрание сочинений. Т. 17. – М.: Терра, 2009. – С. 317-324.
11. Карамзин Н.М. Переписка Н.М. Карамзина с И.К. Лафатером // Полное собрание сочинений. Т. 18. – М.: Терра, 2009. – С. 235-261.
12. Карамзин Н.М. Письма к И.И. Дмитриеву (11 сентября 1818 года). – Спб.: Типография Императорской Академии наук, 1866. – С. 249
13. Кульман Н.К. Н.М. Карамзин // Подвиг честного человека. – М.: Жизнь и мысль, 2010. – С. 11-24.

14. *Ланно И.И.* Н.М. Карамзин и его государственные идеи // Подвиг честного человека. – М.: Жизнь и мысль, 2010. – С. 30-38.

15. *Лозинский Г.Л.* Карамзин в Париже // Подвиг честного человека. – М.: Жизнь и мысль, 2010. – С. 25-29.

16. *Лотман Ю.М.* Сотворение Карамзина. – М.: Книга, 1987. – 384 с.

17. *Смирнов А.Ф.* Николай Михайлович Карамзин. Страницы жизни и творчества // Карамзин Н.М. Полное собрание сочинений. Т. 1. – М.: Терра, 2009. – С. 5-127.

18. *Чижков Н.С.* Влияние Иоганна Матиаса Шадена на формирование мировоззрения Н.М. Карамзина // Полилог/Polylogos. 2019. – Т. 3. – № 4 [Электронный ресурс]. Доступ для зарегистрированных пользователей. URL: <https://polylog.jes.su/s258770110008021-5-1/> (дата обращения 24.02.20).

N.M. KARAMZIN ABOUT THE HISTORICAL FATE OF RUSSIA (N.S. Chizhkov)

Abstract. *The article presents the philosophical and socio-historical ideas of Nikolai Mikhailovich Karamzin. They are based on rethought humanistic ideas and values of the Enlightenment. In this report we show that, unlike the French, German enlightenment was focused not on issues of the socio-political structure of society, but on issues of moral and intellectual improvement of a person in which public education and upbringing occupies a key place. Based on the logic of German enlightenment, which went from person to society, Karamzin tried to understand what Russia should be and how should develop in order to guarantee eternal life in the history of mankind. The answer on this question is presented in the final part of the article.*

Keywords. *Karamzin, philosophy of history, social philosophy, Russia, historical fate, personality, society.*

5.4.6. ИДЕИ И МЕТОДОЛОГИЯ КЛАССИЧЕСКОГО ЕВРАЗИЙСТВА: КОНЦЕПЦИЯ Н.С. ТРУБЕЦКОГО (В.П. Веряскина)

Аннотация. В статье рассматриваются методологические и концептуальные основания евразийского учения классического периода, 1920-1930-х гг., представленные в трудах Н.С. Трубецкого. В работе дана критика европеизации как доминирующей формы цивилизационного развития по отношению к другим народам и рассмотрена методология собственно евразийского подхода, ориентированного на обоснование ценностей самобытных культур в развитии народов. Предложена в этом ракурсе необходимость создания научной персонологии. Вопросы самопознания многонародной личности «России – Евразии» анализируются в связи с реализацией истинного национализма и ролью туранского элемента в русской культуре.

Автор приходит к выводу, что вопросы, поставленные евразийством, актуальны и сегодня для обоснования полицентричности мира и многообразия путей цивилизационного развития, а также для философского обоснования евразийской интеграции.

Ключевые слова. Н.С. Трубецкой, личность, многонародная личность, методология, евразийство, персонология, самопознание, европеизация, национализм, культура, полицентричность мира, Россия – Евразия.

Критика европеизации как доминирующей формы цивилизационного развития Н.С. Трубецким. Один из основоположников евразийского учения, Н.С. Трубецкой, в работе «Европа и человечество»¹ поставил ряд вопросов национального и цивилизационного развития, которые и спустя сто лет после её издания не только не потеряли актуальности, но и приобрели особый смысл в XXI веке в условиях новых геополитических процессов.

Н.С. Трубецкой показывает, что исходными идеологическими позициями, на которых строится доминирование одного

¹ Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. – С. 55-105.

народа с его культурой над другими в вопросе национального развития являются шовинизм и космополитизм. Шовинизм исходит из того, что лучшим народом в мире является именно его народ, культура его совершеннее всех остальных культур, и поэтому он имеет право господствовать над другими. С другой стороны, космополит отрицает различие между национальностями. Цивилизованное человечество должно быть едино, иметь единую культуру и идти по единому пути мирового прогресса. Европейская культура не есть культура человечества, это продукт истории определённой этнической группы романогерманцев. «Романогерманцы были всегда столь наивно уверены в том, что только они — люди, что называли себя «человечеством», свою культуру «общечеловеческой цивилизацией» и, наконец, свой шовинизм — «космополитизмом». Этой терминологией они сумели замаскировать всё то реальное этнографическое содержание, которое на самом деле заключается во всех этих понятиях. Тем самым все эти понятия сделались приемлемыми для представителей других этнических групп»². Помимо теоретического подхода и методологических манипуляций с понятием «человечество», «общечеловеческий», «цивилизация» и «мировой прогресс» психологическим основанием романогерманской позиции является эгоцентризм, нацеленный на искоренение национальной самобытности и фактически обязывающий воспринимать и ассимилировать чуждую данному народу культуру.

Методологическая роль работы «Европа и человечество» заключается в постановке вопросов и аргументированных критических ответах на них, которые могут быть применены не только к культуре романо-германцев, но и другим, претендующим на превосходство и исключительные преференции ко всем другим народам и культурам. Ключевые вопросы, которые поставил Н.С. Трубецкой:

«1. Можно ли объективно доказать, что культура романо-германцев совершеннее всех прочих культур, ныне существующих, или когда-либо существовавших на земле?

2. Возможно ли полное приобщение народа к культуре, выработанной другим народом, при том приобщении без антропологического смешения обоих народов между собой?

3. Является ли приобщение к европейской культуре (по-скольку такое приобщение возможно) благом или злом»³.

² Там же. — С. 64.

³ Там же. — С. 65.

Если ответы на эти три вопроса положительные, то тотальная европеизация необходима, а при отрицательных — её следует не принимать ни при каких обстоятельствах. Сам автор дает отрицательные ответы на эти вопросы, причем критикуя принцип «эволюционной лестницы», который проник в такие науки как антропология, этнология, история культуры.

При ответе на поставленные вопросы, Н.С. Трубецкой приходит к следующим важным выводам: во-первых, вместо принципа градации народов и культур по степеням совершенства *необходим принцип равноценности и качественной несоизмеримости всех культур и народов*. Оценочный принцип в такой ситуации не несёт объективное знание. Во-вторых, полное приобщение всего народа к культуре другого, не только нежелательно, но и невозможно. Возможность полного приобщения может состояться только при антропологическом смешении народов, при этом антропологическое смешение не следует отождествлять со смешением и заимствованием отдельных элементов других культур. В-третьих, европеизация других, не романогерманских народов несет для них негативные последствия. К их числу относятся трудности участия в культурном творчестве таких народов вследствие приобщения к чужим традициям и иным особенностям национальной психологии. Последствия такого процесса носят отрицательный характер, так как разные сословия, поколения, классы и профессии по-разному усваивают эту новую для них культуру и не всегда успешно. Отрицательные последствия этого процесса ослабляют европеизированный народ, что приводит к его низкой самооценке и самоуважению, слабому патриотизму и национальной гордости, ощущению себя всегда отстающим.

Такая ситуация имеет как экономические, так и политические последствия. «Народы, не противодействующие своей “отсталости”... становятся жертвой другого народа, лишая оставшего члена “семьи цивилизованных народов” сначала экономической, а потом и политической независимости и принимаются беззастенчиво эксплуатировать его, вытягивая из него соки и превратив его в “этнографический материал”»⁴.

Итоговый вывод таков: последствия европеизации настолько тяжелы и ужасны, что европеизацию приходится считать не благом, а злом. Все эти аргументы и ответы на поставленные в работе вопросы требуют ответа: как быть в этой ситуации? И евра-

⁴ Там же. — С. 96.

зийцы предлагают свой ответ. Помимо переворота в сознании и психологии интеллигенции европеизированных народов, важно осознание и концептуализация идеи самобытного развития народов и их культур.

От критики европеизации к методологическому обоснованию евразийского учения. Самым важным понятием, лежащим в основе евразийского учения, является понятие личности. На этом понятии строится и философская, и историософская, и социологическая, и политическая стороны евразийства. Особенность евразийства в том, что «оно значительно углубляет и расширяет понятие личности, оперируя не только с частночеловеческой, но и многочеловеческой «симфонической» личностью»⁵, которой является народ. Во введении к работе «К проблеме русского самопознания»⁶, автор обосновывает эту позицию тем, что народы, создающие особую культуру, которая предполагает целесообразное творчество, немислимы без понятия личности. В этом плане, наряду с частночеловеческими личностями существуют личности многочеловеческие, как частнонародные, так и многонародные. Всякая личность является в определённых индивидуациях и ликах — это их общее свойство, а у многонародной личности имеются свои особенности.

Евразийское учение в центр ставит народную — частнонародную и многонародную — индивидуацию, особенностью которой является как «статическая» система иерархии личностей, так и «динамическая», сменяющая разновременные индивидуации. Такая личность должна быть предметом личного и философского изучения, причем изучаться могут как общие законы существования такой личности, так и формы её эмпирического проявления. «Координировать эти науки должна особая наука о личности — персонология»⁷, которой до сих пор нет, что является чувствительным пробелом в европейском научном мышлении. Персонология должна быть направлена на целостный синтетический подход к познанию. Этот целостный подход является новым акцентом в методологии евразийства.

Методологическое обоснование необходимости научной персонологии. Такая философская концепция данного народа на основе особой науки о личности — персонологии, которую ещё

⁵ Там же. — С. 105.

⁶ Там же.

⁷ Там же. — С. 107.

предстоит создать, должна основываться на широком методологическом основании. Многонародная личность может и должна быть предметом научного и философского изучения. При этом могут изучаться либо общие законы существования личности и её отношение к миру и другим личностям, либо формы эмпирического проявления как личности вообще, так и конкретной данной личности. Изучением всего этого занимается ряд наук, а координировать эти науки должна именно *персонология*. Отсутствие этой науки, как пишет Н.С. Трубецкой, «является чувствительным пробелом в европейском научном мышлении, которое именно благодаря этому пробелу не способно построить настоящей системы наук. Но пробел этот знаменателен и характерен, ибо основным пороком европейской культуры и цивилизации является забвение и извращение природы личности.

Одной из главных задач культуры будущего является создание условий, при которых личность (как личносточеловеческая, так и многочеловеческая) могла бы полно осуществить свою истинную природу. Сообразно с этим должны перестроиться все стороны культуры, в том числе и наука. Создание научной персонологии является неотложной очередной задачей в этом направлении»⁸. Поэтому путь к созданию научной персонологии в том, чтобы уже сейчас каждая из наук, которые впоследствии должны быть координированы при помощи персонологии «во-первых, старались согласоваться друг с другом, равняться друг по другу, во-вторых, в своих построениях исходили из понятия личности (личносточеловеческая и многочеловеческая) и оперировали с этим понятием»⁹.

Такая координация направлена на целостный подход в изучении предмета исследования. Например, личность имеет дух и плоть, и их разделение возможно лишь в абстракции, но возможно и синтетическое изучение, направленное на обе стороны личности как психофизического целого. Имеются в виду прежде всего личности многочеловеческие, которые существуют в определённом физическом окружении, с природой территории. Эта связь настолько сильна, что можно говорить, считает Н.С. Трубецкой, о неотделимости данной многочеловеческой личности от её физического окружения, и рассматривать его как коррелят и функциональную связь с этой личностью. Фактически здесь указывается на важнейшую роль экологии в

⁸ Там же. — С. 106-107.

⁹ Там же. — С. 107.

жизни как человека, так и всего народа, а предметом исследования может стать соединение личности с её физическим окружением. В этом ракурсе предпринимается *описательное исследование* конкретной многочеловеческой личности. Это наиболее широкий по своему объёму предмет, направленный на данную личность как психофизическое целое в соединении с физическим окружением.

Описательное исследование может и должно производиться несколькими специальными науками на основе дифференциации и разделения труда. Одна наука изучает физическое окружение, например, почву или растительность, другая – «плотскую» сторону многонародной личности, её антропологические признаки. Описательные исследования ведутся по индивидуациям и ликам. Одни науки занимаются *динамической* системой, то есть изучают смену индивидуаций данной личности во времени – биографию, применительно к многочеловеческой личности – историю данной личности или отдельных её ликов и форм проявления. Возможно также изучение не только с позиций динамики, но и *статики*, т.е. разных форм проявления этой личности в данный момент.

Кроме того, это важно и с точки зрения методологии, и впоследствии при решении практических проблем, когда предметом исследования является многонародная личность, целесообразно бывает изучать и каждую из одновременных индивидуаций этой личности, то есть каждый из народов, образующих данную этническую группу. Это направление, которым в настоящее время занимается Институт этнологии и антропологии РАН. Однако приоритет в разработке методологии евразийских научных исследований принадлежит одному из лидеров этого направления Николаю Сергеевичу Трубецкому, считающего себя учеником выдающегося русского ученого Н.Я. Данилевского¹⁰.

Н.С. Трубецкой, как предшественник системного метода, подчёркивал, что исследование многонародной личности ведется

¹⁰ «Основатель философского структурализма Клод Леви-Стросс часто признавался, что основу своего научного метода он перенял у лингвиста Николая Трубецкого. Структурализм предстал «заводной пружиной» всей европейской мысли XX века. Без структурализма невозможно представить себе Лакана, Барта, Жерара, Делёза, Фуко... и эта интеллектуальная роскошь, получается, расцвела благодаря нашему великому соотечественнику князю Трубецкому». См.: *Зафируллин П.* Введение // Евразийство: исход к Востоку. Книга 1. На путях. Книга 2. Евразийский временник. Книга 3: Сборник. – СПб.: Лимбус Пресс ООО, Издательство К. Тублина, 2022. – С. 16.

сразу несколькими науками: географией, антропологией, этнографией, статистикой, историей, историей искусства и др. При этом важно, чтобы ученые осознавали свой труд только как часть общего исследования, что *общим предметом* исследования является именно данная конкретная многонародная личность в её физическом окружении. «При такой установке сознания естественно возникает потребность согласовать результаты, добытые отдельными науками, вдуматься в *смысл* этих результатов; это приводит к тому, что наряду с чистоописательными научными исследованиями появятся исследования, осмысляющие фактический материал; наряду с исследованиями историческими – исследования историософские, наряду с этнографическими – исследования этнософские, наряду с географическими – геософские и т.д. Из таких “осмысляющих работ” и должна возникнуть особая “теория данной личности”, устанавливающая внутреннюю связь между отдельными свойствами данной личности и определяющая её специфические особенности»¹¹.

Таким образом, теория многонародной личности вырастает на основе специальных научных описательных исследований и одновременно определяет их направленность. Для ученых, принимающих участие в евразийском движении, предметом описательного исследования является Евразия. Здесь также важна организация и координация совместной работы по отмеченной методологии, целью которой является научный и философский синтез. Он определяет смысл и направление всей работы.

Однако описательными исследованиями Евразии научная задача евразийства не исчерпывается. Должны быть исследования теоретические, изучающие общие закономерности всякой народной личности, а также прикладные науки. Эти науки должны устанавливать каковы те политические, экономические условия, которые наиболее благоприятны для жизни и развития личности (частночеловеческой и многочеловеческой) вообще или данной конкретной личности. Поскольку в центре теоретических и прикладных исследований стоит понятие личности, то все они, по мнению Н.С. Трубецкого, должны оказаться согласованными и составить единую *систему наук*, подчинённых персоналогии. «Но и этим задача евразийства как *системы мирозерцания* исчерпаться не может. Идея личности, доминируя в системе наук, не замыкается одними науками и за их предела-

¹¹ Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. – С. 108.

ми становится исходной точкой для *системы философии*. Таким образом, вместо энциклопедии, то есть анархического конгломерата друг с другом не согласованных научных, философских, политических, эстетических и т.д. идей, должна быть создана стройная и согласованная *система идей*. А этой системе должна соответствовать и система практических действий»¹².

Из этих общеметодологических оснований и на их основе формулируется научная задача ученых евразийского движения. Выделяются следующие предпосылки исследования:

1. Главным предметом описательного исследования является та многонародная личность, которую в совокупности с её физическим окружением (территорией) евразийцы называют «Евразией».

2. Целью исследования является научный и философский синтез, который определяет не только смысл, но и направление всей совместной работы в целом.

3. Наряду с описательными и теоретическими исследованиями, должны быть и прикладные исследования, которые должны устанавливать, каковы политические, экономические и другие условия, которые наиболее благоприятны для жизни и развития частночеловеческой и многочеловеческой личности. Эти исследования могут составить единую систему наук, подчинённых персонологии.

4. Этими направлениями работы задача евразийства как *системы* мирозерцания исчерпывается. Идея личности за пределами наук становится исходной точкой для системы философии, а *системе идей* должна соответствовать и система практический действий. Это методологическая программа евразийства должна реализовываться с помощью самопознания.

Самопознание многонародной личности «Россия-Евразия»: проблема национализма, этнической основы и туранского элемента в русской культуре. Самопознание как главный долг личности является основой её самобытности, это относится и к коллективной личности народа. «Познай самого себя» и «Будь самим собой» — это два аспекта одного и того же положения. Внешним образом истинное самопознание выражается в гармонически самобытной жизни и деятельности данной личности. Для народа — это самобытная национальная культура. Народ познал самого себя, — считают евразийцы, — если его духовная природа, его индивидуальный характер находят себе наиболее

¹² Там же. — С. 109.

полное и яркое выражение в его самобытной национальной культуре и эта культура вполне гармонична, то есть отдельные её части не противоречат друг другу. «Создание такой культуры является истинной целью всякого народа»¹³. В культуре проявляется национальный характер народа. У народов, близких друг к другу по своему национальному характеру и культуры будут сходны. Но общечеловеческая культура, одинаковая для всех народов, невозможна.

Н.С. Трубецкой делает важное замечание для понимания нашей современной ситуации, а именно: при многообразии национальных характеров и психических типов «общечеловеческая культура» свелась бы либо к удовлетворению чисто материальных потребностей, при полном игнорировании духовных, либо навязала всем народам формы жизни, вытекающие из национального характера какой-нибудь одной этнографической личности.

Истинный национализм, в отличие от ложного космополитизма или шовинизма, основан на признании необходимости самобытной национальной культуры и считает её главной задачей данного народа¹⁴. Н.С. Трубецкой анализирует вопрос об особенностях русского национализма в его исторических формах, считая его не истинным, ориентированным на чужие образцы или великодержавные интенции. Поэтому надо создать общественное движение истинного национализма, перестраивая русскую культуру в духе самобытности.

Почему так важна проблема национализма? Конкретизация затрагиваемых проблем евразийской концепции классического периода представлена Н.С. Трубецким в ряде статей: «Об истинном и ложном национализме», «Верхи и низы русской культуры», «О туранском элементе в русской культуре», «Общеславянский элемент в русской культуре».

В первой из них «Об истинном и ложном национализме», главная идея сформулирована как проблема самопознания, как нравственный долг всякой личности и указана связь между самопознанием и практической жизнью частночеловеческой и многочеловеческой личности. Остальные три статьи посвящены конкретным вопросам самопознания русской национальной личности. Чтобы более глубоко проникнуть в методологические установки и идеи, которые защищает автор, обра-

¹³ Там же. – С. 117-118.

¹⁴ Там же.

тимся к его более значимым аргументам и пояснениям в данных источниках.

Понимание национализма, и в этом оригинальность методологии евразийства, связана с культурой, самопознание должно осуществляться не одним рассудком, а всеми сторонами духовной жизни личности, оно должно быть фактом не одного логического мышления, но и всего вообще духовного опыта и раскрывается не в одних научных или рассудочных утверждениях, но во всяком творчестве данной личности, в творчестве художественном (искусство), организационном (управление), техническом (техника). Самопознание включает в себя это изучение. «Истинным морально и логически оправданным может быть признан только такой национализм, который исходит из самобытной национальной культуры и направлен к такой культуре»¹⁵.

Чтобы понять более содержательно и глубоко истинный национализм, нужно выяснить его ложные формы. Такой национализм классифицируется в трёх разновидностях.

Первый вид. Чаще всего приходится наблюдать националистов, для которых самобытность национальной культуры их народа не важна. Их стремление лишь в том, чтобы их народ во что бы то ни стало получил государственную самостоятельность, был признан «великими» державами как их полноправных член и во всем был похож на эти «большие народы». Этот тип встречается у разных, особенно «малых» народов и при этом часто принимает уродливые формы. «В таком национализме самопознание никакой роли не играет, ибо его сторонники вовсе не желают быть “самими собой” и наоборот, хотят быть именно “как другие”, “как большие”, “как господа”, не будучи по существу подчас ни большими, ни господами»¹⁶.

Стремление к своей государственности народа, попавшего под власть другого народа, чуждого ему по духу, логически и морально оправдано лишь в том случае, «когда оно появляется во имя самобытной национальной культуры, ибо государственная самостоятельность как самоцель — бессмысленна. А между тем, у националистов, о которых идет речь, государственная самостоятельность и великодержавность обращаются именно в самоцель»¹⁷. Такой национализм стремится, чтобы их народ был вполне похож на «настоящих европейцев», навязывая при этом

¹⁵ Там же. — С. 120.

¹⁶ Там же. — С. 121.

¹⁷ Там же. — С. 120.

чуждые формы государства, права, хозяйственной жизни, идеологию, искусство, материальный быт. Итог: утрата всякой национальной самобытности, «денационализация и обезличивание» до степени «демократии вообще». Такой вид национализма стремится не к национальной самобытности, чтобы народ стал самим собой, а лишь к сходству с «великими державами» и основан на мелком тщеславии. Такое национальное самоопределение способно лишь ввести в заблуждение.

Второй вид ложного национализма – воинствующий шовинизм. При данном подходе реализуется стремление распространить язык и культуру своего народа на как можно большее число других, искоренив в них всякую национальную самобытность. Самобытность культуры и её носителей ценна тогда, когда она гармонирует с психическим обликом её создателей и носителей. На значимость национального народного характера и его особенностей в жизни культуры и народов обращал внимание Н.Я. Данилевский и Н.С. Трубецкой. «Как только культура переносится на народ с чужим психическим укладом, весь смысл её самобытности пропадает, и сама оценка культуры меняется. В игнорировании этой соотносительности всякой формы культуры с определённым этническим субъектом её, заключается основное заблуждение оголтелого шовинизма. Этот шовинизм, основанный на тщеславии и на отрицании равноценности народов и культур, словом – на эгоцентрическом самовозвеличании, немислим при подлинном национальном самопознании, и потому уже является противоположностью истинного национализма»¹⁸.

Третий вид – культурный консерватизм. Он отождествляет национальную самобытность с созданными в прошлом культурными ценностями даже тогда, когда они перестали воплощать в себе национальную психику. «Как и при агрессивном шовинизме, игнорируется живая связь культуры с психикой её носителей в каждый данный момент и культуре придается абсолютное значение, независимое от её отношения к народу: “не культура для народа, а народ для культуры”»¹⁹. Этим упраздняется смысл самобытности, коррелирующий с непрерывным процессом национального самопознания. Обобщая характеристики всех отмеченных видов национализма, Н.С. Трубецкой делает неутешительный вывод. Он пишет: все рассмотренные виды

¹⁸ Там же. – С. 122.

¹⁹ Там же. – С. 123.

ложного национализма приводят к практическим последствиям, для национальной культуры: первый вид приводит к национальному обезличению, денационализации культуры; второй – к чистоте расы носителей данной культуры; третий – к застою, предвестнику смерти.

Возникает закономерный вопрос: в чем же специфические особенности национализма истинного? Перечень таких качеств автор и лидер классического этапа евразийства Н.С. Трубецкой определяет следующим образом²⁰:

- Истинный национализм основан на признании необходимости национальной культуры. Он ставит эту культуру как важную единственную задачу, расценивая всякое явление внутренней и внешней политики именно с точки зрения этой главной задачи;

- Он насильно не навязывает самобытную национальную культуру другим народам и раболепно не подражает другому народу, чуждому по духу, но пользующемуся престижем в определённой антропогеографической зоне;

- Истинный националист лишен всякого национального тщеславия или честолюбия, его мировоззрение, основанное на самодовлеющем самопознании, является терпимым и миролюбивым по отношению ко всякой чужой самобытности;

- Постигнув с ясностью и полнотой самобытную психику своего народа, он и в другом народе чуток к чертам, похожим на его собственные, что может способствовать их культурному единству, в отличие от поработительских стремлений одного из сожительствующих друг с другом народов.

Н.С. Трубецкой, переходя от анализа общих черт истинного национализма к видам *русского* национализма, считает, что истинного национализма в послепетровской России еще не было, так как большинство образованных русских не желали быть «самими собой», хотели стать «настоящими европейцами», многие презирали свою «отсталую» родину. Часть из них понимали национализм только как стремление к великодержавности, к военной и экономической мощи, к приближению русской культуры к западно-европейскому образцу. Он осуждает и идею панславизма, ведущего славянские народы по «пути мирового прогресса», да и старое славянство никак нельзя считать чистой формой истинного национализма. В нем присутствуют частично свойства из трёх видов ложного национализма, хотя ощущение

²⁰ Там же. – С. 123-124.

ние самобытности и ощущение национального самосознания в нём было, но недостаточно осознано и оформлено.

Таким образом, «истинный национализм, всецело основанный на самопознании и требующий во имя самопознания перестройки русской культуры в духе самобытности, до сих пор был в России уделом лишь единичных личностей. Как общественное движение он ещё не существовал. В будущем его предстоит создать. И для того-то и нужен тот полный переворот в сознании русской интеллигенции»²¹. По нашему мнению, следует согласиться с таким подходом, и понять, почему важна проблема национализма.

Такой подход звучит в современной геополитической обстановке весьма актуально для современной России. Актуальными для решения современных проблем могут быть идеи, предложенные Н.С. Трубецким в статье «Общевразийский национализм»²², в качестве предмета специального рассмотрения и анализа в сопряженности со складывающейся сегодня международной обстановкой.

Представляются также важными его идеи об этнической основе русской культуры, преодолении разрыва между верхами русской культуры и низами, основанными на народной стихии²³.

Народная стихия в этнической основе «России – Евразии». Важный вопрос о строении, содержании и взаимодействии структурных элементов культуры, а также об этнической её основе, ставится в работе Н.С. Трубецкого «Верхи и низы русской культуры (этническая основа русской культуры)». Этот вопрос также важен в исследовании русского самопознания. Всякое дифференцированная культура имеет две обязательные части, образно которые можно назвать «верхом» и «низом» здания данной культуры. Под низом имеется в виду запас культурных ценностей, которые удовлетворяют потребностям наиболее широких слоев национального целого – народным массам. Они создаются в самой этой среде, они сравнительно элементарны и не носят резкого отпечатка индивидуального творчества. Иной характер носят «верхи» культурного здания, ценности «верхнего запаса» создаются либо самими господствующими частями национального целого, либо отвечают более утончённым потребностям и вкусам.

²¹ Там же. – С. 215.

²² Там же. – С. 417-428.

²³ Там же. – С. 126-141.

Нужно отметить, что в нормальной культуре между верхом и низом всегда существует взаимодействие и взаимообмен. Каждая из этих частей питается заимствованиями извне. Если заимствованные ценности не противоречат общему психическому облику данного национального целого и при усвоении органически перерабатываются, то между культурными верхами и низами устанавливается известная равнодействующая. «Но такой равнодействующей может и не установиться, в таком случае между верхами и низами образуется культурный разрыв и национальное единство нарушается. Это всегда свидетельствует о том, что источник иноземного влияния слишком чужд данной национальной психике»²⁴.

Н.С. Трубецкой обращает внимания на две пропасти, вырытые Петром Великим. Одна — между «допетровской» Русью и «послепетровской» Россией. Другая — между народом и образованными классами, эти пропасти остаются незаполненными и зияют по настоящее время. Рецепция романо-германской культуры вызвала между верхним и нижним этажом здания русской культуры принципиальную несоразмерность, которой не было, когда верхи реципировали культуру византийскую. «Своеобразие психологического и этнографического облика русской народной стихии должно быть принято во внимание при всяком построении новой русской культуры. Ведь эта стихия призвана быть нижним этажом здания русской культуры, и для того, чтобы такое здание было прочно, нужно, чтобы верхняя часть постройки соответствовала нижней, чтобы между верхом и низом не было принципиального сдвига и излома. Пока здание русской культуры вершилось византийским куполом, такая устойчивость существовала. Но с тех пор, как этот купол стал заменяться верхним этажом романо-германской конструкции, всякая устойчивость и соразмерность частей здания утратилась, верх стал все более накреняться и рухнул»²⁵.

Русские интеллигенты стоят перед этой развалиной и думают опять выстроить новую крышу того же романо-германского образца. Совершенно не случайно работа Н.С. Трубецкого «Европа и человечество» заканчивается перечнем проблем, которые принесла романо-германская цивилизация неевропейским народам и призывает к полному перевороту, революции в психологии интеллигенции не романо-германских народов, избав-

²⁴ Там же. — С. 127.

²⁵ Там же. — С. 138.

ления их от духовного рабства²⁶. Много говорилось о том, что миссия России состоит в объединении наших братьев-славян. Но нашими «братьями» (если не по языку и вере, то по крови, характеру и культуре) являются не только славяне, но и туранцы.

Необходимо, чтобы русская культура не исчерпывалась восточным православием, а выявляла те черты основной народной стихии, которые способны сплотить в одно культурное целое разнородные сообщества, исторически связанные с судьбой русского народа. Отличие верхов от низов должно определяться не тяготением к двум различным этнографическим зонам, а степенью культурной разработки и детализации элементов *единой* культуры.

По мнению Н.С. Трубецкого, Россия уже объединила под сенью своей государственности значительную часть «туранского востока». Особенно интересны в этой связи идеи о влиянии туранского психологического типа, отражающиеся в русском национальном характере и о социальной и культурной ценности людей туранского психологического типа.

Туранский психологический тип и русский национальный характер. Н.С. Трубецкой обращает внимание на исторический факт: объединение почти всей территории современной России под властью одного государства было впервые осуществлено не русскими славянами, а туранцами-монголами; сожителство русских с туранцами проходит через всю русскую историю, туранская кровь течет в жилах великороссов и малороссов, поэтому он пишет: «Совершенно ясно, что для правильного национального самопознания нам, русским, необходимо учитывать наличность в нас туранского элемента, необходимо изучать наших туранских братьев. Между тем, мы мало заботились об этом, замалчивая наличность в нас туранского элемента, даже как будто стыдясь этого элемента. С этим предрассудком пора кончать»²⁷. Это мешает правильному самопознанию, а правильное самопознание не только долг всякой личности, но и неперемнное условие разумного существования всякой личности, в том числе и нации, понимаемой также как своего рода личности.

В этой работе, конкретизирующей проблему русского самопознания, представлено определение некоторых основных черт туранского психического облика путем синтетического этнософ-

²⁶ Там же. — С. 103-104.

²⁷ Там же. — С. 141.

ского рассмотрения конкретного этнографического материала. «Это дает возможность указать в жизни русского народа — как в прошлом так и в настоящем, те психические черты, которые роднят его с туранской психикой, и определить, какое значение имели и имеют эти черты для русской народной личности»²⁸. Туранство — это не расовое, не строго лингвистическое, это *единство этнопсихологическое*. Под именем «туранских» или «ура-ло-алтайских» имеют ввиду пять групп народов: угро-финские народы, самоеды, тюрки, монголы, маньчжуры. Их характеризует близкое взаимное сходство всех туранских языков и психологических обликов, и поэтому можно говорить о едином туранском психологическом типе.

Туранский психический облик яснее всего выступает у тюрков, которые к тому же из всех туранцев играли в истории Евразии самую выдающуюся роль. Психический облик тюрков выясняется при рассмотрении их языка и продуктов их национально-го творчества в области духовной культуры. В языке, поэзии, музыке, как свидетельствуют исследования, замечают общие психологические черты, а именно — сравнительная бедность средств, выраженная при замечательно последовательной закономерности и схематичной ясности построения. Во всем духовном творчестве тюрков господствует одна психическая черта: схематизация сравнительно небогатого и рудиментарного материала.

Психология типичного тюрка на основе конкретных этнографических данных исследований позволяет представить его образ, жизненный уклад и мирозерцание. Отметим эти черты²⁹:

1. Тюрк любит симметрию, ясность и устойчивое равновесие; но любит, чтобы все это было уже дано, а не задано, чтобы все это определяло по инерции его мысли, поступки и образ жизни. Разыскивать и создавать те исходные схемы, на которых должна строиться жизнь и мировоззрение, для тюрка всегда мучительно, так как это разыскивание связано с острым чувством отсутствия устойчивости и ясности.

2. Тюрки всегда охотно брали уже готовые чужие схемы, принимали иноземные верования.

3. Далеко не всякое созерцание приемлемо для тюрка. В мирозерцании непременно должна быть ясность, простота, а главное, оно должно быть удобной схемой, в которую можно вложить всё, весь мир во всей его конкретности.

²⁸ Там же. — С. 112.

²⁹ Там же. — С. 150-151.

4. Достигнув устойчивого равновесия на ясном основании, тюрк на этом успокаивается и крепко держится за свое верование, смотря на него как на незыблемое основание душевного и бытового равновесия. Вера играет роль незыблемого центра тяжести — главного условия устойчивости равновесия. В частности, например, исповедание ислама.

Для ответа на вопрос, как и в чем туранский психологический тип может отражаться в русском национальном характере, надо ясно представлять, в чем именно выражается туранский психологический тип. С.Н. Трубецкой отмечает, что черты его туранской психики характеризуются душевной ясностью и спокойствием. Не только мышление, но и восприятие действительности включаются в схемы подсознательно, они сделались основой его жизни. Благодаря этому нет разлада между мыслью и внешней действительностью, догматом и бытом.

Впечатления, мысли, поступки, быт сливаются в одно монолитное, неразделимое *целое*. Это состояние устойчивого равновесия, что, конечно, не исключает творчество. «Что касается социальной и культурной ценности людей туранского психологического типа, то её нельзя не признать положительной. Туранская психика сообщает нации культурную устойчивость и силу, утверждает культурно-историческую преемственность и создает условия экономии национальных сил, благоприятствующие всякому строительству»³⁰. Конечно, успешность такого строительства зависит от одарённости и психической активности данной нации.

Влияние туранского психологического типа прослеживается в русской истории. Об этом свидетельствует ряд её особенностей. Положительная сторона туранской психики, несомненно, сыграла благотворную роль в русской истории. Проявление этого заметно в допетровской Московской Руси.

Во-первых, «весь уклад жизни, в котором вероисповедание и быт составляли одно “бытовое исповедничество”, в котором и государственные идеологии, и материальная культура, и искусство, и религия были нераздельными частями единой системы — системы теоретически невыраженной и сознательно неформулированной, но тем не менее пребывающей в сознании каждого и определяющей собою жизнь каждого и бытие самого национального целого — всё это, несомненно, носит на себе

³⁰ Там же. — С. 155-156.

отпечаток туранского психического типа. А ведь это именно и было то, на чем держалась старая Русь, что придавало ей устойчивость и силу»³¹.

Во-вторых, православная вера была именно той рамкой сознания, в которую само собой укладывалось всё: вся частная жизнь, государственный строй и бытие вселенной. Эта рамка сознания не была предметом сознательного теоретического мышления, а подсознательной базой всей душевной жизни, как и в нормальном аспекте туранской психики.

В-третьих, влияние туранских черт психики сказалось не только на религиозной, но и на государственной области. «Прививка к русской психике характерных туранских черт сделало русских тем прочным материалом государственного строительства, который позволил Московской Руси стать одной из обширнейших держав»³². В этой работе положительно оценивается влияние туранских этнопсихологических черт на русский национальный облик, а недостатком можно считать неповоротливость и бездеятельность теоретического мышления.

Поэтому оценка должна быть взвешенной и Н.С. Трубецкой её дает. «Видеть в туранском влиянии только отрицательные черты — неблагоприятно и недобросовестно. Мы имеем право гордиться нашими туранскими предками не меньше, чем предками славянскими и, обязаны благодарностью как тем, так и другим. Сознание своей принадлежности не только к арийскому, но и туранскому психологическому типу, необходимо для каждого русского, стремящегося к личному и национальному самопознанию»³³.

Заключение. В итоге мы приходим к выводу о том, что вопросы методологии и концептуализации евразийского учения, поставленные одним из его лидеров, Н.С. Трубецким, актуальны для современной философии истории, поиску и выбору пути цивилизационного развития России. Они важны для обоснования полицентричности мира и нередуцируемости культурно-цивилизационного многообразия в современном геополитическом контексте. Учение евразийцев классического периода может служить философской основой евразийской интеграции, представляющей наряду с другими *путь в новую современность*.

³¹ Там же. — С. 156.

³² Там же. — С. 159.

³³ Там же. — С. 160.

Русское самопознание продолжается и в настоящее время. На этом пути самопознание играет важную роль. Например, в работе «Очерки русской народной культуры»³⁴ рассматриваются вопросы историко-культурного развития русских и современной этнокультурной ситуации в регионах России. Обращается особое внимание на формирование мировоззрения и различных видов народного сознания, исторической памяти, многовекового народного опыта и знаний во всех сторонах жизнедеятельности русских. Это продолжение монографического исследования русского народа в работе «Русские»³⁵ в серии «Народы и культуры», предпринятого Институтом этнологии и антропологии РАН. В работе «Русские» представлен материал по историческому развитию русского народа с X века до наших дней по формированию историко-культурных ареалов. Даны материалы о семейном и общественном быте, религиозных верованиях, народной этике.

Особо следует отметить роль А.В. Смирнова в разработке проблем цивилизационного развития России. По его мнению, особая логика цивилизационного развития России в том, что приоритеты в иерархии ценностей основываются на собственной культуре и истории, где духовные ценности имеют особое значение. А.В. Смирнов отмечает: «В России ясно заявляет о себе логика всечеловеческого. Только эта логика может быть логикой действительно человеческого переустройства, не подавляющего никакие культуры, но, напротив, сберегающего их как драгоценное достояние всех. Логика всечеловеческого является собственной, “родной” и органичной для России логикой культуры»³⁶.

Оценивая в целом вклад евразийства в теоретические концепции, в т.ч. вклад Н.С. Трубецкого, нельзя не процитировать А.В. Смирнова: «Миссия русского человека должна проявляться в соединении разрозненных элементов континентального космоса. Евразийское мировоззрение XX века закрепило эти идеи через схематизм структурной геополитики, через симфонию цветущей сложности Народов России-Евразии»³⁷.

³⁴ См.: Очерки русской народной культуры / Отв. ред. и сост. И.В. Власова. Институт этнологии и антропологии им. Миклухо-Маклая РАН. — М.: Наука, 2009. — 787 с.

³⁵ См.: Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. — М.: Наука, 2005. — 828 с.

³⁶ Смирнов А.В. Всечеловеческое vs общечеловеческое // А.В. Смирнов. — М.: ООО Сандра, Изд. дом ЯСК, 2019. — С. 209.

³⁷ Евразийство: исход к Востоку. Книга 1. На путях. Книга 2. Евразийский временник. Книга 3: Сборник. — СПб.: Лимбус Пресс ООО, Издательство К. Тублина, 2022. — С. 16.

ЛИТЕРАТУРА

1. Евразийство: исход к Востоку. Книга 1. На путях. Книга 2. Евразийский временник. Книга 3: Сборник. — СПб.: Лимбус Пресс ООО, Издательство К. Тублина, 2022. — 704 с.
2. Очерки русской народной культуры / Отв. ред. и сост. И.В. Власова. Институт этнологии и антропологии им. Миклухо-Маклая РАН. — М.: Наука, 2009. — 787 с.
3. Русские / Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. — М.: Наука, 2005. — 828 с.
4. Смирнов А.В. Всечеловеческое vs общечеловеческое // А.В. Смирнов. М.: ООО Сандра, Изд. дом ЯСК, 2019. — 216 с.
5. Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. — М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. — 800 с.

IDEAS AND METHODOLOGY OF CLASSICAL EURASIANISM: THE CONCEPT OF N.S. TRUBETSKOY (V.P. Veryaskina)

Abstract. *The article examines the methodological and conceptual foundations of the Eurasian doctrine of the classical period of the 20s-30s of the XX century, presented in the works of N.S.Trubetskoy. The paper criticizes Europeanization as the dominant form of civilizational development in relation to other peoples and considers the methodology of the Eurasian approach itself, focused on substantiating the values of original cultures in the development of peoples. The necessity of creating a scientific methodology is proposed from this perspective. The issues of self-knowledge of the multinational personality of “Russia – Eurasia” are analyzed in connection with the implementation of true nationalism and the role of the Turanian element in Russian culture.*

The author comes to the conclusion that the questions posed by Eurasianism are still relevant today for substantiating the polycentricity of the world and the diversity of ways of civilizational development, as well as for the philosophical substantiation of Eurasian integration.

Keywords. *N.S. Trubetskoy, personality, multinational personality, methodology, Eurasianism, personology, self-knowledge, Europeanization, nationalism, culture, polycentricity of the world, Eurasia.*

5.5. ФИЛОСОФИЯ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ

5.5.1. АКТУАЛЬНОСТЬ ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ

И.Т. ФРОЛОВА

(Г.Л. Белкина, М.И. Фролова)

Аннотация. Иван Тимофеевич Фролов был одним из создателей глобалистики в нашей стране. Еще в работах 1970-х гг. он сформулировал свою концепцию глобальных проблем. И.Т. Фролов показал, что современный этап научно-технического прогресса сопрягается с проблемой человека и актуализирует общеметодологические и социально-этические принципы его познания. В целом ряде своих статей и выступлений на международных форумах он развивал принципы «глобальной мирной стратегии».

Единая стратегия решения глобальных проблем, утверждал И.Т. Фролов, должна быть проникнута гуманизмом, идеалами социального прогресса, разоружения и международного сотрудничества. Экономическая система не может обеспечивать устойчивый прогресс техники и производства, если её предназначение не направлено ко благу человека и природы. Глобальные проблемы сегодня не только нигде не исчезли, но обострились ещё серьёзнее. В работах И.Т. Фролова выдвинуты многие научные предвидения мировых событий, разворачивающихся сегодня, спустя многие годы после того, как эти предвидения были высказаны. В начале XXI в. становится очевидной острота философско-политического видения И.Т. Фролова.

Ключевые слова. И.Т. Фролов, глобальные проблемы, глобальная мирная стратегия, экология, глобализация, гуманизм.

Академик Иван Тимофеевич Фролов (1929-1999) был одним из создателей глобалистики в нашей стране. В науке важно начать говорить о новой проблеме, заложить основы нового дискурса, сформировать проблемное поле, куда могут прийти исследователи. Сейчас понятия «глобальные проблемы», «этика науки», «биоэтика» и другие кажутся привычными, как

бы родившимися вместе с социальной философией. Но ведь было время, когда в нашей стране их приходилось вводить, отстаивать как большое теоретическое и идейное новшество. И не было здесь ничего само собой разумеющегося. И.Т. Фролов стал одним из тех, кто в отечественной науке и философии заложил основы новых и весьма перспективных научно-теоретических, богатых практическими следствиями направлений – учения о глобальных проблемах современности, биоэтики, этики науки в целом. И что принципиально важно, это было сделано синхронно с мировым научно-теоретическим опытом, в дискуссиях с зарубежными и отечественными коллегами¹.

В чём суть аутентичной философии глобальных проблем, как она была сформулирована И.Т. Фроловым?

И.Т. Фролов постоянно подчёркивал, что центром системы глобальных проблем является проблема человека и его будущего. Человек с самого начала своего существования приспособлялся к природе, преобразовывая её с помощью техники. Теперь он вынужден как существо биологическое приспособляться и к технике, и вплотную подошёл к управлению самой жизнью, её генетическими основами. Природа же, с которой он имеет дело сейчас, оказывается, в свою очередь «второй природой», результатом его производственной деятельности. Глобальные экологические проблемы об этом наглядно свидетельствуют.

И.Т. Фролов показал, что проблемы преобразования природы человека, включая его генетику, и глобальные проблемы – суть проблемы одного порядка, вытекающие из современной стадии развития человечества, и требуют комплексного, междисциплинарного подхода.

Академиком Фроловым построена внутренне подвижная теоретическая модель глобального существования человека. Человек (человечество) берётся как центр и сочетание тех отношений, в которые он вступает: «человек – человек», «человек – общество» и «человек – природа». Типы отношений становятся основанием классификации типов глобальных проблем: 1) интерсоциальные, 2) антропосоциальные и 3) природосоциальные. Распределение глобальных проблем идёт по этим подсистемам. В каждой из сторон этого комплекса возникают проблемы, которые приобретают статус глобальных (энергетика, продовольствие, народонаселение, здоровье, научно-технический прогресс,

¹ Академик Иван Тимофеевич Фролов: Очерки. Воспоминания. Материалы. – М.: Наука, 2001. – С. 312-313.

освоение мирового океана и космического пространства, терроризм и др.).

Каждый тип отношений в свою очередь динамичен, поскольку содержит в себе диалектическое противоречие.

В подсистеме «человек – человек» главным является противоречие между проблемой войны и мира, безопасности, и проблемой преодоления отсталости и обеспечения экономического роста. Напряжённость диалектического противоречия между ними заключается в том, что гонка вооружений, милитаризм поглощают ресурсы, необходимые для преодоления отсталости и обеспечения экономического роста.

В подсистеме «человек – общество» главным является противоречие между проблемами научно-технического прогресса, образования, культуры, и проблемами народонаселения и здравоохранения. Речь идёт о типичной в современном мире ситуации, при которой достижения научно-технического прогресса оборачиваются угрозами для жизни и здоровья людей, а развитие образования и культуры весьма неоднозначно связано с демографическими проблемами.

В подсистеме «человек – природа» главным является противоречие между проблемами ресурсов, энергетики, продовольствия, и проблемами сохранения окружающей среды. Противоречивая связь между этими блоками очевидна. Человечество ускоренными темпами потребляет природные ресурсы, чтобы обеспечить свои возрастающие потребности. Но сам этот процесс подрывает возможность дальнейшего удовлетворения потребностей человечества, поскольку в ходе него истощаются ресурсы природы и загрязняется окружающая среда.

Вместе с тем, глобальные проблемы могут взаимодействовать между собой не только через очерченную выше систему, но и напрямую, по типу цепных реакций. Например, обострение проблемы войны и мира в развивающихся странах тянет за собой весь комплекс прочих глобальных проблем: голода, опасных болезней, неграмотности, чудовищной бедности, варварского обращения с природой. Любая из глобальных проблем (ядерное разоружение, демография, экология, продовольствие, энергетика, освоение Космоса и Мирового океана) носит комплексный характер. Это площадка для глобального сотрудничества всех стран и народов, всей совокупности наук.

Философия глобальных проблем И.Т. Фролова – это теоретическая система, в которой предпринята попытка увязать в целое различные измерения человеческой деятельности, не ни-

велируя сами эти различия, но, напротив, с учётом их сложного взаимодействия. В этом состоит применение комплексного подхода к глобалистике.

И.Т. Фролов считал, что человечество не справится с развитыми им высокотехнологичными производительными силами, если не придёт к новой гуманистической цивилизации. Предпосылки цивилизации будущего прорастают повсеместно в высших достижениях труда и культуры всех народов и представляют глобальный процесс развития мирового сообщества. Преодолев социальное отчуждение, построив справедливое общество, человек сумеет гармонизировать и свои отношения с природой, будет осознанно управлять процессом взаимной адаптации человека и очеловечиваемой им природы. Путь решения общих для всего человечества глобальных проблем — путь становления реального единства человечества.

Глобальные проблемы возникают там и тогда, где и когда человечество как целое не в состоянии совладать со своими же возможностями, приобретшими уже всеобщий характер. Глобальные проблемы возникают вследствие противоречия между расширившейся до планетарных масштабов производственной деятельностью людей и капиталистической формой, в которой протекает эта деятельность. Приоритет частного интереса препятствует подлинной интеграции человечества, становится помехой на пути разумного и планомерного управления планетарными производительными силами. В условиях социального отчуждения на пути конструктивного подхода к решению глобальных проблем встаёт стремление отдельных стран, блоков и международных структур любой ценой сохранить свои доминирующие позиции. Вместо налаживания сотрудничества по проблемам, которые может решить человечество только сообща, происходит усиление конфронтации, которое становится особенно опасным с момента создания ядерного оружия.

Концепция глобальных проблем И.Т. Фролова базировалась на принципах нового мышления и нового гуманизма. Согласно мысли учёного, новое политическое мышление ставит в центр идею взаимозависимого, взаимодействующего, целостного мира. Оно исходит из того, что мир един, что этот мир — мир целостного человека. Всё должно работать для достижения этой цели. Иначе — гибель человеческого рода. Исходным для нового мышления И.Т. Фролов считал Манифест Рассела — Эйнштейна и Ф. Жолио-Кюри. Призыв Манифеста «научиться мыслить по-новому в ядерный век», требование доброго разума, разума, со-

единённого с гуманностью, стали лейтмотивом многих работ И.Т. Фролова². Здесь сформулирован важнейший принцип: принцип приоритета общечеловеческих интересов над любыми частными интересами. В период перестройки этот принцип был провозглашён краеугольным камнем внешнеполитической доктрины нашей страны.

Свои первые исследования по глобальным проблемам И.Т. Фролов опубликовал в начале 1970-х гг. В то время получили известность доклады Римского клуба. Но чтобы глобалистика в СССР встала на свои собственные ноги, она должна была получить свой понятийный аппарат и систему принципов. Именно это и было сделано Иваном Тимофеевичем. Анализируя глобальные проблемы, И.Т. Фролов и его коллеги и последователи (В.В. Загладин, Э.А. Араб-Оглы, В.А. Лось, В.Н. Игнатьев и др.), в отличие от методологии Римского клуба, применяли комплексный подход. Комплексный подход, предложенный академиком, выступает как философский метод, как проявление диалектики в познании. В комплексном подходе в органическом единстве находятся научный и социальный аспекты анализа глобальных проблем. Он нацелен на выявление противоречий глобального характера, открытых Марксом в его учении об интернационализации производства, капитала и социально-культурной жизни человечества. Комплексный подход учитывает результаты глобального моделирования процессов, происходящих в рамках отношений «человек – биосфера» и предполагает их философское осмысление.

И.Т. Фролов стал первым советским учёным, который выступил на международном форуме с изложением нашей экологической программы – это произошло в мае 1974 г. на Всемирной специализированной выставке «Прогресс без загрязнения окружающей среды» открывшейся в США в г. Спокан (штат Вашингтон)³.

В работах второй половины 1970-х гг. Иван Тимофеевич сформулировал основы своей концепции глобальных проблем. Западные авторы увлекались математическим моделированием глобальных процессов. Для И.Т. Фролова исходным моментом анализа была деятельность человечества как планетарного субъек-

² Фролов И.Т. Научиться мыслить и действовать по-новому // Новое время. 1985. – № 27. – С. 23-24.

³ Felgenhauer N., Hull R. Soviets favor talks // Spokane Daily Chronicle. – 1974. – 21 May.

та. Развитие человечества происходит в условиях социального отчуждения, сохраняются классовые, национальные, религиозные конфликты. Степень реального производственно-экономического единства человечества существенно превышает способность человечества контролировать глобальные процессы. На тех участках, где деятельность человечества приобретает глобальный характер, но не может быть отрегулирована, и возникают глобальные проблемы. К ним относятся проблемы войны и мира, охраны природы, энергетики, продовольствия и ресурсов, здравоохранения демографии, Мирового океана, взаимодействия с Космосом, международного терроризма, научно-технического прогресса, клонирования и ряд других.

В 1981 г. вышла фундаментальная монография И.Т. Фролова и В.В. Загладина, посвящённая глобальным проблемам: «Глобальные проблемы современности: научный и социальный аспекты»⁴. Эта книга проложила дорогу целому потоку исследований по глобалистике. Стали интенсивно разрабатываться различные аспекты глобальных проблем, проводиться конференции и симпозиумы. В первой половине 1980-х гг. И.Т. Фролов участвовал в работе ряда правительственных комиссий и стремился противодействовать технократическим перекосам в развитии страны, добивался учёта человеческого фактора при осуществлении народно-хозяйственных, научно-технических и инженерно-технологических проектов. В частности, он входил в состав Экспертной комиссии Госплана РСФСР по оценке проекта переброски северных рек в бассейн Волги и Каспийского моря и добился прекращения всех работ, которые ставили под угрозу экологию страны.

По его инициативе в 1983 г. в стране прошёл первый Всесоюзный симпозиум по глобальным проблемам. Было представлено 18 докладов (В.В. Загладин, Н.Г. Басов, Ю.А. Овчинников, В.А. Энгельгардт, Н.Н. Моисеев, Ю.А. Израэль, И.П. Герасимов, Е.М. Примаков и др.), около 40 человек участвовали в дискуссии (Т.В. Карсаевская, В.А. Лось, Э.А. Араб-Оглы, С.П. Капица и др.). И.Т. Фролов на симпозиуме в своём докладе «Человек и его будущее как глобальная проблема современности» говорил о человеческом измерении глобалистики и необходимости изменить иерархию всей системы ценностей в соответствии с этим. Подход к глобальным проблемам должен быть не только

⁴ См.: Загладин В.В., Фролов И.Т. Глобальные проблемы современности: научный и социальный аспекты. – М.: Международные отношения, 1981. – 238 с.

научным, но и социальным, и гуманистическим, и эстетическим. Ведь теперь, как заметил Иван Тимофеевич, уже не скажешь, как в своё время И.А. Бунин: «Воздух так чист, точно его совсем нет...».

Новая ситуация сложилась с началом перестройки. И.Т. Фролов получил возможность развивать глобальную экологическую тематику во всех её измерениях в: (1) государственно-политической сфере, (2) сфере науки и (3) сфере образования и культуры.

Во второй половине 1980-х гг. И.Т. Фролов активно способствовал природоохранным мероприятиям в стране. Он считал невозможным без обсуждения вопросов экологии человека говорить об экономике, продовольственной проблеме, жилищном строительстве и др. Он прямо подчёркивал необходимость государственной экологической политики. В ходе работы над государственными документами И.Т. Фролов старался отмечать важность экологических вопросов, упущенное в «застойные» годы время и запоздалость принимаемых решений, необходимость чётче сказать об экологическом образовании и воспитании и о бюджетных ассигнованиях на природоохранную деятельность.

В 1987 г. И.Т. Фролов предложил преодолеть ведомственную разобщённость в природоохранной деятельности в стране и придать ей целенаправленный характер. Только так, он указывал, можно добиться коренного изменения в экологической обстановке. Он подчёркивал, что назрела необходимость принять единую Экологическую программу и создать единый государственный орган в Совете Министров СССР. В результате было решено создать специальный Госкомитет СССР по охране природы. Причем И.Т. Фролов считал, что Госкомприрода должна иметь межведомственный статус с непосредственным подчинением Правительству на уровне заместителя Председателя Правительства. Создание Госкомприроды стало событием огромной важности, с надеждой было встречено общественностью страны.

И.Т. Фролов считал, что вопросы экологии – шире и многостороннее, они касаются работы всех ведомств, «загрязняющих природу», требуют научной проработки на постоянной основе. Он предлагал создать специальную службу по экологическому контролю, которая бы имела самостоятельную исследовательскую базу. Поэтому он стал одним из разработчиков Программы биосферных и экологических исследований. Он отвечал за социально-философские аспекты Программы и руководил работой над концепцией социально-гуманитарных проблем

экологии⁵. В 1987 г. Иван Тимофеевич участвовал в круглом столе, организованном Научным советом АН СССР по проблемам биосферы. На нём собрались учёные, деятели культуры, экологи, которые обсуждали различные, в т.ч. социально-философские проблемы экологии. Участники дискуссии подчеркнули современное звучание учения В.И. Вернадского о ноосфере как новом этапе в развитии биосферы, для решения проблем экологии человека и охраны природы, рационального использования природных ресурсов.

В рамках осуществления научно-технического прогресса И.Т. Фролов считал важным проводить экологическое воспитание населения. Это позволит преодолеть сциентистские и техницистские подходы при реализации НТП. В своих статьях и интервью он призывал изменить веками сложившийся стереотип массового сознания и культуры – представление о необходимости «завоевать», «покорить» природу. Необходимо, напротив, формировать определённые нормы поведения, сориентированные на гармонию с природой, преодолеть представления о затратности экологических мероприятий⁶. В 1986 г. И.Т. Фролов предложил включить тему «Экология и мир» в курсы высшей и средней школы, а также в систему просвещения взрослого населения.

В период перестройки идеи академика Фролова о глобальных проблемах человечества и путях их решения легли в основу политики нового мышления, главным принципом которого стал принцип приоритета общечеловеческих ценностей. В целом ряде своих статей и выступлений на международных форумах он формулировал принципы, как он говорил, «глобальной мирной стратегии»⁷. В глобальной мирной стратегии, как она была сформулирована, важное место занимала экологическая тема. И.Т. Фролов говорил о том, что насущной необходимостью в мировом масштабе стало разумное распределение ресурсов и контроль за мощностью научно-технического прогресса. Без диалога, без сотрудничества глобальных проблем не решить. Он отмечал, что капиталистические страны включают экологию в сферу своей практической и законодатель-

⁵ *Фролов И.Т.* Социально-философское осмысление экологических проблем // Вестник АН СССР. 1988. – № 11. – С. 36-40.

⁶ *Фролов И.Т.* Социально-философские проблемы экологии // Информационный бюллетень центра общественной информации Межведомственного совета по информации и связям с общественностью в области атомной энергетики. 1989. – № 17. – С. 8.

⁷ *Фролов И.Т.* Глобальная мирная стратегия // Химия и жизнь. 1987. – № 1. – С. 3.

кой деятельности. Вопрос этот, следовательно, важен и с политической точки зрения. Поэтому об экологических параметрах и приоритетах, об экономической деятельности правительства необходимо говорить, в том числе и с учётом того внимания, которое уделяется этим вопросам широкой общественностью у нас и во всём мире⁸.

В 1986 г. И.Т. Фролов стал одним из основателей и членом руководства международной организации «Экофорум за мир». Учредительная конференция «Экофорума» состоялась в Варне (Болгария) в августе 1986 г. На конференции, учредившей «Экофорум», было принято Обращение к народам и правительствам «За чистую и мирную планету». Смысл нового движения был в том, чтобы впервые соединить два важнейших движения современности – антивоенное и экологическое.

На конференции И.Т. Фролов выступил с докладом «Глобальная мирная стратегия». В докладе он привёл данные о том, как вредно воздействует на экологическую ситуацию гонка вооружений и сколько отвлекается на разрушительные цели средств, которые могли бы быть направлены на сохранение природы. Он сказал, что система глобальных проблем предопределяет все основные процессы современной цивилизации, создавая угрозы и природе, и человеку. Человечество не может дальше развиваться стихийно. Необходим не отказ от НТП, а учёт его социально-экологической стороны. И здесь природознание и человекознание смыкаются на «экологическом перекрёстке». Поэтому, сделал вывод И.Т. Фролов, нужна одна единая наука, которую Маркс называл наукой о человеке. Эта наука должна быть вместе с тем и социальной силой, и ценностным регулятором. Нужна глобальная мирная стратегия, включающая в себя как решение глобальных проблем через деятельность международных организаций, так и формирование усилиями философов, учёных и вообще гуманистов нового экологического сознания и мышления. Единая стратегия решения глобальных проблем, утверждал Иван Тимофеевич, должна быть проникнута гуманизмом, идеалами социального прогресса, разоружения и международного сотрудничества⁹.

⁸ Фролов И.Т. Сохранение мира – сохранение природы // Вопросы социэкологии: Материалы Первой Всесоюзной конференции «Проблемы социальной экологии (Львов, 1-3 октября 1986 г.)». – Львов: Вильна Украина, 1987. – С. 3-13.

⁹ Фролов И.Т. Выступление // Экофорум за мир: Международная конференция по окружающей среде и защите мира (Варна, 25-28 августа 1986 г.). – София: Экофорум за мир, 1986. – С. 27-28.

Об учреждении нового общественного движения учёных был проинформирован Генеральный секретарь ООН Х. Перес де Куэльяр и Исполнительный директор ЮНЕП М.К. Толба. Х. Перес де Куэльяр ответил на обращённое к нему письмо «Экофорума». 6 июля 1987 г. ООН удостоило движение «Экофорум за мир» почётного звания «Посланец мира». М.К. Толба положительно оценил создание «Экофорума» и выделил финансовую поддержку движению, но был вынужден воздерживаться от включения «Экофорума» в различные международные проекты по линии ЮНЕП. Капиталистические страны не хотели, чтобы инициатива в борьбе за охрану окружающей среды принадлежала движению, созданному в одной из социалистических стран, несмотря на то, что движение получило поддержку у западных учёных в области экологии.

В 1987 г. движение «Экофорум за мир» сыграло активную роль на Московском международном форуме миролюбивых сил «За безъядерный мир, за выживание человечества», где был организован отдельный «круглый стол» по теме «Экология и мир». В докладе на форуме И.Т. Фролов говорил о социально расколоте, но взаимосвязанном и целостном мире. Сохранение единства в многообразии при приоритете общечеловеческих ценностей, доверие и взаимопонимание без навязывания какого-то определённого образа жизни другим — вот путь становления мировой цивилизации. И.Т. Фролов считал вполне естественным, что экологи одними из первых начали овладевать новым мышлением. Без него не выжить в сегодняшнем мире, раздираемом противоречиями, противостоянием разных социальных систем, мировоззрений, верований, и, одновременно, едином, целостном. Новое мышление, по его мнению, обеспечивает ещё одну экологическую функцию: очищает наше сознание, загрязнённое ложными представлениями о мире.

В середине 1980-х гг. И.Т. Фролов развивал контакты с Международным Институтом жизни (Париж) под руководством М. Маруа. Международный институт жизни провёл в октябре 1986 г. в г. Ивердон (Швейцария) международную конференцию учёных. В состав советской делегации входили И.Т. Фролов, Н.Н. Моисеев, Ю.П. Алтухов и др. И.Т. Фролов выступил с докладом «Человек — наука — гуманизм: новый синтез». На конференции учёными из одиннадцати стран был подготовлен коллективный труд «Наука на службе жизни: глобальные проблемы». В нём исследован ряд глобальных проблем: сохранение

биологического разнообразия, энергетика, взаимодействие между наукой и обществом и др.

Академик Фролов принял также участие в создании доклада Международной комиссии ООН по окружающей среде и развитию под председательством Г.Х. Брунтланд «Наше общее будущее» как эксперт этой Комиссии¹⁰. В докладе Комиссии Г.Х. Брунтланд была обоснована концепция устойчивого развития, принятая в 1992 г. Международной конференцией на уровне глав государств и правительств в Рио-де-Жанейро, и ставшая основной мировоззренческой ориентацией на XXI век. В декабре 1986 г. Комиссия Г.Х. Брунтланд провела свою сессию в Москве. В своём выступлении на сессии И.Т. Фролов развил идеи глобальной мирной стратегии. Он высказал мысль о том, что затраты на разработку альтернативных экологически ориентированных направлений научно-технического прогресса должны рассматриваться как затраты на спасение и развитие человечества.

В ноябре 1987 г. И.Т. Фролов выступил с докладом «Новое мышление и новый гуманизм» на симпозиуме Христианской мирной конференции в Праге¹¹. В докладе он говорил об испытаниях, которым подвергается биологическая природа человека в условиях современных науки и техники, и развил этические аспекты глобальной мирной стратегии. Он сформулировал принцип: «гуманистические ценности выше познания» и считал, что общество вправе требовать от учёных, чтобы осознание грозности и опасности проблематики генетического вмешательства в природу человека возникало не постфактум, т.е. не после того, как какое-то несчастье произойдёт для человечества. И самое опасное здесь — невежество, замешанное на научной основе, которое приобретает форму сциентистского самодовольства. И.Т. Фролов сослался на Библию, в которой говорится, что, умножая познание, мы умножаем скорбь, но одновременно содержится мысль о том, что нужен добрый разум, мудрость.

Главное в концепции нового мышления И.Т. Фролова — это утверждение приоритетности общечеловеческих ценностей. Он объединил анализ нравственных проблем с глобальной про-

¹⁰ Наше общее будущее: Доклад Международной комиссии по окружающей среде и развитию (МКОСР). Предисловие. Г. Харлем Брунтланд. — М.: Прогресс, 1989. — С. 334.

¹¹ *Фролов И.Т.* Новое мышление и новый гуманизм // Академик Иван Тимофеевич Фролов: Очерки, воспоминания, избранные статьи. — М.: Наука, 2001. — С. 512-519.

блематикой и видел в солидарности людей, принадлежащих к разным нациям, религиям и странам, но объединённых новым пониманием свободы и ответственности человека в современном мире, залог выживания и спасения человечества. Поэтому его участие в массовых демократических движениях современности прямо вытекало из его философских убеждений.

В публикациях И.Т. Фролова по глобальным проблемам во второй половине 1980-х гг. акцент в исследованиях всё более и более смещается к проблеме человека и его будущего, проблеме, которая является центром всей системы глобальных проблем. И.Т. Фролов показал, что современный этап научно-технического прогресса сопрягается с проблемой человека и актуализирует общеметодологические и социально-этические принципы его познания. Возникает необходимость социальной и биологической адаптации человека к среде не только естественной, но и уже преобразованной последствиями научно-технической революции. Вот почему И.Т. Фролов выдвинул идею «высокого соприкосновения» науки, техники и человека, его культуры. В конечном счёте именно «высокое соприкосновение» науки и соответствующих социокультурных условий является залогом позитивного развития современной цивилизации¹².

И.Т. Фролов поставил острую проблему соответствия современной техники степени социально-нравственного развития человека, «нового синтеза» науки и гуманизма. Экономическая система не может обеспечивать устойчивый прогресс техники и производства, если его предназначение не направлено ко благу человека и природы, и если те, кто обслуживают технику и производство, сами не находятся на соответствующем уровне социокультурного развития. В книге «О человеке и гуманизме» (1989) И.Т. Фролов проводил мысль о том, что в современной экстремальной ситуации общество должно доказать свою человечность, а «человек проверяется на право называться Человеком»¹³. Перспектива гармонизации взаимоотношений общества и природы связывалась им с преодолением стихийности развития самого общества. На рубеже XX-XXI вв. в глобалистике ведущую роль получил дискурс о глобализации. Некоторые даже утверждали, что теперь исследования глобальных проблем — дело прошло-

¹² Фролов И.Т. «Высокое соприкосновение». О некоторых социальных проблемах на новом этапе развития НТР // Правда. — 1984. — 23 ноября.

¹³ Фролов И.Т. О человеке и гуманизме: Работы разных лет. — М.: Политиздат, 1989. — С. 295.

го¹⁴. Но вскоре выяснилось, что практически каждый автор вкладывает в понятие глобализации свой смысл. В особенности сложной становилась картина, если одни понимали под глобализацией процессы политические, а другие – процессы, относящиеся к строению мировых производственных циклов и хозяйственных связей.

В последние годы усиления международной конфронтации, взаимных претензий и санкций сама идея глобализации потускнела и начала отходить на второй план. Между тем, глобальные проблемы не только никуда не исчезли, но обострились ещё серьёзнее. И.Т. Фролов брал глобализацию и глобальные проблемы в их диалектической связи. Глобальные проблемы человечества Иван Тимофеевич рассматривал как угрозу выживанию человечества, а развитие человечества как процесс разрешения глобальных проблем в ходе совместных усилий, благодаря интернационализации производства и общественной жизни.

Подобное понимание глобализации позволит преодолеть кризис, случившийся с этим понятием. Нелишне напомнить, что если на Западе данный термин применяется с середины 1980-х гг., то И.Т. Фролов ввёл его ещё в 1981 г. в своей статье о философии глобальных проблем¹⁵. В 1983 г. он писал о процессах глобализации в науке¹⁶. В 1987 г. на общем собрании Научного совета по исследованию проблем мира и разоружения он призвал к глобализации мышления, считая это условием решения глобальных проблем.

В книге «О человеке и гуманизме» 1989 года академик Фролов отождествляет глобализацию с всеобщим процессом интернационализации мирового развития, и вновь выдвигает требование «глобализации мышления»¹⁷. Как сказанные сегодня звучат его слова на заседании «круглого стола» по вопросам развития философских и экономических наук, организованного Координационным советом по общественным наукам АН СССР 19 июня 1991 г. Он говорил о том, что одним из ведущих направлений философских исследований сегодня стал анализ тен-

¹⁴ Чумаков А.Н. Глобалистика: от глобальных проблем к глобализации // Наука. Общество. Человек. – М.: Наука, 2004. – С. 147.

¹⁵ Фролов И.Т. Человек и человечество в условиях глобальных проблем // Вопросы философии. 1981. – № 9. – С. 48.

¹⁶ Фролов И.Т. Социально-этические и гуманистические проблемы современной науки // Человек, общество и природа в век НТР. – М., 1983. – С. 162.

¹⁷ Фролов И.Т. О человеке и гуманизме: Работы разных лет. – М.: Политиздат, 1989. – С. 370, 429, 432.

денций развития современной цивилизации. Общим знаменателем изменений в конце XX в. являлся фактор глобализации социальной, экономической и политической жизни народов, а с ним вместе – глобализация опасностей, грозящих человеческому роду.

В работах И.Т. Фролова выдвинуты многие научные предвидения мировых событий, разворачивающихся сегодня, спустя многие годы после того, как эти предвидения были высказаны. В начале XXI века становится очевидной острота философско-политического видения И.Т. Фролова.

В последние десятилетия концепция нового политического мышления, приоритета общечеловеческих ценностей подвергаются ожесточённой критике. Что же предложено взамен? Конфронтационные рецепты позапрошлых веков. Мир в Европе и глобальный мир в последние тридцать лет были сохранены благодаря заключённому на пике нового мышления договору о ракетах средней и меньшей дальности. В этом договоре новое мышление проявило себя как практическая сила. Отказ президента США Дональда Трампа от договора РСМД знаменует собой новый виток конфронтации. Время, необходимое для диалога, уходит. И.Т. Фролов предвидел и это. Он писал, что если не удастся добиться перелома сейчас, то завтра не только будут выхолощены уже существующие соглашения об ограничении вооружений, но и станут труднодостижимыми – причём, видимо, надолго – новые соглашения в этой области. Угроза войны в итоге резко возрастет.

Говоря о гипертрофированном потреблении нефти в США, И.Т. Фролов прогнозировал, что нефтяные монополии будут навязывать правительству линию на экономию собственной нефти путём её импорта из стран Персидского залива. Фактически, налицо предвидение многих событий, связанных с конфликтами вокруг нефтедобычи в странах Ближнего Востока и Персидского залива, противостояния США и Ирака в 1991-2003 гг. В одной из рабочих записок, сделанных учёным для себя в начале 1980-х гг. есть фраза: «В США – с сырьём (энергия, нефть...). Запасы могут быть исчерпаны. Причина агрессивности?».

Сегодня мы стали свидетелями подобного обострения конфликта из-за национализации природных ресурсов между США и ТНК с одной стороны и странами Латинской Америки, прежде всего, Венесуэлы – с другой. Невольно вспоминаешь о причинах конфликта между США и боливарианским правительством Венесуэлы, когда читаешь в книге И.Т. Фролова и В.В. Заглади-

на, написанной в 1981 г.: «между капиталистическими развитыми и развивающимися странами идут горячие споры как из-за ресурсов общечеловеческого характера (океан), так и из-за богатств, на которые распространяется национальный суверенитет развивающихся стран. Неравномерное распределение природных ресурсов между странами в условиях истощения богатых и доступных для разработки, экономически наиболее рентабельных запасов этих ресурсов в развитых капиталистических странах способно приводить к опасным международным конфликтам»¹⁸.

И.Т. Фролов предсказывал, что применяемая с конца 1970-х гг. — начала 1980-х гг. глобальная стратегия США и Запада, нацеленная на осуществление агрессивных и гегемонистских замыслов, будет осуществляться через провоцирование «массы стихийного возмущения, стихийного недовольства существующим положением десятков миллионов бедных и беднейших людей, лишённых определённой социальной ориентировки. Уже сейчас в ряде случаев оно, это недовольство, выплёскивается в форме разрушительных проявлений ненависти по отношению к любой цивилизации, к любой материальной и технической культуре. Со временем масштабы подобных явлений могут приобрести катастрофические размеры»¹⁹. Слова эти написаны в 1981 г., задолго до того, как фанатики из движения Талибан в Афганистане стали взрывать выбитые в камне буддистские изображения как противоречащие исламу. То же повторилось в Египте и Сирии, где фанатики систематически уничтожали творения эллинистической эпохи на площадях и в музеях. Со временем масштабы подобных явлений могут приобрести катастрофические размеры.

И.Т. Фролов как будто бы заглядывал в сегодняшний день, когда писал о религиозно-политическом экстремизме и терроризме: «вне зависимости от их причины, последствия стихийных взрывов такого типа, о котором идёт речь, могут быть крайне отрицательными, особенно если эти возмущённые массы соединятся с современными видами оружия, а во главе их окажутся какие-то авантюристические элементы. Стихийное внутреннее недовольство может выразиться на международной арене в самом разного рода конфликтах, вплоть до конфликтов с применением современного оружия, и имеющих при этом отнюдь

¹⁸ Загладин В.В., Фролов И.Т. Глобальные проблемы современности: научный и социальный аспекты. — М.: Международные отношения, 1981. — С. 132.

¹⁹ Там же. — С. 75-76.

не прогрессивный, а сугубо реакционный характер. Такого рода конфликты способны стать в будущем одним из детонаторов всемирной катастрофы»²⁰. Налицо как будто зримое описание событий, связанных с войной с ИГИЛ в Сирии.

Многолетний соавтор Ивана Тимофеевича В.В. Загладин, сказал в декабре 2002 г. на Вторых Фроловских чтениях, посвящённых философии глобальных проблем: «сегодня многие утверждения И.Т. Фролова звучат актуальнее, чем 20 лет тому назад: учёный первым поставил вопросы, которые сегодня оказались в центре внимания. В 1980-х гг. появилась надежда, что как только закончится холодная война, установится стабильность, благоприятствующая решению глобальных проблем. Надежды эти не оправдались: “новый мировой порядок” не был установлен; напротив, разразились новые войны»²¹.

Новая техника требует нового мышления, нового общества, экологического и гуманного – вот главная мысль И.Т. Фролова, отчётливо выраженная в его работах по этике науки и глобальным проблемам современности. Человек не может действовать с узких позиций частного интереса в то время, как техника, посредством которой он действует, приобрела универсальный, глобальный характер. Он должен нравственно вырасти, чтобы соответствовать себе самому как преобразователю природы, в противном случае это погубит и технику, и природу, и его самого. Концепция глобальных проблем И.Т. Фролова не только сохраняет свою актуальность, но и содержит многие теоретические положения, которые помогают понять современные мировые процессы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Академик Иван Тимофеевич Фролов: Очерки. Воспоминания. Материалы. – М.: Наука, 2001. – 644 с.
2. Загладин В.В. Глобализация: мировой порядок или мировой беспорядок // Человек. 2002. – № 4. – С. 73-74.
3. Загладин В.В., Фролов И.Т. Глобальные проблемы современности: научный и социальный аспекты. – М.: Международные отношения, 1981. – 238 с.
4. Наше общее будущее: Доклад Международной комиссии по окружающей среде и развитию (МКОСР) / Предисловие. Г. Харлем Брундтланд. – М.: Прогресс, 1989. – 371 с.
5. Фролов И.Т. «Высокое соприкосновение». О некоторых социальных проблемах на новом этапе развития НТР // Правда. – 1984. – 23 ноября.
6. Фролов И.Т. Выступление // Экофорум за мир: Международная конференция по окружающей среде и защите мира (Варна, 25-28 августа 1986 года). – София: Экофорум за мир, 1986. – С. 27-28.
7. Фролов И.Т. Глобальная мирная стратегия // Химия и жизнь. 1987. – № 1. – С. 3-11.

²⁰ Загладин В.В., Фролов И.Т. Глобальные проблемы современности: научный и социальный аспекты. – М.: Международные отношения, 1981. – С. 76.

²¹ Там же. – С. 73.

8. Фролов И.Т. Научиться мыслить и действовать по-новому // Новое время. 1985. – № 27. – С. 23-24.
9. Фролов И.Т. Новое мышление и новый гуманизм // Академик Иван Тимофеевич Фролов: Очерки, воспоминания, избранные статьи. – М.: Наука, 2001. – С. 512-519.
10. Фролов И.Т. О человеке и гуманизме: Работы разных лет. – М.: Политиздат, 1989. – 558 с.
11. Фролов И.Т. Сохранение мира – сохранение природы // Вопросы социозологии: Материалы Первой Всесоюзной конференции «Проблемы социальной экологии (Львов, 1-3 октября 1986 г.)». – Львов: Вильна Украина, 1987. – С. 3-13.
12. Фролов И.Т. Социально-философские проблемы экологии // Информационный бюллетень центра общественной информации Межведомственного совета по информации и связям с общественностью в области атомной энергетики. 1989. – № 17. – С. 4-8.
13. Фролов И.Т. Социально-философское осмысление экологических проблем // Вестник АН СССР. 1988. – № 11. – С. 36-40.
14. Фролов И.Т. Социально-этические и гуманистические проблемы современной науки // Человек, общество и природа в век НТР. – М., 1983. – С. 139-163.
15. Фролов И.Т. Человек и человечество в условиях глобальных проблем // Вопросы философии. 1981. – № 9. – С. 32-48.
16. Чумаков А.Н. Глобалистика: от глобальных проблем к глобализации // Наука. Общество. Человек. – М.: Наука, 2004. – С. 147-154.
17. Felgenhauer N., Hull R. Soviets favor talks // Spokane Daily Chronicle. – 1974. – 21 May.

THE RELEVANCE OF THE PHILOSOPHICAL CONCEPT OF GLOBAL PROBLEMS OF I.T. FROLOV (G.L. Belkina, M.I. Frolova)

Abstract. *Ivan Timofeevich Frolov was one of the founders of global studies in our country. Back in the 1970s he formulated his concept of global problems. I.T. Frolov showed that the current stage of scientific and technological progress is associated with the problem of man and actualizes the general methodological and socio-ethical principles of his knowledge. In a number of his articles and speeches at international forums, he developed the principles of a “global peace strategy”. A unified strategy for solving global problems, I.T. Frolov stated, must be imbued with humanism, the ideals of social progress, disarmament and international cooperation. The economic system cannot ensure sustainable progress in technology and production if its purpose is not directed to the benefit of man and nature. Global problems today have not only not disappeared anywhere, but have become even more serious. In his works I.T. Frolov put forward many scientific predictions of world events unfolding today, many years after these predictions were made. At the beginning of the XXI century, the acuteness of the philosophical and political vision of I.T. Frolov becomes obvious.*

Keywords. *I.T. Frolov, global problems, global peace strategy, ecology, globalization, humanism.*

5.5.2. ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ ИНФОРМАЦИОННОЙ ЭПОХИ (Г.Г. Малинецкий, В.Э. Войцехович, И.Н. Вольнов, С.В. Орлов, Т.Н. Соснина)

Аннотация. В статье раскрываются проблемы современной эпохи всеобщей информатизации: виртуализация реальности и возможности сознания в искусственном интеллекте. Виртуально-информационная реальность создаёт мир потенциальных образов, оказывающих как положительное влияние на индивида и общество, так и негативное. Интеллект – это способность решать задачи, основанные на логике и оперировании конечными множествами. Разум оперирует бесконечными множествами и опирается на высшие духовные ценности: свободу, творчество, совесть, любовь, веру в Абсолют.

Сильный искусственный интеллект (СИИ) сравним с человеком по творческим способностям, поэтому он должен обладать сознанием и разумом. Определение сознания может быть получено на основе отношения вид-род, которое даётся монадологией Г. Лейбница. СИИ не может быть создан на основе известных методов. СИИ может возникнуть, если станет независимым, использует случайность в процессе эволюции для создания мутаций, достигнет понимания актуальной бесконечности. Уровень совершенства монад (ИИ → СИИ) в процессе эволюции измеряется как восхождение через пространства возрастающей размерности. Независимый высокоразвитый интеллект возможен без разума и сознания, без понимания свободы, совести, любви.

Ключевые слова. Кризис, виртуально-информационная реальность, искусственный интеллект, разум, сознание, монада.

Постановка проблем. Современный кризис человечества – кризис перехода от старой к новой цивилизации. Проявляется он не только в политике, экономике, финансах, культуре в целом, но и в науке и технологиях.

Наука. Кризис науки составляют 4 проблемы – сложность, модельный подход, исчерпанность семантики науки и оснований науки.

Сложность. Согласно ВАК РФ, в науке существует более 20 тысяч направлений. На Западе насчитывают более 70 тысяч.

Никто из людей не знает все направления. Последние универсалы-учёные остались в 17 столетии (в лучшем случае в 19 в.). Большая часть направлений совершенно не связаны друг с другом (как, например, инфракрасные измерения и история Петра Великого), а это с точки зрения философии странно, так как согласно парадигме Парменида «Всё есть Единое». В науке стремление к единству проявляется в поисках нескольких принципов, объясняющих «всё» (например, в физике идут поиски «теории всего», в лингвистике нашли порождающие грамматики как основание любых языков, в юриспруденции строят «абсолютное право» и т.п.). В математике доказательства важных теорем растянулись на тысячу страниц сложнейшего текста. Понять и критиковать его могут лишь несколько учёных на планете. Даже машинные доказательства не помогут, так как они ещё во много раз длиннее человеческих. Да и понять их человек не способен. Что делать? Преобладают пессимистические настроения¹.

Как преодолеть «стену сложности»? Пока нет общей точки зрения. Однако есть методологические соображения, которые говорят о возможности этого².

Модельный подход. В описании реальности наука использует модельные представления. Мечта науки о создании единой теории природы, т.е. об описании реальности одной моделью, как теперь понятно, не осуществима. Но и ансамблем моделей реальность не охватывается, а число моделей в таких ансамблях постоянно растёт. В.В. Налимов утверждает, что развитие науки через накопление модельных представлений без их качественного преобразования невысказимо³. Необходима «революция» в научном познании.

Семантика науки. Кризис смыслов, на который указывает Налимов, означает, что наука перестала быть основным поставщиком новых смыслов в культуру (как это было столетиями). Учёный связывает это с исчерпанностью семантического потенциала чувственного восприятия реальности. Действительно, в научном знании всё меньше эмпирии, всё больше математики. Содержательное знание вытесняется формальным.

¹ Громов М. Кольцо тайн: вселенная, математика, мысль. Электронное издание. — М.: 2017. — 265 с.

² Войцехович В.Э. Проблема сложности в постнеклассической науке // Теория и практика общественного развития. Философские науки. 2012. — № 4 — С. 17-19.

³ Налимов В.В. В поисках иных смыслов. 2-е изд. — СПб., М.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. — 464 с.

Основания науки. Начиная с Н.И. Лобачевского, создателя неевклидовой геометрии, в науке всё острее встаёт проблема оснований. На что опираться, что принимать без обоснования, во что верить? В связи с этим ряд мыслителей отмечают явную тенденцию к эпистемологизации научного познания во всех областях – математике, физике, биологии, истории, лингвистике, психологии⁴.

Философские основания всё более востребованы в науке. Но и философия – это множество разных учений, часто противоречащих друг другу. Лишь немногие парадигмы онтологии признаются наиболее глубокими и важными. Исторически это парадигмы Пифагора, Парменида, Гераклита, Платона, Аристотеля, Фомы Аквината, Декарта, Лейбница, Канта, Гегеля, Фёдорова, Соловьёва. По-видимому, положение спасёт лишь новое мировоззрение, синтезирующее религию, философию, науку, искусство (как это предсказано Г. Гегелем, Ф. Шеллингом, В.С. Соловьёвым). Но это – в далёком будущем, в принципиально иной цивилизации⁵. Современную науку выведет из нынешних тупиков и поведёт по новой траектории транснаука, которая станет качественным скачком в развитии человечества, что будет вызвано радикальной сменой ценностей – с материальных на духовные⁶.

Технологии. В современную эпоху – эпоху трансформации старой (индустриально-технологической) цивилизации в следующую, постиндустриальную цивилизацию – огромную роль приобрёл технический прогресс, в особенности развитие информационных технологий. У ряда учёных, инженеров, бизнесменов, политиков возникли иллюзии наподобие следующих: «Кто владеет информацией, тот владеет миром», «Техника – это “всё”», «Роботы победят человека» и другие, им подобные. Отсюда представление о том, что Платон, Аристотель, Гегель и философия вообще не нужны в информационную эпоху, это «отстой».

Однако именно в переходные времена возрастает роль мировоззренческих вопросов в понимании современности и ре-

⁴ *Целищев В.В.* Философия математики на переломе тысячелетий: Смена парадигмы. – М.: URSS, 2021. – 224 с.

⁵ *Малинецкий Г.Г., Войцехович В.Э., Вольнов И.Н., Колесников А.В., Скиба И.Р., Сороко Э.М.* Красота и гармония в цифровую эпоху: Математика – искусство – искусственный интеллект. Будущее и гуманитарно-технологическая революция. – М.: URSS, 2021. – 240 с.

⁶ *Войцехович В.Э.* Наука следующей цивилизации – транснаука // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2016 – № 3. – С. 46-52.

шении её задач. Какие же философские и общенаучные проблемы находятся в центре внимания научно-философского общества в информационную эпоху? Сущность информации. Сводится ли она только к онтологическому различению, т.е. различиям в распределении субстанции в пространстве-времени, или это что-то большее? Расширяется ли сознание человека при использовании ИИ? Может ли техника, машина, созданная человеком, стать совершенно самостоятельной, развиваться, конкурировать с человеком и вытеснить его? Каковы отрицательные следствия всеобщей технизации и информатизации общества и культуры? Возможна ли подмена сущности человека и дегуманизация общества вследствие информатизации? В чём сущность виртуально-информационной реальности?

Вот лишь некоторые из ответов на данный вопрос: информационные войны, негативное влияние информатизации на воспитание, образование и культуру, виртуализация реальности, проблематика истины в виртуально-информационной реальности, проблема возможности сознания и разума у компьютера.

По нашему мнению, наиболее трудными являются такие феномены, как 1) виртуализация реальности и 2) возможность сознания у искусственного интеллекта.

Виртуально-информационная реальность (ВИР). Какой смысл в термин «ВИР» вносит научное сообщество?

Среди множества самых различных смыслов можно выделить 3 класса смыслов: онтологический, гносеологический и социокультурный аспекты.

Виртуальность в онтологическом аспекте рассматривается как: а) объективность виртуальных образований, б) мнимая, воображаемая форма, существующая в специфическом пространстве-времени, в) промежуточное образование – между материальным и идеальным, объективным и субъективным⁷.

В гносеологическом аспекте виртуальность означает либо образ реального объекта, возникающий в процессе рационализации, либо замещение действительности имитациями разного качества, включая состояние сознания, потерявшего способность отличать реальное от мнимого.

В социокультурном аспекте виртуальность связывают с множеством форм, ассоциированных с компьютерными и программными артефактами; с пограничными, сумеречными состояниями

⁷ Носов Н.А. Виртуальная реальность // Новая философская энциклопедия в 4-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 2001. – С. 404.

ми человека, в том числе возникающими вследствие изменённого состояния сознания, а также с парадигмой мышления, синтезирующей естественно-научное, гуманитарное, технико-технологическое и философское начала⁸.

Один из создателей кибернетики Н. Винер, объясняя сущность новой науки, пояснял, что информация не является ни материей, ни идеей, но занимает промежуточную область между ними⁹. К настоящему времени эта область переросла в информационное общество и породила особую область объективной действительности – виртуальную информационную реальность (кратко ВИР), которая выполняет функции посредника между человекоразмерной сферой материального мира и сферой духа, идеального.

ВИР существует объективно на субстрате материальных структур (множества магнитных диполей в носителе информации) и приобретает свойства, делающие её похожими на духовные явления (их можно охарактеризовать как «квазиидеальность»). В процессе компьютерного труда программист может создавать не только знания, но и материальные объекты, на которых записываются программы и файлы. Его труд – разновидность описанного К. Марксом формирующегося всеобщего труда, соединяющего в себе умственный и физический труд.

Сегодня ВИР уже стала частью общественного бытия. Изменения характера труда и общественного бытия, происходящие в информационном обществе – наиболее глубинная причина сложных сдвигов, возникающих в человеческой личности, в экономике, политике, культуре современной эпохи.

Проблема сознания у искусственно созданной машины, компьютера, ИИ переплетена с понятием виртуального: виртуальное и реальное, потенциальное и актуальное, естественное и искусственное, человеческое и нечеловеческое (анти-человеческое).

Проблема различения сна и реальности известна с античности в китайской, индийской, греческой философии и культуре. Онтологически она не решена до сих пор. Более того, в информационную эпоху она максимально обострилась¹⁰.

⁸ *Немыкина О.И.* понятие виртуальности в философском контексте // Гуманитарная наука. Философия. 2011. – № 1. – С. 60.

⁹ См.: *Винер Н.* Кибернетика или управление и связь в животном и машине. – М.: Советское радио, 1968. – 325 с.

¹⁰ *Орлов С.В.* Виртуальная реальность как искусственно созданная форма материи: структура и основные законы развития // Философия и гуманитарные науки в информационном обществе. 2016. – № 1. – С. 12-25. [Электронный ресурс] URL: <http://fikio.ru/?p=2056> (дата обращения: 01.10.2022).

В связи с ВИР научно-философское сообщество обсуждает вопрос «Живём ли мы в матрице?» А если да, то можем ли мы выйти из неё? Выйти в «настоящую» реальность, а не выдуманную кем-то? Отсюда вторая из фундаментальных проблем эпохи всеобщей информатизации – проблема возможности сознания у искусственного интеллекта (ИИ).

Сознание сильного ИИ. Чтобы ответить на вопрос о возможности сознания у ИИ (хотя бы в будущем), необходимо дать определения ключевых понятий, поставить проблемы и принять онтологию, на основе которой возможно решение проблем.

Под сильным ИИ (СИИ) понимают ИИ, сравнимый с человеком по способностям (главные из которых – творческие способности). Под рассудком (более современно – интеллектом) с 18 века, после И. Канта, понимают способность решать задачи, пользуясь лишь логическими средствами, оперируя конечными классами (множествами) понятий. Под разумом же понимают способность решать проблемы, задачи, используя как логические, так и нелогические способы мышления, оперируя бесконечными множествами, опираясь на философские категории (истина, добро, совесть, красота, гармония, любовь, Высший разум).

Ряд современных авторов смешивают понятия интеллект, разум, сознание, мышление, чем вводят в заблуждение читателей¹¹.

Интеллект и разум – составляющие сознания человека. Сознание не удаётся удовлетворительно определить ни в философии, ни в психологии: авторы либо перечисляют некоторые (эмпирические) свойства сознания, либо объявляют его часть ещё более неопределённого понятия. Например, в глубинной психологии (К. Юнг), под сознанием понимают часть души человека, которая обладает 4 функциями: (1) мышление, (2) чувство, (3) ощущение и (4) интуиция. У Юнга душа = сознание + бессознательное.

Но самое ценное в сознании – мышление и интуиция. Модели последней в психологии обычно сводятся к комбина-

¹¹ См.: Сильный искусственный интеллект: На подступах к сверхразуму. – М.: Интеллектуальная литература, 2021. – 232 с.; Эксперт: «сильный» искусственный интеллект появится не раньше, чем через 15 лет // [Электронный ресурс] https://nauka.tass.ru/nauka/12769989?utm_source=google.com&utm_medium=organic&utm_campaign=google.com&utm_referrer=google.com (дата обращения: 01.10.2022); *Chen B., Kwiatkowski R., Vondrick C., Lipson H.* Full-Body Visual Self-Modeling of Robot Morphologies // [Электронный ресурс] <https://robot-morphology.cs.columbia.edu/> (дата обращения: 22.11.2022); Создан первый частично самоосознающий себя робот / [Электронный ресурс] <https://dzen.ru/a/Yu4р0хqmlI2jNR92?&> (дата обращения: 22.11.2022).

рованию и логике. Однако этого недостаточно. Такие модели остаются неполными, не объясняющими наиболее «странные» случаи озарений, выходящие за рамки логики (предсказания, которые точно выполняются, а также открытия в математике (С. Рамануджан), физике (Н. Тесла) и другие).

Таким образом, и в философии, и в психологии сознание остаётся скорее образом, чем понятием – туманным, неопределённым.

Проблемы. Отсюда главные трудности в понимании сознания – не столько эмпирические (психологические), сколько онтологические. Понятие «понимание» логически сводится к понятию «определение». Последнее есть родо-видовое отношение: понятие X должно быть видом по отношению к более общему – родовому понятию Y.

Причина же принципиальных трудностей в понимании сознания сводится к попыткам определить сознание на основе сознания. Логически это невозможно, т.к. X как вид должен быть погружен в более общее понятие Y, или X есть подмножество Y. Y же неизвестен.

Поэтому среди пишущих о сознании (особенно западных философов) распространена метафора «Сознание = всё». Казалось бы, так и есть, ведь обо всём мы судим, опираясь на сознание.

Однако этот тезис ложный, его ясно выразил М. Хайдеггер: «Язык – дом нашего бытия». Большая часть форм сознания (чувств, представлений, мыслеформ) выражается языком. Нам удобно в языке и в сознании, неудобно жить вне дома, но есть что-то вне «дома языка», аналогично, есть почва, на которой стоит «дом сознания».

Поэтому истинный тезис: «Существует то, что невыразимо через сознание, но является его основанием».

Назовём его основанием сознания (ОС). Выразить ОС через его часть (сознание) невозможно, так как при такой попытке мы выходим за границы сознания во что-то иное, в лучшем случае в «сверхсознание». О последнем писал ещё И. Фихте. Для объяснения ОС в рамках сознания остаются лишь аналогии и метафоры, которые не дают определения сознания. ОС – род по отношению к сознанию как виду. Отсюда можно определить сознание как вид по отношению к роду.

Онтология сознания. Какие из онтологических учений дают возможность найти ОС и тогда вывести сознание из его основания?

На наш взгляд, это учение о форме и материи Аристотеля и развивающая его монадология Г. Лейбница. Предшественни-

ком последней является теория Аристотеля, согласно которой все вещи бытия разделяются на 6 уровней: 0) материя (чистый хаос, без организующего начала – формы), 1) камень, глина, песок, в которых соединяются материя и предельно простая форма, «душа камня», 2) растение («растущий камень», обладающий растительной формой), 3) животное («бегающее растение», обладающее животной душой), 4) человек (животное, осознанное, что «я есть», обладающее разумной душой), 5) Бог (форма форм, творящая все остальные формы).

Через 2 тысячи лет Лейбниц развивает Аристотеля. Согласно монадологии: «Всё есть в сущности монады». Монада – духовный атом, неделимое целое. Их бесконечно много, и они разделяются по степени развитости – от простейших до высшей монады – Бога. Все физические предметы в сущности есть монады – как высшие (у человека – разумная монада), так и низшие (у человека – органы тела, управляемые животными монадами)¹².

Тогда можно дать родо-видовое определение: сознание человека – свойство разумной монады. Поскольку монад бесконечно много, то и видов разумных монад бесконечно много, следовательно, и видов сознания также множество: человеческое, других разумных существ, даже искусственных существ.

Отсюда вопрос: может ли ИИ обладать сознанием? Препятствиями для этого являются 1) алгоритм – главный метод, лежащий в основании работы компьютера. Его пошаговый способ решения задач не выводит за рамки потенциальной бесконечности («растущего конечного»), поэтому актуальная бесконечность остаётся недоступной для ИИ¹³; 2) логика оперирования неизменными понятиями, которая используется ИИ¹⁴; 3) ИИ создан человеком и, вероятно, ещё долго ИИ будет зависим от своего создателя; но человек создаёт только то, что принципиально проще, чем он сам. Поэтому для ИИ недоступны высшие способности человека, в том числе творчество. О том же

¹² См.: *Лейбниц Г.В.* Монадология // Соч. в 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1982. – С. 413-429.

¹³ См.: *Малинецкий Г.Г.* Синергетика – новый стиль мышления: Предметное знание, математическое моделирование и философская рефлексия в новой реальности. – М.: URSS, 2022. – 288 с.

¹⁴ См.: *Вольнов И.Н.* Science-Art: Единство науки и искусства // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. – Т. 22. – № 4. – С. 557-564; *Малинецкий Г.Г., Войцехович В.Э., Вольнов И.Н., Колесников А.В., Скиба И.Р., Сороко Э.М.* Красота и гармония в цифровую эпоху: Математика – искусство – искусственный интеллект. Будущее и гуманитарно-технологическая революция. – М.: URSS, 2021. – 240 с.

говорит и ряд теорем в матлогике и кибернетике (например, известная теорема Уиттекера-Такера)¹⁵.

Таким образом, ИИ может обладать интеллектом, но в настоящее время и в ближайшем будущем разум и сознание ему недоступны.

Возможно ли в будущем достижение ИИ сознания и разума? Да. Если ИИ обретёт самостоятельность и начнёт собственную эволюцию подобно биовидам, применит случайность (мутации, основанные на физическом хаосе) для собственного усложнения, то путь от растительного и животного уровня монад к разумной монаде ему открыт. Но эти разум и сознание будут принципиально отличаться от человеческого, т.к. условия эволюции человека и усложняющегося ИИ совершенно разные. Тело, психика, язык уже сегодня радикально отличаются. Так, люди уже сегодня не понимают языка нейросетей. Эта особенность ИИ практически проявилась в компьютерных доказательствах. Компьютер получил доказательства ряда важных теорем (теорема о 4 красках и другие). Но можно ли им верить? Компьютер – физический прибор, который подвержен случайностям. Ещё важнее: доказательство непонятно человеку, т.к. тексты машинных доказательств достигли объёма в тысячи страниц. Кто их будет читать и проверять?

Выводы. Сильный ИИ не может быть получен известными методами¹⁶. Лишь в отдалённом будущем откроется такая возможность при условиях (1) самостоятельности ИИ, независимости от человека, (2) использования случайности при работе ИИ, (3) обеспечения эволюции ИИ, понимаемой как усложнение и адаптация к внешней среде.

В то же время возможен интеллект, рассудок без разума, без сознания. Это ИИ и его потомки, не выходящие за рамки алгоритма. Добавим, что из монадологии следует также возможность биовидов интеллектуальных и даже творческих, но «не-разумных», не способных оперировать актуально бесконечными множествами, биовидов без свободы, без совести, без сочувствия,

¹⁵ *Voitsekhovich V.E., Volnov I.N., and Malinetskiy G.G. System Analysis of Deep Trends in the Evolution of Science: From Fixed Concepts to Moving Artistic Images // System Analysis in Engineering and Control. Volume 442. – Springer Nature Switzerland AG 2022. – P. 109-120.*

¹⁶ *Fjelland R. Why general artificial intelligence will not be realized // <https://rdcu.be/cX0IR> Рагнар Фьелланд. «Почему ИИ общего назначения не будет создан» // [Электронный ресурс] <https://d-russia.ru/silnyj-ii-ne-hajp-a-fejk-pochemu-ego-nevozmozhno-sozdat.html> (дата обращения: 22.11.2022).*

без понимания красоты и гармонии, без любви и ощущения Высшего разума. Такие биовиды способны открыть эмпирические науки и логику, прекрасную технику, но не способны понять свободу, совесть, любовь.

Для создания дружественного к человеку ИИ необходимо обеспечить оперирование бесконечными множествами, т.е. «понимание» иррациональных, затем трансцендентных чисел, а в идеале трансфинитных.

Степени свободы и сложности монад повышаются по мере восхождения по пространствам всё большей размерности. В процессе эволюции ИИ, формы, которыми оперируют ИИ, должны подниматься от физического уровня ($R^3 - T^1$) и далее до ($R^n - T^m$), а со временем и ∞ -мерных пространств.

ЛИТЕРАТУРА

1. Винер Н. Кибернетика или управление и связь в животном и машине. – М.: Советское радио, 1968. – 325 с.
2. Войцехович В.Э. Наука следующей цивилизации – транснаука // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2016 – № 3. – С. 46-52.
3. Войцехович В.Э. Проблема сложности в постнеклассической науке // Теория и практика общественного развития. Философские науки. 2012. – № 4 – С. 17-19.
4. Вольнов И.Н. Science-Art: Единство науки и искусства // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. – Т. 22. – № 4. – С. 557-564.
5. Громов М. Кольцо тайн: вселенная, математика, мысль. Электронное издание. – М.: 2017. – 265 с.
6. Лейбниц Г.В. Монадология // Лейбниц Г.В. Соч. в 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1982. – 636 с.
7. Малинецкий Г.Г. Синергетика – новый стиль мышления: Предметное знание, математическое моделирование и философская рефлексия в новой реальности. – М.: URSS, 2022. – 288 с.
8. Малинецкий Г.Г., Войцехович В.Э., Вольнов И.Н., Колесников А.В., Скиба И.Р., Сорoko Э.М. Красота и гармония в цифровую эпоху: Математика – искусство – искусственный интеллект. Будущее и гуманитарно-технологическая революция. – М.: URSS, 2021. – 240 с.
9. Налимов В.В. В поисках иных смыслов. 2-е изд. – СПб., М.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 464 с.
10. Немыкина О.И. понятие виртуальности в философском контексте // Гуманитарная наука. Философия, 2011. – № 1. – С. 53-62.
11. Новая философская энциклопедия в 4-х т. – М.: Мысль, 2001. – 2806 с.
12. Орлов С.В. Виртуальная реальность как искусственно созданная форма материи: структура и основные законы развития // Философия и гуманитарные науки в информационном обществе. – 2016. – № 1. С. 12 – 25. [Электронный ресурс] URL: <http://fikiu.ru/?p=2056> (дата обращения: 01.10.2022).
13. Сильный искусственный интеллект: На подступах к сверхразуму. – М.: Интеллектуальная литература, 2021. – 232 с.; Создан первый частично самоосознающий себя робот / [Электронный ресурс] <https://dzen.ru/a/Yu4p0xqnl12jNR92?&> (дата обращения: 22.11.2022)
14. Целищев В.В. Философия математики на переломе тысячелетий: Смена парадигмы. – М.: URSS, 2021. – 224 с.
15. Эксперт: «сильный» искусственный интеллект появится не раньше, чем через 15 лет // [Электронный ресурс] https://nauka.tass.ru/nauka/12769989?utm_source=google.com&utm_medium=organic&utm_campaign=google.com&utm_referrer=google.com (дата обращения: 01.10.2022)
16. Chen B., Kwiatkowski R., Vondrick C., Lipson H. Full-Body Visual Self-Modeling of Robot Morphologies // [Электронный ресурс] <https://robot-morphology.cs.columbia.edu/> (дата обращения: 22.11.2022)

17. Fjelland R. Why general artificial intelligence will not be realized // <https://rdcu.be/cX0IR> Рагнар Фьелланд. «Почему ИИ общего назначения не будет создан» // [Электронный ресурс] <https://d-russia.ru/silnyj-ii-ne-hajp-a-fejk-pochemu-ego-nevozmozhno-sozdat.html> (дата обращения: 22.11.2022)

18. *Voitsekhovich V.E., Volnov I.N., and Malinetskiy G.G.* System Analysis of Deep Trends in the Evolution of Science: From Fixed Concepts to Moving Artistic Images // *System Analysis in Engineering and Control*. Volume 442. – Springer Nature Switzerland AG 2022. – P. 109-120.

FUNDAMENTAL PROBLEMS OF THE PHILOSOPHY OF THE INFORMATION AGE (G.G. Malinetsky, V.E. Voitsekhovich, I.N. Volnov, S.V. Orlov, T.N. Sosnina)

Abstract. *The article reveals the problems of the modern era of universal informatization: the virtualization of reality and the possibilities of consciousness in artificial intelligence. Virtual information reality creates a world of potential images that have both a positive impact on the individual and society, and a negative one. Intelligence is the ability to solve problems based on logic and operating with finite sets. The mind operates with infinite sets and relies on the highest spiritual values: freedom, creativity, conscience, love, faith in the Absolute. A strong artificial intelligence (AI) is comparable to a person in terms of creative abilities, so he must have consciousness and reason. Definitions of consciousness can be obtained on the basis of the species-genus relationship, which is given by the monadology of G. Leibniz. SAI cannot be created on the basis of known methods. SAI can arise if it becomes independent, uses randomness in the process of evolution to create mutations, and reaches an understanding of the actual infinity. The level of perfection of monads (AI → SII) in the process of evolution is measured as an ascent through spaces of increasing dimension. An independent highly developed intellect is possible without reason and consciousness, without understanding freedom, conscience, love.*

Keywords. *Crisis, virtual-information reality, artificial intelligence, mind, consciousness, monad.*

5.5.3. КОНЕЦ ГЛОБАЛИЗАЦИИ – ВОЗВРАЩЕНИЕ ИНТЕРНАЦИОНАЛИЗАЦИИ: В ГОРИЗОНТЕ СИСТЕМНО-ДЕЯТЕЛЬНОСТНОГО ПОДХОДА (Ю.В. Попков)

Аннотация. Акцентируются неоднозначные последствия глобализации, провоцирующей реальные вызовы и угрозы. Делается вывод о том, что в условиях краха глобализации возрастает роль интернационализации, если её понимать с точки зрения предлагаемой автором теоретико-методологической интерпретации. В противовес редуccionистской трактовке интернационализации, до сих пор преобладающей в общественных науках, обосновывается рефлексивная концепция данного процесса. Она базируется на системно-деятельностном подходе в его диалектической интерпретации, включая понимание рефлексии как свойственной не только духовной, но и практической деятельности. Имея интересубъектную природу, интернационализация представляет собой процесс и продукт объективной и субъективной, внешней и внутренней рефлексии национальных (в том числе этнонациональных) общностей. Это есть взаимодействие, в рамках которого развитие каждой из них осуществляется через другую общность. В отличие от глобализации, пределом интернационализации является сохранение национальных общностей как субъектов взаимодействия, укрепляющих и обогащающих свой внутренний культурный потенциал в процессе взаимного влияния. Она определяет становление не однородного и унифицированного, а различённого единства относительно самостоятельных национальных образований. В процессе интернационализации формируется новая системная целостность как развивающееся единство разнообразия.

Ключевые слова. Интернационализация, национальная общность, этнонациональная общность, глобализация, системно-деятельностный подход, рефлексивное взаимодействие, культурное многообразие.

Активно обсуждаемые ныне новые контуры современности, выраженные, в частности, в терминах постглобализма, постмультикультурализма, поствиртуальности, «дополненной современности» и т.п. — характеризуют не только кризис дискурсов постмодерна, но и кризис глобализации¹. Проблема глобализации до недавнего времени принадлежала к числу наиболее популярных в общественном дискурсе. В частности, она, по оценке многих исследователей, поглотила другую активно обсуждаемую в свое время тему интернационализации. Не случайно, одним из определений, которым нарекают современный период развития всемирной истории, является его характеристика как эпохи глобализации². Веер рассматриваемых аспектов данной темы предельно широк как по диапазону охвата реальных явлений, в которых находят отражение процессы глобализации, так и с точки зрения того интереса, который проявляют к данной проблеме представители разных дисциплинарных специализаций.

В оценке роли глобализации в общественном развитии наблюдается большое разнообразие позиций, доходящее до противоположных: от признания её однозначного позитивного значения для судьбы человечества в его движении по пути к демократии, свободе, открытости и единству³ до рассмотрения глобализации как вызова человечности, порождающего «глобальный концлагерь», «общество лжи» и «управляемого хаоса»⁴.

В целом современная глобализация, которая ещё недавно рассматривалась по преимуществу как позитивная и одобряемая тенденция, в настоящее время обнаружила множество противоречивых и неоднозначных проявлений и последствий. При этом важно подчеркнуть, что речь идёт не о частных моментах, а о глобальном цивилизационном кризисе⁵, который спровоцировал, в частности, свою противоположность — феномен де-

¹ *Иванов Д.В.* Дополненная современность: эффекты постглобализации и поствиртуализации // Социологические исследования. 2020. — № 5. — С. 44.

² См.: *Смирнов А.В.* Проект многоцивилизационного мира как основание идеи многополярности: концепция всечеловеческого сегодня // Национальная философия в глобальном мире: тезисы Первого белорусского философского конгресса / Национальная академия наук Беларуси, Институт философии; редкол.: В.Г. Гусак (пред.) [и др.]. — Минск : Беларуская навука, 2017. — С. 350-352.

³ См.: *Сорос Дж.* О Глобализации. — М.: ЭКСМО, 2004. — 224 с.

⁴ См.: *Гордеев К.* Глобализация — вызов человечности. — М.: БСК, 2003. — 248 с.

⁵ См.: *Вебер А.Б.* Парадоксы современного развития: человечество у развилки истории // Вестник Института социологии. 2018. — Т. 9. — № 1 (24). — С. 52-75.

глобализации⁶, а также сделал актуальным вопрос о поисках альтернативных глобализации вариантов развития⁷.

Наиболее ярко и отчетливо крайне негативные общемировые последствия глобализации проявились в 2020–2021 гг. Возникшее в китайском городе Ухане заболевание людей коронавирусом COVID-19, мгновенно распространившись по всему миру через разветвленные каналы глобализации, превратилось в пандемию, обернулось глобальным биокатаклизмом. Это спровоцировало множество явлений, которые, с учётом их разрушительного воздействия на общественные процессы, можно назвать социальными вирусами (социовирусами), усугубившими тем самым кризисность современного цивилизационного развития.

Таким образом, с одной стороны, глобализация способствовала предельно быстрому распространению пандемии, с другой стороны, пандемия, можно сказать, «похоронила» глобализацию, установила жесткие границы между государствами, сообществами, людьми, закрыла их на надежные замки, привела к фронтальному обособлению.

В этих условиях, по моему убеждению, актуализируется, как это было в свое время, проблема интернационализации, правда, с одной оговоркой: если её рассматривать с определённых теоретико-методологических позиций.

Тема интернационализации в мировой науке обсуждается с конца XVIII в. Наиболее популярной в отечественной литературе она была в советское время при анализе вопросов нацистроительства и межнациональных отношений. В 1990-е гг. вопрос об интернационализации практически ушел из поля зрения исследователей, а появлявшиеся отдельные публикации касались в основном её экономических аспектов. Среди причин такого поворота – проблемы политического характера, связанные с распадом Советского Союза, а также превращение в мейнстрим темы глобализации, которая, по мнению многих, «поглотила» тему интернационализации. Это тенденция затронула и отечественное обществоведение.

В последнее время проблематика интернационализации в российском дискурсе вновь активизировалась, но насколько

⁶ См.: *Артановский С.Н.* Глобализация и де-глобализация // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. 2011. – № 4 (9). – С. 6–14.

⁷ См.: *Бузгалин А.В.* Альтернативы глобализации (еще раз о том, что такое глобализация) // Дневник Алтайской школы политических исследований. 2002. – № 17. – С. 176–186.

можно судить по данным научной электронной библиотеки eLIBRARY.RU, преобладающее большинство работ по данной теме посвящено широкому спектру вопросов интернационализации образования.

Обобщая положение дел в проблемно-методологическом поле интернационализации, можно сделать два основополагающих вывода.

Во-первых, в преобладающем большинстве публикаций термин «интернационализация» применяется некатегориально и неконцептуально, и используется для обозначения эффекта распространения того или иного явления во всё возрастающих масштабах, по сути отражая унифицирующую тенденцию развития. В области национальных отношений тема интернационализации в советский период часто отождествлялась с централизацией и перспективой устранения национальных различий, а в настоящее время в данном контексте практически не используется.

Во-вторых, тезис о «поглощении» интернационализации глобализацией является некорректным и неконструктивным. Глобализация, как отмечает В.Л. Иноземцев, характеризуя процессы унификации и формирования определённого единства, не выражает эффект интеграции. «Суть процесса глобализации, — по его мнению, — в становлении такого социально-экономического пространства, которое позволит человеку взаимодействовать с другими людьми, корпорациями и социальными структурами, не прибегая к посреднической роли собственного государства»⁸. «Этот термин чётко указывает на то, что мир уже *не является* фрагментированным, но при этом *ничего не говорит* о том, каким он стал»⁹. По сути дела, данный процесс снимает проблему субъектности, национальных (этнокультурных) особенностей (и границ), а также управляемости: «глобализация становится синонимом неуправляемости планетарного масштаба»¹⁰.

В отличие от глобализации как снимающей (отрицающей) субъектность в виде отдельных национально-государственных и этнонациональных образований, уже этимология слова «интернационализация» предполагает наличие национальных единиц в качестве субъектов взаимодействия. «Замена» интернационализации на глобализацию означает отказ от признания этой субъек-

⁸ *Иноземцев В.Л.* Современная глобализация и её восприятие в мире // *Век глобализации.* 2008. — № 1. — С. 33.

⁹ Там же. — С. 35.

¹⁰ Там же. — С. 36.

тности, а вместе с тем и самостоятельности, независимости и ответственности данных субъектов. Но, как мы видим сейчас, эта субъектность становится все более зримой. И это проявляется не только на уровне отдельных государств, но и других образований, в том числе этнонациональных и этнокультурных.

В то же время существующие интенции относительно интернационализации выражают редуccionистскую трактовку данного феномена и в этом своем качестве не могут быть адекватным методологическим средством для объяснения современных противоречивых процессов, характеризующих, с одной стороны, усиление взаимосвязи и взаимозависимости различных стран и народов, с другой стороны, расширяющееся культурное разнообразие, которое всё очевиднее проявляется как нередуцируемое.

Снять ограничения редуccionистской интерпретации позволяет предлагаемая рефлексивная концепция интернационализации. Она базируется на положениях разработанного В.П. Фофановым системно-деятельностного подхода в его диалектической трактовке¹¹.

Использование потенциала обозначенного подхода позволяет сформулировать основные положения рефлексивной концепции интернационализации.

1. Интернационализация, в отличие, в частности, от ассимиляции, имеет субъект-субъектную (интерсубъектную) природу, то есть предполагает в процессе своего развертывания сохранение её носителей — национальных (в том числе этнонациональных) общностей — в качестве полноценных субъектов взаимодействия.

2. Специфика социального взаимодействия в процессе интернационализации состоит в том, что оно является рефлексивным, то есть характеризуется взаимопроникновением национальных общностей в единстве внешней и внутренней, объективной и субъективной рефлексии.

3. С точки зрения внешней рефлексии это проявляется в том, что национальные общности проявляют себя одновременно в качестве объектов (для другой общности) и субъектов (носителей собственной активности) взаимодействия. С точки зрения внутренней рефлексии интернационализация проявляется как опосредование внешних и внутренних условий развития национальных общностей.

¹¹ См.: *Фофанов В.П.* Социальная деятельность как система. — Новосибирск: Наука, 1981. — 304 с.

4. Диалектика объективной и субъективной рефлексии в процессе интернационализации проявляется во взаимопроникновении как базисных, материально-предметных оснований развития национальных общностей, так и надстроечных, в том числе государственно-правовых структур и общественного сознания, включая национальную идентичность.

5. В процессе рефлексивного взаимодействия происходит укрепление культурного потенциала каждой из взаимодействующих сторон, что определяет их стремление сохранять свою самостоятельность и своеобразие. Этот эффект мы наблюдаем сегодня в виде этнического ренессанса и расширяющегося этнокультурного разнообразия.

6. Этнокультурное разнообразие есть проявление разнообразия этнических культур, носителями которых являются этнонациональные общности, одновременно выступающие субъектами этнокультурного разнообразия.

В целом можно заключить, что интернационализация есть внутренне противоречивое явление, для которого характерными являются формирующиеся в процессе рефлексивного взаимодействия национальных общностей их тождественность и различие, сближение и обособление, взаимозависимость и самостоятельность.

В процессе интернационализации формируется определённое единство взаимодействующих сторон. С этим тезисом согласны сторонники разных концепций интернационализации. Однако существуют принципиальные различия в трактовке природы этого единства. Представители редуccionистской традиции по сути отстаивают идею унифицированного единства. Наша концепция строится на аргументации понимания единства как единства разнообразного.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Артановский С.Н.* Глобализация и де-глобализация // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. 2011. — № 4 (9). — С. 6-14.
2. *Бузалин А.В.* Альтернативы глобализации (еще раз о том, что такое глобализация) // Дневник Алтайской школы политических исследований. 2002. — № 17. — С. 176-186.
3. *Вебер А.Б.* Парадоксы современного развития: человечество у развилки истории // Вестник Института социологии. 2018. — Т. 9. — № 1 (24). — С. 52-75.
4. *Гордеев К.* Глобализация — вызов человечности. — М.: БСК, 2003. — 248 с.
5. *Иванов Д.В.* Дополненная современность: эффекты постглобализации и постиртуализации // Социологические исследования. 2020. — № 5. — С. 44-55.
6. *Иноземцев В. Л.* Современная глобализация и её восприятие в мире // Век глобализации. 2008. — № 1. — С. 31-44.
7. *Смирнов А.В.* Проект многоцивилизационного мира как основание идеи многополярности: концепция всечеловеческого сегодня // Национальная философия в глобальном мире: тезисы Первого белорусского философского конгресса / Национальная акаде-

мия наук Беларуси, Институт философии; редкол.: В.Г. Гусаков (пред.) [и др.]. – Минск : Беларуская навука, 2017. – С. 350-352.

8. Сорос Дж. О Глобализации. – М.: ЭКСМО, 2004. – 224 с.

9. Фофанов В.П. Социальная деятельность как система. – Новосибирск: Наука, 1981. – 304 с.

PROCESS OF THE INTERNATIONALIZATION IN THE HORIZON OF A SYSTEM-ACTIVITY APPROACH (Yu.V. Popkov)

Abstract. *The author focuses on the ambiguous consequences of globalization, which provokes real challenges and threats. He concludes that in the conditions of the collapse of globalization, the role of internationalization increases, if it is understood from the point of view of the theoretical and methodological interpretation proposed by the author. In contrast to the reductionist interpretation of internationalization, which still prevails in the social sciences, the author substantiates the reflexive concept of this process. This concept is based on the system-activity approach in its dialectical interpretation. Such interpretation includes the understanding of reflection as characteristic of not only spiritual, but also practical activity. Having an intersubjective nature, internationalization is a process and product of objective and subjective, external and internal reflection of national (including ethno-national) communities. This is an interaction in which each of them develops through a different community. Unlike globalization, the limit of internationalization is the preservation of national communities as subjects of interaction, strengthening and enriching their internal cultural potential in the process of mutual influence. It determines the formation of not a homogeneous and unified, but a different unity of relatively independent national entities. In the process of internationalization, a new systemic integrity is being formed as a developing unity of diversity.*

Keywords. *Internationalization, national community, ethno-national community, globalization, system-activity approach, reflexive interaction, cultural diversity.*

5.5.4. АНАЛИЗ СЕМАНТИЧЕСКОГО СТАТУСА ПОНЯТИЙ «ВИРТУАЛЬНОСТЬ» И «ВИРТУАЛЬНОЕ ПРОИЗВОДСТВО» (Т.Н. Соснина)

***Аннотация.** Рассматривается семантический статус понятий «виртуальность» и «виртуальное производство» (аналоги: корпорация, компания). Феномен виртуальности анализируется с точки зрения его интегративной сущности, неоднозначности прочтения авторами его онтологической, гносеологической и социокультурной составляющих. Предлагается выделить три параметра: социальное, технико-технологическое и психосоматическое. Анализ понятий, сопряжённых с виртуальными видами деятельности, позволяет определить момент их общности и различий: наличие мышления, способного инициировать разработку и использование новых экономических и социальных моделей; получение продукции, сочетающей материальное и духовное производные в нетрадиционном пространстве-времени; рациональное использование цифровых потоков сетевых структур. Виртуальное производство сопровождается «размыванием границ» между средством и предметом труда, изменением контакта человека с ними и формирующимся продуктом.*

***Ключевые слова.** Виртуальность; виртуальное производство; виртуальный продукт; виртуальный жизненный цикл; семантические характеристики понятий; простые моменты виртуального производства.*

***Исходные понятия.** В последние десятилетия интерес к феномену виртуальности резко возрос, в научную терминологию буквально ворвалась группа понятий, производных от virtus (виртуальность, виртуальное пространство-время, виртуальные машины, фирмы, деньги, банки, культура и т.д.).*

Воспроизведём трактовку понятий («виртуальность», «виртуальное производство», «виртуальный продукт»).

– Виртуальный (лат. virtualial – возможный) может или должен проявиться при определённых условиях¹.

¹ Современный словарь иностранных слов. – М.: Дуэт, Комета. 1994. – С. 126.

– Виртуальность – это объект или состояние, которые реально не существуют, но могут возникнуть при определённых условиях. Онтологическая трактовка рассматривает виртуальность как некое потенциальное состояние бытия при наличии в нем определённого активного начала.

– Виртуальная реальность характеризует состояние сознания, и этим она отличается от реальности объективной. С аналогичной точки зрения следует рассматривать виртуальные реальности, встречающиеся в психологии, эстетике и в духовной культуре².

– Виртуальность – (возможность) сила, то, что визуально наличествует «в возможности», противостоит тому, что актуально, наличествует «в реальности», как склонность к реализации³.

– Виртуальность понимается как мнимое; как воображаемое; как небытие; как нематериальное⁴.

– Виртуальность имеет сложную интегративную природу. Первый её уровень связан с объективными характеристиками, второй – с субъективными, третий – со сложными отношениями первых двух уровней, проявляющимися в материально-духовной деятельности человека. Виртуальное – есть промежуточное состояние, момент взаимосвязи, взаимообусловленности и взаимоперехода возможного и действительного, представляющее переплетение идеального (мыслимого) и материального (реализованного).

Виртуальность пронизывает всё наше существование, начиная от природного начала в человеке, где мощно проявляют себя психофизиологические феномены (например, сновидения), далее идёт социальный уровень с его условностью и разноплановостью норм, правил и, наконец, культурный уровень, формирующий мировоззрение⁵.

– Виртуальность – обусловленное природой, в той или иной мере присущее человеку потенциальное качество сознания⁶.

– Виртуальность характеризуют следующие свойства: неопределённость существования во времени; иллюзорность; *n*-мер-

² Носов И.А. Виртуальная реальность // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 1. – М.: ИФ РАН, 2001. – С. 404.

³ См.: Зорин В. Евразийская мудрость от А до Я. Философский толковый словарь. – Алма-Ата: Сөздік-Словарь, 2002. – 408 с.

⁴ Губанов Н.И., Согрина В.И. Основные формы бытия // Философия и общество. 2004. – № 4. – С. 47.

⁵ Абрамов М.Г. Потенциал виртуальности // Экология и жизнь. 2006. – № 9. – С. 42.

⁶ Силантьева И.И. Виртуальный человек в пространстве-времени // Философские науки. 2007. – № 8. – С. 98.

ность (заданность измерения); конструированность; искусственность по отношению к естественному довиртуальному)⁷.

Интерпретации феномена «виртуальное», предлагаемые современными авторами, сгруппируем в блоки с целью выявления его базовых составляющих: социальной; технико-технологической; социокультурной⁸.

Понятие «виртуальное производство» современные исследователи определяют как:

– производство нового типа, основанное на компьютерных технологиях, где реальный продукт замещается циркулирующими электронно-цифровыми потоками данных, сетью кибернетического знания⁹,

– сеть взаимодействующих рабочих мест (сотрудников), находящихся в различных географических точках, но связанных между собой отношениями партнерства, сотрудничества, кооперации¹⁰,

– объединение независимых хозяйственных объектов, рассредоточенных территориально, осуществляющих взаимодействие в электронном пространстве, интегрирующих свои ресурсы и усилия для осуществления совместной деятельности. Объединённые ресурсы сохраняются в собственности участников, которые в любой момент могут оставить виртуальную компанию, сохранив за собой вложенные активы¹¹,

– виртуальные компании основаны на информационных технологиях и функционируют в виде сети независимых организаций, связанных динамическими отношениями и общей целью.

– виртуальная корпорация – компания, работающая по сетевому принципу, т.е. имеющая небольшое число штатных работников, она использует разветвленную сеть внешних подрядчиков¹².

⁷ Немыкина О.И. Понятие «виртуальность» – в философском контексте // Гуманитарная наука. Философия. 2011. – № 1. – С. 60.

⁸ См.: Соснина Т.Н. Продукт: полный цикл (методологическое исследование). – Самара: СНЦ РАН, 2018. – 401 с.

⁹ Иванов Д.В. Императив виртуализации. Современные теории общественных изменений. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2002. – 144-145.

¹⁰ Лепешкина М. Виртуальные предприятия // Ресурс информационного снабжения, конкуренция. 2003. – № 3. – С. 49-50.

¹¹ Цукерман В.А. Энциклопедический словарь: промышленная, инвестиционная и инновационная политика. – Апатиты: Изд. Кольского научного центра РАН, 2009. – С. 16.

¹² Кох Р. Менеджмент и финансы от А до Я. – СПб., М., Харьков, Минск: Питер, 1999. – С. 51.

Семантический статус понятия «виртуальный продукт» оценивается в литературе следующим образом.

Виртуальный продукт – это:

– любой информационный файл, характеризующий транспортные потоки хозяйствующих субъектов и проходящий через построенную для этих целей адаптированную компьютерную сеть¹³.

– виртуальный продукт изготавливается и адаптируется к запросам потребителя в кратчайшее время, в любом месте и в различных формах. Он должен существовать в некоей предварительной, идеальной форме еще до его изготовления¹⁴.

– виртуальный продукт (как физический продукт, так и услуги) существуют уже до того, как они произведены. Концепция, дизайн и изготовление сохраняются в памяти работников, программах компьютеров и гибких производственных линиях. Отличительная особенность виртуальной продукции – возрастающая роль потребителя как сопроизводителя продукции – может быть прослежена на примерах многих отраслей. В каждом случае заказчик может не только контролировать результаты, но в процессе производства устанавливать прочные и длительные связи с поставщиками¹⁵.

Автор делает попытку выявить основные характеристики виртуального производства и виртуального продукта с позиций методологических постулатов теории предмета труда, рассматривая проблему в следующих позициях: 1) виды продукта виртуальных производств; 2) отдельные стадии жизненного цикла виртуальной продукции; 3) специфика поведения продуктов в виртуальном пространстве-времени.

Виды продукта виртуальных производств. *Первый вариант* – два базовых вида виртуальной деятельности.

А. Виртуальный офис (пример – система Welcom Home компании Welcom SoftWare) предоставляет удалённый доступ к данным, обеспечивающим взаимодействие участников проекта в рамках единого портала управления документами.

Резюме. Продукт виртуального производства этого типа функционирует в качестве самодостаточного, существующего вне создавшей его структуры как уникальная информационная сущность.

¹³ См.: Кизим А.А. Формирование и развитие транспортно-логической системы региона / Дисс...докт. эконом. наук. – Ростов-на-Дону, 2005. – 450 с.

¹⁴ Лепешкина М. Виртуальные предприятия // Ресурсы, информация, снабжение, конкуренция. 2003. – № 3. – С. 49.

¹⁵ Мильнер Б.З. Теория организации. – М.: ИНФРА-М, 2002. – С. 389.

Б. Виртуальная корпорация (пример, компания Boeing Airbus Industriel Volvo, изготавливающая широко известные аэробусы) служит иллюстрацией гибкой, адаптивной, динамической сетевой структуры, в рамках которой при посредстве информационных технологий концентрируются различные ресурсы – финансовые, технико-технологические, человеческие – для выполнения сложных проектов, создания продукции мирового класса. Не существуя в реальном физическом пространстве, она объединяет цели, культуру, традиции, опыт ряда предприятий-партнеров, представляет собой тип принципиально нового субъекта – сети с тотальным автоматизированным управлением всех производственных процессов («предприятие над предприятием», т.е. метапредприятие).

В идеальном случае продукция виртуальной корпорации может быть доступна в любое время, в любом месте и в бесчисленном количестве моделей, форматов. В рамках таких консорциумов могут быть объединены предприятия разных стран, отраслей и форм собственности.

Резюме. Продукт виртуальных предприятий такого типа способен функционировать в качестве материальной/нематериальной ценности и существовать независимо от структур, его создавших.

Второй вариант представлен виртуальным производством индивидуального типа. Ему присущ эффект погружения конкретного человека в мнимую реальность, создаваемую при помощи соответствующих информационных технологий и технических средств.

Иллюстрацией может служить «уход» в цифровую реальность, которую индивид продуцирует самостоятельно, воспользовавшись смартфоном и приставками. Целевые установки различные. Например, желание стать обитателем виртуального города (мира). Попытки такого рода погружений были предприняты еще в 1997 году.

С помощью симулякров человек может реализовать себя в новых, неведомых ему состояниях (виртуальные игры, спортивные состояния, ситуации обучающего плана). К этому же классу деятельности относится авторская разработка программного продукта, когда жизненный цикл воспроизводится одним программистом.

Резюме. Индивидуальное виртуальное производство есть специфическая форма существования «Я», использующего компьютерные технологии в целях реализации новых модификаций человеческого сознания.

Третий вариант – виртуальное производство продуктов, обладающих художественной ценностью и «совмещающих» функционирующий предмет деятельности с его результатом. Такую ситуацию рассмотрим на примере театрального вида деятельности. Театральная сцена является местом, где создаваемые образы и фактическое их восприятие в реальном времени-пространстве, образуют двуединое качество. С одной стороны – это актеры, декораторы, гримёры, осветители и т.д. – создающие на сцене мир, запрограммированный автором пьесы, с другой стороны – это зрители, входящие в непривычный для них мир, который ненадолго становится доминирующей реальностью: «каждый зритель сосуществует в двух параллельных мирах – константном (реальном) и виртуальном (образном)».

Резюме. «Искусство художника-декоратора и гримёра, вызывая к воображению зрителя и актера, манит каждого принять участие в построении на сцене для себя комфортного иллюзорного пространства; и музыканты, и осветители, гипнотизируя константное сознание зрителя и высвобождая фантазию, вносят в создание виртуального мира театра свою лепту»¹⁶.

Рассмотрение отдельных стадий жизненного цикла продукта виртуального производства с учетом их специфики. Поясним суть, используя категориальный аппарат теории предмета труда – базовую триаду: условный, первичный и вторичный предмет труда применительно к виртуальному продукту, создаваемому в рамках (1) проектного офиса и корпорации; (2) предприятий индивидуального типа; (3) производств художественного профиля¹⁷.

Первый вариант – продукт виртуального офиса и виртуальной корпорации.

Жизненные циклы продукции проектного офиса и виртуальной корпорации имеют черты сходства и различий, обусловленные их пространственно-временными параметрами, специфическими целевыми установками и средствами осуществления.

Жизненный цикл программного продукта офиса поясним на примере технологии создания приложений RAD (Rapid Application Development), предусматривающей работу команды программистов от 2 до 10 человек с графиком работы от 2 до 6

¹⁶ Силантьева И.И. Виртуальный человек в пространстве-времени театра // Философские науки. 2007. – № 8. – С. 99.

¹⁷ См.: Соснина Т.Н. Предмет труда. Философский анализ. – Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 1976. – 166 с.

месяцев (модель используется для создания учебных программ). Такой цикл состоит из четырех фаз: (1) анализ и планирование требований, (2) проектирование, (3) построение, (4) внедрение.

С точки зрения выводов теории предмета труда две первые фазы – анализ и планирование требований; проектирование будущего программного продукта – соответствуют статусу условного (потенциального, нулевого) объекта деятельности, результат которого фиксируется в виде составления списка приоритетных функций программы виртуального продукта; построения функциональной и предварительной его моделей; определённых интерфейсов между автономными подсистемами, создания экранов, отчётов, диалогов.

На следующую фазу жизненного цикла передаётся полная и практически востребованная информация. Третья фаза – построение – соответствует первичной стадии функционирования продукта виртуального производства, в рамках которой разрабатываются приложения (реализация подсистем). Разработчики производят интерактивное построение реальной системы на основе полученных ранее моделей и требований нефункционального характера. Формируется полный программный код, выполняется тестирование системы в целом, завершается физическое её проектирование, разрабатывается документация проекта. Четвертая фаза – внедрение – соответствует этапу функционирования вторичного предмета труда. На этой стадии проводится обучение пользователей, осуществляется работа с существующей системой вплоть до внедрения новой.

В какой мере базовая триада – условный, первичный, вторичный предмет труда – может быть признана методологически значимой для анализа жизненного цикла продукта виртуальных предприятий?

Стадия условного предмета труда предвещает появление виртуального продукта и соответствует этапам проектирования, разработки; *первичного* – ассоциируется с подготовкой производства; *вторичного* – с собственно производством; *третичного* – с маркетингом, продажей и сопровождением.

В сетевой структуре каждая технологическая цепочка имеет нулевую стадию, однако степень её наполнения относительно цели строго индивидуализирована.

Резюме. Этапы функционирования предмета труда, предвещающие появление продукта виртуальных производственных структур (условный, первичный, вторичный) характеризуют все уровни сети, независимо от того, идет ли речь о виртуальном,

материальном или духовном продукте. Ключевая, стратегически значимая функция характеризует стадию функционирования условного предмета труда. Ошибки, допущенные на этом уровне, и «избежавшие коррекции», на последующей стадии девальвируют ценность производственного процесса и его результаты¹⁸;

Второй вариант – виртуальное производство индивидуального типа, обеспечивающее погружение в иную реальность с помощью технических средств (смартфонов, игровых приставок, Google-очков и т.п.).

С появлением виртуальной реальности человек обрел активную среду, где стало возможным замещение реальных объектов образами, симулякрами настолько яркими и естественными, что «равноправие» их с миром реальным сомнению сегодня подвергается редко.

Как же по отношению к такого рода синкретичному продукту, получение которого совпадает с процессом его создания, можно говорить об этапах жизненного цикла, т.е. нулевом, первичном, вторичном предметах виртуальной деятельности?

Условным предметом труда виртуального производства субъекта, который хочет войти в виртуальную реальность, является само желание совершить такое путешествие. Это может быть осознание цели познания продуктов иного мира, стремление развить свои умения и навыки (например, заняться киберспортом, сконструировать изделие с определёнными, даже эксклюзивными параметрами, ознакомиться с экспонатами виртуальных музеев, посмотреть интерактивный фильм и т.п.).

Человек, который только задумывается о возможности получения таких продуктов, уже оперирует нулевым предметом труда как специфической стадией жизненного цикла продукта индивидуальной виртуальной деятельности.

Но так как одного желания осуществить виртуальное действие недостаточно, субъекту необходимо познакомиться с литературой по проблеме, с техническими средствами, необходимыми для воссоздания трехмерной среды. Иначе говоря, он должен совершать действие в рамках второй стадии предмета труда – *предмета труда первичного*.

И, наконец, в качестве участника виртуальной деятельности, человек инициирует функционирование *вторичного предме-*

¹⁸ Соснина Т.Н. Материальные и информационные потоки производства. – Самара: Аэрокосм. ун.-т, 1997. – С. 175-180.

та труда, в ходе которого продукт проявляет себя как искомая данность виртуального производства индивидуального типа в виде синкретичного состояния человека, функционирующего в искусственной техногенной среде.

Резюме. Использование методологических возможностей триады условного, первичного и вторичного предмета труда позволяет выявить специфику продукта виртуального производства индивидуального типа как синкретичного психофизического и интеллектуального состояния человека, пребывающего в искусственной техногенной среде.

Третий вариант – виртуальное производство по созданию продукции, обладающей художественной ценностью.

Обратимся к примерам, имеющим отношение к театральному творчеству, где виртуальный процесс и его результат реализуются в специфических формах.

Спектакль возникает задолго до того, как состоится его премьера. На начальном этапе идёт поиск пьесы, отвечающей целевой установке режиссера и желанию актерского коллектива (этап условного предмета труда). Когда данная проблема подходит к завершению, а иногда и параллельно с этим, начинается процесс «вхождения в атмосферу эпохи», осмысление психологических особенностей событий, которые должны воплотиться в игре актеров с помощью декораторов, всего персонала театра. Это этап первичного предмета труда – второй фазы становления виртуального продукта, результатом которого является готовность актеров стать носителями персонального сознания, переживать сценическое бытие как реальность. Вторичный предмет труда, функционирование которого совпадает с созданием виртуального продукта, реализует себя в определённом пространстве-времени: «Каждое мгновение сценического существования воспроизводится артистом от лица персонажа как «здесь-и-сейчас-бытие», мышление, мировоззрение и рефлексия, которые, исходя из персонажной экзистенции, могут считаться подлинными для виртуального мира спектакля. Мгновенное проживание – переживание исполнителя художественного вымысла как реальности есть актуализация виртуального сознания персонажа...»¹⁹.

Резюме. Триада «условный, первичный и вторичный предметы труда» иллюстрирует жизненный цикл виртуального продукта мира искусств в аспекте поэтапного становления, позво-

¹⁹ *Силантьева И.И.* Виртуальный человек в пространстве-времени театра // Философские науки. 2007. – № 8. – С. 101.

ляет выявить механизмы рождения нового качества виртуальной реальности и новые возможности человеческого сознания.

Специфика поведения продукта в виртуальном пространстве-времени. Модели жизненных циклов продукции, основанные на традиционной пространственно-временной парадигме, сегодня всё чаще уступают место моделям сетевого типа, предполагающим кардинальные изменения временных и пространственных параметров производства.

Появление новых структур есть следствие перехода от индустриального к постиндустриальному развитию, основной чертой которого выступает наличие Интернет-сетей, единого электронно-цифрового мирового пространства. Итог: параллельно реальной производственной сфере начинает работать виртуальная – создаётся производство в виде специфических ассоциаций, консорциумов, картелей, синдикатов, концернов, трестов, финансово-промышленных групп и т.п. Вводятся в оборот электронные деньги, «оцифровывается» сфера искусства, сфера услуг и т.п.

Предприятия сетевого типа приобретают новый пространственно-временной статус. Их именуют квази-предприятиями, мета-предприятиями, подчеркивая тем самым экзотику организационную, технологическую, юридическую, морально-нравственную, наделяя особыми юридическими правами, гарантирующими сохранение хозяйственной самостоятельности, обеспечивающих интеграцию с поставщиками.

На этом фоне значимым остается стабильность технологического каркаса виртуальных структур. Алгоритмы функционирования технологических цепочек, несмотря на их фантастическое разнообразие, подчиняются закону триады.

Аргументируем этот тезис, рассмотрев жизненные циклы продуктов виртуальных производств базового типа (проектный офис; виртуальная корпорация; виртуальное производство индивидуального типа; виртуальное производство сферы искусства, образования, развлечения) с учётом специфики их пространственно-временных параметров.

Первый вариант. Проектный офис, виртуальная корпорация (пространственно-временные параметры).

Проектный офис авторского типа наиболее простой – ориентирован на создание программного продукта усилиями одного человека. Именно он инициирует жизненный цикл продукта, разрабатывая его поэтапно. Такая форма организации получила распространение в 70-80 гг. прошлого века. Сейчас применяется редко ввиду большой сложности и увеличения объема

разработок, повышения требований к качеству сопровождения готового продукта. Проектный офис этого типа в пространственно-временном отношении замкнут на одного человека – разработчика программы. Его пространство идентично рабочему месту программиста, а время работы ассоциируется с длительностью общения с Интернетом (*внешние сети*) и собственным тезаурусом (*внутренняя сеть*).

Примечательно, что потребность в авторских проектах сохранилась до сих пор. Причина – производительность труда программистов может в 30 и более раз превосходить коллективные разработки. Последние представлены вариантами программирования в парных и общинных структурах, характеризующихся особыми пространственно-временными параметрами.

Работа в парах осуществляется двумя программистами, которые одновременно занимаются решением одной задачи, используя один компьютер, одну клавиатуру, одну мышь и один монитор. Пространство локализовано, время фиксировано как длительность процедур, осуществляемых усилиями разных индивидуумов.

Виртуальный программный продукт создается в пространстве-времени жизненных циклов сообразно алгоритму триады, функционирующей в режиме территориальной и временной рассредоточенности, когда каждый из участников офиса осуществляет текущие контакты, выполняя целевые установки своих заказчиков.

Каковы варианты такого взаимодействия?

Это может быть работа в виде регулярных собраний, планируемых заранее и присутствие на которых обязательно (занимает около 4% своего рабочего времени); встреч двух и более программистов, заинтересованных в решении технических вопросов (не планируются заранее и составляют около 14% рабочего времени); совместных видов деятельности, обусловленных спецификой труда программистов, работающих над одной и той же задачей одновременно и вынужденных регулярно обмениваться информацией о выполнении объема работы (занимает около 41% рабочего времени); индивидуальных видов деятельности, когда один программист работает над проблемой, которая не может быть выполнена никем другим (занимает около 41% рабочего времени).

При создании офисного программного продукта в технологических цепочках постоянно используются в целях трансформации пространственно-временных параметров производствен-

ного процесса три потока информации – *внешний* (интернет-ресурс); *внутренний* (тезаурус-ресурс каждого из участников проекта); *перекрёстный* (синергетический ресурс как результат взаимодействия всех участников проекта).

Виртуальная корпорация в пространственно-временном плане усложняет имеющийся уже в проектных офисах контур сетевой компьютерно-интегрированной структуры, элементами которой являются территориально рассредоточенные неоднородные ресурсы.

Критерии принадлежности к виртуальной корпорации – гибкость, адаптивность, быстрая реакция на требования заказчика с включением его представителя в единое открытое производственное сообщество. Виртуальная корпорация сегодня способна функционировать в многоликом качестве, то есть включать в свой состав другие виртуальные предприятия, с другими технологическими цепочками и выпускающими другой ассортимент изделий.

В какой мере инструментарий теории предмета труда позволяет конкретизировать пространственно-временные координаты виртуальной корпорации с учётом специфики выпускаемой продукции?

Если обратиться к опыту предприятий автомобильной, авиакосмической, кораблестроительной промышленности, то становится очевидным факт высокой статусной роли условного предмета труда, характеризующего начало технологической цепочки, ведущей к конечному продукту. Именно эта стадия предопределяет судьбу будущего продукта по параметру качества-количества ассортимента (потребительно-стоимостные характеристики) и по параметру стоимости (прибыль).

Резюме. Виртуальные структуры – проектный офис, корпорация – в пространственно-временном отношении отличаются от предприятий традиционного типа: их пространственные координаты обладают способностью к расширению вплоть до глобального масштаба, временные – к сокращению до минимума. Результат производственной деятельности *проектного офиса* – создание программ, программных комплексов (информационное, нематериальное образование); результат производственной деятельности *виртуальной корпорации* – создание сложных видов продукции – самолеты, корабли, автомобили (материальное, вещественное образование).

Общее для пространственно-временных параметров продуктов проектного офиса и корпораций состоит в том, что 1)

последовательность смены стадий условного, первичного, вторичного предметов труда в жизненных циклах остается неизменной; 2) стадия условного предмета труда является приоритетной.

Второй вариант – виртуальное производство индивидуального типа – характеризуется адресным погружением человека в иную реальность, позволяющую приобрести новые знания и навыки²⁰.

Резюме. Предмет индивидуального виртуального производства не существует вне стадии функционирования вторичного труда, совпадая с ним и фиксируя его пространственно-временные параметры по принципу «здесь и сейчас».

Третий вариант ориентирован на анализ пространственно-временных координат виртуальных продуктов, обладающих художественной ценностью.

Обратимся вновь к театральной деятельности и её основному продукту – спектаклю, пространственно-временные параметры которого можно рассматривать в нескольких измерениях. Во-первых, спектакль развёртывается в реальном пространстве-времени, с одной стороны, для зрителей (потребителей), которые пришли посмотреть его, с другой – для актеров и всех тех, кто обслуживает сценическое воспроизведение пьесы (гримеры, осветители, служащие сцены и т.д.). Во-вторых, спектакль – это виртуальное пространство-время для зрителей, которые по мере разворачивания сюжета погружаются в мир образов. В-третьих, это виртуальное время-пространство, в рамках которого актеры воссоздают собственное (и режиссерское) прочтение замысла автора пьесы. Выполнение этой задачи невозможно без специфического пространственно-временного «раздвоения актера». Чтобы представить на сцене завершённый образ, актеру необходимо, с одной стороны, создать его в своей душе, что есть «дело» творческой фантазии актера – художника, а, с другой – вычлнить его из материала своего психофизического существа (сценически реализовать собственное видение)²¹.

Пространство-время сценического действия, таким образом, есть сложное сплетение реальности и виртуальности, которое в

²⁰ См.: Безрукова Е.Ю., Иванов П.Н., Киндре В.В. Современные технологии обучения в условиях трехмерного пространства: аппаратный состав и технология создания отраслевых курсов // Труды первой международной конференции «Трехмерная визуализация научной, технической и социальной реальности». – Ижевск, 2009. – С. 16-19.

²¹ Степун Ф.А. Основные типы актерского творчества // Из истории советской науки о театре 20-е годы. – М.: Слово, 1988. – С. 74.

каждом спектакле приобретает только ему свойственные параметры. «В театре сосуществуют и взаимопроникают виртуальные микромиры зрителей, входящих в мир авторского вымысла, который вдруг и ненадолго становится для них доминирующей реальностью; каждый зритель, в той или иной степени, отождествляя себя с персонажем, сосуществует в параллельных мирах – константном (реальном) и виртуальном, причем от меры впечатлительности зависит глубина проникновения и время существования их в виртуальном мире на правах актуально переживающего, который подвластен индивидуальной коррекции»²².

Резюме. Соотношение между нулевым, первичным предметом труда художественного творчества и завершающей стадией (вторичный предмет труда) по пространственно-временному параметру ассиметрично (максимальные на первых двух и минимальные на стадии вторичного предмета труда). Качество продукта закладывается на нулевой и первичной стадиях, где идет подготовка к «встрече» виртуального пространства-времени – с реальным.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абрамов М.Г.* Потенциал виртуальности // Экология и жизнь. 2006. – № 9. – С. 42-45.
2. *Безрукова Е.Ю., Иванов П.Н., Киндре В.В.* Современные технологии обучения в условиях трехмерного пространства: аппаратный состав и технология создания отраслевых курсов // Труды первой международной конференции «Трехмерная визуализация научной, технической и социальной реальности». – Ижевск: б.и., 2009. – С. 16-19.
3. *Губанов Н.И., Согрин В.И.* Основные формы бытия // Философия и общество. 2004. – № 4. – С. 45-61.
4. *Зорин В.* Евразийская мудрость от А до Я. Философский толковый словарь. – Алма-Ата: Сөздік-Словарь, 2002. – 408 с.
5. *Иванов Д.В.* Императив виртуализации. Современные теории общественных изменений. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2002. – 212 с.
6. *Кизим А.А.* Формирование и развитие транспортно-логической системы региона / Дисс...докт. эконом. наук. – Ростов-на-Дону, 2005. – 450 с.
7. *Кох Р.* Менеджмент и финансы от А до Я. – СПб., М., Харьков, Минск: Питер, 1999. – 496 с.
8. *Лепешкина М.* Виртуальные предприятия // Ресурс информационного снабжения, конкуренция. 2003. – № 3. – С. 49-50.
9. *Лепешкина М.* Виртуальные предприятия // Ресурсы, информация, снабжение, конкуренция. 2003. – № 3. – С. 49-52.
10. *Мильнер Б.З.* Теория организации. – М.: ИНФРА-М, 2002. – 648 с.
11. *Немыкина О.И.* Понятие «виртуальность» – в философском контексте // Гуманитарная наука. Философия. 2011. – № 1. – С. 53-62.
12. *Носов И.А.* Виртуальная реальность // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 1. – М.: ИФ РАН, 2001. – С. 403-404.
13. *Силантьева И.И.* Виртуальный человек в пространстве-времени // Философские науки. 2007. – № 8. – С. 97-101.

²² *Силантьева И.И.* Виртуальный человек в пространстве-времени театра // Философские науки. 2007. – № 8. – С. 99.

14. Силантьева И.И. Виртуальный человек в пространстве-времени театра // Фило-софские науки. 2007. – № 8. – С. 98-106.
15. Современный словарь иностранных слов. – М.: Дуэт, Комета. 1994. – 752 с.
16. Соснина Т.Н. Материальные и информационные потоки производства. – Сама-ра: аэрокосм. ун.-т Самара, 1997. – 243 с.
17. Соснина Т.Н. Предмет труда. Философский анализ. – Саратов: Изд-во Саратов-ского ун-та, 1976. – 166 с.
18. Соснина Т.Н. Продукт: полный цикл (методологическое исследование). – Сама-ра: СНЦ РАН, 2018. – 401 с.
19. Степун Ф.А. Основные типы актерского творчества. – В кн.: Из истории совет-ской науки о театре 20-е годы. – М.: Слово, 1988. – 128 с.
20. Цукерман В.А. Энциклопедический словарь: промышленная, инвестиционная и инновационная политика. – Апатиты: изд. Кольского научного центра РАН, 2009. – 181 с.

ANALYSIS OF THE SEMANTIC STATUS OF THE CON-CEPTS OF “VIRTUALITY” AND “VIRTUAL PRODUCTION” (T.N. Sosnina)

Abstract. *The semantic status of the concepts “virtuality” and “virtual production” (analog: corporation, campaign) is considered. The phenomenon of virtuality is analyzed from the point of view of its integrative essence, the ambiguity of the authors’ reading of its ontological, epistemological and socio-cultural components. It is proposed to distinguish three parameters: social, technical and technological and psychosomatic. The analysis of concepts associated with virtual activities allows us to determine the moment of their commonality and differences: the presence of thinking capable of initiating development and use of new economic and social models, production of products combining material and spiritual derivatives in non-traditional space-time; rational use of digital flows of network structures. Virtual production is accompanied by a “blurring of boundaries” between the means and the object of labor, a change in human contact with them and the emerging product.*

Keywords. *Virtuality; virtual production; virtual product; virtual life cycle; semantic characteristics of concepts; simple moments of virtual production.*

5.6. ЭТИКА

5.6.1. НРАВСТВЕННЫЕ ПАРАДИГМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА (И.Д. Осипов)

Аннотация. Взаимоотношения России и Западной Европы затрагивают наряду с социокультурными и социально-экономическими аспектами, также и правовой контекст. Можно отметить, что процесс рационализации и секуляризации западноевропейской культуры привёл в определённой мере к разграничению и противопоставлению в философии права и морали. При этом в русской мысли возобладала идея единства права и нравственности, данная специфика российского права была выявлена выдающимся правоведом и реформатором России М.М. Сперанским. Понятия государства организованной жалости, гарантийного государства, права на достойное существование отражают особенности русской философии права. В этой связи можно утверждать о наличии определённой традиции русской философии, которая отразилась в религиозных концепциях А.С. Хомякова, В.С. Соловьёва, в философии П.И. Новгородцева, Н.М. Коркунова, Н.Н. Алексеева.

Ключевые слова. Философия, право, справедливость, личность, общество, государство.

В русской философии права получила своё отражение духовная и историческая связь российского общества с западной и восточной правовыми культурами, и одной из важных её особенностей является обоснование правовых норм, исходя из нравственных принципов правды, справедливости, совести. «Для русской школы философии права соотношение права и нравственности, их единство, даже приоритет второй над первым, все эти проблемы, заложенные в концепции естественного права, стали центральными, ключевыми», — справедливо отмечает академик А.А. Гусейнов¹.

¹ Гусейнов А.А. У философов и юристов много общих тем // Философия права в начале XXI столетия через призму конституционализма и конституционной

Выдающийся русский правовед и создатель «Полного Собрания Российских законов» М.М. Сперанский одним из первых обратил внимание на специфику генезиса российского права: «Другая судьба предначертана нам была Провидением России. Из наследства римского нам ничего не досталось. Законодательство наше должно было почерпать всё из собственных своих источников»², — писал он. По его мнению, несовершенства общества и государства могут быть исправлены с помощью разумного законодательства, просвещения народа и власти; нравственный порядок составляет основу «истинной монархии». Право предполагает осуществление нравственного порядка, где человечество «навыкает, приуготовляется, образуется к нравственному единству».

Нравственные законы носят всеобщий характер, т.к. едина правда, которая соотносится со временем и с образом жизни народа. Важно то, что в плане реформ Сперанского содержались «существенные элементы трансформации империи в направлении конституционной монархии, и проработанные идеи реформ правовой и судебной систем, позволяющие обеспечить верховенство права над господствовавшим тогда полуфеодальным произволом»³, замечает В.Д. Зорькин. Верховная власть устанавливается, согласно Сперанскому, для «защиты правды, содействия совести и охраны порядка», а законодательная деятельность правительства должна исходить из воли народа, учитывать общественное мнение и интересы граждан, обеспечивая правовое и политическое единство на территории империи.

Нравственное понимание права получило свою оригинальную теоретическую форму в славянофильстве. А.С. Хомяков, Ю.Ф. Самарин, К.С. Аксаков разработали философию права, которая синтезирует принципы обычного и социального права с православной этикой. Понятие соборности предполагает гармоничное единство свободных и верующих индивидуумов, нравственное согласие человека и мира. При этом закон отражает внешнюю жизнь человека, а свобода реализуется преимущественно во внутренней жизни человека.

В этой связи К.С. Аксаков развивал идею изначального нравственного единства верховной власти и народа в России, где у

экономики. Сборник научных статей / Под ред. В.В. Миронова и Ю.Н. Соломина. — М.: Летний сад, 2010. — С. 13.

² *Сперанский М.М.* Руководство к познанию законов. Сочинения / Под ред. И.Д. Осипова. — СПб.: Наука, 2002 — С. 146.

³ *Зорькин В.Д.* Цивилизация права и развитие России. — М.: Норма, 2015, — С. 77.

каждой из сторон свои обязанности: верховная власть обеспечивает безопасность в государстве, а народ платит налоги, служит в армии. Хомяков писал: «Для того, чтобы сила сделалась правом, надобно, чтобы она получила свои границы от закона, не от закона внешнего, который опять не что иное как сила (как, например, завоевание) но от закона внутреннего, признанного самим человеком. Этот признанный закон есть признанная им нравственная обязанность»⁴. По его мнению, понятие об обязанности находится в прямой зависимости от понятия человека о всечеловеческой или всемирной нравственной истине, и идея права не может разумно соединиться с идеей общества, основанного на личной пользе, так как она имеет только значение силы, употреблённой с расчетом на барыш.

Употребление слова «право» в таком обществе есть не что иное, как злоупотребление и перенесение на торговую компанию понятия, принадлежащего только нравственному обществу. При этом он отмечал, ссылаясь на Англию, что некоторые европейские государства сумели сохранить национальную правовую культуру. Следует подчеркнуть, что философия права славянофильства была реализована также и на практике, в частности, она привела к активному участию славянофилов в разработке реформ по отмене крепостного права в России, земском самоуправлении.

Категория нравственно-правового разума получила своё глубокое и систематическое отражение в философии всеединства В.С. Соловьёва. Нравственное начало охватывает у него всю сферу общественной жизни, являясь «оправданием» экономических, политических и правовых отношений. Он указывает на то, что западное государство, как «равновесие борющихся прав, есть по преимуществу государство закона»; христианство, «возвышая религию над государством и правом», освобождает общество от всевластия государства и создает общество свободных личностей. Каждый человек может быть безусловной целью лишь в случае, если он содержит в себе признаки всеединого, когда отношения между людьми определяются не только формальными правилами, а внутренней, безусловной любовью, которая оказывается не случайным состоянием субъекта, а необходимым законом его бытия.

Подлинно нравственная деятельность состоит не в формальном признании и соблюдении свободы другого человека, а в

⁴ Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. — М.: Современник, 1988. — С. 92.

превращении её в свою цель, человек должен относиться к другим «не как к границе своей свободы, а как к её содержанию и объекту». Однако, согласно В.С. Соловьёву, этот принцип может осуществиться только в «божественном порядке», в реальной же истории общество должно жить в рамках государственного права, где обязанностью каждого индивида выступает признание свободы других в качестве важнейшей нравственной предпосылки своей свободы.

Философ также обращал пристальное внимание на различие нравственности и права: нравственное требование предполагает нравственное совершенство или неограниченное стремление к совершенству. Правовой же закон ограничен тем, что он вместо нравственного совершенства требует низшей, минимальной степени нравственного состояния, лишь фактической задержки известных проявлений безнравственной воли. Кроме того, исполнение нравственных требований не обуславливается, не исчерпывается никакими внешними проявлениями или материальными действиями.

Напротив, юридическим законом предписываются или запрещаются вполне определённые внешние действия. По мнению Соловьёва, данное различие подчеркивает и единство нравственности и права, так как требование нравственной установки человека не только не исключает внешних поступков, но прямо их предполагает как своё доказательство или оправдание. При этом предписание определённых действий не отрицает соответствующих им внутренних состояний, нравственный и юридический законы относятся к воле человека, но первый «берёт эту волю в её общности, а второй — лишь в частичной реализации».

Наконец, согласно Соловьёву, требование нравственного совершенства как внутреннего состояния требует свободного исполнения, внешняя же реализация закономерного порядка допускает принуждение. Принципиальная позиция мыслителя заключена в отрицании безусловной противоположности права и морали; действительное противоречие существует не между моралью и правом, а между разными состояниями правового и нравственного сознания. Это подтверждается «неуклонным тяготением» правовых норм к требованиям, совместимым с нравственными требованиями, что получило выражение в языке, где принцип долженствования совпадает с сознанием обязанности.

Оригинальность воззрений на право и нравственность Соловьёва заключается в том, что частные отношения людей им понимаются в контексте нравственности, а не права. Его не

устраивает жёсткая дифференциация частного и публичного начала, внутренней и внешней свободы; нравственный человек, по его мнению, должен быть свободным. Право же в «известных пределах» обеспечивает за человеком свободу, нисколько не принуждая к её использованию. Только тогда, когда «злая воля» покушается на объективные публичные права и грозит безопасности общества, только тогда интерес общего блага должен ограничить свободу зла. Сущность права состоит в сохранении равновесия личной свободы и общего блага, и последнее может только ограничить свободу личности, не упраздняя её, ибо тогда указанное равновесие было бы нарушено.

В работе «Оправдание добра» Соловьёв даёт определение права как «принудительного требования реализации определённого минимального добра, или порядка, не допускающего известных проявлений зла»⁵. Философия права Соловьёва получила свою конкретизацию в концепции государства организованной жалости, обосновании права на достойное человеческое существование, выступлениях мыслителя против смертной казни.

Определённый этикоцентризм присутствует и в аксиологии права евразийства. В сборнике «Исход к Востоку» Г.В. Флоровский писал о том, что «русская душа, томясь, верила, что можно построить жизнь вне “рамок узких юридических начал”, что можно заменить все писанные законодательства, неписанным законом, запечатлённом в человеческом сердце, что власть и принуждение могут быть замещены искренним исповеданием правды»⁶. Он отмечал, что правовые нормы Европы покоятся на римском праве; с античности происходит рецепция римского права в европейском законодательстве, а в России подобной традиции не существует.

В своей философии права Н.Н. Алексеев, используя категорию «месторазвитие», стремился преодолеть дилемму естественно-правовой, индивидуалистической и органической концепций права, понимая право в контексте формирования важных для российского народа ценностей. Он отмечал, что не личность сама по себе, а определённые её свойства являются предметом правовой защиты и выработанное в рамках протестантизма понимание личных прав является односторонним, поскольку в нём права личности, по существу, отделяются от её

⁵ Соловьёв В.С. Соч. В 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1988. — С. 450.

⁶ Флоровский Г.В. О народах не-исторических (Страна отцов и страна детей) // Исход к Востоку / Под ред. О.С. Широкова. — М.: Добросвет, 1997. — С. 164.

обязанностей. Философ делал вывод: право должно быть рассмотрено в единстве с обязанностями, обязанность должна обосновывать правомочие и соединяться в правоотношении в органическое целое, в котором «право пропитывается обязанностью, а обязанность правом. На месте отдельного от обязанности права и отдельной от права обязанности возникает то, что можно было бы лучше всего назвать русским словом *правообязанность*»⁷.

Определяя евразийское государство как государство правовое, Н.Н. Алексеев подчёркивал, что в совершенном государстве, кроме права, должны господствовать также и чисто моральные силы: любви, дружбы, солидарности, жертвенности, служения и подвига. Так, семья основана на любви, но в ней существуют также и отношения, которые являются самостоятельной сферой правовой жизни и определяются, исходя из категории правовой справедливости.

Подобная логика может быть применена и в отношении других союзов, например церкви. Н.Н. Алексеев разрабатывает концепцию гарантийного государства, в рамках которого реализован принцип признания равного правового достоинства людей различных философских, научных и религиозных убеждений. Гарантийное государство является конституционным, и его основой является Декларация обязанностей государства по обеспечению достойной культурной и материальной жизни людей. Государство проводит культурную политику и занимается развитием духовных потребностей своих граждан, созданием культуры, которая бы реализовала идею общечеловеческого достоинства, позволила бы проявлять национальные и местные особенности евразийских народов.

Гарантийное государство реализует принцип организации культуры на многонациональной основе и стремится к вовлечению в экономическое, политическое и культурное строительство возможно большего числа граждан. Конституция гарантийного государства находится «по ту сторону» либерализма и экономического романтизма», так как принцип личной свободы в нём сочетается с государственной организацией экономики и общественной жизни и реализацией принципа справедливости.

Синтез нравственности и права реализован в концепции Н.М. Коркунова. Он полагал, что правовые теории в значительной степени определяются «чувствами, верованиями, метафизическими и этическими чаяниями, и такие чаяния, как бы ни

⁷ Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. — М.: Аграф, 1998. — С. 158.

были они далеко от объективного научного основания, могут иметь огромное влияние в общественной жизни»⁸. По его мнению, современное общество предполагает противостояние интересов людей, и назначение права заключается в их разграничении, и если одному интересу придаётся безусловное значение, то возникает бесправное состояние, принимающее в государстве форму деспотии. Чтобы общественная культура не утратила своей жизненной силы, необходимо право, которое оберегает индивидуальное начало.

Коркунов отмечал, что теоретическое и техническое знание, нравственные навыки, скопление капиталов, общественные учреждения являются средствами для развития индивидуальности и подчеркивал, что социальное развитие выступает равнодействующей сознательных стремлений людей и исторически установившегося общественного строя. Коркунов не противопоставляет личное и общественное начала, а исходит из понятия общего блага и склоняется к «общественной» теории права и государства». Право в этом случае понимается не как нечто противоположное для индивида, а как создаваемое обществом для него; оно позволяет реализовать его интересы, цивилизованно разрешая возможные конфликтные ситуации между людьми.

Таким образом, в отечественной философии права ставились и решались различные экзистенциальные и онтологические проблемы развития личности и государства, и можно указать на наличие вполне определённой и теоретически обоснованной традиции. П.И. Новгородцев замечал в этой связи: «Не раскол между правом, с одной стороны, и нравственностью, с другой, как то провозгласила новая философия права, а новая непосредственная связанность права и нравственности и подчинение их более высокому религиозному закону образует норму социальной жизни»⁹. В своей концепции естественного права П.И. Новгородцев, как замечает Г.А. Гаджиев, «приблизился к самому заветному и дорогому убеждению моральной философии: принципы нравственного должествования и причинной необходимости должны быть сближены, поставлены в связь»¹⁰.

⁸ Коркунов Н.М. История философии права. Пособие к лекциям / Под ред. И.Д. Осипова. — СПб.: Наука, 2019. — С. 18.

⁹ Новгородцев П.И. Сочинения. — М.: Раритет, 1995. — С. 374.

¹⁰ Гаджиев Г.А. Онтология права. — М.: Норма, 2013. — С. 103.

Основой гармонии между правом и моралью, согласно Новгородцеву, может стать государство, в котором право на достойное человеческое существование будет юридически реализовано, в частности, в праве на труд, социальном страховании. Можно утверждать, что русские мыслители «связывали» право нравственностью, проявляя ценностно-рациональное понимание права в контексте нравственно-правового государства. Подобное понимание государства существенно расширяло концептуальные рамки западноевропейского государственного этатизма и восходило к укоренившемуся в русской мысли понятию государства, построенному на началах справедливости и правды¹¹. Во многом мудрость государственной политики заключается в том, чтобы на основе разумных, отвечающих коренным интересам людей законов, развивать общество, в котором было бы реализовано право на достойное существование.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. — М.: Аграф, 1998. — 640 с.
2. Гаджиев Г.А. Онтология права. — М.: Норма, 2013. — 320 с.
3. Гусейнов А.А. У философов и юристов много общих тем // Философия права в начале XXI столетия через призму конституционализма и конституционной экономики. Сборник научных статей / Под ред. В.В. Миронова и Ю.Н. Солонина. — М.: Летний сад, 2010. — С. 11-15.
4. Зорькин В.Д. Цивилизация права и развитие России. — М.: Норма, 2015, — 320 с.
5. Коркунов Н.М. История философии права. Пособие к лекциям / Под ред. И.Д. Осипова. — СПб.: Наука, 2019. — 505 с.
6. Новгородцев П.И. Сочинения. — М.: Раритет, 1995. — 448 с.
7. Осипов И.Д. Философия политики и права в России. — СПб.: Издательство СПбГУ, 2014. — 262 с.
8. Соловьёв В.С. Соч. В 2-х т. Т. 1. — М.: Мысль, 1988. — 892 с.
9. Сперанский М.М. Руководство к познанию законов. Сочинения / Под ред. И.Д. Осипова. — СПб.: Наука, 2002. — 680 с.
10. Флоровский Г.В. О народах не-исторических (Страна отцов и страна детей) // Исход к Востоку / Под ред. О.С. Широкова. — М.: Добросвет, 1997. — С.139-170.
11. Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. — М.: Современник, 1988. — 462 с.

MORAL PARADIGMS OF THE RUSSIAN PHILOSOPHY OF LAW (I. D. Osipov)

Abstract. The relationship between Russia and Western Europe affects, along with socio-cultural and socio-economic aspects, also the legal context. It can be noted that the process of rationalization and secularization of Western European culture led, to a certain extent, to a distinction and opposition in the philosophy of law and morality. At the

¹¹ См.: Осипов И.Д. Философия политики и права в России. — СПб.: Издательство СПбГУ, 2014. — С. 259.

same time, the idea of the unity of law and morality prevailed in Russian thought; this specificity of Russian law was revealed by the outstanding jurist and reformer of Russia M.M. Speransky. The concepts of the state of organized pity, the guarantee state, the right to a worthy existence reflect the peculiarities of the Russian philosophy of law. In this regard, it can be argued that there is a certain tradition of Russian philosophy, which is reflected in the religious concepts of A.S. Khomyakov, V.S. Solovyov, in the philosophy of P.I. Novgorodtsev, N.M. Korkunov, N.N. Alekseev.

Keywords. *Philosophy, law, justice, personally, society, state.*

5.6.2. ОСОБЕННОСТИ ОРГАНИЗАЦИИ НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ В ВЫСШЕМ УЧЕБНОМ ЗАВЕДЕНИИ (В.А. Цвык)

Аннотация. Нравственное воспитание личности является частью всего процесса её духовного становления. Повышение эффективности нравственного воспитания предполагает научное определение целей воспитания и комплексных путей их осуществления. Ускорение процессов социальной динамики в информационном обществе приводит к комплексному развитию морали, что отражается на формировании нравственной культуры личности. Организация нравственного воспитания студенческой молодежи в вузе складывается из двух основных взаимосвязанных направлений: морального образования и соответствующего обучения студентов навыкам нравственного поведения в процессе деятельности. Разносторонняя деятельность вуза выступает не только в качестве средства нравственного воспитания, но и является его условием. Нравственное воспитание в вузе включает в себя: наличие в вузе традиций нравственного воспитания, сформированной и формализованной корпоративной культуры (миссия вуза, система жизненных ценностей, кодексы чести и др.); преподавание этических дисциплин, знакомство молодёжи с теоретическими достижениями в области этической мысли; общая этическая направленность учебного процесса по общетеоретическим и профессиональным дисциплинам; организация учебного процесса и работа со студентами во внеучебное время; организация практики, вовлечение студентов в общественную и трудовую деятельность.

Ключевые слова. Мораль, этика, молодежь, ценности, нравственное воспитание, ответственность, патриотизм, коллективизм, информационное общество, компьютерные технологии, трудовое воспитание.

Новая информационная среда современного общества нацеливает на формирование определённых мировоззренческих и аксиологических приоритетов, в соответствии с которыми изменяются и воспроизводятся ценностные характеристики информационного общества. Технологический прогресс, развитие

средств коммуникации многократно увеличивают возможности приобщения людей к духовной культуре, расширяют возможности целенаправленного воздействия на нравственное формирование личности¹. Воспитание личности является важной частью всего процесса её духовного формирования. Процесс воспитания является одной из ведущих функций общества. При этом не существует одного какого-либо социального института, отвечающего за решение воспитательных задач. В этом деле задействовано множество субъектов: практически все общественные институты, организации, сферы — семья, образовательные и культурные учреждения, властные структуры, общественные организации, средства массовой информации и коммуникации. Залог успеха воспитания молодежи в условиях информационного общества кроется в том, чтобы все осмыслили и приняли как руководство к действию очевидную истину: каждый социальный институт в отдельности и все вместе взятые ответственны за результаты воспитания.

Важнейшую роль в этом процессе призвана сыграть высшая школа. Вузовская общественность, заинтересованная в решении стоящей перед ней сложной и многогранной задачи воспитания молодежи, имеет возможность опираться на накопленный положительный опыт и стремление студенчества быть активными участниками происходящих в стране экономических и социокультурных процессов.

Поскольку формирование моральных качеств является неременным условием подготовки человека ко всякой деятельности, независимо от её предметного содержания, постольку важнейшей особенностью нравственного воспитания является его всеобщий характер. Цель нравственного воспитания состоит именно в том, чтобы личность внутренне усвоила принципы и нормы морали, превратила их из внешних во внутренние способы регуляции нравственного поведения. Их органическое слияние составляет основную задачу нравственного воспитания. Но достижение такой адекватности не исчерпывает задачи нравственного воспитания в современном, динамично развивающемся обществе. Ускорение процессов социальной динамики в информационном обществе приводит к тому, что развивается и мораль — происходит обогащение содержания принципов и норм морали, их углубление,

¹ Цык В.А., Цык И.В. Нравственное воспитание молодёжи в информационном обществе // Вопросы философии. 2020. — № 4. — С. 53.

конкретизация, приведение в соответствие с новыми моральными коллизиями².

Отсюда следует, что система нравственного воспитания должна быть направлена и на формирование моральной активности как качества личности нового типа, то есть развитие внутренней потребности личности к постоянному моральному совершенствованию, творческому отношению к реально достигнутому уровню нравственного развития, стремлению ставить и решать новые, более сложные моральные задачи и т.д. Творчески-созидательный характер такой личности базируется на подлинно свободном выборе личностью направленности своей деятельности. Развитие творческой активности личности должно получить соответствующую реализацию в процессе воспитательной деятельности. Для этого необходимо использовать всю систему стимулов активизации деятельности молодежи, создать необходимые условия для проявления способностей личности, в том числе и к нравственным поступкам.

Для того чтобы уяснить, почему выполнение нравственных требований, соблюдение нравственных норм не всегда ведут к обязательному их усвоению, необходимо учесть, что морально воспитанную личность характеризует именно внутреннее принятие нравственных принципов и норм как принципов и норм собственного поведения. Нравственно-регулирующая роль долга, совести, чести и ответственности, выполнение нравственных принципов и норм по внутреннему убеждению, когда непосредственные внешние требования, если и определяют нравственный поступок, то лишь преломляясь через интеллектуальную и эмоциональную сферы личности, становятся внутренним требованием морально воспитанной личности.

Иначе говоря, процесс нравственного воспитания осуществляется в том случае, если в системе целенаправленных воздействий, в деятельности молодых людей учитываются их потребности, интересы, уровень интеллектуальной и моральной культуры, когда нравственные нормы и принципы приобретают личностный характер. Особенно это справедливо для молодых людей студенческого возраста, каждый из которых представляет собой уже в достаточной мере сложившуюся личность, с системой собственных взглядов и предпочтений, определёнными формами нравственного поведения. Однако было бы ошибоч-

² Цвык И.В., Цвык В.А. Научно-технический прогресс и этическая парадигма XXI века. – М.: Изд-во РУДН, 2018. – С. 6.

ным считать непродуктивным нравственное воспитание молодых людей только на том основании, что они уже вполне сложившиеся личности. Ценностный мир личности динамичен и подвижен, особенно в современном обществе, где темпы социальной динамики в целом значительно ускоряются³.

Росту нравственной культуры молодежи призвано способствовать не только улучшение условий труда, быта, культурной и общественной жизни людей, но и воздействие позитивного образца поведения, информации, системы обучения и воспитания. Огромную роль при этом играет усвоение общечеловеческих духовных ценностей, составной частью которых были ранее и остаются в современном информационном обществе добро, справедливость, долг, совесть, честь, ответственность, благородство и другие нравственные понятия. Глубокое осмысление проблем нравственного воспитания в современном общественном развитии активизирует роль этических аспектов воспитательной деятельности молодежи.

К средствам нравственного воспитания студенческой молодежи в вузе относятся общие и специфические методы и формы. Нравственное просвещение как один из методов состоит в информировании молодежи в области морали и обсуждении с ними нравственных проблем. Оно служит формированию знаний о нравственных нормах и ценностях⁴. Другим методом является вовлечение молодежи в деятельность: трудовую, общественную, художественную, спортивную и пр. Здесь очень важно не допустить подмены нравственно-воспитательной деятельности досугово-развлекательной.

Организация нравственного воспитания в вузе складывается из двух основных взаимосвязанных направлений: морального образования и соответствующего обучения студентов навыкам нравственного поведения и процессе деятельности. Вместе с тем, разносторонняя деятельность вуза выступает не только в качестве средства нравственного воспитания, но и является его условием, что требует включения в воспитательный процесс и целенаправленную организацию всех видов деятельности вуза⁵. Это означает, что весь уклад жизни вуза должен быть так орга-

³ Цвык В.А., Цвык И.В. Нравственное воспитание студенческой молодежи в современном обществе // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Социология. 2021. – Т. 21. – № 2. – С. 343.

⁴ Хоменко Е.В., Вуйчич Е.А. Нравственное воспитание студенческой молодежи в условиях высшей школы // Гуманитарная парадигма. 2017. – № 2. – С. 38-44.

⁵ Цвык И.В., Цвык В.А. Этика высшей школы – М.: Изд-во РУДН, 2016. – С. 5.

низован, чтобы он мог оказывать должное моральное воздействие на студента⁶.

Действенность нравственного воспитания в вузе зависит от целой системы воздействия на студентов, в которую входят:

- наличие в вузе традиций нравственного воспитания, сформированной и формализованной корпоративной культуры (миссия вуза, система жизненных ценностей, кодексы чести и др.);
- преподавание этических дисциплин, знакомство молодежи с теоретическими достижениями в области этической мысли;
- этическая направленность учебного процесса по общетеоретическим и профессиональным дисциплинам;
- организация учебного процесса и работа со студентами во внеучебное время;
- организация практики, вовлечение студентов в общественную и трудовую деятельность и пр.

Большую роль в развитии нравственной культуры студентов играет изучение этических дисциплин – «Этика», «История этических учений», «Профессиональная этика», «Информационная этика» и др.⁷. Вместе с тем было бы неправильно считать, что нравственно-воспитательное воздействие на студента может оказывать только цикл этических дисциплин. Этическая направленность является одним из важных требований, которое в современных условиях предъявляется к преподавателям общенаучных и профессиональных дисциплин.

Безусловно, моральное образование через учебный процесс по профилирующим дисциплинам имеет свою специфику. Особый акцент, на наш взгляд, здесь должен быть сделан на раскрытии таких моральных аспектов специальных дисциплин, как гуманистическая направленность использования современных информационных технологий, экологическая направленность современной науки, роль человеческого фактора в условиях ускоряющегося научно-технологического развития. Нравственное воспитание через специальность должно быть направлено на формирование патриотизма, коллективизма, чувства гордости за достижения российской науки и техники и т.д.

Необходимо отметить также, что морально-воспитательное воздействие на студента неотделимо от личности препода-

⁶ *Цвык В.А.* Этика высшей школы (на примере Российского университета дружбы народов) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. 2016. – № 3. – С. 12.

⁷ *Сергеев А.С.* Информационная этика как дисциплина в российском образовательном пространстве // Дискурсы этики. Альманах. 2014. – № 3 (8). – С. 105.

вателя, его нравственного облика. В российских вузах традиционно был очень высок моральный статус ученого и преподавателя. Это предполагает проведение постоянной работы по нравственному воспитанию всего профессорско-преподавательского состава. Нередко отношение к профессии, интерес к изучаемым наукам пробуждает личность преподавателя, его увлечённость, творческий поиск, эрудиция, широта кругозора. Поэтому профессорско-преподавательский и управленческий состав вуза должен отличаться профессиональным мастерством, владением новейшими образовательными технологиями, стремлением к постоянному повышению профессиональной квалификации и педагогического мастерства, чистотой морального облика.

Эффективность нравственного воспитания в коллективе вуза во многом определяется состоянием морального климата, правильной организации разных сфер деятельности вуза. Моральные знания студентов должны подкрепляться соответствующими делами, поступками, а для этого необходимо создание условий, благоприятствующих установлению нравственных отношений в коллективе. От состояния трудовой и учебной дисциплины и выполнения правил внутреннего распорядка до реализации научных принципов организации учебного процесса; от заботы о бытовом обслуживании студентов до организации общественной и трудовой деятельности – таков широкий круг моральных проблем, подлежащих регулированию в процессе воспитательной деятельности в вузе. Организация деятельности вуза должна стать той прочной основой, на которой получает развитие морального сознания студента, базирующееся на принципах и нормах морали современного общества.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Сергеев А.С.* Информационная этика как дисциплина в российском образовательном пространстве // Дискурсы этики. Альманах. 2014. – № 3 (8). – С. 105-118.
2. *Хоменко Е.В., Вуйчич Е.А.* Нравственное воспитание студенческой молодежи в условиях высшей школы // Гуманитарная парадигма. 2017. – № 2. – С. 38-44.
3. *Цвык В.А.* Этика высшей школы (на примере Российского университета дружбы народов) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. 2016. – № 3. – С. 9-18.
4. *Цвык В.А., Цвык И.В.* Нравственное воспитание молодежи в информационном обществе // Вопросы философии. 2020. – № 4. – Р. 51-57.
5. *Цвык В.А., Цвык И.В.* Нравственное воспитание студенческой молодежи в современном обществе // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Социология. 2021. – Т. 21. – № 2. – С. 340-353.
6. *Цвык И.В., Цвык В.А. и др.* Научно-технический прогресс и этическая парадигма XXI века. – М.: Изд-во РУДН, 2018. – 197 с.
7. *Цвык И.В., Цвык В.А. и др.* Этика высшей школы – М.: Изд-во РУДН, 2016. – 210 с.

FEATURES OF THE ORGANIZATION OF MORAL EDUCATION OF STUDENTS IN HIGHER EDUCATION (V.A. Tsvyk)

Abstract. *Moral education of an individual is part of the whole process of its spiritual formation. Improving the effectiveness of moral education involves the scientific definition of the very goals of education and the complex ways of their implementation. Acceleration of the processes of social dynamics in the information society leads to a comprehensive development of morality, which is reflected in the formation of the moral culture of the individual. The organization of moral education of students at a university consists of two main interrelated areas: moral education and the corresponding training of students in moral behavior skills in the process of activity. The versatile activities of the university act not only as a means of moral education, but also is its condition. Moral education in the university includes: the presence in the university of the traditions of moral education, a formed and formalized corporate culture (the mission of the university, the system of life values, codes of honor, etc.); teaching ethical disciplines, introducing young people to theoretical achievements in the field of ethical thought; general ethical orientation of the educational process in general theoretical and professional disciplines; organization of the educational process and work with students in extracurricular time; organization of practice, involvement of students in social and labor activities.*

Keywords. *Morality, ethics, youth, values, moral education, responsibility, patriotism, collectivism, information society, computer technology, labor education.*

5.7. ЭСТЕТИКА

ЭСТЕТИКА СОБЫТИЯ: РЕФЛЕКСИЯ И СУБЪЕКТ-СВИДЕТЕЛЬ (К ВОПРОСУ ОБ ЭСТЕТИЧЕСКОМ ПОВОРОТЕ) (А.А. Грякалов)

Аннотация. В статье рассматриваются топологические основания единства эстетического отношения к жизни и эстетической рефлексии. Эстетика события соединяет в себе онтологические и символические стратегии понимания с преимущественным вниманием к чувственным истокам освоения жизни и мира, темам символизации и наименования. Эстетизис понят в его первичном смысле как энергийный исток эстетического отношения – смысловое событие, не сводимое ни к одному из его оформленных проявлений. Эта исходная полнота открывает возможность возникновения множественности смыслов и стратегий эстетики в пространстве существования и рефлексии. Актуализирована тема «странствий эстетического» в модерне, а также специфика эстетической функции в коммуникативных процессах пост-современности. Эстетическое понятие в топологическом родстве первичного эстетизиса, познания, духовного опыта, «голой жизни» и свидетельства-утверждения. Обосновывается введение терминов топо-модерн и топо-модернизм с обращением к актуальной фигуре субъекта-свидетеля и представлениям топологической субъективности.

Ключевые слова. Эстетизис, эстетическая функция, событие, письмо, субъективность, топос, автореферентность, трансфигуративность, «голая жизнь», субъект-свидетель, топо-модерн, топо-модернизм, утверждение жизни.

В «ситуации постмодерна» эстетику нередко называли *первофилософией* – внимание к актуализации эстетического сознания и его действий в сфере философии, творчества и политики способно обратиться мысль к родовым характеристикам рефлексии и существования¹.

¹ Welsch W. (1993). Das Ästhetische – Eine Schlüsselkategorie unserer Zeit? // Die Aktualität des Ästhetischen (Hrsg. W. Fink). – München, 1993. – Pp.13-28.

При этом во многих случаях исходят из того, что именно *эстетическое* при всём его внимании к дигитальным артпрактикам и электронно-сетевому творчеству не только выступает прививкой против «виртуальной шизофрении», но способно представлять *реальное* вплоть до объяснения чувственно-символических наполнений гибридных войн и тотального посттравматического синдрома.

Без эстетического всё смысловое и экзистенциальное мутирует — «метафизическая мутация», по словам романиста Мишеля Уэльбека, или даже вовсе не становится *человеческим*. Жизнь, утверждал Ницше, может быть оправдана только как эстетический феномен не столько в смысле явленного и доступного наблюдению, но как «само-в-себе-себя-показывающее» и ни к чему не сводимое. Более того, способное представлять в идеях и смыслах особого рода *неинтенциональные* начала. Эстетическое как чувственная данность выступает первичным источником созерцания — удостоверением действительности — никакое другое основание для запуска процесса поименования и представления проявленных сил события не требуется. Другое дело, что созерцания недостаточно для события — непосредственно проявленное нуждается не только в очевидности и последующем включении в символический порядок, но и во внедрении в топологические разметки события — *жизненный ландшафт, местоторазвитие, произведение, телесность*.

Столь сложная конфигурация эстетического исходно намечена уже в учении Александра Баумгартена, где в трёхчастной структуре стяженно представлены содержание излагаемой мысли — *эвристика*, порядок мыслей — *методология* и способ выражения — *семиотика*. Баумгартен, рассуждая о соотношении истины и эстетического света, первоначально обозначал такую стяженность как «сознание и свет истины и правдоподобия»². В рамках чувственного познания представлена структура из нескольких уровней эстетического, отдельные компоненты которого соотнесены топологически в обоснованной и разумной структуре.

Для понимания сегодняшнего положения дел важно то, что в структуре исходной эстетической рефлексии актуализирована именно расположенность — представлено «опространствливание»

² *Тедеско С.* Предисловие // *Баумгартен А.Г.* Эстетика / Пер. с лат. Г.С. Беликова, А.В. Белоусова и др.; Под общей редакцией А.В. Белоусова и Ю.А. Шахова. — М.: Русский фонд содействия образованию и науке. Изд. Университета Дмитрия Пожарского, 2021. — С. 25.

мысли. И только после возвышения времени и временности в модерне, а потом радикального их смещения в пост-модерне станет ясно, что необходимы топологические стратегии рефлексии в понимании эстетического. Но предстаёт это не как простой возврат, а как описанный Ксенофонтом *анабасис* со всем риском и вниманием к неопределённости и событийности – не только к *другому*, но к *иному*. Так, для Достоевского разобраться в мире значило помыслить все содержания как *одновременные*, угадать их взаимоотношения в разрезе *одного момента*. Время опространстливается, под вопрос ставится временение как стратегия смыслогенеза, что актуально обсуждается в современной рефлексии³.

Одним из первых в книге «Апокалипсис нашего времени» обратил на это внимание В.В. Розанов, представив не только свидетельство о деструкции одного – *нашего* – времени, но смещение, лучше сказать, – вытеснение из центра рефлексии смысловой доминанты временности. Постоянное *кочевье* эстетического, о чем писал поэт-символист Вячеслав Иванов, или «колебание истины», на чем настаивал В.В. Розанов, выражает недоверие не одному времени, но недоверие тотализирующей временности вообще – побуждает к вопросу об уместности новых смыслов.

Именно определённость пространства произведения способна проецировать эстетический телос в мир: эстетическое «запускает» первичные «механизмы сборки» в отношении к этическим, антропологическим, экзистенциальным и политическим стратегиям смыслогенеза. Александр Баумгартен топологию определял как искусство или науку о нахождении аргументов. Топика есть не столько эвристика, сколько искусство вызывания в памяти предикатов определённого субъекта в соответствии с определённым порядком связанных с субъектом понятий.

Эстетическое, можно сказать, обращает переживание и наименование, к тем смыслам, которые признаны – укоренены в реальности и категориальной системе – создаётся самая возможность уместности смысла. Именно эстетическая доминанта обращает к самости поступка и вещности – можно сказать об объектно ориентированной эстетической мысли.

Представитель чешской структуральной эстетики Ян Мукаржовский писал, что произведение может быть проанализи-

³ Молчанов В.И. Проблема времени как фиктивная проблема (пространственный поворот в феноменологии) // История философии. Вызовы XXI века. – М.: Канон +, 2014. – С. 223-226.

ровано с точки зрения любой содержащейся в нем ценности (политической, моральной, религиозной, идеологической), но единственно адекватным подходом к нему как факту искусства является тот, который ставит в центр анализа *эстетическую* ценность. В отличие от всех остальных функций, эстетическая функция объявляется не имеющей никакой конкретной цели, она не направлена на решение никакой практической задачи. «Эстетическая функция скорее исключает вещь или действие из практических взаимосвязей, чем является к ним присоединённой»⁴. Достоинством эстетической функции является её *неоднозначное* отношение к реальности — она становится *прозрачной*, словно бы свидетельствующей обо всех других действиях и проявлениях. Она не стремится, подобно функциям практическим, занять доминирующее положение в целом функциональном единстве — она полифункциональна.

Идеи «многозначности», «прозрачности», «необозначенности» эстетической функции имеют принципиальное значение не только для структурализма — *эстетическое* приобретает *антропологическое* значение. И это предполагает конституирование субъекта-свидетеля, который в эстетической функции способен открывать *видение* мира — человек восстанавливает свою изначальную целостность и интерес к жизни.

Следовательно, все структурные отношения могут рассматриваться как функциональные связи одной целостности с другой. Структура искусства определяется, с одной стороны, совокупностью функциональных отношений к обществу, а с другой, — к своим собственным подструктурам. Мукаржовский говорил об изменении функций искусства во времени («функции творят структуру») — структура становится моментом «игры функций», точнее, *игры* эстетической функции с ан-эстетическими.

В такой панфункциональности словно бы вовсе смещены произведение и автор, но это так только в отношении к классической позиции, точнее — в отношении к романтическому представлению поэта и воспринимающего субъекта сотворчества. Мукаржовский, правда, признает, что художник «вкладывает субъективность в произведение» и тем самым *приспосабливает* структуру к определённой функции. В целом же происходит *смещение* художника-субъекта с его традиционного положения — он словно бы *растворяется* в функциональных взаимодействиях, приобретая при этом способности субъекта-свидетеля. Именно создавае-

⁴ Mukařovský J. Studie z estetiky. — Praha, 1971. — Pp. 192-193.

мая функциональной синергией структура делает принципиально значимым *место* действия. И это означает, что творческая *фигура* автора должна быть восстановлена каким-то *иным* образом.

Автор-свидетель восстанавливается — в пространстве соотношений, в конкретном топологическом пространстве.

И необходима, следовательно, особая аналитическая стратегия, где в соответствии с идеями Баумгартена — он идет вслед Аристотелю, в учении о топосе стяженно сведены *логическое* и *эстетическое*. Именно таким образом выстраиваемую топологику нужно соотносить с субъектом встречи — в памяти есть МЕСТО (LOCUS), где расположены аргументы. Это порядок доверительных отношений. Место, можно сказать, категориально определено и исчислено, что именно и дает возможность эпистемологического приближения к эстетической ситуации. Определения места удерживаются в памяти — выступают как рядоположенные в своей стяженности, пред-определяют возникновение и формирование уместного смысла. И Баумгартен, рассуждая об эстетической топике, внимательнейшим образом исследовал её формы, обращаясь к фигурам и смыслам поэтического языка.

Актуален анализ отношений, в пространстве которых действует автор-субъект.

Именно в эстетической функции *высвечивается* его фигура — он не просто «творит по традиции», поддерживая структуру-память, а актуализирует *эстетическое* в мире, словно бы каждый раз заново пересоздавая познавательный и экзистенциальный образ человека.

Ян Мукаржовский, обосновывая эстетический функционализм, не ограничивался сферой искусства. Он считал, что эстетическая функция проникает во все сферы человеческой деятельности.

Но каково значение эстетической ценности в практической жизни, если она лишена традиционной содержательности и является *прозрачной*?

Ответ Мукаржовского однозначен: именно отсутствие собственной цели позволяет эстетической ценности не *отворачивать* человека от вещи-носителя ценности, а напротив, *привязывать* его к ней («вещь стремится к своему месту»).

Это значит, что если в какой-либо вещи преобладает эстетическая функция, то вещь исключается из практического использования и становится целью для самой себя. «Цель является содержанием каждой функции, определяет её качества и даёт

ей специализацию и имя: политическая, познавательная и т.п. Эстетическая функция не имеет такого содержания и является в этом смысле формальной, диалектически отрицая поэтому функциональность вообще»⁵.

В эстетической ситуации внимание максимально сконцентрировано на предмете или вещи, человек освобождается от непосредственного давления практических потребностей и целостно реагирует на действительность⁶. Эстетическая функция легко принимает на себя качества тех функций, которые она сопровождает.

В искусстве эстетическая функция *окрашивает* ан-эстетические до такой степени, что они, по мнению Мукаржовского, становятся лишь факторами художественной структуры, утрачивая практический смысл. Но за пределами искусства эстетическая функция приобретает некоторую практическую *окраску* в соответствии с целью, которая определяет функциональность вещи. В результате эстетическое оказывается функционально соотносённым с антропологическим началом каждого человека, причем обращено не только к «антропологической константе», но включает функциональные связи социальной реальности.

В этом плане открытия Мукаржовского 1920-1930-х гг. очевидно превосходят исследования гораздо более поздних лет, — например, в теории рецептивной эстетики Х.Р. Яусса повторяется положение о самопредставлении эстетического, при котором эстетическое соотносено с темой общего антропологического строения человека как определённой константы⁷. Но главное в том, что структура приобретает особую феноменологическую значимость — перестаёт быть выражением чего-то иного, за ней ничего не стоит, структурация в эстетической ситуации становится самодостаточной и принципиально соотносена с герменевтикой жизни как усилием понимания.

И если понимание становится онтологической данностью, то и структурация приобретает онтологические характеристики — становится эстетическим обустройством мест существования, аналитика становится эстетической топографией и топологией. Намечен ход к актуальной обсуждаемой сегодня философии события. «Философия, — пишет Ален Бадью, — должна

⁵ *Mukařovský J.* Kapitoly z česke poetiky. Díl. I. — Praha, 1948. — Pp. 192-193.

⁶ *Ginther H.* Функция // *Russian Literature*. 1987. — № 1. — P. 63.

⁷ *Kalivoda R.* Česta estetickeho myšlení Jana Mukařovského // *Bulletin ruského jazyka a literatury*. XXXII. — Praha, 1993. — Pp. 169-173.

располагать «событийными именованьями своих условий и тем самым делать возможным одновременное, концептуально унифицированное осмысление матемы, поэмы, политического измерения и любовной Двоицы»⁸.

Речь не только о *со-бытии* встречи и не только о совмещённости позиций понимания – не менее важен вопрос об онтологическом статусе события, размещённого и возникающего в определённом месте – *произведении, настроенном ландшафте, теле или месторазвитии*.

Эстетическая функция способствует экзистенциальному самоосуществлению человека. И дело не только в том, что она автореферентна, но в обращенности эстетического ко всей сфере социального действия; она создает особое *остранённое* восприятие, а вслед ему предельно интенсивное антропологическое состояние. Поэтому именно эстетическое исходным образом даёт состояться этическому и антропологическому. Функции эстетического несводимы к коммуникативным процессам и интеракциям даже в присутствии гипертрофированной фигуры *куратора* – эстетическое обращает к актуальной проблеме трансфункциональности – представляет «целое как таковое».

Именно *НОМО АESTHETICUS* может предстать героем новой утверждающей жизнь «*философской поэмы*» (Ален Бадью) в сфере экзистенциального пребывания и даже в политике, где *эстетическое*, в отличие от предписывающего программы поведения *этического*, даёт просвет свободного отношения к социальной реальности (Франк Анкерсмит).

Поэтическое и *эстетическое* не уничтожают референтность, но делают её неоднозначной. Тут открываются перспективы перед эстетикой «возможных миров», эстетиками существования и проблемой «множественности реальностей» (миров референции). Эстетическое не подавляет другие функции, а допускает варьирование комплекса разнородных факторов, которому соответствовали бы различные типы дискурсов – с одной стороны, а с другой – вызываются навстречу этически обоснованные антропологические константы существования.

Пост-современность *собрана* опытом эстетического с его чувственностью, возвышенностью и интенсивностью представления, переживания и осмысления, проективностью, гадательностью и принципиальной неисчерпанностью в понятии. Со-

⁸ Бадью А. Манифест философии / Пер. с фр. В.Лапицкого. – СПб.: Machina, 2003. – С. 38.

знание модерна выстраивается в соотнесённости эстезиса и логоса — экспрессионизм / философия жизни, русский формализм / кубофутуризм, феноменология / кубизм, чешский функциональный структурализм / сюрреализм — об этом имеет смысл напомнить. Соотношения создают места встречи, являясь событием топологического сознания. В перспективе *текст* действует уже поверх порождающих смысл различий, а далее в действие вступает *письмо*, где сходятся эстетические и дискурсивные энергии. Но перспектива текста укорочена тем, что проваливается сквозь текст (*эротика, смерть, насилие, террор*). И *есть* то, в отношении к чему позиционирует себя письмо (*дар, тайна, пол, жертва, смерть*).

Эстетическое как раз даёт возможность представления автономных — *антропологических* — позиций в виде «эстетик существования» (М. Фуко), «разделения чувственности» (Жак Рансьер), свидетельств утверждения или определения антропологических констант в *письме*. Более того, можно говорить об эстетическом в пространстве политического — том средоточии субъективности, где нельзя отказаться от принятия решений. С полным основанием Франк Анкерсмит предлагает противоположную романтизированной концепции позицию, где эстетика используется для доказательства *разорванности*, а не единства политической сферы («Тут герой не Шиллер, а Макиавелли»). Это пространство, в котором возможен *просвет* свободы.

Если романтизм ориентирован на единство художественного произведения, а куратора заботят, прежде всего, прагматика и идео-логика, то для Анкерсмита важен непреодолимый эстетический барьер между репрезентируемым и его репрезентацией. Разорванность, отчуждение и конфликт, которые немецкая традиция стремилась свести на нет, здесь выступают верными признаками хорошо работающей политической машины: эстетическое действует как всепроникающая *смазка* для социальных механизмов.

Именно тут, в актуальной соотнесённости, возникает вопрос: как сохранить *человеческое*?

Эстетическое маркирует места и стратегии *сборки* субъекта и субъективности. Время выстраивается *не* по принципу линейной последовательности. Таков опыт прозы Андрея Платонова, где утопия и антиутопия сняты в мета-утопии, близки к этому воображаемые миры в творчестве Сигизмунда Кржижановского. Можно сказать, на таком фоне всё более осознаются *пределы* лингвистических и коммуникативных ресурсов рефлексии —

необходимо выявлять топо-логику «сборки» субъективности, что представлено в событийной целостности, отличной от хронологически ориентированных проектов модерна. Если проективное сознание пришло в своё время на смену *мировоззрению* и *картине мира*, то сам *проект* сменяется *событием*. Отсюда возможен ход к топо-графии и топо-логике — это даёт возможность анализировать субъективность в её возникновении и становлении.

Речь не идёт о (пост)современном аналоге *картины мира* или транскультуральном монтаже современности: событие *не* имеет синтетического характера. Не сводится к интересубъективности, хотя содержит интересубъективные компоненты. У события всегда есть свое место, в котором формируется субъективность. Событие («встреча») рождается в эстетическом опыте и рефлексивном постижении таким образом, что опыт и рефлексия постоянно смещаемы с собственных путей. Представление события — одновременно же представление горизонтов истока, но он значим именно топо-логически — исток намечает логику соотношений. Это то место, с которого начинается *сборка*, но это не точка детерминации и даже не «антропологическая константа» раннего авангарда. Таков исходный смысловой жест различения — в отношении к нему выстраивается смысл.

Исходное «первоместо» населено открытыми к изменению — даже к *мутации* — субъектами, а интенсивно действующий эстетический субъект-свидетель как существо *остранения*, *границы* и *предела* подвержен постоянной опасности смещения и утраты содержания. Так, значимая для метамодерна структура чувственности оказывается достаточно неопределённой — это то, что может быть описано, но с трудом поддается или вовсе не поддается воплощению.

Топологическая субъективность зависима от местности, органики и соответствующим образом организованной телесности — таковы подручная атмосфера, телесность и даже висцеральные («сердечные») процессы. Именно с того момента, когда утрачен *стержень вечности*, показания-демонстрации начинают размножаться с возрастающей скоростью. Такое дромологическое безумие способно укорачивать и ограничивать только сопротивление *места*.

Следует иметь дело с проявлением «самой вещи» — держать в памяти первичность этимона *αὐθιγῆς* и задачи охоты в произведении Ксенофонта, где движение по следу сопряжено с определением и поименованием. Тут сходится исходный жизненный эстетизм и идеи науки эстетики: В.В. Прозерский приводит

слова Баумгартена, обращённые именно к истокам, где эстетика понимается не как философия красоты и искусства, а как теория чувственного познания — *сенсивистика* (*Scientia cognitionis sensitivae*). Здесь в-месте собраны ощущения, воображение, способность вымысла, чувственная память, пронизательность, остроумие, способность предвидения, суждение чувств, чувственные ожидания, чувственное познание знаков⁹.

Эстетически точная фиксация топоса (произведённость) вызывает желание *остраняющего* следования одновременно «в глубь мира» и «в глубь себя»: субъективность развёртывается так, что внешнее и внутреннее топологически совмещены в фигуре свидетеля, создаваемого письмом. Даже фигура автора оказывается одно-временно смещённой и заново утверждённой — он не только *гость* («скриптор») собственного текста, но и создатель *свидетельства-письма*. В этом процессе совершается жест приведения к очевидности — в развёртывании письма создаётся индивидуальное послание.

Герой-свидетель из собственного одиночества — *места обитания* — прозревает *иное*, для такого свидетельства обязательно переживание некоторого метафизического — *вселенского* — одиночества, отчуждённости и одновременно — *призванности*. Настоящая человеческая *размерность* обретается во времени, но словно бы ему вопреки, в особом поименованном месте. И как раз это место герою-современнику почти не принадлежит: место чаще всего уже занято не желающими никаких экзистенциальных свидетельств безликими насельниками, ничего не способными засвидетельствовать, кроме жестокой корысти подстранивания «под время».

Именно в свидетельстве проявлена обратимость действительного и возможного: актуальное может быть только там, где есть виртуальное, у которого в любом времени может быть своё место. Однако конкурентность модерна способна поставлять всё новых и новых персонажей — конкурируя, они механически и корыстно сокращают время другого, но *подкручиванье стрелок* в споре на *время*, как это происходит в рассказе Ивана Бунина «Захар Воробьёв», убивает существование — одного приводит к преждевременной — *наглой* — смерти, другие остаются во времени лжи и обмана. Время наказывает за своё смещение — действует как гибнущее хтоническое существо («душа умирающая и мстящая»).

⁹ *Прозерский В.В.* Обретение эстетики как философской науки в творчестве Александра Готтлиба Баумгартена // TERRA AESTHETICAE. 2018. — № 1. — С. 34.

Наверное, только в случае субъекта-свидетеля можно говорить об актуальной творческой «комбинаторике» субъективности, обращённой к существованию, и о символической ауре эстетического. Именно оно в первичном переживании и поименовании способствует выживанию в неприютном – не/оформленном – существовании голой жизни. *Реальное* предстает в актуальном состоянии становящихся смыслов – эстетическое возникает здесь и сейчас. То самое, что схвачено в выражении *καταλαττειν τας αισθησεις* – *уаптывание* дороги-смысла, что происходит по чернотропу голой жизни, где следы почти невидимы и словно бы вовсе неразличимы. Событие свидетельства не то чтобы не просеивается сквозь сеть (пост)современности, не удерживаясь в объясняющих категориальных ячейках, но вообще такой сетью неуловимо. И только в топологической стяженности свидетельство способно *знать* о наличии сетей – языке, тексте, дискурсе, структуре.

Существование субъекта-свидетеля и субъекта-эстетика предельно сближается. Проваливаясь в щели *системо-логик* современности, событие свидетельства оказывается существенным в пограничных *системо-техниках* и лиминальных практиках. В таких случаях с большей или меньшей определённой представлены мотивы смещения, ухода, покидания, утраты. Но именно энергия свидетельства позволяет развить техники субъективности – в том числе маргинальные, формировать и производить существование. Свидетельства возникают в стремящихся к определению местах: в поэтическом языке, в «произведении-ландшафте» или в «произведении-котловане – формируется субъективность не за счёт проекции идеала, а за счёт собственного конституирования, когда энергия-исток нередко рискованного свидетельства достраивается до сферы.

Здесь будет, скорее всего, действовать особое *косноязычие* – для этого может понадобиться фигура свидетеля-герменевтика и соответствующие определения или хотя бы метафоры. Так, значимая для мета-модерна «структура чувств» при большой востребованности термина является достаточно туманной – в её содержание включают и новый романтизм в искусстве, и новый маниеризм в ремёслах, новую эстетику в дизайне и новую искренность в литературе. И всё же в большей степени структуру новой чувственности характеризует не столько содержательная определённость, сколько то, что может быть описано таким образом¹⁰.

¹⁰ Агамбен Д. Пилат и Иисус / Пер. с итал. и примечания М. Лепиловой. – М.: GRUNGRISSE, 2012. – С. 24-25.

Может, конечно, решиться на свидетельствование и ответственный в своих построениях востребованный в культурологии *куратор*. Важно понять экономику субъективности не только в более или менее устойчивых и узаконенных топосах мысли, где рефлексия, не пренебрегая повседневностью, способна сохранять проясняющее присутствие, но в жестоком пространстве *stato di essecione* — *чрезвычайной* или *исключительной нормы*. Добавляется всё более активное вмешательство в жизнь: *войны, социального аутизма, посттравматического синдрома, миграций, постмодернистского терроризма*.

Только схождение *исторического* и *вечно* оказывается условием герменевтики утверждения. «Исторический персонаж и теологическая личность, юридический процесс и эсхатологический кризис накладываются один на другой, и только в этом наложении, только в их “совмещенности”, они открывают истину»¹¹. Но именно это особенно затруднено в ситуации *фрагментарности, неопределённости и слабости утверждений*. Сегодня актуально-возможное состоит в восстановлении нередуцируемой полноты эстетического отношения и эстетической рефлексии — в таком понимании эстетическое способно жизненно пребывать и рефлексивно действовать.

На таком фоне обращение к событию и свидетельствованию — не только поиск устойчивых оснований и констант рефлексии, но и не в меньшей степени жест проблематизации существования. В том числе необходимо поставить вопрос: что делает наука с цельностью экзистенциального опыта¹². В актуальном контексте Ален Бадью связывает преодоление кризиса философии с обращением к событийной целостности, где концептуально представлена соотносительность *математических, поэмы, политического измерения и любовной Двоицы*.

В рефлексии субъективности устойчиво присутствует интерес к событию — идеи Мартина Хайдеггера, Альфреда Норта Уайтхеда, М.М. Бахтина, Алена Бадью, Жилия Делёза, В.В. Библихина. При всём различии позиций есть устойчивость интереса — значимая для современной мысли фигура повторения актуализирована уже в сочинениях Серена Кьеркегора. Клод Ро-

¹¹ Павлов А. Мета-модернизм: критическое введение // Аккер Робин ван ден. Мета-модернизм. Историчность, Аффект и Глубина после постмодернизма / Пер. с англ. В.М. Липки; вступ. ст. и научная редакция А.В.Павлова. — М.: РИПОЛ классик, 2022. — С. 55.

¹² Грякалов Н.А., Положенцев А.М. Сны бытия (Очерки по антропологии науки). — М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. — С. 24-25.

мано придаёт событию способность прозревать новые горизонты мысли: «Событие не вторгается в мир, но открывает новый мир для того, к кому оно приходит»¹³.

То, что можно обозначить как постсовременность, озабочено местом, соотносённостью, структуриацией, расположенностью – возможностью создавать *мир* и человека через свидетельство. Время больше не является непрерывным потоком – оно пульсирует в особого рода событийной аритмологии. Лишённое онтологии в вечности, время фрагментировано в пространстве отдельных топосов, которые необходимо свести в одно транс-топологическое поле, если вообще вопрос о целостности еще сохраняет значимость хотя бы как вопрос о внутренней сорасположенности фрагментов.

Соответственно, тема события предполагает обращение к фигуре соответствующего субъекта. На этом фоне оформляется тема субъекта-свидетеля в противо-со-действии двух линий мысли XX века – экзистенциализма и структурализма. Не только в той смысловой энергии, которая возникает между ними, но и в силу скрытых импульсов, наличествующих внутри позиций как своё-иное. Это присутствует в стремлении к дискурсивной выраженности экзистенции, что наиболее ярко представлено в экзистенциалистском письме, с одной стороны, и, с другой стороны, в переходе операционального структурализма в постструктурализм с его интересом ко всему, что «проваливается сквозь решетку» – эротика, смерть, желание. Именно в исчерпанности и несомненном осознании кризиса возникает забота о субъекте, способном свидетельствовать о желанном обретении – об *ином*. И можно сказать, что субъект-свидетель востребован не столько временем в ситуации пост-истории, а оказался необходим топо-логически, представая связующим звеном пространства рефлексии и поступания.

Эстетически ориентированный субъект-свидетель сохраняет в себе способности субъекта-переживания и субъекта познания – ответственную включённость в дискурсивные практики признания истины и чувственное переживание мира, которое открывается в эстетическом опыте и его осмыслении. В отношении к исторической тенденции свидетельствования также появляется концептуально оформленная проблема: не так значим исток свидетельствования, сколько важны эффекты пред-

¹³ Романо К. Авантюра времени. Три эссе по феноменологии события / Вступ. ст., пер. Р.А. Лошакова. – М.: РИПОЛ классик, 2017. – С. 24-25.

ставления и действия свидетельства. Произведение предстаёт как оформленность – процесс и результат производства смыслов, в отношении к которым не столь значим вопрос об источке. Важнее открывающаяся сыгранность позиций, причем создаваемый эстетический объект именно осциллирует между пониманием произведения «как знака» и «как вещи» (Ян Мукаржовский).

Субъект-свидетель – существо жизненного ландшафта. В околеме свидетельствования задействованы тело, месторазвитие, опыт предела, в целом действует трансцендентальная интенция с включением экзистенциального переживания. Соответственно, субъективность, создаваемая субъектом-свидетелем – субъективность событийная. И опыт конечности субъекта-свидетеля обращен прежде всего к самому себе – это осознание трагической неустойчивости собственного существования и стремление сохранить и упрочить место существования.

Свидетель – фигура контингентности. Событие свидетельства и он сам могут исполниться, а могут и не исполниться. И всё дело в том, что необходимая жёсткая привязка к предмету или процессу допускает неопределённость проживаний и интерпретаций – субъект-свидетель совершает не только диагностику, но способен на прогностику. Он сам предстаёт как прогностическое существо, свидетельствующее самим фактом своего существования, – существо многих сходящихся в одном месте разновременных смыслов и действий. М. Хардт и А. Негри пишут о гибридной субъективности: «это рабочий вне фабрики, ученик вне школы, заключённый вне тюрьмы, пациент вне стен клиники, – всё это одновременно».

Гибридная субъективность не принадлежит ни одной из этих идентичностей, и одновременно принадлежит им всем – вне рамок общественных институтов, но еще более строго подчиняясь их дисциплинарной логике»¹⁴.

Подобно этому субъект-свидетель хотя и принадлежит уместному *одному*, представляет ауру события, которая превышает и превозмогает ситуацию совершения – свободна от любых условия конвенциональности и не зависит от намерений субъекта. Событие непредсказуемо и не является следствием эгологических команд¹⁵.

¹⁴ Хардт М., Негри А. Империя. – М.: Праксис, 2004. – С. 24-25.

¹⁵ Коначева С.А. Бог после Бога. Пути постметафизического мышления. – М.: РГГУ, 2019. – С. 83.

Можно сказать, что во многом субъект-свидетель подобен поэту: поэтическая функция, в отличие от практической, религиозной и коммуникативной, обращена ко всему ценностному универсуму, давая полностью состояться тем автономным силам, которые задействованы в других функциях. Действия субъекта-свидетеля разворачиваются на границах гибридной субъективности – именно на пределах, которые субъекта-свидетеля не могут ограничить и сдержать. Свидетель способен различать пределы и осуществлять их дескрипцию, становясь тем самым эпистемологически актантом. Таким образом, можно сказать, что субъект-свидетель в конечном счете выходит даже за пределы гибридной субъективности с её навязчивым проникновением в мысль и существование.

Особые отношения возникают у субъекта-свидетеля с проблематикой времени. Актуализированные в современном времени темы времени и временности выразились в предельном внимании к *хронотопу*. *Временение* представало не только основным способом именения дела с историческим и его показаниями, но с размерностью и ориентацией рефлексии. Смещённая в современность вечность словно бы стремится восстановить себя в явлениях временения.

Именно временность полагается в основания рефлексии и смыслогенеза: действует хроно-логика со всей её сложной, но внутренне единой темпоральной структурой. Эта логика отношений сохраняет свою значимость и в метамодернизме: метамодернизм – как структура чувства и структурная логика – развивается через систематическое прочтение тенденций, доминирующих в современных творениях искусства и культуры, а не через изучение изолированных или отживших своей явлений¹⁶. И эстетический поворот как «метафизическую чувствительность», по выражению Н.М. Бахтина, имеет смысл связывать не с радикальным изменением отношения к эстетической рефлексии, а с нарастающей в разных сферах мысли темой возврата чувственности и утверждения позиций эстетически ориентированного субъекта-свидетеля.

Вводимые понятия метамодерна и модернизма свидетельствуют не столько о новой определённости, сколько об исчерпанности констант модерна и позиций постмодернизма. Актив-

¹⁶ Аккер ван дер А., Вермюлен Т. Периодизируя 2000-е, или Появление метамодернизма // *Метамодернизм. Историчность, Аффект и Глубина после постмодернизма* / Пер. с англ. В.М. Липки; вступ. ст. и научная редакция А.В. Павлова. – М.: РИПОЛ классик, 2022. – С. 50.

но обсуждаемая идея метамодернистской искренности (следует вспомнить о значимости искренности для взглядов Канта — её отсутствие Кант полагал крайним выражением отчуждения) выступает как наиболее яркая характеристика метамодерна, на что обращают внимание сторонники мета-модернизма. Но следует, наверное, исходить из того, что искренность предстаёт скорее как *намерение*, наследующее к тому же модернистскую энергетику и субъективность. И если для художественной теории и практики искренность вполне уместна для обобщающих представлений, то в сфере рефлексии намерений и представлений романтизированной субъективности, осциллирующей «между постмодернистским цинизмом и новой искренностью» совершенно недостаточно.

Важнее оказывается вопрос о внутренней энергетике поворота-возврата и возможных стратегиях действия.

Возврат может быть обозначен как представленный Ксенофонтом *анабасис* — рискованное возвращение-утверждение, а не просто движение чувств. Новая *искренность* — уход от иронии и цинизма эпохи постмодернизма, гуманизм и искренность выступают как основные составляющие творческого процесса, стакизм — панк-живопись, или фигуративная живопись в противовес концептуальному искусству.

Вводимые понятия в общем плане означают ясно фиксируемую завершённость недавней доминанты постмодернизма, также обращает на себя внимание аффектированная — модернистская — наполненность метафор и образов мета-модернизма.

Рискованными путями возвращаются идеи, энергии и силы, присущие реализму и модерну. И на фоне поворота имеет смысл сказать о *топо-модерне* и *топо-модернизме*. Такие возвращения не означают простой возврат иерархических представлений сил и оснований модерна. Скорее, это наброски понимания будущего. Исследуя темпоральные структуры исторического развития понятий, Райнхарт Козеллек делает точное обобщение: «В действительности можно утверждать, что все современные “-измы” образованы напряжением между опытом (обобщённым в них личным бытием) и ожиданием (проектом будущего)»¹⁷. В идее топо-модернизма происходит сыгрывание позиций. И если исходным материалом для мета-модернистов выступает не столько

¹⁷ Козеллек Р. К вопросу о темпоральных структурах в историческом развитии понятий // История понятий, история дискурса, история менталитета. Сборник статей / Пер. с нем. — М.: НЛЮ, 2010. — С. 26.

философская рефлексия, сколько эстетический опыт, эстетическая теория и практики искусства, то введение терминов топомодерн и топо-модернизм говорит об актуализации смыслов и ценностей эпохи модерна и обращении к классическим смыслам и ценностям. *Воля, жизнь, пол, свобода, творчество, справедливость* начинают выступать как ориентиры и константы мысли и существования — топологически они выстроены так, что ни одна из них не обладает первичной детерминацией. Программы вертикали сменяются рефлексией событий сорасположенности, отношений, взаимодействий, сыгранности.

И в таком плане в отечественной мысли есть прообраз топомодернизма — это русский космизм с его идеями «жить со всеми и для всех». Это уже не просто чувственность, а онтологически укоренная событийная мысль. И в такой проекции топомодернизм предстаёт не только как художественный проект, а как развернутое и внутренне топологически стяженное событие мысли, проекции которого в науке, политике, философии, искусстве, экософии и в личностном осуществлении создают возможность целостного, хотя и гетерогенного, понимания¹⁸. Когда же, обращаясь к метамодернизму, говорят о *странности* этого явления, которое обращено к невиданным и неназванным доселе реалиям, то, учитывая смыслы слова *странный*, нужно иметь в виду странствование реалий и смыслов не только в искусстве, но в экономике и в политике. Конечно, речь идёт не в последнюю очередь о новой структуре чувств — превращении чувственности в чрезвычайно значимый феномен социальной жизни и рефлексии.

Новое в топо-модерне и топо-модернизме состоит в сорасположенности энергий и сил, где они подобно структуре диалогического романа создают не только новую целостность, но существенно меняют содержание феноменов модерна. Но эти особенности, следует подчеркнуть еще раз, в топо-модерне и топо-модернизме относятся не столько к субъективности и субъектности переживаний. Они обращены к событийности во всей стяженной полноте онтологических, эпистемологических и экзистенциальных энергий и смыслов.

Стоит благодарно вспомнить о *персонологии* евразийцев — в учении о личности сведены географические, исторические, ментальные, духовные константы месторазвития и даже учтены осо-

¹⁸ Грякалов А.А. Топос и субъективность. Свидетельства утверждения. — СПб.: Наука, 2019. — С. 48-131.

бенности «подсознательной философской системы» (Н.С. Трубецкой). Значимая для постмодернизма ирония оказывается теперь размещённой в отношениях *между* позициями именно для того, чтобы противодействовать негативному центрированию на одной из них. Рассеиваясь, постмодернистская ирония утрачивает дискурсивную властность, становясь, если угодно, своим собственным отрицанием и усиливая гетерогенную сплоченность структур топо-модерна – тут можно обратить внимание на интерпретированные в таком контексте идеи космизма: *космо-модерн*. Для этого есть основания, коренящиеся в русском космизме с его принципиальной проективностью. Но, в отличие от мета-модернизма, топо-модернизм совсем не сводится к структуризации чувственности и новой искренности. Космо-модерн стяженно совмещает в себе обращения к природе, религиозную веру, интуицию трансцендентности, внимание к пониманию жизни и смерти, родство земной жизни и космоса. Действенность идей космизма состоит в направленности мысли на земной и космический универсум, точнее на сферу их соположенности.

Искомая «система идей» должна в свою очередь соответствовать системе «практических действий» – ориентированное на поступок самобытной жизни познание в непрерывности самоосуществления органически вырастает из жизненной стихии. Такой ход, подчеркивал Н.С. Трубецкой, даёт возможность соотнести порядок существования с целостностью традиционного сознания («подсознательная философская система»). В этом смысле культурные модели обладают конкретным смыслом – человек и сообщество, к примеру, имеют дело не просто с религией, но с конкретным и неповторимым опытом веры. Н.С. Трубецкой утверждал соотносительность «рядов» жизни в пределах общества и мирового сосуществования.

Личность как особого рода событие не совпадает ни с одним из этих рядов («лик») и ни с одной из индивидуаций: «личность есть связь и совокупность всех их»¹⁹. Актуализировано единство «духа» и «плоти» – физическое окружение («природа территории») и «плотская сторона» существования предстают как корреляты «иерархии личностей». Совокупные усилия географии, антропологии, археологии, этнографии, статистики и истории искусств совмещены с историософией, этнософией и

¹⁹ Трубецкой Н.С. К проблеме русского самопознания // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. – С. 106.

геософией так, чтобы представить многомерность личности. Идея личности, доминируя в системе наук, не замыкается одними науками и за их пределами становится исходной точкой для целостной философии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Агамбен Д. Пилат и Иисус / Пер. с итал. и примечания М. Лепиловой. – М.: GRUNGRISSE, 2012. – 128 с.
2. Аккер ван дер А., Вермюлен Т. Периодизируя 2000-е, или Появление метамодернизма // Метамоде́рнизм. Историчность, Аффект и Глубина после постмодернизма / Пер. с англ. В.М. Липки; вступ. ст. и научная редакция А.В. Павлова. – М.: РИПОЛ классик, 2022. – С. 39–83.
3. Бадью А. Манифест философии / Пер. с фр. В. Лапицкого. – СПб.: Machina, 2003. – 190 с.
4. Грякалов А.А. Топос и субъективность. Свидетельства утверждения. – СПб.: Наука, 2019. – 565 с.
5. Грякалов Н.А., Положенцев А.М. Сны бытия. (Очерки по антропологии науки.) – М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. – 414 с.
6. Козеллек Р. К вопросу о темпоральных структурах в историческом развитии понятий // История понятий, история дискурса, история менталитета. Сборник статей / Пер. с нем. – М.: НЛО, 2010. – С. 21–34.
7. Коначева С.А. Бог после Бога. Пути постметафизического мышления. – М.: РГГУ, 2019. – 156 с.
8. Молчанов В.И. Проблема времени как фиктивная проблема (пространственный поворот в феноменологии) // История философии. Вызовы XXI века. – М.: Канон +, 2014. – С. 223–226.
9. Павлов А. Мета-модернизм: критическое введение // Аккер Робин ван ден. Мета-модернизм. Историчность, Аффект и Глубина после постмодернизма / Пер. с англ. В.М. Липки; вступ. ст. и научная редакция А.В. Павлова. – М.: РИПОЛ классик, 2022. – С. 7–33.
10. Прозерский В.В. Обретение эстетики как философской науки в творчестве Александра Готтлиба Баумгартена // TERRA AESTHETICAE. 2018. – № 1. – С. 4–56.
11. Романо К. Авантюра времени. Три эссе по феноменологии события / Вступ. ст., пер. Р.А. Лошакова. – М.: РИПОЛ классик, 2017. – 154 с.
12. Тедеско С. Предисловие // Баумгартен А.Г. Эстетика / Пер. с лат. Г.С. Беликова, А.В. Белоусова и др.; под общей редакцией А.В. Белоусова и Ю.А. Шахова. – М.: Русский фонд содействия образованию и науке. Изд. Университета Дмитрия Пожарского, 2021. – С. 13–23.
13. Трубецкой Н.С. К проблеме русского самопознания // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. – С. 324–346.
14. Хардт М., Негри А. Империя. – М.: Праксис, 2004. – 440. с.
15. Günther H. Функция // Russian Literature. 1987. – № 1. – С. 187–194.
16. Kalivoda R. Česta estetického myšlení Jana Mukařovského // Bulletin ruského jazyka a literatury. XXXII. – Praha, 1993. – P. 38–46.
17. Mukařovský J. Kapitoly z české poetiky. Díl. I. – Praha, 1948. – 248 p.
18. Mukařovský J. Studie z estetiky. – Praha, 1971. – 345 p.
19. Welsch W. (1993). Das Ästhetische – Eine Schlüsselkategorie unseres Zeit? // Die Aktualität des Ästhetischen (Hrsg. W. Fink). – München, 1993. – P. 13–28.

AESTHETICS OF THE EVENT: REFLECTION AND THE SUBJECT-WITNESS (TO THE QUESTION OF THE AESTHETIC TURN) (A.A. Grykalov)

Abstract. The article deals with the topological foundations of the unity of the aesthetic attitude to life and aesthetic reflection. The aes-

thetics of the event combines ontological and symbolic strategies of understanding with a primary focus on the sensual origins of the exploration of life and the world, the themes of symbolization and naming. Aesthesis is understood in its primary sense as the energetic source of the aesthetic attitude – a semantic event that cannot be reduced to any of its formalized manifestations. This initial completeness opens up the possibility of the emergence of a plurality of meanings and strategies of aesthetics in the space of existence and reflection. The theme of “aesthetic wanderings” in modernity, as well as the specificity of the aesthetic function in the communicative process of post-modernity, is updated. The aesthetic is understood in the topological relationship of primary esthesis, knowledge, spiritual experience, “bare life” and evidence-assertion. The introduction of the terms topo-modern and topo-modernism is substantiated with an appeal to the actual figure of the subject-witness and representations of topological subjectivity.

Keywords. *Aesthesis, aesthetic function, event, writing, subjectivity, topos, self-referentiality, transfigurativeness, “naked life”, subject-witness, topo-modern, topo-modernism, affirmation of life.*

5.7.2. АНИМАЦИОННЫЙ ПРОЕКТ «ПЕРВЫЙ ОТРЯД» КАК ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ОТРАЖЕНИЕ СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ (Т.В. Кузнецова, М.В. Рахимова)

Аннотация. В данной работе предпринимается попытка осмысления международного анимационного проекта «Первый отряд» как отражения современного состояния российского искусства и культуры. Авторы ставят ряд вопросов, среди которых вопрос о поиске новой формы народности в условиях глобализации и эстетики постмодернизма. Высказывается мысль о важности сохранения крепкой связи культурного наследия и современного искусства как открытой художественной площадки.

Ключевые слова. Первый отряд, народность, конвергенция, эстетика постмодерна, культурное наследие.

Современная российская культура переживает динамичные, и в то же время сложные времена. С утратой определённой, смыслообразующей парадигмы на рубеже XX-XXI вв., оказались несколько расшатаны и прежде устойчивые культурные смыслы, питавшие искусство, и художественные формы, через которые оно могло бы проявить себя.

И если начинался XX век для России с целого ряда художественных прорывов и откровений (Малевич, Кандинский, Маяковский, Эйзенштейн и многие другие), сопряжённых с политическими и социокультурными потрясениями, то заканчивался он не столь художественно выразительно, несмотря на очевидные политические и социокультурные потрясения.

Надо признать, что популярная повседневная культура советского периода была ориентирована на художественные паттерны, учитывающие эстетико-культурные запросы народных масс, на социальное и культурное объединение людей.

С переходом же в новое культурное измерение, в 90-е годы XX в., изменились и художественные паттерны. Социальные законы капиталистически ориентированного, классового общества привели к противопоставлению культуры широких народных масс и культуры верхов. А на этой основе — к их резкому разделению на всех остальных уровнях (эстетические вкусы и

потребности, стиль мышления, язык и т. п.), которое обернулось изоляцией культур друг от друга.

Оторванная от народных корней культура верхов, как правило, развивается крайне сложно, так как во многом только обогащение народной художественной традицией может спасти её от вырождения и включить часть созданных ею эстетических ценностей в общенациональный культурный фонд.

И, тем не менее, в сложившейся эстетико-культурной пустоте, на руинах прежних художественных достижений, не понимая, однако, их подлинной глубины, российская культура пытается обрести новую идентичность, в т.ч. в художественном пространстве. Правда, осуществляется данный процесс во многом спорадически, без оглядки копируя любой модный эстетический тренд, либо имитируя прежний художественный опыт, повторяя его при этом схематически.

Примеривая западные художественные лекала, современные режиссеры, художники и музыканты пытаются подогнать западные образцы под российскую действительность, вписанную в общий, американоцентричный континуум. Результаты культурного заимствования в известной степени отражают процессы художественного «безвременья», сопутствующие данному периоду.

Каковы же эти попытки, попытки найти новую художественную идентичность, новую народность? Каково значение народности как эстетико-культурного явления для питания культуры в целом?

Как представляется, народное художественное творчество самым тесным образом связано с национальным своеобразием культуры. Искусство, лишённое национального своеобразия, оторванное от традиций широких масс, может быть лишь достоянием какого-либо весьма узкого общественного слоя.

Следовательно, пока в обновлённом российском обществе не сложится ряд традиций (социальных, культурных, художественных) в повседневной популярной культуре «каждого дня» (как, например, обозначал американскую популярную культуру Рей Браун), сложно ожидать самобытной суверенной культуры, «народности», соответствующей новым реалиям.

Конечно, метод конвергенции, объединения культурного, социального и художественного опыта дореволюционной России, Советского Союза лежит на поверхности. Но, поскольку возможность объединения и принятия сложившегося опыта на данный момент творческим меньшинством учитывается не в

полной мере, то культуре и искусству не остается ничего иного, как копировать и тиражировать широко известные художественные шаблоны западного искусства.

Примерами российских адаптаций западных кино-образцов являются такие сериалы, как:

- сериал «Барс» (адаптация сериала «Касл»);
- сериал «Иные» (адаптация сериала «4400»);
- сериал «Воронины» (адаптация американского ситкома «Все любят Реймонда»);
- сериал «Как я встретил вашу маму» (адаптация сериала «Как я встретил вашу маму»);
- фильм «Училка» (ремейк французского фильма «Последний урок»);
- сериал «Закрытая школа» (адаптация испанского сериала «Черная Лагуна»);
- сериал «Счастливы вместе» (адаптация американского сериала «Женаты...с детьми»);
- сериал «В Москве всегда солнечно» (адаптация сериала «В Филадельфии всегда солнечно»);
- сериал «Кухня» (адаптация британского сериала «Кухня Уайта»);
- сериал «Моя прекрасная няня» (адаптация американского ситкома «Няня»);
- сериал «Универ» (адаптация сериала «Университет»);
- сериал «Доктор Тырса» (адаптация сериала «Доктор Хаус»);
- сериал «Не родись красивой» (адаптация колумбийского сериала «Я – Бетти, дурнушка»);
- сериал «Родина» (ремейк американской драмы «Homeland», которая в свою очередь является переделкой израильского сериала «Военнопленный») и т.д.

Обилие ремейков, адаптаций и откровенного копирования обусловлено целым рядом причин, среди которых можно отметить отсутствие в российском кинематографе должного опыта и технологий конструирования «мыльных опер», ситкомов, процедурных драм, теленовелл, а также наличие активно проводимой политики экспансии идей и технологий западной художественной культуры.

Будучи частью глобального пространства массовой культуры, российская культура столкнулась с вызовом соответствия общепринятым паттернам и художественным приемам. Прежние культуuroобразующие границы исчезли, плавильный тигель постмодернистских тенденций сформировал запрос на коммерци-

ализацию арт-продукции, порой в ущерб самобытности и уникальности. Постепенно российская культура адаптировалась к новым реалиям и смогла реализовать в рамках кинематографической продукции ряд интересных проектов, уже авторского, оригинального направления.

Поначалу удачные опыты носили криминогенный характер повествования, обусловленный жизнью 90-х годов XX века («Улицы разбитых фонарей», «Менты», «Бандитский Петербург», «Бригада» и др.).

Некоторое время спустя удачный сериальный опыт расширил жанровые и тематические границы, в частности, в таких сериалах как «Ольга», «Чернобыль. Зона отчуждения», «Морские дьяволы», «Адаптация».

Размышляя о природе художественного заимствования, важно помнить о проблеме диалога культур (Шпенглер), где общение строится на связи ведущего и ведомого голосов культуры. Причем, связь обуславливается доминирующим голосом, навязывающим условия игры, в то время как другой подчиняется и при этом несколько теряет самобытность. Говорить же о поиске эстетико-культурного паритета, можно в случае наличия у культуры художественного суверенитета, сопряжённого с поиском национально-культурной идентичности и определенной «осевой» (Ясперс) идеи культуры.

В этой связи, мультипликационный фильм «Первый отряд», реализованный командой российских и зарубежных авторов, выглядит весьма примечательно. С одной стороны, как своеобразная попытка вписаться в модный постмодернистский тренд и реализовать на практике возможности не адаптации, а конвергенции форм и средств выразительности, которыми щедро делится постмодернистская действительность. С другой стороны, как некоторый поиск новой формы «народности», новой культурной идентичности, смысловых констант.

Сложно называть этот продукт однозначной эстетической находкой, однако и игнорировать его непродуктивно, так как это часть повседневной культуры определённой прослойки населения, возможно, молодых людей.

Итак, фильм «Первый отряд» — это совместный анимационный проект японских, канадских и российских авторов. Фильм затрагивает тему Великой Отечественной войны, задействован жанр фэнтези. Проект многолик, на его основе создан видеоклип, полнометражный фильм, роман и манга (иллюстрация №1 «Первый отряд»). Фильм произведен в 2009 году, авторы

идеи и сценария – Михаил Шприц, Алексей Климов. Режиссер – Ёсихару Асино, продюсеры – Михаил Шприц, Алексей Климов и Эйко Танака, разработка персонажей – Хирофуми Наката, музыка – японский музыкант DJ Krush.

Отметим, что анимационный фильм «Первый отряд» наполнен рядом специфических черт, свойственных эстетике постмодернизма. Так, в фильме присутствуют элементы игры, переплетение жанров и форм, приёмы конвергенции, ирония, дополненные и переплетенные реальности, эстетическая сингулярность, антиномичная атмосфера. Проявляется эстетический эффект, при котором «игры в традицию» и смешения традиций (народных, популярных) больше, чем самой традиции.

К примеру, особенностью сюжета является вплетение в повествование о трудностях и героизме военного времени не вполне традиционного, оккультного элемента, где параллельно с боевыми действиями между регулярными армиями разворачивается скрытая война двух секретных служб оккультных отделов, двух специальных военных ведомств – немецкого «Аненербе» и советского шестого отдела военной разведки .

Данный игровой момент подразумевает использование и соответствующей жанровой атрибутики – магии, заклинаний, дополненной реальности, древних сказаний, легенд, мифологии и так далее, не характерных для традиционного советской культуре кино о войне. Для противодействия вражеским оккультным силам, согласно сюжету, подключаются пионеры, обладающие сверхспособностями, точнее – пионерка Надя. Она способна общаться с потусторонним миром, откуда и призывает помощь – своих друзей, погибших пионеров – героев.

Люди со сверхспособностями – это специфика японского жанра «манга», тем не менее, в контексте фильма она вплетена в советскую действительность.

Все вместе герои должны появиться во время «момента истины», когда действия одного человека (как оказывается, это гвардии капитан Александр Немов) решают исход всей войны.

Согласно задумке Врага, в «момент истины» должно произойти убийство капитана А. Немова, поднимающего советских солдат в решающую контратаку. И тогда исход войны на стороне «Аненербе». Чтобы этого не допустить, с врагом воют на всех фронтах, всеми видами оружия, по ту и по эту сторону жизни, живые и мертвые, – все.

Как представляется, здесь присутствуют элементы эстетической конвергенции жанров, миров, способов ведения боя и т.д., что вполне вписывается в атмосферу постмодернизма. Сама Надя, как и положено риторике манга, отлично владеет самурайским мечом. У неё развевающиеся короткие волосы, огромные бездонные глаза и бесконечно сильный благородный характер. Меч периодически в крови, как и сама Надя, но это тоже – традиция манги.

Важно отметить, что вплетение специфики манга с соответствующими поведенческими и внешними атрибутами (элементами насилия, кровавых сцен, вызывающих разрезов на юбке и облегающих костюмов) не могло не повлиять на художественный образ героев.

Как и положено эстетике манга, художественный образ скорее намечен, чем подробно выписан, схематичен, чем выстрадан, стереотипен, чем уникален. Но эффект новизны и свежести подачи материала трудно не заметить. Куда важнее в данных обстоятельствах не пропустить большого разрыва с отечественной анимационной традицией.

Видимо, именно поэтому данный проект получил неоднозначную оценку среди зрителей и экспертов. В «Первом отряде» фантастическое действие периодически перемешивается со псевдодокументальными вставками, в которых «очевидцы» событий, психологи и врачи многоаспектно комментируют происходящее. Эксперты и «очевидцы» – это актеры, изображающие экспертов и ветеранов войны; они рассказывают о боевых действиях и секретных разработках оккультного характера в СССР. Среди актеров, принимавших участие в съёмках, в частности, можно узнать Александра Пашутина (он – генерал-майор разведки Александр Погодин) и Георгия Мартиросяна (он – психиатр Аркадий Юган).

Мы наблюдаем игру в игру. Конечно, мы узнали актеров (если мы разбираемся в современном российском кино), однако, мы, равно как и они, притворяемся, что верим их откровениям о секретных разработках и военных стратегиях/тактиках ведения боя. Так, приём «мокьюментари» (псевдодокументалистики) как один из атрибутов игры со зрителем, вполне оправдывает себя в рамках постмодернистской эстетики.

В фильме не упоминаются фамилии четырех погибших пионеров, но в интервью продюсеры указывают, что прототипами стали пионеры, реальные советские школьники – Герои Советского Союза: Надежда Богданова, Леня Голиков, Зина Портно-

ва, Марат Казей, Валя Котик. В фильме они – друзья, в реальной жизни они не были знакомы друг с другом и большинство – погибли в разные годы войны.

Еще один элемент постмодернистской эстетики – использование исторических реалий как художественного пластилина, в него вплетаются возможные и невозможные события и развязки.

Удивительно, но в современных реалиях российского образования, далекий от реальности и исторической правды международный коммерческий проект «Первый отряд», в который большой вклад внесли чуждая русской ментальности японская народная культура – «манга», западные анимационные технологии, для целого ряда студентов открыл пионеров-героев как целое явление, культурное и историческое.

Некоторые студенты впервые услышали имена пионеров-героев, узнали о подвиге этих молодых людей, и так – заинтересовались историей собственной страны. Некоторые, конечно, восприняли этот проект как очередную «жвачку» от массовой культуры и даже не заметили чего-то особенного, потому что в принципе мало обладают навыком замечать что-либо.

Как бы то ни было, приходится признать, что данный проект состоялся, и, возможно, для целого ряда молодых людей станет своеобразной эстетической точкой отсчета в восприятии советской культуры, исторического прошлого своей страны, мерилom исторической правды о пионерах-героях.

Всё потому, что художественный язык повествования данного проекта соответствует уровню и скорости восприятия современных людей (сменяющих на нужной скорости друг друга картинок на экране, необходимой дозы экшена, зрелищности и простоты подачи материала).

Как представляется, для современного российского искусства очень важно успеть сформулировать суверенные эстетические константы, крепко опирающиеся на традицию, эстетический опыт прошлых поколений, навык конвергенции лучших художественных паттернов прежних и нынешних времен вкупе с использованием целого ряда инструментов эстетики постмодерна.

Но природа образования подобных международных проектов не имеет крепкой народной платформы, ориентирована на коммерческую прибыль, на массового зрителя, может быть политически ангажирована и так далее. Будучи популярным продуктом, такая продукция способна формировать у молодежи новую модель понимания «народности», удобную для глобаль-

ного мира, но не суверенного, национального. В результате, может пострадать или сильно деформироваться традиционная, народная культура.

В арт-проектах, где бесконтрольно эксплуатируется историко-культурное наследие, таится опасность формирования новой народности, опирающейся на постмодернистскую традицию конвергенции традиций, истории и мифа, уровней восприятия, массового и народного без учёта уважения культурного наследия; новой народности, опирающейся на глобальные, транснациональные, гомогенизированные ценности.

В заключение, хотелось бы добавить: в статье «Как мы определяем искусство?» авторы работы обращаются к эстетическому опыту размышления Морриса Вейца о семантике «искусства» как об «открытом» термине. Объем данной семантики, по мнению авторов, логически не определен, она активно используется для концептуализации новых явлений¹.

В системе художественной культуры, где понятие «искусство» выполняет программирующие функции, закрепляя присущее ей представление о художественном творчестве и соответствующим образом направляя восприятие и деятельность носителей данного типа культуры, эта терминологическая «открытость» связана с «открытостью» эстетического сознания общества в направлении дальнейшей эволюции.

Понимая это, особенно важно успеть закрепить на открытой площадке современного искусства устойчивые художественные паттерны, ориентированные на сохранение культурного наследия, народной памяти, народности как эстетико-культурного явления, вписанного в повседневную культуру России.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андреев А. Л., Кузнецова Т. В. Как мы определяем искусство? // Вопросы философии. 2019. – № 8. – С. 72-79.
2. Кузнецова, Т.В., Рахимова М.В. Народность и популярная культура. Две парадигмы. Монография / Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова. – М.: Издатель Воробьев А.В., 2019. – 288 с.
3. Московский международный кинофестиваль. Каталог фильмов. Первый отряд. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.moscowfilmfestival.ru/31/films/311175/> (дата обращения: 01.04.2022).
4. «Первый отряд: Момент истины» обсудят в «Закрытом показе». [Электронный ресурс]. URL: <https://www.intermedia.ru/news/219993> (дата обращения: 01.04.2022).
5. Рахимова М.В. О популярной культуре США. Информационный гуманитарный портал. Знание. Понимание. Умение. – 2008, № 4. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2008/4/Rakhimova/> (дата обращения: 01.04.2022).

¹ Андреев А.Л., Кузнецова Т.В. Как мы определяем искусство? // Вопросы философии. 2019. – № 8. – С. 72-79.

ANIMATION PROJECT “FIRST SQUAD” AS AN AESTHETIC REFLECTION OF MODERN RUSSIAN CULTURE (T.V. Kuznetsova, M.V. Rakhimova)

***Abstract.** This paper attempts to comprehend the international animation project “First Squad” as a reflection of the current state of Russian art and culture. The authors pose a number of questions, including the question of finding a new form of nationality in the context of globalization and the aesthetics of postmodernism. The idea is expressed about the importance of preserving the strong connection between cultural heritage and contemporary art as an open art platform.*

***Keywords.** First squad, nationality, convergence, postmodern aesthetics, cultural heritage.*

5.8. СРАВНИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

5.8.1. ОРИЕНТАЛИЗМ И ФИЛОСОФСКАЯ КОМПАРАТИВИСТИКА (А.С. Колесников)

Аннотация. Статья рассматривает проблемы взаимосвязи ориентализма и философской компаративистики. Признавая важность работы Эдварда Саида «Ориентализм», автор статьи напоминает, что о кризисе в этой области и сути евро-американского и евроцентричного отношения к культуре и философии Азии, а в особенности к исламским странам, Индии и Китаю, известно давно. История традиционного ориентализма связана со знанием языков и культуры региона, однако часто забывают сказать о личности востоковеда, его мотивах, интересах и целях работы. Стоит заметить и тот факт, что традиционный ориентализм относится к академическим и научным обществам, часто связанным с определёнными историко-философскими установками. Есть и альтернативные группы специалистов, работающих на духовное порабощение неевропейских культур европейскими державами. Евроцентризм не стал установкой прошлого, а изменил свои приёмы. При этом исследователи стали больше уделять места самим интеллектуалам Востока, Латинской Америки и Африки. Компаративная философия вносит свой вклад в поиск равновесия культур и идеологий.

Ключевые слова. Ориентализм, евроцентризм, историко-философские установки, Джон Плотт, сравнительная философия.

Провокационная работа «Orientalism» Эдварда Саида 1978 г. оказала долгосрочное влияние на исследования культуры стран третьего мира в Европе и США. Ориентализм является автономным продуктом евро-американского развития, евроцентричной концепции мира, который был полностью сформулирован в течение XIX века; в качестве дискурса — это эпистемология власти. Однако о кризисе в ориентализме обстоятельно написал еще в 1963 году Ануар Абдель-Малек (1924–2012), египетско-французский политолог, в своё время бывший панарабистом и марксистом¹, который говорил о неизбежной практической не-

¹ См.: *Abdel-Malek A. Orientalism in Crisis // Diogenes. 1963. — Vol. 11. — Pp. 103-139.*

обходимости повышения эффективности синкретизма и гибкости в отношениях между культурами из-за решающего влияния политического фактора в изменении, расширении и преобразовании ориентализма.

История традиционного ориентализма начинается с решения Венского совета в 1815 г. и с первых кафедр восточных языков, а продолжается созданием востоковедческих обществ (Батавия, 1781; Общество *Asiatique*, Париж, 1822; Королевское азиатское общество, Лондон, 1834; Американское восточное общество, 1842; и т.д.). Первый восточный конгресс был проведен в Париже, в 1873 г., а затем было проведено 16 конгрессов вплоть до Первой мировой войны (последний конгресс был в Вене в 1912 г.).

Ориенталист – учёный, разбирающийся в знании Востока, его языков, его литературы и т.д. Но, что он за человек, какой он учёный? Каковы его мотивы? Что его интересует? Какие цели он поставил перед собой? Как правило, это – сравнение культур, философских концепций, традиций и т.д. Микеланджело Гвиди (1886-1946) предложил философию истории в отличие от философии эллиоцентрических народов, поддерживаемой, в частности, Вернером Йегером. Ливанский библиограф Юсеф Ассаад Дагер выделяет восемь положительных элементов в области арабских и исламских исследований: изучение древней цивилизации; сбор арабских рукописей в европейских библиотеках; составление каталогов рукописей; публикация важных работ; уроки метода, преподанные таким образом восточным ученым; организация восточных конгрессов; редактирование исследований, которые часто являются недостаточными и ошибочными с лингвистической точки зрения, но точными в методе. Наконец, это движение способствовало возбуждению национального сознания в разных странах Востока и активизации движения научного возрождения и стремлению к идеалу.

Однако это видение традиционного ориентализма не было доминирующим видением; или, скорее, оно частично представляет собой важнейший сегмент работы, проделанной в университетах и научных обществах, не игнорируя тем не менее весь спектр работы, который был выполнен и опубликован и в других рамках. С другой стороны, само это исследование было глубоко проникнуто постулатами, методологическими привычками и историко-философскими концепциями, которые должны были скомпрометировать, зачастую, результаты и научную ценность трудной работы, а также привести, объективно, большое

количество подлинных востоковедов к политико-философским позициям другой группы исследователей.

Эта группа была образована объединением университетских мэтров, бизнесменов, военных, колониальных чиновников, миссионеров, публицистов и авантюристов, единственной целью которой был сбор разведывательной информации в районе, который будет оккупирован, чтобы проникнуть в сознание народа, чтобы завершить его порабощение европейскими державами. Исследования арабских, североафриканских обществ были ориентированы на это с самого начала. Само это прошлое изучалось в его культурных аспектах, в частности, языке и религии, оторванных от социальной эволюции. Самая большая и даже существенная часть материалов, касающихся колониальных и зависимых стран (в частности, Индии, Египта и арабского Ближнего Востока, Магриба, черной Африки и т.д.), была собрана в государственных архивах, бывших великих колониальных государствах. Незнание языков восточных народов очень часто усугублялось несовершенным научным заключением; процедурами риторики и стилистики, а блеск большой журналистики служил и гарантией, и площадкой для спекулятивных публикаций, которые брали в качестве источников подлинной информации о стране и культуре поспешные умозаключения. Здесь реализовывалась семантическая анархия и совершался уход в спекулятивный вербализм, далекий от фактов².

Ориентализм как строительство Азии европейцами происходит, по идее Марии Луизы Пратт, в «контактных зонах», ставших зонами обращения евро-американской и азиатской интеллигенции. Это было «пространство колониального столкновения», пространство, в котором народы географически и исторически вступают в контакт друг с другом и устанавливают постоянные отношения, обычно с условиями принуждения, радикальным неравенством, неравным обменом и трудноразрешимыми проблемами. Контактная зона является и зоной господства, это зона «транскультурации»³. При этом культурный эссенциализм гомогенизирует Восток как пространственно, так и временно. Пространственно он игнорирует различия в рамках отдельных обществ и, в случае ориентализма, различия между

² См.: *Chua P. Orientalism as Cultural Practices and the Production of Sociological Knowledge // Sociology Compass. — 2008. — 2/4. — P. 1179-1191.*

³ *Pratt M.L. Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation. — London, — New York: Routledge, 1992. — P. 6.*

азиатскими обществами, наделёнными общими характеристиками, обозначая их как «восточные», заменяя культурную сущность десоциализованной и деисторизированной концепцией культуры, которая бросает вызов культуре как живому опыту,

Культурализм важен для понимания того, почему в востоковедении могут появиться сразу так называемые восточные общества как объекты восхищения их цивилизационными достижениями, но и отодвинутые в прошлое как окаменелые реликвии. Это происходит, потому что культуры, заменяющие историю, не имеют «реальной» историчности, и, как говорит Йоханнес Фабиан, никакой реальной актуальности, поскольку их настоящее являются лишь простыми воспроизведениями их прошлого⁴.

Вряд ли можно утверждать, что евроцентризм уже является делом прошлого. Если ориентализм был продуктом европейского интеллектуального пространства, то как «восточная» интеллигенция отреагировала на него или получила его? Были ли «ориенталы» действительно такими молчаливыми или неспособными представлять себя? Или востоковед приходит в качестве специалиста или эксперта не только для того, чтобы говорить о Другом, но и для Другого? С одной стороны, Лоуренс Аравийский стремился жить как китайцы или арабы, Раймон Шваб писал работу «Восточное возрождение: открытие Европы» из Индии, Джонатан Спенс пытался изменить Китай, иезуиты в Китае с 1582 по 1773 год пытались понять Китай и изучить его. Есть Персидские письма Монтескье, есть работа Оливера Голдсмита, можно привести еще целый ряд исследований «этнических космополитов». И уже в начале XIX века французские и немецкие востоковеды призвали к «Восточному Ренессансу». В азиатских обществах не обязательно воспринимают востоковедов как авангард евроамериканской власти: как писал Юминг Шоу – увидеть Китай глазами других – это «лучше оценить себя». А как быть с бенгальским ренессансом, который оказал огромное влияние и на Индию, и на Запад? Текст Упанишад через Анкетиля-Дюперрона попадает в руки Раммохана Роя (1772-1833)⁵. Продуктом этого возрождения был Р. Тагор, ставший «миссионером» азиатской цивилизации в Японии и Китае. Но есть ещё и Ганди.

⁴ См.: *Fabian J.*, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object.* – New York: Columbia University Press, 1983. – 305 p.

⁵ См.: *Kopf D.* *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization, 1773-1835.* – Berkeley, – L.A.: University of California Press, 1969. – 324 p.; *Скороходова Т.Г.* *Философия Раммохана Рая. Опыт ре-*

Что касается современного мира, то изменились властные отношения между Китаем и Евро-Америкой, которые привели к переосмыслению ориентализма на уровне глобальной идеологии⁶. Сегодняшний ориентализм воссоздается многогранным комплексом «культурной гибридизации», мультикультурализмом. Опасения в создании «нового ориентализма» и постколониальные теории угнетения разбиваются о постмодернистские, феминистские, лесбийские, гей-теоретические перспективы, ассимилятивное транскультурное прочтение колониальных взаимосвязей. Даже постмодернистские деконструктивные и идеологические предположения исторической повествовательной фантастики приобретают политическую специфику⁷.

В Латинской Америке тема Китая ярко представлена в «Азиатской трилогии» Сесара Эйра⁸. Появляется тема востокализма Латинской Америки, включающая авторов от Хосе Васконселоса до Хорхе Луиса Борхеса⁹. Латиноамериканские романы об азиатских подданных пытаются исследовать различные режимы межкультурной представленности, и когда глобализация привела к таким явлениям как взаимосвязанность без прочных культурных связей¹⁰. Сближение востокализма и де-востокализма сегодня укрепляет форму маргинализации, которая колеблется между продолжениями искажения и поиском некой истинной темы, современности и постмодернизма¹¹.

Разрешение подобных проблем может взять на себя философская компаративистика и реконструктивная герменевтическая философия.

конструкции. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2018. — 416 с.; *Скорородова Т.Г.* Бенгальское Возрождение. — СПб.: Петербургское востоковедение, 2008. — 288 с.; *Рашковский Е.Б.* Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX-XX вв. — М.: Главная редакция восточной литературы, 1990. — 203 с.

⁶ См.: *Amin S.* Eurocentrism. — New York: Monthly Review Press, 1989. — 152 p.

⁷ См.: *Eid M., Waleed M., Hamid D.* The aesthetics of dissent: Culture and politics of transformation in the Arab world // *International Journal of Cultural Studies*. Vol. 23. — № 2. — P. 141-149.

⁸ См.: *Aira César.* El Mármol. — Buenos Aires: La Bestia Equilátera, 2011; *Aira César.* El pequeño monje budista. — Buenos Aires: Mansalva, 2005; *Aira César.* Una novella china. — Buenos Aires: Javier Vergara, 1987.

⁹ См.: *Tinajero A.* Orientalismo en el modernismo hispanoamericano. — Purdue UP. 2003. — 184 p.

¹⁰ См.: *Techno-Orientalism: Imagining Asia in Speculative Fiction, History, and Media.* Roh D.S., Huang B., Niu G.A., editors. — Rutgers: UP. 2015. — 272 p.

¹¹ См.: *Alternative Orientalisms in Latin America and beyond* / Lypez-Calvo I., editor. — Cambridge: Scholars. 2007. — 345 p.

Компаративная интерпретационная философия реабилитирует текст иной культуры как мощное устройство для того, чтобы влиять на других и развивает размышление и поведение, которые способствуют пониманию и примирению. Понимание себя через лучшее понимание другого раскрывается через пересечение дисциплинарных границ между ориентализмом и компаративной философией, философией и общественными науками.

Компаративная философия помогает раскрыть воображаемые образы иной культуры в метафоре, метонимии, синекдохе и иронии, способствует объединению объяснения и понимания. Текст становится больше чем ареной межсубъективной коммуникации, он выступает ареной развивающихся идей, предлагающих определённые действия. Текст использует расстояние непосредственно для деконтекстуализации, переходя от автора к предоставлению его читателям, с их собственной интерпретацией текста и их отношений к нему. Текст проявляется как особая сфера отличная от его создателя и его переводчика, он создаёт читателя снова, его мир разворачивается перед текстом.

Человек, как предмет и объект гуманитарных наук, никогда не может быть непосредственно проанализирован, но может быть понят только относительно других и непосредственно к нам. Герменевтик, таким образом, бросает вызов любому наивному реализму, касающемуся того, что философия состоит по существу из интерпретации философской традиции и её сравнения с другой традицией. Сравнение даёт рефлексивное равновесие, которое позволяет нам быть осторожными, знать, как избежать вреда другим, и понимать также, как использовать различные методы исследования и интерпретировать полученные данные при использовании философского понимания. Философия как проживание языка идей может напомнить нам о наших верованиях и поощрить нас не жить определённым человеческим прагматизмом. Компаративное использование языка понижает наше сопротивление банальности и настаивает на визуальном свидетельстве, точном измерении и опровержении двусмысленности¹².

Пяти томная глобальная история философии, написанная Джоном К. Плоттом (d.1990), и изданная в Индии между 1963 и 1989 годами, пытается реализовать свою собственную систему периодизации истории мысли, соединив философию Евро-

¹² См.: Nakamura H.: Parallel developments. A comparative history of ideas. — Tokyo. 1975. — 567 p.

пы и Азии¹³. В свои описания он вносит европейские понятия и концепции, распространяя их на мысль Китая и Индии: Осевой Возраст, период ханьско-эллинистическо-бактрианский, период отцов-церкви-Sūtra, период схоластики I, период схоластики II. Он не закончил свою концепцию. Вопрос остается открытым, включает ли его система периодизации все области или глобальная история философии представляет собой системы различного порядка? По всей видимости, только межкультурная философия способна создать новый язык глобальной философии с интеграцией незападных концепций в её дискурс.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Рашковский Е.Б.* Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX-XX вв. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1990. – 203 с.
2. *Скореходова Т.Г.* Бенгальское Возрождение. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2008. – 288 с.
3. *Скореходова Т.Г.* Философия Раммохана Рая. Опыт реконструкции. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2018. – 416 с.
4. *Abdel-Malek A.* Orientalism in Crisis // *Diogenes*. 1963. – Vol. 11. – P. 103-139.
5. *Aira César.* El Mármol. – Buenos Aires: La Bestia Equilátera, 2011.
6. *Aira César.* El pequeño monje budista. – Buenos Aires: Mansalva, 2005.
7. *Aira César.* Una novella china. – Buenos Aires: Javier Vergara, 1987.
8. *Amin S.* Eurocentrism. – New York: Monthly Review Press, 1989. – 152 p.
9. *Chua P.* Orientalism as Cultural Practices and the Production of Sociological Knowledge // *Sociology Compass*. – 2008. – 2/4. – P. 1179-1191.
10. *Eid M., Waleed M., Hamid D.* The aesthetics of dissent: Culture and politics of transformation in the Arab world // *International Journal of Cultural Studies* Vol. 23. – № 2. – P. 141-149.
11. *Fabian J.*, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. – New York: Columbia University Press, 1983. – 305 p.
12. *Kopf D.* *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization, 1773-1835*. – Berkeley, – L.A.: University of California Press, 1969. – 324 p.
13. *Alternative Orientalisms in Latin America and beyond*. Lypez-Calvo I., editor. – Cambridge: Scholars, 2007. – 345 p.
14. *Nakamura H.* *Parallel developments. A comparative history of ideas*. Tokyo. 1975. – 567 p.
15. *Plott J.C., May P.* *Sarva-Darshana-Sangraha. A Bibliographical Guide to the Global History of Philosophy*. – Leiden. 1969. – 305 p.
16. *Plott J.C., Dolin J.M., Hatton R.E.* *Global History of Philosophy*, ed. By Robert C. Richmond, vol. 2. *The Han-Hellenistic-Bactrian Period*. – Delhi, 1989.
17. *Plott J.C., Dolin J.M., Hatton R.E.* *Motilal Banarsidass – Vol.1.* – 1993. – 259 p.
18. *Pratt M.L.* *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. – London, – N.Y.: Routledge, 1992. – 296 p.
19. *Techno-Orientalism: Imagining Asia in Speculative Fiction, History, and Media*. Roh D.S., Huang B., Niu G.A., editors. – Rutgers: UP. 2015. – 272 p.
20. *Tinjero A.* *Orientalismo en el modernismo hispanoamericano*. – Purdue: UP. 2003. – 184 p.

¹³ См.: *Plott J.C., Dolin J.M., Hatton R.E.* *Motilal Banarsidass – Vol.1.* – 1993. – 259 p.; *Plott J.C., Dolin J.M., Hatton R.E.* *Global History of Philosophy*, ed. By Robert C. Richmond, vol. 2. *The Han-Hellenistic-Bactrian Period*. – Delhi, 1989; *Plott J.C., May P.* *Sarva-Darshana-Sangraha. A Bibliographical Guide to the Global History of Philosophy*, Leiden. 1969. – 305 p.; См.: *Philosophy East and West*. 1981. – Vol. 31. – № 4. – P. 555-556; *Philosophy East and West*. 1978. – Vol. 28. – № 3. – Pp. 385-386.

ORIENTALISM AND PHILOSOPHICAL COMPARATIVE RESEARCHES (A.S. Kolesnikov)

Abstract. *The article examines the problems of the relationship between orientalism and philosophical comparative researches. Recognizing the importance of Edward Said 's work "Orientalism», the author of the article recalls that the crisis in this field and the essence of the Euro-American and Euro-central attitude towards the culture and philosophy of Asia, and especially towards Islamic countries, India and China, are known for a long time. The history of traditional orientalism is related to the knowledge of the languages and culture of the region, but is often forgotten to say about the personality of the orientalist, his motives, interests and purposes of work. It is also worth noting that traditional orientalism refers to academic and scientific societies, often associated with certain historical and philosophical attitudes. There are also alternative teams of specialists working for the spiritual enslavement of non-European cultures by European powers. Eurocentrism has not become the setting of the past, but has changed its techniques. At the same time, researchers began to devote more places to the intellectuals of the East, Latin America and Africa themselves. Comparative philosophy contributes to the search for a balance of cultures and ideologies.*

Keywords. *Orientalism, Eurocentrism, historical and philosophical attitudes, John Plott, philosophical comparative researches.*

ПРИЛОЖЕНИЕ

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ. ЭНЦИКЛОПЕДИЯ. АНАЛИТИЧЕСКАЯ ПРЕЗЕНТАЦИЯ (М.А. Маслин)

***Аннотация.** В статье содержится аналитическая презентация энциклопедии «Русская философия» – проекта кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. В ней содержатся философские портреты русских мыслителей, рассмотрены их главные сочинения, ключевые периоды, начиная от XI в. до XXI в. включительно, специфические понятия, главные идейные течения и направления, философские кружки, журналы и общества, главнейшие исследования русской философии за рубежом, в том числе в Китае, Германии, Франции, Италии, Сербии, Белоруссии, Польше, на Украине.*

***Ключевые слова.** Русская философия, исследования русской философии за рубежом, онтология, теория познания, этика, эстетика, история философии.*

Научный проект, зарегистрированный в государственном реестре и осуществляемый в Московском университете кафедрой истории русской философии философского факультета, имеет название «Русская философия: единство в многообразии». Центральное место в рамках данного проекта занимает подготовка универсальной энциклопедии по русской философии, в которой представлены не только персоналии, но и главнейшие сочинения русских мыслителей, отдельные философско-исторические периоды, специфические понятия русской мысли, её основные философские течения и направления, философские кружки, журналы и общества, историографические темы, а также разделы философского знания – онтология, теория познания, этика, эстетика, философская антропология, общетеоретические основы психологии и др. Эта работа была начата публикацией книги «Русская философия. Словарь»¹, а затем вы-

¹ См.: Русская философия. Словарь / Под общ. ред. М.А. Маслина. – М.: Издательство «Республика», 1995, 1999. – 655 с.

пуском в свет энциклопедии «Русская философия»². Многие статьи словаря и энциклопедии, ставшие результатом специальных научных изысканий, впервые ввели в научный оборот ряд понятий, имен, материалов и, в свою очередь, стимулировали новые исследования.

В 2014 г. было опубликовано второе, доработанное и дополненное издание энциклопедии³, потом третье⁴ и затем четвертое⁵ издания. Авторский коллектив продолжал работу над расширением словника и созданием новых статей, уточнением их содержания, обновлением источниковой базы. Для изданий, следующих за первым, было написано более двухсот новых статей, важную часть которых составляют статьи, освещающие основные персоналии и исследования русской философии за рубежом, в США, Германии, Франции, Италии, Сербии, Белоруссии, Украине, Польше, Китае. Они показывают, что интерес к русской философии и русской культуре в мире продолжает расти.

Об этом свидетельствует, в частности, то, что перевод первого издания энциклопедии издан за рубежом – в Сербии (2009) и во Франции (2010). Энциклопедия – плод многолетних усилий большого коллектива авторов разных поколений – профессионалов в области истории русской философии, ученых и преподавателей. Она подготовлена коллективом ученых Московского университета, Института Философии РАН, различных университетов Москвы, Петербурга, Нижнего Новгорода, Ростова-на-Дону, Екатеринбургa и других городов. Среди её авторов известные специалисты: М.Н. Громов, В.В. Мильков, В.В. Сербиненко, А.И. Абрамов, В.Ф. Пустарнаков, М.Н. Грецкий, В.А. Малинин, А.Г. Мысливченко, А.П. Поляков, Ю.Н. Солодухин, В.Ф. Пустарнаков, А.А. Ермичев (Санкт-Петербург), Л.Е. Шапошников (Нижний Новгород), А.Н. Ерыгин (Ростов-на-Дону), В.А. Бажанов (Ульяновск), В.В. Ванчугов, А.С. Мигунов, А.Т. Павлов, Л.Р. Авдеева, А.П. Козырев, Б.В. Межуев, В.А. Кувакин, А.А. Попов и многие другие. Некоторых из них, к сожалению, уже нет с нами. Все авторы объединились, прежде всего, для удовлетво-

² См.: Русская философия. Энциклопедия / Под общ. ред. М.А. Маслина. – М.: Алгоритм, 2007. – 735 с.

³ См.: Русская философия. Энциклопедия. Издание второе, дораб. и доп. / Под общ. ред. М.А. Маслина. – М.: Терра-Книговек, 2014. – 832 с.

⁴ См.: Русская философия. Энциклопедия. Издание третье, дораб. и доп. / Под общ. ред. М.А. Маслина. – М.: Алгоритм, 2020. – 920 с.

⁵ См.: Русская философия. Энциклопедия / Под общ. ред. М.А. Маслина. Издание четвертое, доработанное и дополненное. – М.: Алгоритм, 2022. – 984 с.

рения острой нужды в научно-справочном издании, которое раскрывало бы всю предметную область русской философской мысли от Киевской Руси до наших дней и соответствовало бы современным требованиям подготовки специалистов по философии – студентов, аспирантов, научных работников. Составной частью этой подготовки в России является в настоящее время изучение истории русской философии, что отражено в соответствующих государственных стандартах в области высшего образования.

Очевидно, что энциклопедия имеет также общее просветительское значение и адресована всем интересующимся русской философией. Разумеется – не профанам, а тем, кто, как сказано древнерусским книжником митрополитом Иларионом, «книжную сладостью насыщен». Тематически энциклопедия «Русская философия» разделяется примерно на следующие группы статей, включающих наряду с персоналиями также специальные отрасли философского знания философские понятия, концепты, термины⁶. Специальное отражение в энциклопедии

⁶ Среди них: «Аксиология» (Л.Н. Столович); «Теория познания» (В.И. Кураев); «Философия истории» (В.Н. Жуков); «Философская антропология» (П.П. Апрышко, А.Г. Мысливченко); «Философия права» (В.Н. Жуков); «Эстетическая мысль» (Л.Н. Столович); «Этическая мысль» (В.В. Варава, Л.В. Коновалова); «Логическая мысль» (В.А. Бажанов); «Онтология» (В.Л. Курабцев, В.И. Кураев); «Психологическая мысль» (А.Н. Ждан); «Социалистическая мысль не-марксистская» (В.А. Малинин); «Социологическая мысль» (В.Н. Жуков); «Философия религии» (В.И. Кураев); «Философские вопросы естественных наук» (К.Х. Делокаров, А.Т. Павлов); «Философское образование в России» (В.В. Аржанухин, А.Т. Павлов); «Антиномизм» (В.Л. Курабцев); «Антроподицея» (В.Л. Курабцев); «Антрополатрия» (В.Л. Курабцев); «Антропософия» (Э.И. Чистякова); «Аскетизм» (П.В. Калитин); «Беспочвенность» (В.Л. Курабцев); «Благоговение» (В.Л. Курабцев); «Богочеловечество» (А.П. Козырев); «Вера» (В.И. Кураев); «Византизм» (Л.Е. Шапошников); «Восток и Запад» (Н.А. Бенедиктов, Л.Е. Шапошников); «Государство» (В.Н. Жуков); «Жалость» (В.Л. Курабцев); «Земля и государство» (А.А. Попов); «Идеал общественный» (Е.М. Амелина); «Икона» (В.В. Бычков); «Идеальное» (С.М. Найденкин); «Идеальное познание» (И.В. Цвык); «Исихазм» (П.В. Калитин); «Интуитивизм» (Н.Н. Старченко); «Иранство и кушитство» (А.П. Козырев); «Консерватизм» (В.И. Приленский); «Кооперация» (Э.Г. Лаврик); «Красота» (Л.Н. Столович); «Критическая мыслящая личность» (В.А. Малинин); «Личность» (А.Г. Мысливченко, П.П. Апрышко); «Любовь» (В.Л. Курабцев); «Месторазвитие» (В.П. Кошарный); «Мистицизм» (В.В. Кравченко); «Монодуализм» (А.Т. Павлов); «Народность» (Т.В. Кузнецова); «Неизвестность» (В.А. Кувакин); «Ничто» (В.Л. Курабцев); «Ноосфера» (В.М. Федоров); «Общее дело» (А.Т. Павлов); «Община» (А.А. Попов); «Очевидность» (В.И. Кураев); «Панмонголизм» (А.П. Козырев); «Пассионарность» (В.П. Кошарный); «Права человека» (В.Н. Жуков); «Правовое государство» (В.Н. Жуков); «Психократия» (А.Т. Павлов); «Разумный эгоизм» (В.И. Приленский);

получила рецепция в России идей европейских философов, что указывает на то, основная проблематика русской философии принадлежит европейскому цивилизационному ареалу⁷.

Вместе с тем, в энциклопедии раскрывается своеобразный русский способ решения универсальных философских проблем, что предполагает раскрытие конкретных эпох, форм существования и характерных проявлений русской философской культуры⁸.

«С вершины тысячелетней пирамиды» русской философии видно главное в ней, а именно: её сущностная оригинальность, особенно отчетливо познаваемая в её многообразных связях с мировой, прежде всего европейской, философией. Энциклопедия наглядно подтверждает, что основные проблемы мировой философии являются также проблемами русской философии.

«Раскол» (М.О. Шахов); «Рассудок и разум» (В.Е. Доля); «Реальность» (В.И. Кураев); «Романтизм философский» (А.И. Абрамов); «Русская идея» (М.А. Маслин); «Русский авангард» (Д.А. Силчев); «Русский космизм» (А.Г. Гачева, С.Г. Семенова); «Сердца метафизика» (Г.Я. Стрельцова); «Символизм» (Э.И. Чистякова); «Синергизм» (П.В. Калитин); «Смерть» (В.В. Варава); «Солидарность» (А.Т. Павлов); «Софиология» (А.П. Козырев); «Сродность и несродность» (М.А. Маслин); «Старобрядчество» (М.О. Шахов); «Тектология» (Е.Л. Петренко); «Теодицея» (А.Ф. Управителев); «Теософия» (Э.И. Чистякова); «Теургия» (А.Ф. Управителев); «Толстовство» (А.А. Гусейнов); «Трансцендентальный монизм» (И.В. Цвык); «Философия имени» (А.И. Резниченко); «Футуризм» (А.С. Мигунов); «Цветущая сложность» (С.Н. Пушкин); «Цезаропапизм» (А.П. Козырев); «Цельность» (В.И. Кураев); «Человек» (А.Г. Мысливченко); «Экономизм» (М.В. Романенко); «Экономический материализм (детерминизм)», (М.В. Романенко); «Эмпириокритицизм» (А.Т. Павлов); «Эсхатологизм» (Л.Е. Шапошников) и др.

⁷ См.: «Платон в России» (А.И. Абрамов); «Паскаль в России» (Г.Я. Стрельцова); «Декарт в России» (А.А. Кротов); «Кант в России» (А.И. Абрамов, Л.А. Суслова); «Гегель в России» (А.И. Абрамов, В.Д. Рута); «Фихте в России» (А.В. Лукьянов); «Шеллинг в России» (А.Н. Голубев, А.Н. Гулыга); «Маркс в России» (М.Н. Грецкий, Н.Г. Федоровский); «Ницше в России» (Ю.В. Синеокая); «Гуссерль в России» (И.М. Чубаров); «Мальбранш в России» (А.А. Кротов); «Вольфианство» (В.В. Аржанухин); «Вольтерьянство» (А.В. Панибратцев).

⁸ См.: «Философская мысль на Руси в XI-XVII вв.» (М.Н. Громов); «Философские журналы» (С.М. Половинкин); «Философские издательства» (С.М. Половинкин); «Философские и религиозно-философские общества» (С.М. Половинкин); «Философские лексиконы, энциклопедии, словари» (С.М. Половинкин); «Московское Психологические общество» (С.М. Половинкин); «Философия в духовных академиях» (А.И. Абрамов); «Философия в Казанском университете» (А.Т. Павлов, В.А. Бажанов); «Философия в Киевском университете (досоветский период)» (А.Е. Конверский, В.И. Ярошовец); «Философия в Московском университете» (А.Т. Павлов); «Философия в Петербургском университете» (Б.В. Емельянов, А.Т. Павлов); «Вольная академия духовной культуры» (С.М. Половинкин); «Вольная философская ассоциация (Вольфила)» (Е.В. Иванова); «Философско-богословская мысль XVIII-XX вв.» (П.В. Калитин) и др.

Вместе с тем эта книга всем своим содержанием свидетельствует о том, что в России зародилась, существовала и существует философия в её национальном своеобразии, с культурно-цивилизационной спецификой. Последняя и определяла оригинальность постановки, исследования и способов решения философско-этических и социальных вопросов.

Авторы энциклопедии стремились изобразить не только прошлое русской философии, но и показать её современное состояние. Советский и современный периоды её существования также являются важной частью её истории, что и получило свое отражение в настоящей книге⁹. Равным образом и философия послеоктябрьского зарубежья рассматривается в энциклопедии как органическая часть единой отечественной философской культуры.

Если говорить об истории философии перед лицом вызовов XXI в., то именно история философии является хранителем всего разумного, доброго, вечного, всех культурных миров, близких человеческому сердцу. А человеческому сердцу, по выражению Пушкина, особенно близка «любовь в родному пепелищу, любовь к отеческим гробам». Метафора музея многое дает для понимания сущности историко-философского знания. Ведь музей предназначен для хранения, изучения и распространения знаний о памятниках философской мысли. Музей использовался создателем философии общего дела Николаем Фёдоровым как собирательный образ научного хранилища духовной памяти об отцах — как «собрание в единство» этой памяти и как «призыв на службу отечеству» — «Фёдоров Н.Ф.» (С.Г. Семенова). Автор «Философии общего дела» представлял музей-библиотеку, или,

⁹ См.: «Философия в советской и постсоветской России» (А.Г. Мысливченко); «Диалектики» и «механисты» (П.В. Алексеев); «Ленин В.И.» (М.Н. Грецкий, М.А. Маслин, В.Ф. Титов); «Сталин И.В.» (В.Ф. Пустарнаков); «Институт Философии РАН» (А.Г. Мысливченко, А.Ф. Яковлева); «Государственная академия художественных наук (ГАХН)» (И.М. Чубаров); «Бухарин Н.И.» (Е.Л. Петренко); «Вульгарный социологизм» (А.П. Поляков); «Асмус В.Ф.» (А.И. Абрамов); «Гайденок П.П.» (Е.Л. Петренко); «Варава В.В.» (М.А. Маслин); «Козырев А.П.» (М.А. Маслин); «Гулыга А.В.» (И.С. Андреева); «Гусейнов А.А.» (Ю.Н. Солодухин); «Зиновьев А.А.» (Ю.Н. Солодухин); «Зубов В.П.» (А.Н. Авдеенков); «Ильенков Э.В.» (Л.В. Голованов, С.Н. Мареев); «Каменский З.А.» (М.А. Маслин); «Копнин П.В.» (Е.Л. Петренко); «Лекторский В.А.» (В.И. Кураев); «Леонтьев А.Н.» (Д.А. Леонтьев, А.А. Леонтьев); «Майоров Г.Г.» (М.А. Маслин); «Мионов В.В.» (П.В. Алексеев); «Панарин А.С.» (Н.Н. Зарубина, В.Н. Расторгуев); «Попов П.С.» (А.И. Семенова); «Пустарнаков В.Ф.» (А.Г. Мысливченко); «Степин В.С.» (П.В. Алексеев); «Соколов В.В.» (М.В. Солнцев) и д.

в нашем случае, историю философии не только результатом собирания, но и действенного исследования всех сокровищниц человеческой мысли, в конечном счёте, — выполнением главной задачи — воскрешения отцов. Музей как «собирание в единство» (т.е. собирание всей, без изъятий, истории философской мысли всех культур) есть, в то же время, «дело воспитания». Максимально возможное приобщение к наследию предков воспитывает единство человеческого рода, направленное на преодоление розни и вражды.

История философии в идеале соединяет народы, образуя гигантское тело всего объединенного человечества. Фёдоров оценивал работу сохранения текстов в библиотеке истории человеческой мысли как род деятельности священной, стремясь к построению такой работы по аналогии с ежедневным поминовением того или иного автора. В этом случае автора книги будут поминать как живого, ибо будет вызван к жизни «живой образ автора». Так происходит подлинное изучение философского текста, которое не исключает того, что текст можно «и ругать, и хвалить». Конечную и главную функцию истории философии можно назвать функцией восстановления жизни, создающей условия для того, что Валериан Муравьёв назвал «управлением времени» — «Муравьёв В.Н.» (А.Г. Гачева). Это значит, что постигая философские идеи разных эпох, мы погружаемся в разные времена и разные эпохи, как бы преодолевая время и тем самым управляя временем.

Таким образом, первостепенное значение для «живой истории философии» имеет знакомство с тем культурным контекстом, который породил философские учения. Подход к рассмотрению истории философских идей в контексте культуры обычно именуют цивилизационным подходом. Применительно к истории русской философии это означает, что она как научная дисциплина является историко-философским россиеведением, историко-философским познанием России. История русской философии производна от исторически сложившегося культурного контекста, она «озвучивает» культурно-историческую реальность, заставляет её говорить, делает её как бы «живой», ведь реальность «молчит», сама говорить она не может.

И, таким образом, как научная дисциплина история русской философии находится по отношению к этой реальности в состоянии обусловленности, она соединена с ней многочисленными нитями связи. В своей записке «О народном воспитании» (1826), адресованной императору, А.С. Пушкин предвосхитил

позднейшую мысль Н.В. Гоголя, высказанную в «Выбранных местах из переписки с друзьями» о необходимости налаживания в нашей стране россиеведения. Пушкин предлагал учреждение специальных кафедр – русской истории, статистики и законодательства, целью которых должно было бы стать широкое изучение России, подготовка молодых умов, «готовящихся служить отечеству верою и правдою». Пушкин признавал самобытность русской культуры, ибо «климат, образ правления, вера дают каждому народу собственную физиономию» – «Пушкин А.С.» (М.А. Маслин).

Иными словами, отнюдь не те или иные узко философские предпочтения, вкусы или системные построения должны определять достоверность нашего понимания русской философии, что тем более важно для энциклопедии. Возьмем такой пример. Существует мнение, ставшее уже стереотипом, о том, что русская философия антропоцентрична, историософична, нравственно напряжена и социально привержена. И что вопросы теории познания для неё второстепенны, поскольку русская философия онтологична, а не гносеоцентрична. Это мнение идет от Василия Зеньковского, авторитетного историка философии, автора известной двухтомной монографии – «История русской философии» В.В. Зеньковского» (М.А. Маслин).

В действительности этот взгляд опирался на идеи так называемой онтологической гносеологии, разработанной В.Ф. Эрном, П.А. Флоренским, С.Л. Франком – «Франк С.Л.» (В.И. Кураев). Но есть и прямо противоположное мнение, оно принадлежит не менее авторитетному автору, Николаю Лосскому – «История русской философии» Н.О. Лосского» (М.А. Маслин). Он, напротив, утверждал, что именно гносеологические построения составляют главное своеобразие русской мысли. Как он считал, всё наиболее интересное в ней связано с разными вариантами теории познания. И Лосский тоже был по-своему прав, поскольку, например, во многих сферах логического знания Россия сказала миру свое новаторское слово, в том числе и в советскую эпоху – «Логическая мысль» (В.А. Бажанов). Сказанное говорит о необходимости представить различные, наиболее значительные объяснительные модели отечественного историко-философского процесса, что и сделано в энциклопедии – «Историография русской философии» (Б.В. Емельянов, М.А. Маслин).

Среди классиков истории русской философии как науки в XX столетии особое место принадлежит Г.В. Флоровскому. Главное произведение Г.В. Флоровского «Пути русского богосло-

вия» (1937) было первой в своем роде интерпретированной историей русской духовной культуры с беспрецедентным охватом материала — от Крещения Руси до XX в. включительно — «“Пути русского богословия” (соч. Г.В. Флоровского)» (А.Т. Павлов). Никто из его предшественников, включая чешского философа Томаша Масарика, а также русских авторов — Э.Л. Радлова, Г.Г. Шпета, Б.В. Яковенко и других, не создавал столь обширной картины развития русской мысли, причем рассмотренной в общем контексте духовной культуры, не только отечественной, но и европейской.

Задача состоит не в том, чтобы историк философии выхватывал из живого процесса развития философской мысли только интересные ему выборочные фрагменты, кусочки, детали картины, а в том, чтобы создать целостную картину. Энциклопедия конкретным образом опровергает ставшее исследовательским штампом утверждение о «неинституциональности» отечественной философии, созданное интеллигенцией «под себя» в XIX в.¹⁰ Историко-философская конкретика свидетельствует об обратном. Высокопрофессиональный журнал «Вопросы философии и психологии» (1888-1918), выпускавшийся Московским Психологическим Обществом при Императорском Московском университете был одним из самых тиражных в Европе, а иностранными членами Общества были многие знаменитые философы, среди них В. Виндельбанд, У. Джемс, Т. Масарик, Г. Спенсер и др.¹¹

Верно и то, что русская философия порождала многочисленные токи — к науке, литературе, искусству, религии, политике, праву и вместе с тем оплодотворялась влиянием перечисленных ответвлений древа отечественной духовности и культуры. В этой связи в энциклопедии рассмотрены не только идеи специализированной, профессиональной философии, развивавшейся в университетах и духовных академиях, но и мировоззренческие идеи «вольных философов», литераторов и публицистов, ученых различных отраслей знания¹².

¹⁰ *Маслин М.А.* Предубеждения и штампы в истории русской философии // Философия в диалоге культур. Всемирный день философии (Москва-Санкт-Петербург, 16-19 ноября 2009 г.). Материалы. — М.: КГПУ им. К.Э. Циолковского Калуга, 2010. — С. 11-16.

¹¹ *Маслин М.А., Черников Д.Ю.* Московское Психологическое общество (персоналии, проблематика, традиции) // Историко-философский альманах. 2007. — Вып. 2. — С. 247-267.

¹² См. статьи: «Бабст И.К.» (В.Ф. Пустарнаков); «Белосельский-Белозерский А.М.» (Э.И. Чистякова); «Блок А.А.» (Л.А. Сугай); «Брюсов В.Я.» (В.Э. Молодяков); «Виппер Р.Ю.» (Б.Г. Сафронов, Н.Г. Самсонова); «Гоголь Н.В.» (В.В. Сапов);

Необходимо обозначить еще одну важную цель, которую преследует создание энциклопедии. Имеется в виду то обстоятельство, что энциклопедия создана не только для России, но и для мирового читателя. Этот интерес проявляется и в Европе, не только там, где всегда проводились исследования русской мысли (Белоруссия, Украина, Польша, Сербия). Например, в Венгрии в последние годы наблюдается подъём интереса к русской мысли, сделаны переводы на венгерский язык сочинений Г.Г. Шпета, П.А. Флоренского, А.Ф. Лосева. Одним из мировых центров русских исследований сегодня становится Китай, где регулярно проводятся Всекитайские конференции историков русской философии. На китайский язык переведены все основные произведения Н.А. Бердяева, чего нет даже на английском языке (переводчик — профессор Пекинского Педагогического университета Чжан Байчунь, избранный в 2022 г. иностранным членом Российской Академии наук) — «Исследования русской философии в Китае» (Чжан Байчунь). В энциклопедии впервые опубликованы статьи, посвященные известнейшим китайским специалистам в области русской философии — «Чжан Байчунь»; «Ань Цинянь»; «Сюй Фэнлинь» (В.Г. Буров). Презентации энциклопедии, которые состоялись в Сербии, Германии, Венгрии, Франции, Китае, показывают наличие за рубежом весьма заинтересованного отношения к изучению наследия русской философии, причем это интерес не аморфный, но проявляется сегодня в специализированных формах, в исследованиях конкретных теоретических проблем, поднятых разными русскими идейными течениями. Это

«Кандинский В.В.» (Д.А. Силичев); «Коялович М.О.» (А.А. Ширинянц); «Ламанский В.И.» (А.А. Ширинянц); «Малевич К.С.» (А.С. Мигунов); «Пирогов Н.И.» (О.В. Доля); «Посошков И.Т.» (Т.Л. Мазуркевич); «Пришвин М.М.» (В.Е. Хализев); «Пушкин А.С.» (М.А. Маслин); «Рерих Н.К.» (В.В. Фролов); «Скрябин А.Н.» (Козырев А.П.); «Тимирязев К.А.» (А.Т. Павлов); «Умов Н.А.» (А.Г. Гачева); «Ухтомский А.А.» (А.Н. Ждан); «Философская поэзия» (Л.А. Сугай); «Хлебников Велимир» (С.Г. Семёнова); «Холодный Н.Г.» (А.Г. Гачева); «Ядринцев Н.М.» (В.И. Коваленко); «Якобсон Р.О.» (Д.А. Силичев) и др. Данная особенность отмечена в рецензии Кристиана Муза на французский перевод энциклопедии: «Быть философом в России — это значит размышлять о жизни: коллективной жизни, находящейся в потоке Истории, или внутренней жизни, направленной на постижение бытия. И значит, философия является делом не только профессиональных философов, но и тех, кто философствует исходя из живого опыта, опыта пережитого. Философия в России преодолевает свои собственные границы» (см.: La Quinzaine litteraire, 2012, — № 1062). Автор рецензии призывает французских коллег к аналогичному философскому осмыслению текстов Вийона, Маро, Ронсара, Юрфе, Корнеля, Расина, Лакло, Огюста Барбье, Бодлера, Рембо, Пруста, Бретона, Бернанос, Реверди, Френо.

подтверждает ту очевидную для авторов энциклопедии мысль, что русская философия обращена отнюдь не только к собственной этнокультурной реальности, а к всеобщим проблемам мировой философии. Сегодня, как никогда ранее, существуют все условия для ведения конструктивного диалога с зарубежными учеными. Убежден, что помощью в этом диалоге будет энциклопедия как строго научное издание, основанное на источниках, а не на субъективных мнениях.

Русь включилась в «мировое измерение» философии в конце X в. благодаря приобщению к духовной культуре православной Византии. После Крещения Руси в 988 г. на этапе своего становления русская культура выступает как органическая часть славянской православной культуры, на развитие которой большое влияние оказали славянские просветители Кирилл и Мефодий. Особенно стимулирующее воздействие на древнерусскую мысль имело болгарское влияние X-XIII вв., при посредстве которого в Киевской Руси получили распространение такие богословские сочинения, как «Шестоднев» Иоанна Экзарха Болгарского, «Сборник царя Симеона», известный на Руси как «Изборник Святослава 1073 г.» и др. Дохристианская (языческая) культура Древней Руси была бесписьменной, её мировоззренческую основу составлял политеизм.

Человек и Вселенная в рамках такого миропонимания находились в состоянии равновесия, подчинявшегося неизменно и вечному круговороту природных циклов. Соответственно не было и понимания хода исторического времени, направленности и смысла истории как процесса. Христианство вносит в культуру идею «начала» и «конца», применимую как к отдельному человеку, так и к человеческой истории в целом. Здесь понимание свободы воли предполагает также и моральную ответственность за содеянное при жизни, вводится тема греховности, покаяния, жалости к несовершенному человеку. «Никакой человек не достоин похвалы. Всякий человек достоин только жалости» (В.В. Розанов). Последнее гениальное высказывание, которое завершает главный литературно-философский шедевр Розанова «Уединённое» – очень точно передает своеобразие русского философского сознания – «Розанов В.В.» (С.Р. Федякин). Оно свидетельствует о внутреннем единстве русской философии, которое выражается в «переключке» её основополагающих идей, отделенных друг от друга, порой, столетиями.

Главное внимание уделялось на Руси «внутренней философии», нацеленной на богопознание и спасение человечес-

кой души и восходящей в своих конечных истинах к отцам церкви. «Внешняя философия», относящаяся к сфере мирской, жизненно-практической, считалась второстепенной, гораздо менее важной. Такое деление философии на «внутреннюю» и «внешнюю» напоминает аристотелевское различие знаний «теоретических» и «практических», но не повторяет его. Аристотелевская классификация знания более детальна и наукообразна, например, она предполагает вхождение в состав теоретического знания наряду с мудростью или «первой философией» также и физики («второй философии») и математики.

Началом и высоким образцом средневековой русской философской мысли является «Слово о законе и благодати» (середина XI в.), принадлежавшее киевскому митрополиту Илариону — «Иларион» (В.В. Мильков). Здесь дано «изображение христианизации Руси и великолепное описание новой жизни на Русской земле»¹³. «Слово» адресовано не профанам, а интеллектуалам. Его автор широко использует приемы экзегетики, аллегорического и символического истолкования библейских сюжетов, что свидетельствует о высоком уровне богословско-философской мысли Древней Руси. Это гимнографическое сочинение вместе с тем представляло собой и своеобразный трактат по историософии. «Московский период» отечественной истории (XIV-XVII вв.), ознаменован собиранием и утверждением Русского государства во главе с Москвой, развитием национального религиозно-философского сознания (идея монаха XVI в. Филофея «Москва-Третий Рим» (А.П. Козырев)). В словах Филофея «два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не бывать» не содержится мысли о каком-то особом превосходстве и мессианистском призвании русского народа. Мессианизм Филофея был религиозным, церковным, связанным со средневековым эсхатологизмом. Кроме того, следует иметь в виду, что идея «вечного Рима» была чрезвычайно распространена в средневековой Европе. Она была известна, помимо русской, также и в латинской, и византийской версиях, а также во Франции, Испании, Сербии, Болгарии¹⁴. Историософский смысл был придан данной теории лишь в XIX-XX вв., в работах таких авторов

¹³ Мюллер Л. Понять Россию: историко-культурные исследования / Пер. с немецкого. — М.: Прогресс-Традиция, 2000. — С. 134.

¹⁴ См.: Синицына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVI вв.). — М.: Индрик, 1998. — 410 с.

как В.О. Ключевский, Ф.И. Тютчев, В.С. Соловьёв, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, Г.В. Флоровский и др.

Господство церкви в средневековой русской культуре не исключало наличия противоречий и разногласий среди духовенства. В конце XV – начале XVI вв. возник конфликт между иосифлянами и нестяжателями – «Иосифляне» (А.Т. Павлов); «Нестяжатели» (А.Т. Павлов). Иосифляне выступали за неукоснительную регламентацию церковной жизни в соответствии с разработанным Иосифом Волоцким «Уставом», ратовали за сближение церкви с государственной властью. Нестяжатели во главе с Нилом Сорским занимали противоположную позицию, выдвигая на первый план идею духовного подвига, сочетавшуюся с призывом к труду не во имя обогащения, а во имя спасения. Нестяжательство имело глубокие корни в народном сознании, поскольку оно выступало защитником реального, а не показного благочестия.

Великим нестяжателем был Сергей Радонежский, защитник Руси и основатель Троицкого монастыря, ставшего духовным центром православия. Нестяжательскую позицию разделял Максим Грек, афонский ученый монах, прибывший на Русь для участия в переводах и сверке богослужебных книг. Он был крупнейшим мыслителем московского периода, оставившим большое наследие, включающее свыше 350 оригинальных сочинений и переводов. Максим Грек был знатоком античной философии, включал в свои сочинения многие переводы античных авторов. Особо ценил он философию Платона, предвосхитив тем самым славянофилов и других русских религиозных мыслителей, считавших, что в России философия идет от Платона, а на Западе от Аристотеля.

Подъём русской философии на новый уровень, характеризующийся появлением специализированной, профессиональной философии и философского образования в России, связан с открытием первых высших учебных заведений: Киево-Могилянской (1631) и Славяно-греко-латинской академий (1687), где читались собственно философские курсы. Работа по переводу текстов преподавателей московской Академии только начинается. До сих пор изданы лишь некоторые переводы философских сочинений с латинского языка её префекта, а затем и ректора Феофилакта Лопатинского¹⁵. Неисследованным остается

¹⁵ См.: *Панибратцев А.В.* Философия в Московской славяно-греко-латинской академии. – М.: ИФ РАН, 1997. – 152 с.

архивное наследие основателей МСГЛА братьев Иоанникия и Софрония Лихудов. В конце XVII в. – начале XVIII в. завершается начальный, самый длительный, насчитывающий семь веков, этап развития русской философской мысли, его сменяет новый период истории России.

В XVIII в. Россия начинает испытывать вместе с Западом, можно сказать, синхронно влияние идей Просвещения. С одной стороны, в обществе распространяются идеи новоевропейской рационалистической философии (Декарт, Локк, Гердер, Вольтер, Гельвеций, Гольбах и др.), с другой – в России происходит подъём православной богословско-философской мысли, представленной школой митрополита Платона. Своеобразие переходного характера русской философии XVIII в. наглядно иллюстрируется поразительным совмещением в творчестве ряда мыслителей разнородных мировоззренческих тенденций. Так, общая просветительская направленность книгоиздательской деятельности Н.И. Новикова, возглавлявшего типографию Московского университета, накладывалась на его активное членство в масонской ложе и, очевидно, нисколько не противоречила православно-христианским убеждениям русского просветителя.

Основателем светского философского образования в России явился М.В. Ломоносов – «М.В. Ломоносов» (М.А. Маслин). К сожалению, в советское время наследие Ломоносова было подвергнуто многочисленным искажениям со стороны советского догматического марксизма. В.В. Зеньковский, посвятивший специальную работу критическому анализу советских работ по истории русской философии, написанных в 40–50-е годы прошлого века, указал на их «пропагандное» происхождение, коренившееся в стремлении догматизированного марксизма доказать «мнимый материализм русской науки и философии». На самом деле материализм в качестве концептуального, теоретически сформулированного мировоззрения был вообще весьма редок среди русских ученых, а о существовании атеизма в России XVIII в. вовсе не приходится говорить. Характерно, что последние значительные советские работы о научно-философском наследии Ломоносова, написанные Н.Ф. Уткиной и П.С. Шкуриновым были лишены прежних клише и никак не акцентировали «материализм» Ломоносова, предпочитая использовать для характеристики его взглядов определение «корпускулярная философия», которое употреблялось самим русским ученым.

Истинным основателем научного исследования философского и научного наследия Ломоносова был академик В.И. Вер-

надский. Он придал ломоносоведению принципиально новое звучание, поскольку в своих многочисленных статьях о Ломоносове он подчеркнул не только российское измерение его творчества, выразившееся во влиянии «на рост нашей культуры и на уклад нашей Академии». Вернадский причислил Ломоносова к особой «блестящей плеяде ученых», уникальных «по глубине и широте их влияния на ход западноевропейской цивилизации».

В советское время имя Ломоносова стало предметом поистине всенародного почитания. Ломоносов в СССР стал чем-то вроде святого (в светском смысле) благодаря его патриотизму и простонародному происхождению. Указом Президиума Верховного Совета СССР от 7 мая 1940 г. в ознаменование 185-летнего юбилея Московского государственного университета ему было присвоено имя основателя — М.В. Ломоносова. Благодаря этому имя Ломоносова стало символом старейшего русского Московского университета, ставшего повсюду в мире известным как *Moscow Lomonosov University*. Здесь надо подчеркнуть, что крупнейшие русские ученые — исследователи отечественного научного наследия никогда не замечали ни материалистические, ни, тем более, атеистические идеи у Ломоносова.

Так, В.И. Вернадский считал, что «мы находим во всех трудах Ломоносова» «глубокое чувство присутствия благого божества в мире». А С.И. Вавилов утверждал, что научное творчество Ломоносова имеет одним из своих культурно-исторических истоков религиозные «стихи духовные», в частности «Стих о голубиной книге». В культуре XVIII в. проявилось сложное сочетание старого и нового, самобытного, оригинального и заимствованного. Русское общество, разумеется, испытало большое влияние и от французского поветрия, получившего название «вольтерьянства», под которым в XVIII в. имелась в виду вовсе не философия Вольтера в собственном смысле, но совокупность всех тех культурных и бытовых ориентаций, которые нарастающим потоком шли из Франции в Россию. Широкое распространение «вольтерьянство» получило в царствование Екатерины II, которая и сама была во власти этих влияний в период своего «просвещённого абсолютизма», хотя затем, в ходе и после Великой Французской революции отрекалась от них и назвала их «французской заразой» — «Вольтерьянство» (А.В. Панибратцев).

Русское Просвещение и наука XVIII в. своим развитием во многом обязаны тому, что сделали для отечества выходцы из разных недворянских сословий. Наряду с Михаилом Васильевичем Ломоносовым эту плеяду представляли: Семен Ефимо-

вич Десницкий (1740-1789) – профессор права Московского университета, сын сельского священника; Поповский Николай Никитич (1730-1760) – сын священника, профессор красноречия и философии Московского университета; Дмитрий Сергеевич Аничков (1733-1788) – сын подьячего, философ, логик и математик, профессор Московского университета и многие другие выходцы из недворянской среды. Здесь надо разъяснить, что приток в науку выходцев из разных чинов объяснялся личной заинтересованностью этих выходцев, поскольку образование в эпоху петровской модернизации открывало для них новые жизненные перспективы. Тогда как дворянских недорослей зачастую приходилось силой заставлять получать нужное для государства образование. Например, уклонявшихся от обучения в Навигацкой школе посылали на три года «в галерную работу» или бить сваи под пеньковые амбары. Основание Московского университета было венцом творчества Ломоносова и резонансным событием для всей русской культуры. Указ императрицы Елизаветы об основании университета, подписанный в Татьянин день 12 января 1755 г. знаменовал собой закрепление за российским государством особой роли в развитии науки и образования.

Философские идеи европейского Просвещения XVIII в. получили отражение в творчестве А.Н. Радищева (см. «А.Н. Радищев», П.С. Шкуринов, Н.Г. Самсонова). Большое влияние на Радищева оказали сочинения Рейналя, Руссо и Гельвеция. Вместе с тем Радищев, получивший образование в Германии, в Лейпцигском университете, был хорошо знаком и с трудами немецких просветителей Гердера и Лейбница. Однако политическая философия Радищева была сформулирована на основе анализа русской жизни. Задолго до О. Тьерри и романтической школы французских историков, обратившихся к народной жизни французского общества, сосредоточенной в истории «третьего сословия», Радищев в центр отечественной истории поставил «народ преславный», наделенный «мужеством богоподобным», – народ, перед которым «ниц падут цари и царства». Понятие «человек» – центральная категория в просветительской философии Радищева. Преимущественно в «человеческом измерении» рассматривал он и проблемы бытия и сознания, природы и общества. Радищев был озабочен в то же время тем, чтобы превратить крестьянина, который «в законе мертв», в «истинного гражданина», установить республиканское «равенство во гражданах», отбросив табель о рангах, придворные чины, на-

следственные привилегии и т.п. Теоретической основой республиканских и демократических устремлений Радищева был просветительский вариант теории естественного права, взятый на вооружение многими европейскими современниками. Вместе с тем, Радищев осуждал революционный террор, считал, что наиболее радикальные воплощения «вольности», рожденной в эпоху французской революции 1791 г., чреваты новым «рабством».

Трактат «О человеке...» содержит изложение материалистических и идеалистических аргументов в пользу смертности и бессмертия человеческой души. Принято считать, что первые две книги трактата являются материалистическими в своей основе, тогда как 3-я и 4-я книги отдают предпочтение идеалистической аргументации о бессмертии души. Так, признавая убедительность аргументов материалистов в пользу смертности человеческой души (из опыта мы имеем возможность судить о том, что душа прекращает свое существование со смертью телесной организации человека), он в то же время высказывал критические суждения в их адрес.

Например, сознавая важность материалистического положения Гельвеция о равенстве способностей людей, согласно которому умственные способности детерминированы не природными качествами человека, но исключительно внешней средой, Радищев вместе с тем считал такой подход односторонним. «Силы умственные», по Радищеву, зависят не только от формирующего воздействия внешней среды, но и от заложенных в самой природе человека качеств, от его физиологической и психической организации. Рассматривая философское понятие «рефлексия» у Лейбница, понимаемое немецким мыслителем как внутренний опыт, внимание к тому, что происходит в человеке, Радищев вводит свое альтернативное понятие «опыт разумный». «Разумный опыт» дает сведения о «переменах разума», представляющего, в свою очередь, не что иное, как «познание отношения вещей между собой». «Разумный опыт» у Радищева тесно связан также с «чувственным опытом». Они сходны в том, что всегда находятся в сопряжении с «законами вещей». При этом подчеркивается, что «бытие вещей независимо от силы познания о них и существует по себе».

XIX век открывает новый этап в развитии русской философии. Возрастает роль профессиональной философской мысли. Вместе с тем, формируются различные «идейные течения» (славянофильство, западничество, народничество, почвенничество и др.). Они являлись философскими лишь отчасти, так

как включали в себя значительный слой нефилософской – богословской, исторической, социально-политической, экономической и другой проблематики. Идейные течения имели больший общественный резонанс по сравнению с университетской и духовно-академической философией. Это было замечено В.Г. Белинским: «Журнал важнее кафедры». Университеты и ученые стояли за автономию академической жизни, но виды правительства в области высшего образования и науки, напротив, были охранительными в смысле защиты от «революционной заразы» из Европы. Отсюда – правительственные притеснения, ограничения преподавания философии в университетах, особенно после европейских революций 1848 г. Работы, не проходившие цензуры, публиковались за рубежом, например, сочинения А.С. Хомякова и В.С. Соловьёва. Более благополучной была судьба духовно-академической философии, поскольку чтение философских курсов в духовных академиях Москвы, Казани, Киева и Санкт-Петербурга не прерывалось (в отличие от университетов). В образованных в XIX в. духовных академиях преподавание философии велось собственными профессорами и не имело тех ограничений, которые испытывала университетская философия в 1821-1845 гг. и в 1850-1861 гг. В стенах духовных академий работали философы-профессионалы, которые наряду с университетскими профессорами оказали существенное влияние на судьбы русской философии. Достаточно назвать имена П.Д. Юркевича, В.И. Несмелова и П.А. Флоренского.

Первая история русской философии, опубликованная в Казани в 1840 г., принадлежала перу архимандрита Гавриила¹⁶ – «Гавриил (в миру Василий Николаевич Воскресенский)» (В.В. Ванчугов). С.С. Гогоцкий опубликовал первые в России философские лексиконы и словари, первые русские учебники по философии также были написаны профессорами духовных академий – Ф.Ф. Сидонским, В.Н. Карповым, В.Д. Кудрявцевым-Платоновым; первым переводчиком Платона на русский язык был В.Н. Карпов – «Духовно-академическая философия» (И.В. Цвык). К этому надо добавить, что первый в России учебник по философии на русском языке (перевод с латыни под названием «Философия натуральная», выполнен около 1724 г.) был также осуществлен анонимным лицом духовного звания, о чем свиде-

¹⁶ См.: *Ванчугов В.В.* Первый историк русской философии. Архимандрит Гавриил и его время. – М.: Мир философии, 2015. – 752 с.

тельствуют новейшие архивные разыскания¹⁷. Ранее считалось, что первый учебник по философии под названием «Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут. Собраны и изъяснены Г. Тепловым» (СПб., 1751) был написан адъюнктом Петербургской Академии наук Г.Н. Тепловым – «Теплов Г.Н.» (С.В. Шлейтере).

Наиболее известными идейными течениями 30-40-х гг. XIX в. были западничество и славянофильство. Славянофилы (И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, Ю.Ф. Самарин, К.С. и И.С. Аксаковы) акцентировали внимание на национальном своеобразии России, а западники больше тяготели к восприятию опыта Европы. Славянофилов объединяла приверженность к христианской вере и ориентация на святоотеческие источники как основу сохранения православной русской культуры, западничество же характеризовалось приверженностью к секулярным воззрениям и идеям западноевропейской философии. Однако и те, и другие страстно желали процветания своей родине, поэтому их спор назван «спором двух различных видов одного и того же русского патриотизма» (П.В. Анненков).

Центром славянофильства стала Москва, а приверженцами – выпускники Московского университета. Родоначальниками этого идейного течения стали А.С. Хомяков и И.В. Киреевский. Его представители, называвшие себя «московским» или «православным» направлением (в противоположность «петербургскому»), получили публицистическую «кличку» славянофилы, закрепившуюся в ходе журнальных дискуссий 40-х гг. и с той поры вошедшую в общее употребление. Среди славянофилов существовало «разделение труда»: И.В. Киреевский занимался собственно философией, А.С. Хомяков – богословием и философией истории, Ю.Ф. Самарин – крестьянским вопросом, К.С. Аксаков – социально-философской проблематикой и т.д.

Славянофильство – это своеобразный синтез философских, исторических, богословских, экономических, эстетических, филологических, этнологических, географических знаний. Теоретическим ядром этого синтеза стала специфически истолкованная «христианская философия», которая по праву считается крупным направлением оригинальной русской философии, ока-

¹⁷ См.: Куценко Н.А. Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: Киевская и Петербургская школы (Новые материалы). – М.: ИФ РАН, 2005. – 138 с.

завшей заметное влияние на концепции Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева, систему В.С. Соловьёва, философские построения С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, Н.А. Бердяева и др.

Хомяков стал первым в России светским богословом, поновому, с философской точки зрения трактовавшим основы православного вероучения. Центральное понятие Хомякова – соборность, впоследствии было использовано религиозными философами и вошло без перевода в европейские языки как *sobornost*. Спор между западниками и славянофилами был острым, но не перерастал в непримиримую партийно-политическую грызню и не предполагал уничтожения противника ради доказательства правоты каждой из спорящих сторон. Впоследствии, однако, термины «славянофил» и «западник» приобрели специфическую политизированную окраску.

В наши дни так называют политиков или представителей противоборствующих политических направлений, за которыми стоит соответствующий «электорат». Однако такая трактовка указанных терминов радикально отличается от первоначально, идейно-философского, а не политического их истолкования. На самом деле, славянофильство и западничество первой половины XIX в. следует рассматривать не как враждебные идеологии, а как полемически дополнявшие друг друга идейно-философские течения. Как западники, так и славянофилы сыграли важную роль в подготовке российского общественного мнения к крестьянской реформе.

Положение 19 февраля 1861 г., составленное славянофилом Ю.Ф. Самариным и одобренное московским митрополитом Филаретом, было поддержано также одним из лидеров западников – К.Д. Кавелиным. Кроме того, попытка разделить всех участников философских дискуссий того времени строго на два лагеря (кто не западник, тот – славянофил и наоборот) не соответствует исторической правде. Далеко не все русские философы укладываются в прокрустово ложе славянофильско-западнической дилеммы. Степень интеграции как славянофильских, так и западнических воззрений была достаточно условной.

Политическая философия, близкая по духу идеям славянофилов, была представлена в публицистическом и поэтическом творчестве Ф.И. Тютчева, одного из виднейших представителей русской философской поэзии – «Тютчев Ф.И.» М.А. Маслин). Как дипломат, «русский выходец из Европы» (И.С. Аксаков), Тютчев был связан с ней и духом и родством (обе его жены

происходили из немецких аристократических фамилий). Он был близко знаком с немецкими философами Шеллингом и Баадером, встречался с Гейне, интересовался творчеством Бёме, Гёте, Гельдерлина, специально ездил в Париж, где посещал лекции Гизо, Кузена, Виллемена.

На французском языке написаны и опубликованы политические статьи Тютчева: «Письмо г-ну Густаву Кольбу, редактору «Альгемайне цайтунг» (1844), «Россия и революция» (1849), «Папство и римский вопрос» (1850), вышедшие на родине поэта лишь в 1873 г. и 1886 г. Восприимчивость к новейшим достижениям европейского интеллекта сочеталась у Тютчева с исключительной чуткостью к судьбе России. После отставки от дипломатической службы и возвращения Тютчева из Европы его славянофильские симпатии усилились.

Не исключено, что идейные изменения произошли у Тютчева вначале под влиянием Шеллинга, ожидавшего от России и русской мысли великого будущего, хотя Тютчев и не был согласен с его идеей примирения философии с христианством, считая, что подлинное Откровение уже дано в Священном писании. Обращая свои взоры к России, Тютчев прежде всего стремился показать, что Россия не противостоит христианскому Западу, а является его «законной сестрой», правда живущей «своей собственной органической, самобытной жизнью».

В своих политических статьях Тютчев раскрывал и объяснял феномен русофобии (термин введен в употребление именно Тютчевым), анализировал причину антирусских настроений, получивших распространение в Западной Европе. У Тютчева вызревал замысел трактата «Россия и Запад», оставшегося незавершенным. Направление этого сочинения – историософское, а метод изложения – сравнительно-исторический, делающий акцент на сопоставление исторического опыта России, Германии, Франции, Италии и Австрии. Западные страхи по поводу России, показывает Тютчев, проистекают и от незнания, поскольку ученые и философы Запада «в своих исторических воззрениях упустили целую половину европейского мира». Влияние славянофилов на Тютчева было несомненным.

Будучи с 1858 г. председателем Комитета иностранной цензуры, он всячески поддерживал газеты «День» и «Москва», издававшиеся И.С. Аксаковым, женатым на его старшей дочери А.Ф. Тютчевой. Подобно славянофилам, Тютчев признавал определяющую роль религии в духовном складе каждого народа и православия как главной отличительной черты самобытности

русской культуры. Он разделял панславистские взгляды и записал в альбом чешскому просветителю В. Ганке стихотворение, начинавшееся словами: «Вековать ли нам в разлуке? Не пора ль очнуться нам...» (1841). Вместе с тем в трактате «Россия и Запад» Тютчев выступил против «литературных панславистов», и особенно против революционного панславизма М.А. Бакунина: «Вопрос племенной — лишь второстепенный или, скорей, это не принцип». Тютчев в этом случае ведёт речь о духовном выпрямлении, возрождении славянского мира, сохранении культурных традиций не только славянства, но и Венгрии и всей Восточной Европы.

Геополитические аспекты панславизма для позднего Тютчева отступают на второй план и выдвигаются надежды на «примирительное начало», которому, по Тютчеву, суждено одержать победу «над всею племенною рознью». Они воплощены в духовных традициях православия, которые могли бы стать противоядием от неверия и нигилизма, всё шире распространяющихся в обществе: «Не плоть, а дух растлился в наши дни, и человек отчаянно тоскует...» («Наш век», 1851). Своеобразным символом всего творчества Тютчева являются его широко известные строки: «Умом Россию не понять, / Аршином общим не измерить: / У ней особенная стать — / В Россию можно только верить». Эти строки не были выражением некоего слепого патриотизма. Тютчев порой резко критически отзывался о порядках в России, осуждал и высших носителей власти. На смерть Николая I он отозвался словами: «Не Богу ты служил и не России...» и далее: «Всё было ложь в тебе, все призраки пустые...» Россия для всего творчества Тютчева есть нечто первичное, изначальное, чего нельзя «измерить и понять», а можно выразить, схватить лишь интуитивно.

Именно так религиозно-нравственное восприятие России отражено в его стихотворениях «Олегов щит», «Эти бедные селенья...», «Ты долго ль будешь за туманом», «Проезжая через Ковно» и др. Философская лирика Тютчева оказала влияние на поэзию Владимира Соловьёва и русского символизма — «Символизм» (Э.Н. Чистякова), публицистику С.Н. Булгакова. Тютчевский образ «неистошимого водомёта» мысли использовал С.Н. Трубецкой в своем определении предмета философии. Неприятие Тютчевым революционаризма и нигилизма, партийной ожесточенности, возведённой в принцип человеческих отношений, было созвучно идеям Ф.М. Достоевского. Как мыслитель Тютчев был своеобразным посредником между Ев-

ропой и Россией, и не случайно, что его взгляды стали известны в Германии и Франции раньше, чем на родине. Как поэт он получил известность благодаря Пушкину, поместившему в «Современнике» (1836) подборку его стихов. Однако по-настоящему он был признан лишь в конце XIX — начале XX вв., когда его стали считать одним из выдающихся выразителей философии русской идеи — «Русская идея» (М.А. Маслин).

Подтверждением живого единства русской философии является многократное повторение в России ходов мысли П.Я. Чаадаева, основателя русской философии истории XIX в. — «Чаадаев П.Я.» (В.В. Сапов). После революционных событий в Европе в 1830-м, а затем 1848 г. Чаадаев изменил свои первоначально западнические взгляды. «Незападное» бытие России, казавшееся ранее Чаадаеву главным источником её бедствий и неурядиц, начинает представляться ему источником своеобразного преимущества. «...Нам нет дела до крутны Запада, ибо сами-то мы не Запад... — пишет он и далее замечает: У нас другое начало цивилизации... Нам незачем бежать за другими; нам следует откровенно оценить себя, понять, что мы такое, выйти из лжи и утвердиться в истине. Тогда мы пойдём вперёд, и пойдём скорее других, потому что мы пришли позднее их, потому что мы имеем весь их опыт и весь труд веков, предшествовавших нам»¹⁸.

Для самых разных течений русской мысли притягательной оказалась мысль Чаадаева о том, что Россия имеет огромный скрытый, нереализованный потенциал и что социально-экономическая отсталость России может для неё обернуться однажды историческим преимуществом. К.Н. Леонтьев, в определённой степени основываясь на указанной мысли Чаадаева, писал даже о необходимости «подморозить Россию», затормозить её движение, чтобы она не повторяла ошибок далеко зашедшего по пути прогресса Запада. Н.Г. Чернышевский и народники также в известном смысле разделяли точку зрения Чаадаева при обосновании идеи некапиталистического пути развития России к социализму.

Другим доказательством существования внутреннего единства русской философии является несомненное влияние идей А.И. Герцена на эстетический консерватизм К.Н. Леонтьева. Критика Герценом мещанской потребительской цивилизации Запада, выработавшей многие пороки, в т.ч. «веру в пантеизм всеобщей подачи голосов», оказала важнейшее стимулирующее

¹⁸ Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 2. — М.: Наука, 1991. — С. 98.

воздействие на концепцию «триединого развития» Леонтьева (от первоначальной простоты к цветущей сложности и далее к упрощительному смешению).

Другая центральная идея Герцена, а именно его «русский социализм», созвучна идейным поискам Ф.М. Достоевского и была переосмыслена писателем в 1860-е гг. с позиций почвенничества. Достоевский провозгласил иной «русский социализм», не атеистический и не коммунистический, а христианский. По его словам «социализм народа русского» в том, что «он верит, что спасется лишь в конце концов всесветным единением во имя Христово». Позднее, в XX в. идеи христианского социализма были развиты в творчестве С.Н. Булгакова (раннего периода), а также В.П. Свенцицкого, Ф.А. Степуна, Г.П. Федотова. Впечатления о первой встрече Герцена с Европой, представленные в «Письмах из Франции и Италии», а затем в работе «С того берега» свидетельствуют о радикальных изменениях в герценовских оптимистических оценках европейской цивилизации. Роль Герцена в интеллектуальной истории отнюдь не сводится к выдуманной Лениным роли «предшественника рабочей печати в России». Влияние Герцена распространялось на все сегменты российского идейного спектра, включая не только либеральные, но и консервативные его сегменты.

В юбилейный 1912 г. на столетнюю годовщину со дня смерти Герцена откликнулись не только В.И. Ленин и Г.В. Плеханов, но и Р.В. Иванов-Разумник, М.М. Ковалевский, П.Н. Милюков, П.Б. Струве, В.М. Чернов и многие другие мыслители. Не случайно крупнейший западный историк философии Ф.Ч. Коплстон причислял Герцена, наряду с Бердяевым и Лениным, к главнейшим представителям всей философии в России. Это конкретным образом подтверждает единство русской философии и общероссийское фундаментальное значение герценовских идей, широко известных равным образом в России и Европе.

Наиболее разветвлённым и идейно-многообразным течением социалистической мысли в России (немарксистской) оказалось направление, связанное с рецепцией европейского утопического социализма, с учениями Ж.Ж. Руссо, К.А. Сен-Симона, Ш. Фурье, Б. Бауэра, Е. Дюринга, П.Ж. Прудона, Ф. Лассалья и др. В его развитии выстраивается традиция, восходящая к М.В. Буташевичу-Петрашевскому и кружку петрашевцев, В.Г. Белинскому, Н.Г. Чернышевскому, Н.А. Добролюбову, Н.В. Шелгунову, Н.А. и А.А. Серно-Соловьевичам и др. — «Социалистическая мысль немарксистская» (В.А. Малинин).

Завершает эту традицию народничество, наиболее крупное идейное течение русской философии, развивавшееся в течение более 40 лет – «Народничество» (М.А. Маслин). В основе народничества – идеология, составившая комплекс экономических, политических, философско-социологических теорий самобытности русского пути общественного развития. Это идейное течение прошло путь от кружков до сплочённых объединений революционных разночинцев («Народная воля»), и воплотилось в наиболее массовую в России демократическую партию социалистов-революционеров, а также партию народных социалистов, сохранило свое влияние и после октября 1917 г. в деятельности анархистов и кооперативных движениях. Оно нашло отражение в произведениях художественной литературы (Г.И. Успенский, П.В. Засодимский, Н.Е. Каронин, Н.И. Златовратский, отчасти Л.Н. Толстой), в исторической, экономической, этнографической науке (В.И. Семевский, А.П. Шапов, В.П. Воронцов, Н.Ф. Даниельсон, И.А. Худяков, Д.А. Клеменц, В.Г. Богораз).

Моральный пафос народничества с его теорией долга интеллигенции перед народом (П.Л. Лавров) формировал основные черты идейного облика русского демократически настроенного образованного общества. Идейные источники народничества включали широкий круг произведений европейской (О. Конт, Г. Спенсер, Дж. С. Милль, П.Ж. Прудон, Л. Фейербах, Гегель, младегегельянство, И. Кант и др.) и русской мысли (декабристы, В.Г. Белинский, А.И. Герцен, Н.П. Огарев, Н.Г. Чернышевский, Н.А. Добролюбов, Д.И. Писарев и др.).

Особым теоретическим источником для народничества 1870-1880-х гг. был марксизм, который воспринимался наряду с другими социалистическими, научными и философскими теориями, включая лассальянство, позитивизм, дарвинизм. В свою очередь и К. Маркс активно использовал в последнее десятилетие своей жизни народничество как важный источник для изучения экономики докапиталистических обществ. Г.В. Плеханов – «Плеханов Г.В.» (В.Ф. Пустарнаков), проделавший эволюцию от народничества к марксизму, отмечал, главным образом, лишь слабости и недостатки теоретиков народничества. Отношение В.И. Ленина к народничеству было гибким и включало наряду с критикой либерализма народничества 1890-х гг. более позднее признание революционных заслуг «старого народничества», а в послеоктябрьский период также интерес к народнической теории кооперации.

Влияние народничества обнаруживается в раннем творчестве Н.А. Бердяева и А.А. Козлова, сказывается в жанровой спе-

цифике сочинений на темы об общине, роли личности и критической мысли в истории, о соотношении русского и западного путей развития общества и т.п. Без анализа народничества не могут быть поняты такие темы как «Маркс в России», «богоискательство», «новое религиозное сознание», а также главные «манифесты» русского идеализма начала XX в. — «Проблемы идеализма», «Вехи», «Из глубины». Некоторые мотивы народнического понимания России были использованы евразийством — «Евразийство»; «Евразийский проект» (В.П. Кошарный): экономическая самобытность, общинный, антииндивидуалистический, артельный строй жизни, этногеографическое своеобразие.

Многие философские идеи и концепции народников, особенно в области социальной и нравственной философии получили всеобщее признание, например, теория П.Л. Лаврова о долге интеллигенции перед народом. Народники одними из первых в Европе показали, что вся социальная теория должна строиться на личности, на «борьбе за индивидуальность» (Н.К. Михайловский), разработали ценностный подход к теории прогресса, показав, что движение к общественному идеалу определяется не степенью развитости экономической цивилизации, но уровнем нравственности, взаимной помощи и кооперации (П.А. Кропоткин).

Значительные философские труды, характеризующиеся системностью и универсализмом, созданы в XIX в. В.С. Соловьёвым — «Соловьёв В.С.» (П.П. Гайденко). В своем творчестве Соловьёв решал многие ключевые проблемы философии, охватывающие онтологию, гносеологию, этику, эстетику, философию истории, социальную философию. Системность философии Соловьёва — в её замысле: «Не бегать от мира, а преображать мир». Но, в отличие от К. Маркса, он понимал изменение мира не как его переустройство на новых, революционных основаниях, а как возвращение к основам христианской цивилизации, идеям античности, софийной традиции — «Софиология» (А.П. Козырев). При этом Соловьёв активно использовал сочинения западных философов (Декарт, Спиноза, Кант, Шеллинг, Гегель, Конт, Шопенгауэр, Гартман). Его философия является синтезом «подпочвы» русской философии, восходящей к античному и христианскому Логосу с западноевропейским рационализмом Нового времени. Она воплощает собой непрекращающийся со времен Сковороды внутренний диалог между антично-христианским Логосом и новоевропейской рациональностью. Именно в этом содержательном диалоге, ставшем «внут-

ренним вопросом» русской философии, представители религиозно-философского возрождения начала XX в. — В.В. Розанов, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, В.Ф. Эрн, А.Ф. Лосев и другие видели существенную оригинальность русской философии.

Наиболее значительные русские мыслители в XX в. сами выступали также в роли историков русской философии, создавая обобщающие сочинения, посвященные её осмыслению и рассматривая русскую философию как свое «кровное дело», как предмет любви и национальной гордости (В.В. Зеньковский, Н.О. Лосский, С.Л. Франк, С.А. Левицкий, Н.А. Бердяев и др.). Вполне закономерным становится появление концепций оригинальности русской философии именно в начале XX в., в период её расцвета.

Развитие отечественной культуры в этот период было настоящим «культурным взрывом» и «изысканным пиршеством». Появляются различные неохристианские течения, среди которых выделяется «новое религиозное сознание», инициированное Д.С. Мережковским и З.Н. Гиппиус. К ним примкнули Н.А. Бердяев, В.В. Розанов, Н.М. Минский и др. В Петербурге в 1901-1903 гг. было организовано проведение Религиозно-философских собраний, на которых обсуждались темы духовной свободы, вопросы пола и брака, церковные догматы, проекты модернизации исторического христианства и т.п.

Особенно оригинальной частью русского религиозно-философского возрождения явилось созданное Н.Ф. Фёдоровым учение о преодолении смерти и воскрешении, названное «Философией общего дела» — «Федоров Н.Ф.» (С.Г. Семенова). Фёдоровское учение, направленное на преодоление «небратского, неродственного, т.е. немирного, состояния мира» было высоко оценено его современниками — Ф.М. Достоевским и В.С. Соловьёвым, а затем и многими видными деятелями русской культуры — А.М. Горьким, М.М. Пришвиным, А.П. Платоновым, В.В. Маяковским, В.Я. Брюсовым и др. Оно явилось существенным вкладом в мировую танатологию (иммортологию), т.е. в философскую разработку вопросов о смысле жизни и смерти.

Тема оригинальности русской философии связана также с религиозной философемой русской идеи, основанной Ф.М. Достоевским и В.С. Соловьёвым. Её проблематика, вопреки некоторым мнениям, вовсе не сводится к «философскому национализму». Жанр и философема русской идеи не чужды «национальной самокритике», которая понималась как необходимая часть глубокого изучения и преображения России. Об этом

многokrатно писал такой самобытный разработчик русской идеи как В.В. Розанов: «Сам я постоянно ругаю русских. Даже почти только и делаю, что ругаю их». Однако, по Розанову «Может быть, народ наш и плох, но он — наш народ, и это решает всё. От «своего» куда уйти? Вне «своего» — чужое. Самым этим словом решается всё. Попробуйте пожить «на чужой стороне», попробуйте жить «с чужими людьми». «Лучше есть краюшку хлеба у себя дома, чем пироги — из чужих рук»¹⁹.

Одним из самых тонких аналитиков проблемы национального своеобразия русской философии был С.Л. Франк, разработавший концепцию «русского мировоззрения», изложенную в работах, посвященных философскому творчеству А.С. Пушкина, Ф.М. Достоевского, Ф.И. Тютчева, Н.В. Гоголя, В.С. Соловьёва и др. Также как Достоевский, Франк считал символом русской культуры творчество Пушкина. Его идея духовного «самостояния» человека, по Франку, — это не только вершина и цель творчества, самовыражения поэта, но и указание на то, что он был также «убежденным почвенником» и имел собственную «философию почвенности». Пушкинская «любовь к родному пепелищу, любовь к отеческим гробам» иллюстрирует исконную онтологическую направленность русской философии, т.е. её коренную связь с родной жизнью.

Беспрецедентные переломы российского бытия в XX в. не могли не отразиться и на состоянии философского сознания. В 1922 г. многие известные философы и деятели культуры (Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, Н.О. Лосский, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, П.А. Сорокин и др.) были высланы из Советской России. Наиболее полное освещение этой темы дано в издании Центрального архива ФСБ²⁰. За рубежом русские мыслители продолжали выступать как представители религиозной русской философии, которую невозможно было развивать в условиях гонений против религиозных деятелей, пролеткультовских тенденций в области культурной политики и неуклонно усиливавшегося идеологического диктата, не признававшего права на разномыслие даже внутри марксизма.

Наиболее известным представителем русской философии за рубежом стал Н.А. Бердяев (см.: «Бердяев Н.А.»; автор — А.А. Ер-

¹⁹ *Розанов В.В.* Листва: Уединенное. Опавшие листья. — М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. — С. 115.

²⁰ См.: *Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ. 1921-1923.* — М.: Рус. путь, 2005. — 542 с.

мичев). Большинство его сочинений переведено на основные европейские, а также на некоторые восточные языки. Философские труды Бердяева имеют и сегодня актуальное значение. Он был одним из тревожных провозвестников грядущей глобализации, критиком современной культуры, аналитиком всех главнейших явлений XX в. — капитализма и коммунизма, революций, мировых и гражданских войн. За рубежом Бердяев выступал как патриот, представитель русской культуры, противник русофобии. Его перу принадлежали глубокие исследования, посвященные многим представителям русской философии. Особенно велико значение его книги «Русская идея» (1946), оказавшей огромное влияние на формирование интереса к России у нескольких послевоенных поколений западных исследователей.

Недооценка роли и значения крепкого государства как основы существования России, свойственная многим русским мыслителям до 1917 г., сменилась в эмиграции на «государственнические» настроения. Крупнейшим государственным монархистом был И.А. Ильин. Он не являлся сторонником простой реставрации самодержавия в его прежнем «дофевральском» состоянии, отстаивал идею «органической монархии», полагая, что сама русская жизнь со временем выработает нужную и более современную для монархии форму. Демократия, считал он, ссылаясь на опыт ряда западноевропейских стран, вполне сочетается с монархией, но формы демократии, пригодные для России, должны быть не импортированными, а присущими своей «органической демократии».

Ильин выступал за реабилитацию ценностей народного консерватизма, русского национализма и патриотизма, понятых, однако, не как политико-идеологические, а как духовные явления. Будучи философом права, Ильин дал глубокую трактовку феномена тоталитаризма, задолго до Ханны Арендт, считающейся на Западе классиком данной темы. Анализ тоталитаризма Ильиным — философский, а не политологический или социологический. Тоталитаризм определяется им как духовное подавление, как потеря «духовного достоинства народа».

В отличие от Ильина, стоявшего на «дореволюционной» точке зрения и считавшего, что вся русская культура «нереволюционна и дореволюционна», представители евразийства (Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкий, Г.В. Флоровский, П.П. Сувчинский, Г.В. Вернадский и др.) выступили в качестве выразителей «пореволюционного сознания» — «Евразийство» (В.П. Кошарный). В противоположность тем мыслителям эмиграции, которые считали

Октябрьскую революцию 1917 г. случайным явлением, или «наказанием России за её грехи», евразийцы доказывали её закономерность. Октябрь знаменует собой завершение целого периода в русской истории, восходящего к началу европеизации России в эпоху реформ Петра I. С одной стороны – это завершение европеизации России, а с другой – её «выпадение» из рамок европейского опыта. Это подтверждает, что Россия – это особая страна, органически соединившая в себе элементы Востока и Запада. В этом смысле евразийство явилось преодолением того западного отношения к Востоку, которое, согласно определению А.А. Зиновьева, следует назвать «западнизмом» – «Западнизм» (Ю.Н. Солодухин). В рамках евразийства был высказан ряд перспективных идей, имеющих современное значение. Это целостный подход к осмыслению русской истории, без изъятий её наиболее драматических периодов (нашествие Орды, русская революция).

Важным достижением была также мысль о необходимости комплексного полидисциплинарного изучения России как своеобразного евразийского типа цивилизации и о создании новой теоретической дисциплины, которую евразийцы назвали россиеведением. Формальный вклад евразийцев в философию истории, культурологию и политическую философию состоял в замене понятия «Россия» на понятие «Евразия», в сущностном раскрытии русского сознания как сознания не европейского, а евразийского. Последнее вовсе не требует какой-либо имитации, подражания или искусственной прививки элементов восточной культуры, поскольку изначально Восток существовал не вне русской культуры, а внутри неё. С этих позиций феномен Октября 1917 г. евразийцами оценивался как завершение периода начальной европейской модернизации, осуществлённой Петром Великим и как восстановление евразийской сущности России в качестве своеобразной цивилизации.

Некоторое время после Октябрьской революции философию в университетах продолжали преподавать старые кадры. Так, в Московском университете работали Н.А. Бердяев, Г.И. Челпанов, Ф.Ф. Березков, И.А. Ильин, Б.П. Вышеславцев. Высылка 1922 г. существенно сказалась на качестве преподавания и изучения философии, общий уровень которых поначалу не «поднимался выше простой ликвидации философской безграмотности»²¹. Тем

²¹ Павлов А.Т. Философия в Московском университете в послереволюционные годы. 1917-1941 гг. // Философские науки. 2003. – № 9. – С. 107.

не менее, основная часть философских кадров осталась в России и в рамках той политической и идеологической ситуации, которая складывалась внутри партии большевиков, использовалась в целях социалистического строительства. В 1921 г. при факультете общественных наук Московского университета был создан Институт научной философии, первым директором которого был выдающийся философ, психолог, этик, эстетик, переводчик философской и художественной литературы Г.Г. Шпет (статья И.М. Чубарова).

Очевидно, что основы философии в советский период закладывали первоклассные профессионалы, оставшиеся в стране: «Лосев А.Ф.» (В.П. Троицкий); «Асмус В.Ф.» (А.И. Абрамов); «Попов П.С.» (А.И. Семенова); «Фохт Б.А.» (А.П. Поляков, Н.А. Дмитриева); «Зубов В.П.» (А.Н. Авдеенков); «Радлов Э.Л.» (В.В. Ванчугов); «Челпанов Г.И.» (В.М. Пухир) и др. Значительную роль в интеграции культурных сил в стране сыграла ГАХН — «Государственная Академия художественных наук» (И.М. Чубаров) — существовавшее в 1921-1930 гг. пореволюционное объединение ученых-гуманитариев и естествоиспытателей, художников, музыкантов, искусствоведов, театральных деятелей. В этой связи в книге получила освещение тема «Русский авангард» (Д.А. Силичев), а также философские взгляды таких его теоретиков как В.В. Кандинский (Д.А. Силичев) и К.С. Малевич (А.С. Мигунов).

Как известно, благодаря политике «использования буржуазных специалистов» в области военного строительства удалось создать Красную армию и одержать победу в гражданской и Отечественной войне. В сфере философии реализовать потенциал старых кадров и поставить их под идеологический контроль было сложнее всего. Однако нет оснований утверждать, что философия в СССР (за исключением религиозных её разновидностей) была «подавлена». Хотя в советский период и произошел существенный разрыв с отечественными философскими традициями и наблюдался нигилизм по отношению ко многим (преимущественно религиозным) течениям русской философской мысли, всё же философия продолжала существовать и развиваться.

В довоенный период философская подготовка велась в Московском институте философии, литературы и истории (МИФЛИ). В 1940-е гг. были воссозданы философские факультеты в Московском и Ленинградском университетах, где велось достаточно обширное преподавание истории философии, прежде всего, философии античности, средневековья и Нового времени.

Начиная с 1960-х гг., в СССР сложились новые философские дисциплины – философия науки, этика, эстетика, философская антропология и др. В своё время даже эмигрантские историки философии – В.В. Зеньковский, Н.О. Лосский, Б.В. Яковенко при всем критическом отношении к советской философии всё же включили соответствующие разделы в свои работы по истории русской философии. Характерно, что в 1931 г. в эмигрантском журн. «Путь» (№ 27) Н.А. Бердяев опубликовал рецензию (в целом положительную) на книгу В.Ф. Асмуса «Очерки истории диалектики в новой философии» (1929).

Актуальность избавления от стереотипов в истории русской философии является одной из наиболее важных задач научной истории философии. Эта тема была предметом специального обсуждения на круглом столе в Институте Философии РАН «Освобождаясь от стереотипов в истории философии» в рамках Всемирного дня философии в России²². Среди этих стереотипов – предубеждения, исторически отражавшие наличное состояние реальных знаний о русской философской мысли. Так, в течение длительного времени считалось, что русская философия началась лишь в 30–40-е годы XIX в., с дискуссий между западниками и славянофилами, а XVIII в. был лишь её «философским прологом». В настоящее время включение периода XI–XVII вв. в общий контекст развития отечественной мысли является обязательным элементом научного истолкования русской философии, претендующего на полноту, объективность и целостность. Иные точки зрения, ограничивающие её бытие последними двумя столетиями, следует считать некорректными.

Представления о временной ограниченности существования русской философии распространяются и на современную эпоху её существования. Так, встречается мнение о том, что русская философия принадлежит истории, а не современности. Она «закончилась» или в 1917 г., или в 1922 г., или в 1937 г., а в XX столетии в СССР она вообще была подавлена, перестала существовать. Такая негативистская позиция, порожденная «колониальным сознанием» ельцинской эпохи, когда зачеркивалось всё существовавшее в советское время, можно сказать, уходит в прошлое, хотя отдельные проявления этого негативизма в виде штампов существуют.

²² См.: *Маслин М.А.* Предубеждения и штампы в истории русской философии // *Философия в диалоге культур. Всемирный день философии (Москва–Санкт-Петербург, 16–19 ноября 2009 г.)*. Материалы. – М.: КГПУ им. К.Э. Циолковского Калуга, 2010. – С. 11–16.

Разумеется, никак нельзя отрицать факта подавления в советское время религиозной философии, но давилась философия не вообще, а философия религиозная, которую невозможно было изучать и развивать в СССР. При этом надо добавить, что советское время породило новые штампы и предубеждения в истории русской философии. Среди них – штамп об интегрированной философии революционного демократизма, формировавшейся со времен В.Г. Белинского. Но, например, А.И. Герцен был в действительности одним из самых острых критиков демократии в европейской традиции. Мифами являлись также насаждавшиеся в советское время представления о лидирующей в русской культуре традиции воинствующего материализма и атеизма, об особой «философии народов СССР», развивавшиеся под патронажем ЦК КПСС и АН СССР.

Многие русские ученые, выдающиеся естествоиспытатели и врачи вовсе не были сторонниками материализма. К их числу принадлежит, в том числе, великий русский врач Н.И. Пирогов, религиозная философия которого впервые освещена в энциклопедии: «Пирогов Н.И.» (О.В. Доля). К сожалению, в постсоветское время почти полностью отсутствуют значительные исследования о русском марксизме, что формирует антиисторические представления о том, что марксистская философия была каким-то «незначительным эпизодом» времен господства идей Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, П.Б. Струве. Современные студенты порой никак не могут взять в толк, что все названные философы начинали именно как марксисты и что русский марксизм зачастую совмещался с позитивизмом, ницшеанством и идеями религиозной философии.

История русской философии является тем, что С.Н. Булгаков называл «реально существующим духовным организмом». При этом наша принадлежность к этому организму, как подчеркивал Булгаков, «совершенно не зависит от нашего сознания, она существует и до него, и помимо него, и даже вопреки ему». «Духовный организм» русской философии существует как объективная данность отечественной культуры и как таковая она представляет реально существующую и разворачивающуюся в многовековой отечественной истории совокупность философских эпох, идей, систем, понятий, концептов, произведений, традиций, которая всегда будет богаче наших представлений об этом духовном организме. Задача энциклопедии – представить этот организм как целое во всем его богатейшем разнообразии, имеющим определённое внутреннее единство и лишенным разного рода штампов и предубеждений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ванчугов В.В. Первый историк русской философии. Архимандрит Гавриил и его время. – М.: Мир философии, 2015. – 752 с.
2. Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК-ГПУ. 1921-1923 гг. – М.: Рус. путь, 2005. – 542 с.
3. Куценко Н.А. Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: Киевская и Петербургская школы (Новые материалы). – М.: ИФ РАН, 2005. – 138 с.
4. Маслин М.А. Предубеждения и штампы в истории русской философии // Философия в диалоге культур. Всемирный день философии (Москва – Санкт-Петербург, 16-19 ноября 2009 г.). Материалы. – М.: КГПУ им. К.Э. Циолковского Калуга, 2010. – С. 11-16.
5. Маслин М.А., Черников Д.Ю. Московское Психологическое общество (персоналии, проблематика, традиции) // Историко-философский альманах. 2007. – Вып. 2. – С. 247-267.
6. Мюллер Л. Понять Россию: историко-культурные исследования / Перевод с немецкого. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 431 с.
7. Павлов А.Т. Философия в Московском университете в послереволюционные годы. 1917-1941 гг. // Философские науки. 2003. – № 9. – С. 100-117.
8. Панибратцев А.В. Философия в Московской славяно-греко-латинской академии. – М.: ИФ РАН, 1997. – 152 с.
9. Розанов В.В. Листва: Уединенное. Опавшие листья. – М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. – 480 с.
10. Русская философия. Словарь. Под общ. ред. М.А. Маслина. – М.: Издательство «Республика», 1995, 1999. – 655 с.
11. Русская философия. Энциклопедия. Под общ. ред. М.А. Маслина. – М.: Алгоритм, 2007. – 735 с.
12. Русская философия. Энциклопедия. Под общ. ред. М.А. Маслина. Издание второе, доработанное и дополненное. – М.: Терра-Книговек, 2014. – 832 с.
13. Русская философия. Энциклопедия. Под общ. ред. М.А. Маслина. Издание третье, доработанное и дополненное. – М.: Алгоритм, 2020. – 920 с.
14. Русская философия. Энциклопедия. Под общ. ред. М.А. Маслина. Издание четвертое, доработанное и дополненное. – М.: Алгоритм, 2022. – 984 с.
15. Симицына Н.В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVI вв.). – М. Индрик, 1998. – 410 с.
16. Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. М.: Наука, 1991. Т.2. – 672 с.
17. La Quinzaine litteraire. 2012. – № 1062.

RUSSIAN PHILOSOPHY. ENCYCLOPEDIA. ANALYTICAL PRESENTATION (M.A. Maslin)

Abstract. *The article contains an analytical presentation of the encyclopedia “Russian Philosophy” – the project of the chair of the history of Russian philosophy at the Moscow Lomonosov State university department of philosophy. It includes philosophical portraits of Russian thinkers, their main writings, key periods from the XI through the XXI century, specific concepts of Russian philosophy, it’s leading intellectual trends and orientations, philosophical circles, magazines and associations, main studies in Russian philosophy abroad – in China, Germany, France, Italy, Serbia, Belorussia, Poland, Ukraine.*

Keywords. *Russian philosophy, studies in Russian philosophy abroad, ontology, theory of knowledge, ethics, aesthetics, history of philosophy.*

Contents	3
<i>Instead of an introduction. About Philosophy in Russia: a conversation about the urgent</i> (A.V. Smirnov, A.Yu. Antonovsky, O.V. Nikiforov)	6
Knowledge as a value and the value of knowledge (introductory speech by the Rector of Lomonosov Moscow State University, academ. V.A. Sadovnichy)	22
Section I. POLYCENTRIC WORLD AND POLYCENTRICITY OF MODERN PHILOSOPHY	
1.1. Polycentric world and philosophy (A.Yu. Antonovsky)	27
1.2. Science in a polycentric world (N.V. Golovko)	46
1.3. Philosophy in modern Russia: aspects (G.V. Drach)	63
1.4. The idea of social progress in a polycentric world (K.Kh. Momdzhyan)	85
1.5. Natural science in technogenic civilization as a problem of philosophy (B.I. Pruzhinin)	98
Section II. PHILOSOPHY OF A.A. ZINOVIEV AND MODERNITY. TO THE 100th ANNIVERSARY OF HIS BIRTH	
2.1. The ideas of A.A. Zinoviev and our time (A.A. Guseynov)	106
2.2. A.A. Zinoviev and the civilizational approach to history (A.P. Kozyrev)	120
2.3. Alexander Zinoviev's sociological realism (P.E.Fokin)	129
2.4. Theory of logic by A.A. Zinoviev (Yu.N. Solodukhin)	138
2.5. A.A. Zinoviev as a methodologist of science (V.A. Lektorsky)	152
Section III. CIVILIZATIONAL DEVELOPMENT OF RUSSIA (PHILOSOPHICAL PROBLEMS)	
3.1. Akim Volynsky and Indoeuropean studies (O.A. Matveychev)	157
3.2. The Eurasian Project of Russian Civilization and its modern interpretation (Y.M. Reznik)	179
3.3. Consciusness, culture and civilization stem cell (in commemoration of V.A. Lektorsky's 90th Anniversary) (A.V. Smirnov)	205
3.4. The civilizational initiative of the intellectual elite and the historical choice of Russia (A.M. Sokolov, N.V. Kuznetsov)	222
3.5. Russia and the problem of civilizational choice (V.N. Shevchenko) ...	243
3.6. Russian philosophy on models of civilizational development of Russia (I.N. Sizemskaya)	261
Section IV. V.V. MIRONOV AND MODERN PHILOSOPHY	
4.1. V.V. Mironov on the relationship between philosophy and religion (A.V. Ivanov)	276
4.2. V.V. Mironov on the Russian philosophical tradition (A.P. Kozyrev) ...	287
4.3. Modern culture between the "prolonged carnival" and "Plato's digital cave" (D.W.H. Mironowa)	293

**Section V. ACTUAL PROBLEMS
OF PHILOSOPHICAL RESEARCHS**

5.1. Ontology and theory of cognition. Logic

5.1.1. Philosophy of truth: between specificity and pluralism of truth (M.I. Bilalov)	309
5.1.2. Syllogistic and the relations between formulas in propositional logic (V.I. Markin)	316
5.1.3. The genesis of a priori and paradoxicality of the transcendentalism (A.A. Medova)	323
5.1.4. On the problem of creating artificial consciousness (S.F. Sergeev)	338
5.1.5. Discourse studies in modern philosophy (L.I. Yakovleva)	347
5.1.6. Virtuality Index (O.I. Elkhova)	363
5.1.7. Scientific realism as a position of the contemporary philosophy of science (A.A. Pechenkin)	381

5.2. Philosophical Anthropology

5.2.1. Everyday Life and the Basic Patterns of Semantic Regulation in the Context of Digital Determination (T.G. Leshkevich)	394
5.2.2. The image of the alien in philosophical anthropology (B.V. Markov)	409
5.2.3. Three Foundations of the Doctrine of Worldview in Max Scheler's Philosophical Anthropology (A.A. Lvov)	424
5.2.4. Questions of social and humanitarian research of the clinic in the contemporary philosophy of medicine (A.M. Zhelnova)	443
5.2.5. Humanism and individualism (N.D. Subbotina)	449
5.2.6. Spiritual humanism and technological progress (V.V. Mantatov, L.V. Mantatova)	459

5.3. Philosophy of culture and creativity

5.3.1. Philosophy of language' place and role in analytical tradition (N.A. Blokhina)	474
5.3.2. Philosophy as Speech Act and the Problem of Cultural Pragmatics (as illustrated by Kierkegaard's concept of existence) (D.A. Loungina)	488
5.3.3. Creativity as intellectual, superconscious, dialectical, holistic thinking (philosophical and methodological aspects) (S.N. Semenov)	498
5.3.4. Creativity – the subject matter of philosophical investigations (N.M. Smirnova)	508
5.3.5. Cultural and activity measurement of technological progress (V.V. Cheshev)	517
5.3.6. Educational space as a basic object of educat on research (A.Z. Zalibekova)	523
5.3.7. The philosophy of culture and the strategic essentialism (A.I. Pigalev)	529

5.4. Social philosophy and philosophy of history	
5.4.1. Philosophy and sociality: ontological groundlessness (T.Kh. Kerimov)	547
5.4.2. On the way to historical reconciliation: theoretical and methodological foundations (V.N. Syrov)	556
5.4.3. Activity paradigm in fundamental social philosophy: paradigm consensus and divergent interpretations (E.A. Tyugashev)	564
5.4.4. The effect of social networks on modern protest movements (E.G. Tsurkan)	576
5.4.5. N.M. Karamzin about the historical fate of Russia (N.S. Chizhkov)	585
5.4.6. Ideas and methodology of classical Eurasianism: the concept of N.S. Trubetskoy (V.P. Veryaskina)	598
5.5. Philosophy of global problems	
5.5.1. The Relevance of the Philosophical Concept of Global Problems of I.T. Frolov (G.L. Belkina, M.I. Frolova)	618
5.5.2. Fundamental problems of the philosophy of the information age (G.G. Malinetsky, V.E. Voitsekhovich, I.N. Volnov, S.V. Orlov, T.N. Sosnina)	635
5.5.3. Process of the internationalization in the horizon of a system-activity approach (Yu.V. Popkov)	646
5.5.4. Analysis of the semantic status of the concepts of “virtuality” and “virtual production” (T.N. Sosnina)	653
5.6. Ethics	
5.6.1. Moral paradigms of the Russian philosophy of law (I.D. Osipov)	668
5.6.2. Features of the organization of moral education of students in higher education (V.A. Tsvyk)	677
5.7. Aesthetics	
5.7.1. Aesthetics of the event: reflection and the subject-witness (To the question of the aesthetic turn) (A.A. Gryakalov)	684
5.7.2. Animation project “First squad” as an aesthetic reflection of modern Russian culture (T.V. Kuznetsova, M.V. Rakhimova)	704
5.8. Comparative researches	
5.8.1. Orientalism and Philosophical Comparative researches (A.S. Kolesnikov)	713
 Supplement. Russian philosophy. Encyclopedia.	
Analytical presentation (M.A. Maslin)	721
 Contents	 754
Authors	757
Authors (eng.):	763

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Антоновский Александр Юрьевич — доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН (Москва). E-mail: antonovski@hotmail.com

Белкина Галина Леонидовна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН (Москва). E-mail: mariafrolov@yandex.ru

Билалов Мустафа Исаевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии и теории познания, директор Научно-исследовательского института практической философии и методологии социальных инноваций Дагестанского государственного университета (Махачкала). E-mail: mibil@mail.ru

Блохина Наталья Александровна — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии Рязанского государственного университета имени С.А. Есенина (Рязань). E-mail: n.blokhina_77@mail.ru

Веряскина Валентина Петровна — кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН (Москва). E-mail: vpveryaskina@gmail.com

Войцехович Вячеслав Эмерикович — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и теории культуры Тверского государственного университета (Тверь). E-mail: Voitsekhovich.VE@tversu.ru

Вольнов Илья Николаевич — кандидат технических наук, доцент, заведующий лабораторией Московского политехнического университета (Москва). E-mail: iLja-volnov@yandex.ru

Головко Никита Владимирович — доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой онтологии, теории познания и методологии науки Новосибирского государственного университета, ведущий научный сотрудник Института философии и права СО РАН (Новосибирск). E-mail: golovko@philosophy.nsc.ru

Грякалов Алексей Алексеевич — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философской антропологии и истории философии РГПУ имени А.И. Герцена (Санкт-Петербург). E-mail: alexalgr@mai.ru

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович – доктор философских наук, профессор, академик РАН, ВРИО директора Института философии РАН (Москва). E-mail: guseynovck@mail.ru

Драч Геннадий Владимирович – доктор философских наук, профессор, научный руководитель института философии и социально-политических наук Южного федерального университета (Ростов-на-Дону). E-mail: gendrach@mail.ru

Елхова Оксана Игоревна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и политологии факультета философии и социологии Башкирского государственного университета (Уфа). E-mail: oxana-elkhova@yandex.ru

Желнова Александра Марковна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и методологии науки философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова (Москва). E-mail: zhelnova.alexandra@gmail.com

Залибекова Айгуль Залибековна – кандидат культурологии, начальник учебно-методического отдела Ростовского государственного экономического университета «РИНХ» (Махачкала). E-mail: aigul77-77@mail.ru

Иванов Андрей Владимирович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры гуманитарных дисциплин, директор Центра гуманитарного образования Алтайского ГАУ (Барнаул). E-mail: ivanov_a_v_58@mail.ru

Керимов Тапдыг Хафизович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии Уральского федерального университета имени первого Президента России Б.Н. Ельцина (Екатеринбург). E-mail: kerimovt@mail.ru

Козырев Алексей Павлович – кандидат философских наук, доцент, и.о. декана философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова (Москва). E-mail: a.kozyrev@bk.ru

Колесников Анатолий Сергеевич – доктор философских наук, профессор, профессор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург). E-mail: kolesnikov1940@yandex.ru

Кузнецов Никита Всеволодович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры социальной философии и философии истории, директор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург). E-mail: nikita2554@mail.ru

Кузнецова Татьяна Викторовна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры эстетики философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова (Москва). E-mail: 89163805403@mail.ru

Лекторский Владислав Александрович – доктор философских наук, профессор, академик РАН, главный научный сотрудник Института философии РАН (Москва). E-mail: v.a.lektorski@gmail.com

Лешкевич Татьяна Геннадьевна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры общей и педагогической психологии Южного федерального университета (Ростов-на-Дону). E-mail: Leshkevicht@mail.ru

Лунгина Дарья Андреевна – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории и теории мировой культуры МГУ имени М.В. Ломоносова (Москва). E-mail: loungina@yandex.ru

Львов Александр Александрович – кандидат философских наук, и.о. заведующего кафедрой истории философии Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург). E-mail: a.lvov@spbu.ru

Малинецкий Георгий Геннадьевич – доктор физико-математических наук, профессор, заведующий отделом Института прикладной математики им. М.В. Келдыша РАН (Москва). E-mail: GMalin@keldysh.ru

Мантатов Вячеслав Владимирович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой ЮНЕСКО по экологической этике Восточно-Сибирского государственного университета технологий и управления (Улан-Удэ). E-mail: unesco03bur@gmail.com

Мантатова Лариса Вячеславовна – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, истории и культурологии Восточно-Сибирского государственного университета технологий и управления (Улан-Удэ). E-mail: mantatovalarisa@mail.ru

Маркин Владимир Ильич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой логики МГУ имени М.В. Ломоносова (Москва). E-mail: markin@philos.msu.ru

Марков Борис Васильевич – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философской антропологии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург). E-mail: b.markov@spbu.ru

Маслин Михаил Александрович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова (Москва). E-mail: mmaslin@yandex.ru

Матвейчев Олег Анатольевич – кандидат философских наук, профессор Финансового университета при Правительстве России (Москва). E-mail: Matveyol@yandex.ru

Мёдова Анастасия Анатольевна – доктор философских наук, доцент, профессор Сибирского государственного университета науки и технологий им. академика М.Ф. Решетнёва (Красноярск). E-mail: amedova@list.ru

Миринова Дагмар Вали Герта – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры социальной философии и философии истории МГУ имени М.В. Ломоносова (Москва). E-mail: dagmar@mail.ru

Момджян Карен Хачикович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии и философии истории философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова (Москва). E-mail: karm48@mail.ru

Никифоров Олег Вячеславович – кандидат философских наук, главный редактор и генеральный директор издательства «Логос» (Москва). E-mail: lettera.pro@gmail.com.

Орлов Сергей Владимирович – доктор философских наук, профессор, заведующий секцией философии кафедры истории и философии Санкт-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения (Санкт-Петербург). E-mail: orlov5508@rambler.ru

Осипов Игорь Дмитриевич – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург). E-mail: IDOSIPOV@MAIL.ru

Печенкин Александр Александрович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и методологии науки философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова (Москва). E-mail: a_pechenk@yahoo.com

Пигалев Александр Иванович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории философии и религиоведения Волгоградского государственного университета (Волгоград). E-mail: pigalev@volsu.ru

Попков Юрий Владимирович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии и права СО РАН (Новосибирск). E-mail: yuripopkov54@mail.ru

Пружинин Борис Исаевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН (Москва). E-mail: prubor@mail.ru

Рахимова Майя Витальевна – кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой социально-гуманитарных и психолого-педагогических дисциплин Южно-Уральского государ-

ственного института искусств имени П.И. Чайковского (Челябинск). E-mail: mayesta@mail.ru

Резник Юрий Михайлович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН (Москва). E-mail: reznik-um@mail.ru

Садовничий Виктор Антонович – доктор физико-математических наук, профессор, академик РАН, ректор МГУ им. М.В. Ломоносова. E-mail: info@rector.msu.ru

Семёнов Сергей Николаевич – кандидат философских наук, ведущий специалист Института этнологических исследований им. Р. Г. Кузеева УФИЦ РАН (Уфа). E-mail: semenov777@mail.ru

Сергеев Сергей Федорович – доктор психологических наук, профессор, профессор кафедры информационных систем в искусстве и гуманитарных науках факультета искусств СПбГУ (Санкт-Петербург). E-mail: s.f.sergeev@spbu.ru; ssfpost@mail.ru

Сиземская Ирина Николаевна – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН (Москва). E-mail: sizemskaya@mail.ru

Смирнов Андрей Вадимович – доктор философских наук, академик РАН, президент РФО, ВРИО Первого заместителя директора по научной работе Института философии РАН (Москва). E-mail: islamphil@mail.ru

Смирнова Наталия Михайловна – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН (Москва). E-mail: nsmirnova17@gmail.com

Соколов Алексей Михайлович – доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой социальной философии и философии истории Института философии СПбГУ (Санкт-Петербург). E-mail: docentsokolov@yandex.ru

Солодухин Юрий Николаевич – кандидат философских наук, действительный государственный советник Российской Федерации 1-го класса. E-mail: yur8348@yandex.ru

Соснина Тамара Николаевна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Самарского национального исследовательского университета имени академика С.П. Королёва (Самара). E-mail: tnssau@bk.ru

Субботина Надежда Дмитриевна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Забайкальского государственного университета (Чита). E-mail: dialectica@yandex.ru

Сыров Василий Николаевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии, теории познания

и социальной философии философского факультета Томского государственного университета (Томск). E-mail: narrat@inbox.ru

Тюгашев Евгений Александрович – доктор философских наук, доцент, доцент кафедры теории и истории государства и права, конституционного права Института философии и права Новосибирского государственного университета (Новосибирск). E-mail: filosof10@yandex.ru; a.tyugashev@nsu.ru

Фокин Павел Евгеньевич – кандидат филологических наук, заместитель директора по научной работе Государственного литературного музея «Музей-квартира Ф.М. Достоевского» (Москва). E-mail: pfokin@mail.ru

Фролова Мария Ивановна – научный сотрудник сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики Института философии РАН (Москва). E-mail: mariafrolova1@yandex.ru

Цвык Владимир Анатольевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой этики, декан факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (Москва). E-mail: tsvyk-va@rudn.ru

Цуркан Евгений Геннадьевич – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры социальной философии и философии истории философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова (Москва). E-mail: unigendeth@gmail.com

Чешев Владислав Васильевич – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и методологии науки Научно-исследовательского Томского государственного университета (Томск). E-mail: chwld@rambler.ru

Чижков Николай Сергеевич – младший научный сотрудник сектора философии российской истории Института философии РАН (Москва). E-mail: nik.fall@gmail.com; chizhkovns@iph.ras.ru

Шевченко Владимир Николаевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН (Москва). E-mail: vladshevchenko@mail.ru

Яковлева Людмила Ивановна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова (Москва). E-mail: ludmila.jakovleva@gmail.com

INFORMATION ABOUT AUTHORS

Antonovsky Alexander Yurievich – Doctor of Philosophy, Chief Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow). E-mail: antonovski@hotmail.com

Belkina Galina Leonidovna – Candidate of Philosophical Sciences, Senior Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow). E-mail: mariafrolov@yandex.ru

Bilalov Mustafa Isaevich – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Ontology and Theory of Cognition, Director of the Research Institute of Practical Philosophy and Methodology of Social Innovations of Dagestan State University (Makhachkala). E-mail: mibil@mail.ru

Blokhina Natalia Aleksandrovna – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy of the Ryazan State University named after S.A. Yesenin (Ryazan). E-mail: n.blokhina_77@mail.ru

Veryaskina Valentina Petrovna – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Senior Researcher of the Social Philosophy Sector of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow). E-mail: vpveryaskina@gmail.com

Voitsekhovich Vyacheslav Emerikovich – Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Philosophy and Theory of Culture of Tver State University (Tver). E-mail: Voitsekhovich.VE@tversu.ru

Volnov Ilya Nikolaevich – Candidate of Technical Sciences, Associate Professor, Head of the laboratory of the Moscow Polytechnic University (Moscow). E-mail: iLja-volnov@yandex.ru

Golovko Nikita Vladimirovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Ontology, Theory of Cognition and Methodology of Science at Novosibirsk State University, a leading researcher at the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk). E-mail: golovko@philosophy.nsc.ru

Gryakalov Alexey Alekseevich – Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Philosophical Anthropology and History of Philosophy of the Herzen State Pedagogical University (St. Petersburg). E-mail: alexalgr@mai.ru

Huseynov Abdusalam Abdulkerimovich – Doctor of Philosophy, Professor, Academician of the Russian Academy of Sciences, Acting Director of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow). E-mail: guseynovck@mail.ru

Drach Gennady Vladimirovich – Doctor of Philosophy, Professor, scientific director of the Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences of the Southern Federal University (Rostov-on-Don). E-mail: gendrach@mail.ru

Elkhova Oksana Igorevna – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Political Science of the Faculty of Philosophy and Sociology of Bashkir State University (Ufa). E-mail: oxana-elkhova@yandex.ru

Zhelnova Alexandra Markovna – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy and Methodology of Science, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University (Moscow). E-mail: zhelnova.alexandra@gmail.com

Zalibekova Aigul Zalibekovna – Candidate of Cultural Studies, Head of the Educational and Methodological Department of the Rostov State Economic University “RINH” (Makhachkala). E-mail: aigul77-77@mail.ru

Ivanov Andrey Vladimirovich – Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Humanities, Director of the Center for Humanitarian Education of the Altai State University (Barnaul). E-mail: ivanov_a_v_58@mail.ru

Kerimov Tapdyg Hafizovich – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Social Philosophy of the Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin (Ekaterina-burg). E-mail: kerimovt@mail.ru

Kozyrev Alexey Pavlovich – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Acting Dean of the Faculty of Philosophy of Lomonosov Moscow State University (Moscow). E-mail: a.kozyrev@bk.ru

Kolesnikov Anatoly Sergeevich – Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Institute of Philosophy of St. Petersburg State University (St. Petersburg). E-mail: kolesnikov1940@yandex.ru

Kuznetsov Nikita Vsevolodovich – Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Social Philosophy and Philosophy of History, Director of the Institute of Philosophy of St. Petersburg State University (St. Petersburg). E-mail: nikita2554@mail.ru

Kuznetsova Tatiana Viktorovna – Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Aesthetics of the Faculty of Philosophy of Lomonosov Moscow State University (Moscow). E-mail: 89163805403@mail.ru

Lectorsky Vladislav Aleksandrovich – Doctor of Philosophy, Professor, Academician of the Russian Academy of Sciences, Chief Researcher of the Institute of Philology of the Russian Academy of Sciences (Moscow). E-mail: v.a.lektorski@gmail.com

Leshkevich Tatiana Gennadievna – Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of General and Pedagogical Psychology of the Southern Federal University (Rostov-on-Don). E-mail: Leshkevicht@mail.ru

Lungina Darya Andreevna – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Associate Professor of the Department of History and Theory of World Culture of Lomonosov Moscow State University (Moscow). E-mail: loungina@yandex.ru

Lvov Aleksandr Aleksandrovich – Candidate of Philosophical Sciences, Acting Head of the Department of History of Philosophy. St. Petersburg State University (St. Petersburg). E-mail: a.lvov@spbu.ru

Malinetsky Georgy Gennadievich – Doctor of Physical and Mathematical Sciences, Professor, Head of the Department of the Keldysh Institute of Applied Mathematics of the Russian Academy of Sciences (Moscow). E-mail: GMalin@keldysh.ru

Mantatov Vyacheslav Vladimirovich – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the UNESCO Department of Environmental Ethics at the East Siberian State University of Technology and Management (Ulan-Ude). E-mail: unesco03bur@gmail.com

Mantatova Larisa Vyacheslavovna – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy, History and Cultural Studies of the East Siberian State University of Technology and Management (Ulan-Ude). E-mail: mantatovalarisa@mail.ru

Markin Vladimir Ilyich – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Logic of Lomonosov Moscow State University (Moscow). E-mail: markin@philos.msu.ru

Markov Boris Vasilyevich – Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Philosophical Anthropology at the Institute of Philosophy of St. Petersburg State University (St. Petersburg). E-mail: b.markov@spbu.ru

Maslin Mikhail Aleksandrovich – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of History of Russian Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University (Moscow). E-mail: mmaslin@yandex.ru

Matveichev Oleg Anatolyevich – Candidate of Philosophical Sciences, Professor of the Financial University under the Government of Russia (Moscow). E-mail: Matveyol@yandex.ru

Medova Anastasia Anatolyevna – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Siberian State University of Science and Technology. Academician M.F. Reshetnev (Krasnoyarsk). E-mail: amedova@list.ru

Mironova Dagmar Vali Gerda – Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Social Philosophy and Philosophy of History of Lomonosov Moscow State University (Moscow). E-mail: dagmar@mail.ru

Momdjian Karen Khachikovich – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Social Philosophy and Philosophy of History of the Faculty of Philology of Lomonosov Moscow State University (Moscow). E-mail: karm48@mail.ru

Nikiforov Oleg Vyacheslavovich – Candidate of Philosophical Sciences, Editor-in-Chief and General Director of the Logos Publishing House (Moscow). E-mail: lettera.pro@gmail.com

Orlov Sergey Vladimirovich – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Philosophy Section of the Department of History and Philosophy of the St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation (St. Petersburg). E-mail: orlov5508@rambler.ru

Osipov Igor Dmitrievich – Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of History of Philosophy at the Institute of Philosophy of St. Petersburg State University (St. Petersburg). E-mail: IDOSIPOV@MAIL.ru

Pechenkin Alexander Alexandrovich – Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Philosophy and Methodology of Science, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University (Moscow). E-mail: a_pechenk@yahoo.com

Pigalev Alexander Ivanovich – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of History of Philosophy and Religious Studies of the Volga-Grad State University (Volgograd). E-mail: pigalev@volsu.ru

Popkov Yuri Vladimirovich – Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher at the Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk). E-mail: yuripopkov54@mail.ru

Pruzhinin Boris Isayevich – Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow). E-mail: prubor@mail.ru

Rakhimova Maya Vitalyevna – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Social, Humanitarian, Psychological and Pedagogical Disciplines of the South Ural State Institute of Arts named after P.I. Tchaikovsky (Chelyabinsk). E-mail: mayesta@mail.ru

Reznik Yuriy Mikhailovich – Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow). E-mail: reznik-um@mail.ru

Sadovnichy Viktor Antonovich – Doctor of Physical and Mathematical Sciences, Professor, Acad. of RAS, Rector of Lomonosov Moscow State University. E-mail: in-fo@rector.msu.ru

Semenov Sergey Nikolaevich – Candidate of Philosophical Sciences, leading specialist of the Institute of Ethnological Research named after R. G. Kuzeev of the UFIC RAS (Ufa). E-mail: semenov777@mail.ru

Sergeev Sergey Fedorovich – Doctor of Psychological Sciences, Professor, Professor of the Department of Information Systems in Art and Humanities of the Faculty of Arts of St. Petersburg State University (St. Petersburg). E-mail: s.f.sergeev@spbu.ru; ssfpost@mail.ru

Sizemskaya Irina Nikolaevna – Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow). E-mail: sizemskaya@mail.ru

Smirnov Andrey Vadimovich – Doctor of Philosophy, Academician of the Russian Academy of Sciences, President of the Russian Federal District, Acting First Deputy Director of the scientific work of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow). E-mail: islamphil@mail.ru

Smirnova Natalia Mikhailovna – Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow). E-mail: nsmirnova17@gmail.com

Sokolov Alexey Mikhailovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Social Philosophy and Philosophy of History of the Institute of Philosophy of St. Petersburg State University (St. Petersburg). E-mail: docentso-kolov@yandex.ru

Solodukhin Yuri Nikolaevich – Candidate of Philosophical Sciences, Acting State Councilor of the Russian Federation, 1st class. E-mail: yur8348@yandex.ru

Sosnina Tamara Nikolaevna – Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Philosophy of Samara National Research University named after Academician S.P. Korolev (Samara). E-mail: tnssau@bk.ru

Subbotina Nadezhda Dmitrievna – Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Philosophy of the Trans-Baikal State University (Chita). E-mail: dialectica@yandex.ru

Syrov Vasily Nikolaevich – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Ontology, Theory of Cognition and Social

Philosophy of the Faculty of Philosophy of Tomsk State University (Tomsk). E-mail: narrat@inbox.ru

Tyugashev Evgeny Aleksandrovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Theory and History of State and Law, Constitutional Law, Institute of Philosophy and Law of Novosibirsk State University (Novosibirsk). E-mail: filosof10@yandex.ru; a.tyugashev@nsu.ru

Fokin Pavel Evgenievich – Candidate of Philological Sciences, Deputy Director for Scientific Work of the State Literary Museum, the Apartment Museum of F.M. Dostoevsky (Moscow). E-mail: pfokin@mail.ru

Frolova Maria Ivanovna – researcher in the Sector of Humanitarian Expertise and Bioethics at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow). E-mail: mariafrolova1@yandex.ru

Tsyk Vladimir Anatolievich – Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Ethics, Dean of the Faculty of Humanities and Social Sciences of the Peoples' Friendship University of Russia (Moscow). E-mail: tsvyk-va@rudn.ru

Tsurkan Evgeny Gennadievich – Candidate of Philosophical Sciences, senior lecturer of the Department of Social Philosophy and Philosophy of History of the Faculty of Philosophy of Lomonosov Moscow State University (Moscow). E-mail: unigendeth@gmail.com

Cheshev Vladislav Vasilievich – Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Philosophy and Methodology of Science, Tomsk State University (Tomsk). E-mail: chwld@rambler.ru

Chizhkov Nikolay Sergeevich – Junior Researcher of the Department of the Philosophy of Russian History of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow). E-mail: nik.fall@gmail.com; chizhkovns@iph.ras.ru

Shevchenko Vladimir Nikolaevich – Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow). E-mail: vladshevchenko@mail.ru

Yakovleva Lyudmila Ivanovna – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University (Moscow). E-mail: ludmila.jakovleva@gmail.com

Научное издание

Философия в полицентричном мире. К 100-летию со дня рождения А.А. Зиновьева: избранные труды VIII Российского философского конгресса / Российское философское общество; Институт философии РАН; МГУ имени М.В. Ломоносова; под редакцией акад. РАН А.В. Смирнова и проф. Ю.М. Резника. — М.: Издательство ООО «Сам полиграфист», 2022. — 772 с.

Philosophy in a polycentric world. To the 100th anniversary of the birth of A.A. Zinoviev: selected works of the VIII Russian Philosophical Congress / Russian Philosophical Society; Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences; Lomonosov Moscow State University; edited by akad. RAS A.V. Smirnova and Prof. Yu.M. Reznik. — М.: Publishing house ООО “Sam polygraphist”, 2022. — 772 p.

Editorial Board: A.V. Smirnov — Editor-in-chief, Yu.M. Reznik — scientific editor-compiler, A.Yu. Antonovsky, T.A. Varkhotov, A.A. Huseynov, A.P. Kozyrev, V.A. Lectorsky, O.V. Nikiforov, M.A. Novozhilov, N.S. Chizhkov, D.A. Sheveleva.

Ответственный за выпуск: Ю.М. Резник
Компьютерная верстка: М.В. Николаев
Корректор: Д.А. Шевелева

Свидетельство о регистрации издательства № 002.076.100
Адрес издательства: 109316 г. Москва, Волгоградский пр., 42, корп. п. ООО «Сам полиграфист». Издательский центр Onebook.ru.
Тел.: +7 (495) 120-37-10; +7 (495) 545-37-10.
E-mail: www.onebook.ru

Сдано в набор: 21.10.2022. Подписано в печать: 20.12.2020. Формат 60/90 1/16. Бумага офсетная. Усл. печ. л. — 48,25. Тираж 676 экз. Заказ № 3847

Отпечатано в типографии «OneBook.ru» ООО «Сам Полиграфист»
129090 г. Москва, Протопоповский пер., д. 6.

