

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РФ
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ
(ИНИОН РАН)

**СОЦИАЛЬНЫЕ
И
ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ**

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ И ЗАРУБЕЖНАЯ
ЛИТЕРАТУРА

ИНФОРМАЦИОННО-АНАЛИТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

СЕРИЯ 3

ФИЛОСОФИЯ

2022 – 2

Издается с 1991 года
Выходит 4 раза в год
индекс серии 3.2

МОСКВА 2022

ББК 87
С 69

DOI: 10.31249/rphil/2022.02.00

Учредитель
**Институт научной информации
по общественным наукам
Российской академии наук**

Отдел философии

Редакционная коллегия серии «Философия»:

Г.В. Хлебников – канд. филос. наук, главный редактор (ИНИОН РАН), *Д.В. Ефременко* – д-р полит. наук (ИНИОН РАН, зам. директора по науке), *Л.А. Боброва* – канд. филос. наук (ИНИОН РАН), *О.Д. Волкогонова* – д-р филос. наук (МГУ), *О.В. Летов* – канд. филос. наук (ИНИОН РАН), *В.С. Меськов* – д-р филос. наук (МПГУ), *Л.И. Мозговой* – д-р филос. наук (ДДПУ), *М.И. Панов* – д-р филос. наук, *И.И. Ремезова* – канд. филос. наук (ИНИОН РАН), *С.В. Погорельская* – д-р филос., канд. полит. наук (ИНИОН РАН), *Л.В. Скворцов* (отв. секретарь) – д-р филос. наук (ИНИОН РАН), *В.А. Яковлев* – д-р филос. наук (МГУ)

Редактор-составитель – *Е.Е. Звонова*

Информационно-аналитический журнал «Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3. Философия = Social Sciences and Humanities. Domestic and Foreign Literature. Series 3: Philosophy» включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ).

ББК 87

ISSN 2219-8555

© «Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия», научный журнал, 2022
© ФГБУН «Институт научной информации по общественным наукам РАН», 2022

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ: ОБЩИЕ ПРОБЛЕМЫ

Тараненко Е.П. Объективный мир и первичная информация	7
Погорельская С. Философское измерение «постколониальных исследований» на примере современной критики И. Канта. (Аналитическая статья)	22

ЛОГИКА И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Скворцов Л.В. Вера в истину абсолютной идеи как путь в мир сновидений и фантазий. (Научная статья)	34
--	----

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

Миловац Ж.В. Декартовский рационализм как выражение «свернутой» свободы : бытие сознания и танец	59
Хлебников Г.В., Хлебникова Ю.Г. Кожев против Соловьева : концепт свободы и его юридический аспект в атеистической и религиозной философии. Часть первая	68

ЭТИКА

Мельник С.В. «Декларация глобального этоса» Ганса Кюнга	88
Летов О.В. Этика и наука. (Обзор)	115
Летов О.В. Актуальные вопросы биоэтики. (Обзор)	122
Летов О.В. Биоэтика и проблемы развития генетических технологий. (Обзор)	129

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Реф. ст. : Джаковац А. Теология катехизиса Йована Раича в общественном и историческом контексте	137
---	-----

Реф. ст. : Говорящий диалог : одиннадцать эпизодов в истории движения современного межрелигиозного диалога / ред. К. Лехманн.....	141
---	-----

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Пушаев Ю.В. Конфликт на Украине и современная философия в России и вокруг нее. Часть третья. (Обзор)	147
Скворцов Л.В. Глобальная цивилизация : формирование культуры поведения на пороге небытия	160
Цибизова И.М. Реф. ст. : Лубардич Б. Сербия и Россия в зеркале философских связей 1920–2020 гг. : синоптические размышления	190
Цибизова И.М. Реф. ст. : Карера А., Локателли А.М. Городские периферии в меняющемся мире	199
Цибизова И.М. Реф. ст. : Дзаккури А. Разрушение или слом? Дилемма культуры отмены	204
Цибизова И.М. Реф. ст. : Дживоне С. Какая философия возможна после вирусного кризиса	208

ЭСТЕТИКА

Реф. ст. : Проле Д. Недостоверность маски трубадура	211
---	-----

КНИЖНОЕ ОБОЗРЕНИЕ (РЕЦЕНЗИИ)

Глухов С.В. Рецензия на кн. : Храмов А.В. Обезьяна и Адам. Может ли христианин быть эволюционистом?	219
Хлебников Г.В. Рецензия на кн. : Трансгуманизм : цифровой Левиафан и голем-цивилизация / И. Шнуренко [и др.]	224

CONTENTS

PHILOSOPHY: COMMON PROBLEMS

Taranenko E.P. The objective world and primary information	7
Pogorelskaya S. The philosophical dimension of «postcolonial studies» on the example of modern criticism of I. Kant. (Analytical article)	22

LOGIC AND THEORY OF COGNITION

SKVORTSOV L.V. Belief in the truth of an absolute idea as a way into the world of dreams and fantasies. (Analytical review).....	34
--	----

PHILOSOPHY OF MAN

Article summary : Milovats J.V. Decartian rationalism as an expression of «collected» freedom : the being of consciousness and dance	59
Khlebnikov G.V., Khlebnikova Yu.G. Kozhev vs Solovyov : The concept of freedom and its legal aspect in atheistic and religious philosophy. Part 1	68

ETHICS

Melnik S.V. «Towards a global ethic : an initial declaration» by Hans Küng	88
Letov O.V. Ethics and science. (Review)	115
Letov O.V. Current issues of bioethics. (Review)	122
Letov O.V. Ethical problems of the development of genetic technologies. (Review)	129

PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES

Article summary : Таковац А. Богословља катихизиса Јована Рајића у друштвеном и историјском контексту	137
Talking Dialogue: Eleven episodes in the history of the modern interreligious dialogue movement ed. Lehmann K.	141

SOCIAL PHILOSOPHY

Pushaev Yu.V. The conflict in Ukraine and modern philosophy in Russia and around it. Part 3. (Review)	147
Skvortsov L.V. Global civilization : shaping a culture of behavior on the threshold of non-existence	160
Article summary : Лубардић Б. Србија и Русија у огледалу одношења у философији 1920–2020 : синоптичке рефлексије	190
Article summary : Carera A., Locatelli A.M. Le periferie urbane nei mondi che cambiano	199
Article summary : Zaccuri A. Rovine o macerie? Il dilemma della cancel culture	204
Article summary : Givone S. Quale filosofia possibile dopo la crisi del virus	208

AESTHETICS

Article summary : Проле Д. Неповрљивост трубадурске маске // Зборник Матице српске за друштвене науке	211
---	-----

BOOK REVIEW (REVIEWS)

Glukhov S.V. Review of the book : Khramov A.V. Monkey and adam. can a christian be an evolutionist?.....	219
Khlebnikov G.V. Review of the book : I. Snurenko, V. Averyanov [et al.] transhumanism : Digital leviathan and golem civilization ..	224

ФИЛОСОФИЯ: ОБЩИЕ ПРОБЛЕМЫ

УДК 519. 216.

DOI: 10.31249/rphil/2022.02.01

ТАРАНЕНКО Е.П.* ОБЪЕКТИВНЫЙ МИР И ПЕРВИЧНАЯ ИНФОРМАЦИЯ.

Аннотация. В статье дается описание объективного мира и его компонентов в той степени, в какой они определяют структуру «первичной информации», а также приводится описание и определение «первичной информации».

Ключевые слова: объективный мир; структура объективного мира; объекты; объективные отдельности; формы упорядоченности; первичная информация; информационный образ; тождественное представление.

TARANENKO E.P. The objective world and primary information.

Abstract. This article describes the objective world and its components insofar as they determine the structure of «primary information» and provides a description and definition of «primary information».

Keywords: objective world; structure of objective world; objects; objective separateness; forms of ordering; primary information; information image; identity representation.

Структура объективного мира

В рамках данной работы нет возможности дать развернутое и всесторонне философское обоснование концепции первичной

* © Тараненко Е.П., 2022

Тараненко Евгений Петрович, самостоятельный исследователь. Почтовый адрес: 394005, г. Воронеж, ул. Вл. Невского, д. 48, кв. 153. Телефон +79155448528. E-mail: etar1960@yandex.ru

информации, ее единиц и правил обработки. Возможно лишь привести, указать в наиболее общем виде необходимые методологические положения и новые концепты.

В «философии информации», в «семантической теории информации», в «информатике» существуют несколько онтологических и эпистемологических теорий и концепций, которые имеют определенное, но недостаточное методологическое значение для исследования «содержание информации» как обособленного явления. Как уже было сказано, содержанием информации, точнее содержанием вторичной информации, является «первичная информация». Для понимания природы и происхождения «первичной информации» требуются, на мой взгляд, новые теоретические представления, в том числе и в онтологии, и в теории познания, эпистемологии.

Безусловно, необходимо признать первенство работ академика А.Д. Урсула [10] в области «философии информации», а также содержательность взглядов и положений К.К. Колина в понимании происхождения информации, природы информации и ее «содержания». Соглашаясь со многими исходными положениями концепции «структуры реальности» К.К. Колина [3, с. 30–31], хотелось бы более подробно описать в наиболее общем виде, компоненты, составные части «объективной реальности» – структуру объективного мира в той степени, в какой она определяют структуру «первичной информации».

Определяя в наиболее общем виде, в виде онтологической «схемы», то «пространство», тот «мир», в котором существует «информация», в своей концепции я исхожу из следующих положений и выделяю следующие компоненты объективной реальности.

• Объективный мир и его структура

Тезис 1. Существует «объективный мир», состоящий из объективных явлений – «объективных отдельностей» и «субъектов».

Тезис 2. Необходимо выделять «оболочку» объективного мира, его некий поверхностный, «покрывающий» слой, его «оболочечную» часть, явленную и воспринимаемую.

Тезис 3. В составе объективных отдельностей необходимо выделять «объектные отдельности». «Объектными отдельностями»

ми» являются «объекты», их части и «целостные» объединения объектов. «Объектные» отдельности есть «материальные», а также «телесные», «вещественные» – «субстанциональные» части оболочки объективного мира.

Тезис 4. «Идеальная реальность» – не материальная, не оболочечная часть объектного мира. Положение об «идеальной реальности» как части окружения субъекта, как части объективной реальности в той или иной форме присуще всем направлениям объективного идеализма (4, 6, 9). Однако для определения единиц содержания информации необходимо однозначно определить компоненты, составные части и «материальной», и «идеальной реальности».

• Объекты

Тезис 5. Целостные отдельные «объекты» и их части, вплоть до наименьших, а также «целостные» объединения объектов являются «объектными отдельностями». Они обособляются объективно – и отношениями, и устойчивыми взаимодействиями с другими объектами.

Тезис 6. «Среды» могут быть выделены и рассматриваться как отдельные «объекты».

Тезис 7. Именно «объекты» являются первичными носителями «объективных значений». Это положение принципиально важно для понимания структуры первичной информации.

Тезис 8. «Субъект» существует внутри некоего «объекта» и неразделимо связан с ним. «Тело», являющееся носителем субъекта – тоже объект.

• Воздействия

Тезис 9. «Взаимодействия», «воздействия» объектов – не объектные, но объективные отдельности, «материальная», но не «вещественная» часть оболочки объективного мира. «Взаимодействия» объектов, однозначно разложимы на взаимные отдельные «воздействия» одних объектов на другие, и являются объединением таких «воздействий». Отдельные «воздействия» также являются «объективными отдельностями». Во многих случаях изначально субъект вынужден выделять именно отдельное однонаправленное

«воздействие» и только затем объединять некоторые из взаимных воздействий в единое «взаимодействие».

• Компоненты «идеальной реальности»

Тезис 10. Объективные явления, которые не являются объектами, объектными отдельностями в целом, есть «невещественные» объективные отдельности. Это – оболочечные и материальные «воздействия» объектов. Это и такие «переходные» формы объективных отдельностей, как нематериальные, но оболочечные «значения» объектов, «отношения» значений объектов, «изменения» значений объектов, являющиеся компонентами «идеальной реальности». Все остальные типы объективных отдельностей – компоненты идеальной реальности объективного мира, не явленные непосредственно в его оболочке.

Тезис 11. Необходимо выделять именно «изменения значений» объектов как «объективную отдельность», как элементарные явления в общем объеме различных превращений и воздействий. Объекты подвержены различным «воздействиям», но только «значения» объектов – «изменяются». «Объективные значения» являются проявлениями, реализацией соответствующих «объективных качеств» в объектах и объективных явлениях.

Тезис 12. «Объективные качества», «правила изменений значений объектов», «правила (взаимных) воздействий объектов», «правила соотношений значений объектов» – «чистые» компоненты идеальной части объективного мира, «абстрактно существующие» объективные отдельности.

Тезис 13. «Объективные отношения», как объективные явления, существуют только между объективными значениями, значениями одного объективного качества. Это также необходимая и крайне важная концептуальная новация. Только «объективные значения» и значения объектов, в частности, находятся в определенных объективных «отношениях» между собой.

Тезис 14. «Правила» «изменений» и «воздействий», а также «соотношения» являются особыми типами абстрактных объективных отдельностей. Необходимо также выделять как объективные отдельности и правила внутреннего устройства явлений объективного мира, в частности, правила отношений объективных значений объективных явлений. В объективном мире его явления подчиня-

ются тем или иным общим, обобщенным «правилам», в том числе и константным «соотношениям», аналогично «законам природы» и «всеобщим константам», которым подчиняются явлениям материального, «физического» мира.

Тезис 15. Все типы объективных отдельностей имеют собственные «объективные значения». Это положение является также принципиальным для понимания происхождения и структуры первичной информации.

• **«Композиты»**

Тезис 16. Особо необходимо выделять устойчивые объединения объективных отдельностей – «состояния» и «события». «События» и «состояния» являются «композитными», интегральными типами объективных отдельностей, состоящими из объективных отдельностей различных типов и объединяющими их.

Тезис 17. «Состояния» – объединение нескольких «объективных отдельностей» (и «объектов», и «сред») и «отношений» между их «значениями». Очевидно, что любое состояние является многообъектным. Любое «состояния» всегда принимает участие как минимум в некоем одном «событии».

Тезис 18. «События» есть объединение «объектов» и «изменений их значений», как с «воздействиями объектов», так и без них. Любое «событие» есть смена «состояний», поэтому именно «события» являются главным интегральным и фундаментальным типом всех объективных явлений и, соответственно, всех объективных отдельностей. Любая «логика» появляется только при описании «событий» – реальных или предполагаемых, возможных.

• **«Формы упорядоченности» – основания первичной информации**

Тезис 19. Все явления объективного мира в той или иной степени «упорядочены». Упорядоченность – высшее, фундаментальное и универсальное «свойство» (качество) объективного мира. Подобно тому, как материальный, «физический» мир имеет различные «формы организации», объективный мир имеет некую «упорядоченность», некие «формы упорядоченности». Его явления также подчиняются неким объективным «правилам» и «соотношениям».

Тезис 20. «Упорядоченность» всех явлений объективного мира проявляется в своих конкретных и абстрактных «формах». «Форма упорядоченности» как категория аналогична с категорией «формы организации» материи в теории диалектического материализма, но, на мой взгляд, более точно выражает существо своего содержания, и, прежде всего, для понимания природы первичной информации.

Тезис 21. Конкретные «формы упорядоченности» присущи любым конкретным «объективным отдельностям» – конкретным объектам, конкретным объективным значениям и их отношениям и конкретным изменениям, конкретным воздействиям объектов, конкретным состояниям и событиям. «Внешние» проявления объектного мира всегда «конкретны» и неповторимы. Они образуют «данность», образуют «материальную оболочку» объектного мира, «оболочку сущностей», оболочку обобщенных объективных отдельностей.

Тезис 22. Обобщенные объективные отдельности: 1) обобщенные «объекты», 2) обобщенные «объективные значения», 3) обобщенные «воздействия», 4) обобщенные «изменения», 5) «отношения», 6) «объективные качества», 7) «правила» и всеобщие «константы-соотношения» – именно как «обобщения», как абстракции, являются общими (универсальными) и основополагающими (фундаментальными) формами упорядоченности объектного мира. Такие обобщения, как «обобщенные объекты», также идеальны и являются частями идеальной реальности, в отличие от самих конкретных объектов.

Тезис 23. Так же как и любые обобщенные «формы организации материи», обобщенные «объективные отдельности» абстрактны и проявляют себя через оболочку «конкретного». Они «воплощены», реализованы в объектах и объектных отдельностях, но при этом сами остаются «необъектной», «идеальной» частью объективного мира. Они – высший тип «форм упорядоченности» объективного мира, не первое, но главное, что отделяет «порядок» от «хаоса». Все проявления «объектного мира» и «формы их упорядоченности» «объективны» и существуют вне воли «субъекта».

Тезис 24. Абстрактные и конкретные «формы упорядоченности» есть прообразы соответствующих обобщенных и конкретных информационных образов.

Тезис 25. «Формы упорядоченности», идеальные формы объективных явлений, можно считать прообразами соответствующих информационных образов – «конкретных» и «обобщенных» частей и единиц первичной информации. И сами объективные явления, и их «формы упорядоченности» являются «денотатом», «экстенсиалом» и «интенсиалом» первичной информации.

Первичная информация

Почему предлагаемая концепция не продолжает существующие направления в «когнитивных» исследованиях, разработки «строгого ИИ» и «машинное обучение»?

«Когнитивная», познавательная деятельность субъекта производит (продуцирует) «знания», умственная деятельность субъекта и производит, и использует «знания». Но какие формы «знания» возможны вне «информации», без «информации» как основы? И существуют ли они?

«Знания», происходящие не из «объективной» информации, приобретаемые субъектом «чутьем», «интуицией», получаемые как некие «послания свыше», как нечто «трансцендентное», возможны. Но даже такие «источники» облекаются внутри субъекта в форму «информации». И затем обрабатываются, как и вся остальная «информация», обязательно привлекая «информацию», уже находящуюся внутри субъекта. Вся не трансцендентная, «обычная» информация базируется, основывается на первичной, объективной информации.

В своей концепции мы исходим из того, что «знаний» вне информации как формы не существует. Познание основано на правилах и алгоритмах обработки информации, и прежде всего первичной информации.

Мы рассматриваем первичную информацию как исходно объективную. Почему такой выбор? Да, возможно, первичная информация имеет не только объективное происхождение. Но положение о том, что субъект может порождать «из себя» исходные, первичные «знания», в том числе первичную информацию, оставляет без ответа вопрос о структуре этой информации и правилах ее обработки, так же как и в случае с «трансцендентной» информацией.

Трансцендентное и «идеальное субъектное», на наш взгляд, не могут создать «основы» внутренней информации и ее обработки внутри субъекта. Вполне естественно принять, что если не вся, то большая часть исходной «основы» информации внутри обычного субъекта объективна. Эта основа – «обычное» объективное окружение, объективная реальность, нечто достаточно простое и легко постижимое.

Во-первых, познание обычного и достаточно простого дает возможность субъекту самостоятельного и предсказуемо делать следующие шаги. Понятная, достаточно простая информационная «основа» есть всего лишь нечто отправное, и, всякий раз возвращаясь к ней, можно сделать новый «первый» шаг, а также последующие шаги, свободно верифицируемые самим субъектом. Что, в свою очередь, позволяет самому субъекту создавать правила и алгоритмы своих действий. Вполне очевидное начало, вполне примитивное и очевидное, может привести к чему-то неочевидному, и при этом алгоритм таких действий будет известен субъекту. «Процедурность», «процесс» и «итерации», «метод» как явление, очевидно, возможны на основе обычного, простого и произвольно повторяемого. Возможны ли они на основе трансцендентного? И если да, то в чем и как?

Во-вторых, именно объективность первичной информации позволяет выделить в ней «структуру», состав и взаимоотношения компонент, повторяющие структуру объективной реальности.

На основе обычного, простого может существовать, проявить себя и трансцендентное. Обратное требует более веских доказательств. К тому же трансцендентное, по определению, возникает и остается непознаваемым.

Итак, мы исходим из того, что нет знаний без информации, и вся информация основывается на объективной первичной информации. Почему же нас, прежде всего, интересует «умственная деятельность», а точнее, правила обработки первичной информации уровня бессловесных «животных»?

Задача моего исследования – найти и определить простые, элементарные, фундаментальные, универсальные информационные единицы и правила их соединения, из которых возможно создавать по определенному алгоритму успешно проверяемые (верифицируемые) внутренние информационные построения, «дословесные»,

бессловесные. В общих чертах – дать основы, если можно так выразиться, «инженерии смысла».

Единицы информации и правила обработки этих единиц у «бессловесных» субъектов создали основу для обработки первичной информации у людей. На этой основе к единицам информации присоединились их новые обозначения – слова, а обработка единиц дополнилась «мышлением» словами.

Многие исследователи исходят из первичности объективных основ информации. В чем же отличие предлагаемой концепции «первичной информации»? Оставаясь на позициях «теоретико-познавательного реализма в его репрезентационистской версии», (Лекторский В.А., 7), вводятся следующие новации. Перечислим некоторые из них.

Во-первых, не только подтверждается объективный характер, объективное, «непосредственное» происхождение информации, но, в рамках данной концепции, «первичная информация» выделяется как самостоятельная часть всей «информации» – как исходная и основообразующая ее часть.

Во-вторых, с развитием представления о «дискретности» информации выделяются объективные основания и сами «элементарные части» первичной, объективной информации – информационные единицы в виде «информационных значений» и информационных единиц других типов.

В-третьих, подтверждая концепт «образа», как «репрезентативной» познавательной единицы, дополнительно в рамках концепции выделяется образ не только объекта, объективного явления, но и образ отдельного «объективного значения».

В-четвертых, подчеркивается (и описывается), что только субъект создает образ вещественного и конкретного объекта, и только субъект воссоздает его реально существующий идеальный (абстрактный, обобщенный) образ.

Первичная информация и ее объективные прообразы

В отличие от взглядов представителей атрибутивной концепции природы информации, которые полагают, что «информация является атрибутом, т.е. неотъемлемым и всеобщим свойством материи» [1; 4; 10], наша позиция состоит в том, что ни первичная

информация, ни информация в целом, как объективное явление, не существует в объективной реальности *вне* субъекта или *без* субъекта.

Первичная, объективная информация, не извлекается, а создается, воссоздается субъектом на основе «протоинформации», даваемой восприятием внешнего и внутреннего окружения субъекта. Создание (воссоздание) первичной информации начинается с «протоинформационных образов» и их объединений, формируемых в «полях отображения».

Объективное значение объективного явления есть определенная «форма упорядоченности» данного явления и прообраз элемента первичной информации, информационного значения.

Однако объективные значения объективных явлений и объединения таких значений воспринимаются другими объектами непосредственно в виде самих себя, а не как «образы» этих значений. Они воспринимаются при взаимодействии объектов, т.е. при соответствующем «прямом», «полномасштабном», «физическом» воздействии данного объекта на другой объект.

Восприятие в виде «образа» значения или «образа» совокупности значений (объекта) есть результат «косвенного» и «частичного» информационного воздействия объекта на субъект. Целостное информационное представление, «образ», модель чего-то объективного, позволяющие «информационно» работать с ним, создает субъект и только субъект. Вне «субъекта» не создается и без субъекта не существует «информационных образов», «информационных моделей».

Первичная информация не есть упорядоченность самого «физического» тела и даже не содержится в ней. Первичная информация создается внутри субъекта и предназначена только для субъектов. В объективном мире, без «субъекта», информации не существует, существуют другие формы упорядоченности, другие виды «идеальной реальности». Первичная информация – это информация об объективном окружении и происходящая от объективного мира, в том числе это информация о «субъектах» как «объектах». Первичная информация до определенного уровня обобщения остается «поверхностной» – это информация о неких «внешних» проявлениях объективного мира, о «внешних» значе-

ниях объектов, об изменениях и отношениях этих значений, о воздействиях объектов.

Первичная информация по своей сути абстрактна, «идеальна». Она формируется, располагается и частично обрабатывается во внутреннем информационном пространстве субъекта. Как нечто «идеальное» первичная информация и внутреннее информационное пространство субъекта воплощены в особом «объекте» – в «теле» «субъекта», точнее в определенной его части. У биологических организмов этот носитель – «нервная система», «мозг».

Первичная информация. Определение

Первичная информация – это формируемые субъектом частично тождественные представления, «образы», модели «форм упорядоченности» явлений объективного мира, и, через данные представления, являются информационными образами самих явлений объективного мира.

Соответственно, главный вопрос – насколько и в чем тождественны эти представления? Безусловно, эти представления – частичные «копии», но они информационно «однозначны» и «практически» (на практике) тождественны, т.е. условно, обусловленно тождественны.

Для отдельного информационного значения субъектом достигается и сохраняется необходимая ему точность этого информационного образа, информационного значения, при достаточной приближенности его к самому прообразу – объективному значению. Очевидно, что однозначность приближенных «количественных» значений достигается соответствием каждого из них некоему «интервалу», а точнее – «критерию».

Образ объективного явления является пусть и целостной, но совокупностью – совокупностью информационных значений данного явления. Для него информационная однозначность и «практическая тождественность» достигается отбором информационных значений, необходимых субъекту, в виде достаточно представительной выборки таких значений из всей совокупности.

Форма «представления» может быть и гомоморфным, однозначным подобием, и изоморфным, взаимно однозначным соответствием.

Между «правилами» и «соотношениями» в объективном мире и их копиями в субъектном пространстве существует и почти полное тождество.

Понятия «денотат», «смысл», «экстенционал», «интенционал» и современное состояние их разработки [2; 8] не выводят нас на определение единиц содержания информации и, соответственно, не дают понимания происхождения их однозначности. Необходимо понимание и определение «структуры» объективного мира.

Первичная информация и ее составные части

1. Структура первичной информации отражает, «копирует» структуру объективного мира, что и позволяет определить «информационные единицы» – единицы содержания информации и правила их обработки.

2. Первичная информация дискретна и состоит в своей основе из единиц – «информационных значений». Любые части первичной информации и любые ее построения состоят из «информационных значений». Единица первичной информации, информационное значение – тождественное представление, образ, модель объективного значения. Изначально формируются и выделяются простейшие информационные значения – базисные значения «точек», а на их основе – значения «точечных моделей» и другие типы информационных значений.

3. Из информационных значений формируются такие первичные информационные построения, как отдельные «описания» любых воспринимаемых проявлений объектного мира. Они являются основными информационными моделями объективных явлений. В своем «внутреннем информационном пространстве» субъект формирует такие описания и пассивно, и активно.

4. Первичная информация содержит не только конкретные или поверхностные значения и описания, но также и их «обобщения», производимые под воздействием объективного окружения. «Обобщенные» описания и значения могут иметь различную степень обобщения. Обобщение как создание общностей и их представителей есть набор особых, базисных методов формирования информационных значений.

Обобщением «событий» субъект «восходит» к пониманию и формированию образов «идеальных» объективных явлений, явлений «идеальной реальности», наиболее «общими» из которых являются «объективные качества», базисные «отношения», а также «правила» – правила «отношений», «изменений и воздействий».

5. Все «типы» первичной информации, все описания объективных отдельностей необходимы. Нет описания «правила» без описания соответствующего «изменения», нет описания «изменения» без описаний соответствующих «объективных значений», т.е. без «информационных значений».

6. Структура типов внутренних первичных информационных значений и информационных описаний полностью определяются структурой типов объективных отдельностей.

Тождественность первичной информации своему прообразу

В предлагаемой концепции наша позиция в своей основе совпадает со взглядами сторонников «теоретико-познавательного реализма», у которых «отражение было истолковано как изоморфное или гомоморфное соответствие образа предмету» [7].

Первичная информация несет в себе нечто тождественное оригиналу (источнику). Первичная информация «частично тождественна». Информация не есть весь «идеальный образ» объекта, объективного явления, так же как и любая другая «модель», «копия», «представление», «выражение». Части описаний и значений могут быть полностью тождественны своим объективным прообразам, но большинство таких частей тождественны частично или взаимно однозначны.

Истинность первичной информации – это их полная или частичная «тождественность», однозначное (гомоморфное) или взаимно однозначное (изоморфное) соответствие своим объективным прообразам.

«Элементы» первичной информации формируются хоть и самим субъектом, но, так сказать, «впечатываются» под постоянным «информационным» давлением объективного окружения. Их истинность, точнее, тождественность постоянно и многократно проверяется на практике, в жизни субъекта, и поэтому достаточно высока.

Как наиболее тождественные, изоморфные следует рассматривать «положения» («роли») прообраза и образа в соответствующих событиях и состояниях: прообраза – в объективном мире, и первичного информационного образа – во «внутреннем информационном пространстве субъекта».

Для внешних проявлений объективных отдельностей отображаемый конкретный протоинформационный образ тождественен только «проекции» соответствующих объективных значений.

Многие обобщенные информационные значения намного более тождественны своему прообразу, чем первичные конкретные значения, что и позволяет использовать их в создании произвольных информационных построений.

Обобщенные описания объективных «отношений» и «соотношений», обобщенные описания «правил изменений», обобщенные описания «объективных качеств» наиболее тождественны своим объективным прообразам.

Информационные значения могут быть тождественны частично, но субъект может подобрать их набор для предельно тождественного по определенному критерию отображения объектного окружения, тождественного. В случае отрицательных последствий, субъект предпринимает действия по изменению, исправлению данной первичной (объективной) информации.

Список литературы

1. *Гуревич И.М.* Законы информатики – основа строения и познания сложных систем. – Москва : ТОРУС ПРЕСС, 2007. – 399 с.
2. *Гутнер Г.Б.* Семантика. Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Институт философии. РАН ; под пред. В.С. Степина. – 2-е изд., испр. и дополненное. – Москва : Мысль, 2010. – URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH2f2794c678afbd2def7e2f>.
3. *Колин К.К.* Философия информации и фундаментальные проблемы современной информатики // Alma mater (Вестник высшей школы). – 2010. – № 1. – С. 29–35.
4. *Колин К.К.* Философские тезисы о природе информации // Вестник Международной академии наук (русская секция). – 2015. – Вып. 1. – С. 52–58.
5. *Левин Т.Д.* Идеализм. Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Институт философии. РАН ; под пред. В.С. Степина. – 2-е изд., испр. и дополненное. – Москва : Мысль, 2010. – URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/page/about>

6. *Лекторский В.А.* Объективное. Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Институт философии. РАН ; под пред. В.С. Степина. – 2-е изд., испр. и дополненное. – Москва : Мысль, 2010. – URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/page/about>
7. *Лекторский В.А.* Отражение. Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Институт философии. РАН ; под пред. В.С. Степина. – 2-е изд., испр. и дополненное. – Москва : Мысль, 2010. – URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/page/about>
8. *Смирнова Е.Д.* Логическая семантика. Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Институт философии. РАН ; под пред. В.С. Степина. – 2-е изд., испр. и дополненное. – Москва : Мысль, 2010. – URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/page/about>
9. Философский словарь / под ред. И.Т. Фролова. – Москва, 1991. – 719 с.
10. *Урсул А.Д.* Отражение и информация. – Москва : Мысль, 1973. – 231 с.

УДК 141.3

DOI: 10.31249/rphil/2022.02.02

ПОГОРЕЛЬСКАЯ С.* ФИЛОСОФСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ «ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ» НА ПРИМЕРЕ СОВРЕМЕННОЙ КРИТИКИ И. КАНТА. (Аналитическая статья).

Аннотация. «Постколониальные штудии», новое междисциплинарное направление, целенаправленно размывают философский фундамент современного Запада, стремясь доказать, что практически все столпы его философии причастны к расизму и поэтому не могут быть актуальными ни для философской науки нашего времени, ни для учебного процесса. Среди немецких философов первым попал под огонь критики Иммануил Кант.

Ключевые слова: постколониальные исследования; И. Кант; расизм; Black-Lives-Matter; современная германская философия.

POGORELSKAYA S. The philosophical dimension of «postcolonial studies» on the example of modern criticism of I. Kant. (Analytical article).

Abstract. Postcolonial Studies, a new interdisciplinary movement, purposely erodes the philosophical foundation of the modern West, seeking to prove that virtually all the pillars of its philosophy are implicated in racism and therefore cannot be relevant to the philosophical science of our time or to the educational process. Among German philosophers, Immanuel Kant was the first to come under fire of criticism.

Keywords: Postcolonial Studies; I. Kant; Racism; Black-Lives-Matter; Modern German Philosophy.

* Погорельская Светлана Вадимовна – кандидат политических наук, доктор философии Боннского университета, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН. E-mail: pogorels@mail.ru

Постколониальные исследования (postcolonial studies) как направление исследований и как учебный предмет в вузах, изучающий процессы колонизации, деколонизации и неоколониализма в их взаимосвязи, зародился и постепенно окреп в англо-американском языковом и научно-исследовательском пространстве в 80-е годы XX века, являясь в наше время неотъемлемой частью научного и преподавательского процесса на Западе¹.

От истории колониализма это междисциплинарное направление отличается тем, что рассматривает колониализм и его последствия комплексно, не как однонаправленный процесс колонизации и (цивилизующего или, наоборот, негативного) влияния Европы («Запада») на колонизируемые народы «Юга» и даже не как борьбу народов «Юга» за независимость, но в его влиянии одновременно на развитие колонизирующих наций, т.е. на все культуры и общества, вовлеченные в данный процесс. Постколониальные исследования занимаются широким спектром вопросов, от государственно-политического развития до гендерной и лингвистической проблематики. Основоположники данного подхода к исследованию исторических и современных реалий, находясь в наше время преимущественно в западном исследовательском пространстве, свои этнические корни имели в бывших колониях Европы. Эта тенденция преобладает и поныне.

В оценках данного предмета преобладало мнение, что он является своего рода интеллектуальной реакцией колониальных народов на глобальные постколониальные реалии, в которых они стремятся сохранить свою этно-религиозную самобытность и найти свою культурную идентичность. Однако это не совсем так.

Например, в постколониальной культурологической и философской мысли представлено мнение, что европейский модерн как таковой неразрывно связан с колониализмом. Колонии освободились лишь политически. Духовно же и культурно они невольно продолжают оставаться в европейской (колонизаторской) цивилизационной парадигме, от которой им следует освободиться.

¹ Начало предмету положил американский исследователь палестинского происхождения Эдвард Саид в работе «Ориентализм», обратившись к западному восприятию ориента и указав на его необъективность и предвзятость. См.: Edward W. Said. Orientalism. – New York, 1978.

Поэтому при чтении иных, очень наступательно и в то же время весьма квалифицированно написанных философских текстов, создается ощущение, что здесь не столько ищется собственная идентичность, сколько разрушается «чужая», «западная», причем разрушается в ее мировоззренческих и культурных основах под предлогом того, что вся она была колониалистской, «расистской» и поэтому в наше время уже не может претендовать на универсальность своих ценностей, какими бы разумными они ни казались. Интересно, что подобный подход активизировался и в западном научно-исследовательском и преподавательском процессах по мере укрепления политических «антирасистских» движений, подобных Black-Lives-Matter¹.

Между тем современные западные нации измеряют свое величие не завоеваниями прошлого, а как раз своим вкладом в мировое культурное наследие, т.е. мерой, в которой их мысль, их культура в те или иные века определяли направление цивилизационного процесса.

Поэтому составной частью гибридных войн современности является ниспровержение культурных и научных авторитетов потенциального противника. Интересно, что, ведя такие войны против геополитических соперников, как, например, Россия или Китай, западные нации «пасуют», будучи атакованными изнутри собственных обществ, из постколониального угла.

Символические коленопреклонения в политическом мире, демонстрирующие извинения «грешных» колониализмом наций за свое историческое прошлое и за свой расизм по отношению к «южному» миру, сопровождаются аналогичными коленопреклонениями в западной философской дискуссии. Современная политкорректность в очередной раз, после критики Лютера, столкнулась не просто с историей западной мысли, но с тем, что создавало Окцидент, с его краеугольными камнями, ниспровержение которых обрушило бы все здание современного либерального Запада.

¹ Движение, основанное в 2013 г. в защиту черной расы, в 2020-м решило заняться изменением «культуры воспоминаний».

Ниспровержение памятников исторических деятелей, пик которого пришелся на 2020 г.¹, сопровождалось очередным всплеском ниспровержения идей.

Для исследователей из стран, не втянутых в постколониальный дискурс, интересно было наблюдать, до какого предела дойдет этот небезопасный процесс. В Германии, где первая кафедра постколониальных исследований открылась в 2014 г. и где эта дисциплина широко представлена в исследовательском и преподавательском процессе, он приостановился, потерял однозначность, поляризовался, когда постколониальная философская мысль, угнездившаяся в немецкоязычном пространстве, уже из него замахнулась на И. Канта, инкриминировав ему зоологический расизм и попытавшись, в связи с этим, аннулировать действенность его знаменитого трактата «О вечном мире», входящем в Германии даже в школьную программу.

Следует заметить, что критиковали его таким образом еще в конце 90-х XX в., но не из Германии, а из англо-американского культурно-языкового пространства. Как правило, это были философы, этнические корни которых, как уже отмечалось выше, были в бывшем колониальном мире – в основном, афроамериканцы или африканцы. Одним из первых Канта еще в 1997 г. атаковал американский философ нигерианского происхождения Эммануил Чуквуди Езе. Ему принадлежит знаменитое высказывание, соединяющее «расизм» Канта с его «Критикой чистого разума» – «Слишком белый, чтобы быть чистым»².

Критика кантовского «расизма» питалась в основном всем известными и считающимися с философской точки зрения мало-значимыми текстами Канта по естественной истории и антропологии, которые, до формирования предмета «постколониальных исследований», особого исследовательского интереса ни у кого не вызывали.

Курс физической географии, который с 1756 и до 1797 г. Кант читал студентам, включал вопросы антропологии. Между

¹ В этот год, после убийства в США афроамериканского преступника Д. Флойда белыми полицейскими при его задержании, в западном мире прошла волна протестов, сопровождавшаяся демонтажем или разрушением памятников историческим «расистам».

² Цит. по: [Eze E., 1997].

1764 и 1788 гг. философ опубликовал ряд наработок к этим лекциям, в частности текст «Определение понятия человеческой расы» [Kant I. Bestimmung ...]. Этот текст возник в полемике с Гердером, в своей работе «Идеи к истории философии человечества»¹ критиковавшего цвет кожи как критерий разделения людей на расы.

Именно на этот полемичный текст Канта в основном и ссылаются критики. Призывая «точно определить понятие расы» [Kant I. Bestimmung ..., S. 91], Кант, в отличие от Вольтера и Юма², обращается к концепции моногенеза. Как и ряд естествоведов тех лет³, он полагал, что люди, изначально общего происхождения, изменились с течением времени под влиянием условий проживания, так, что сложилось четыре «расы» – «белые, индийцы, черные и американцы». Постепенное удаление фенотипов от изначального типа («белого брюнета») он называет «мутацией» (Abartung) [Kant I. Von den ..., S. 430–432].

Размышляя, как систематизировать расовые различия помимо внешних признаков, философ берет критериями прилежность, разумность и способность нести культуру, полагая, что эти качества полностью выражены лишь у белых, сложившихся, как раса, в умеренной климатической зоне. Им следуют индийцы и черные, последнее место отдано американским индейцам. Негр, в своей расе наилучшим образом отвечающий тем климатическим условиям, в которой она сложилась, «может быть дисциплинирован и окультурен, но никогда не цивилизован окончательно. Будучи предоставлен себе он дичает» [Kant I. Collegentwürfe], причем дикость у Канта понимается отнюдь не как желанное возвращение к природе, но как отпадение от цивилизации. Разумеется, с современной точки зрения подобные положения скандальны.

Однако они присущи лишь вышеназванному периоду творчества философа и снимаются его поздней моральной философией и философией права. Он считал «торговлю неграми» нелегитим-

¹ Гердер полагал, что следует говорить о народах или нациях, а не о расах, так как есть один единственный человеческий род, развивающийся в различных формах в связи с природными условиями, в которых живет. Поэтому не следует возвышать одни культуры над другими [Herder].

² Эти философы обосновывали неравенство рас и колониальное господство исходя из модного тогда полигенеза.

³ Например французский естествовед Луи Леклерк де Буффон.

ной с правовой точки зрения, да и порядки в Америке, где, после ее «открытия», последовало обращение ее коренного населения в рабство или же изгнание из мест поселения, тоже, по его мнению, отнюдь не отвечали критериям цивилизованности [Kant I. Vorarbeiten ..., S. 174]. В трактате «О вечном мире» он критикует колониальную политику как нарушение естественного права народов [Kant I. Zum ..., S. 358]. Перейдя от евроцентризма к неприятию европейского колониализма, в 90-е годы XVIII в. он уже тематизирует республиканские порядки единого космополитического мира. Это логичный процесс развития философской мысли, в ее подвижности, изменчивости, восхождении к высшему.

Однако именно в этом развитии отказывают Канту его нынешние критики, селективно выбирая из его ранних произведений «расистские», по нынешним критериям, высказывания и возводя их в абсолют его философии. Они стремятся доказать, что антропологические труды Канта, являясь составной частью его мировоззрения, характеризуют весь его философский труд, включая его универсалистскую этику свободы и равенства. Их универсализм обманчив. Они написаны для белых. Так поясняют свои нападки современные критики Канта, предлагая историфицировать Канта как идейного предтечу европейского расизма и удалить как философа из современного университетского процесса. Ибо, по мнению критиков, работающих в основном на междисциплинарном стыке «постколониальных исследований» и «истории философии», его расовая теория вовсе не стоит особняком и не является чем-то маргинальным по сравнению с его «Критикой чистого разума» или «О вечном мире» – она, один раз появившись, заражает с тех пор все его мышление, определяет его личное мировоззрение и тем самым непосредственно связана с его моральной философией, которая, следовательно, распространяется лишь на белую расу, на Европу. Причем, по мнению африканских и афроамериканских исследователей, осознать этот факт сами белые европейцы не могут, ибо и их разум тоже слишком «бел». Чтобы выявить всю глубину и масштабы белого расизма кёнигсбергского философа, нужно взглянуть на него новым, «черным» взглядом.

Подобное мнение продвигал, например, камерунский историк и политолог Ахилл Мбембе, затронувший тему Канта в рамках своей объемной работы о рабстве и капитализме «Критика негри-

тянского разума» [Mbembe, 2016]. Ямайкийский исследователь Чарльз В. Миллс в своей статье «Недочеловеки Канта» [Mills Ch.] полагал, что расизм полностью определял взгляд Канта на личность и предлагал в связи с этим пересмотреть всю историко-философскую парадигму этой эпохи. А индийская исследовательница гендерных проблем, политолог Никита Дхаван, работающая в Германии, упорно и последовательно продвигает свою точку зрения о том, что его труды в особой мере – по сравнению с другими мыслителями эпохи Просвещения – являются философским обоснованием европейского колониализма [Dhawan, 2016]. С этим нередко связывают и «евроцентризм» Канта (как-никак в «Идее всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) он утверждает, что, возможно, «наша», европейская часть мира в конечном итоге даст законы остальным частям мира). Даже категорический императив «поступай так, чтобы максима твоей воли могла бы быть всеобщим законом» и ««поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого – как к цели, и никогда – только как к средству» [Kant I., 1900], который в европейском пространстве по праву считается выражением универсальной человеческой морали, в афроамериканском научном дискурсе был сочтен расистским.

Так, афроамериканская профессор философии Майша Черри, считает, что категорический императив в сочетании с расовой теорией Канта исключает чернокожих. Назвав характеристикой человека «способность рационально думать и действовать», он своим отношением к чернокожим людям («неграм»), по сути исключил их из человечества. В противовес «инклюзивному универсализму» кантовской морали Черри вводит в оборот понятие «Othering», подразумевающее дискриминацию других социальных групп через возвышение собственной [Cherry, 2018].

Подобные теории подхватывались внутри Германии преимущественно в леволиберальной интеллектуальной среде, выносились в СМИ и через них попадали в философскую дискуссию. Например, левая по убеждениям профессор из Кёльна Гудрун Хентегс всю философию Канта считает «легитимацией территориальных захватов, колониализма и всемирного угнетения» [Hentges, 2004].

Тем не менее ниспровергнуть философский авторитет Канта значительно сложнее, чем, например, Хайдеггера. Кант – часть немецких культурно-исторических основ, часть того наследия, которое позволяет немцам не просто называть себя «культурной нацией» (Kulturnation), но и гордиться своим вкладом в мировой цивилизационный процесс. Более того, этот философ, глубоко исследовавший понятие «достоинство», в известной степени считается отцом нынешнего немецкого Основного закона (Конституции ФРГ), начинающегося словами «Человеческое достоинство неприкосновенно». Ниспровергнуть его можно лишь в рамках общего ниспровержения столпов европейского культурного наследия. Однако именно это и происходит в последние годы все активнее в постколониальных штудиях, взявших целью ревизию, а, если возможно, и ниспровержение «культуры белой расы», навязанной постколониальным народам и затемняющей их аутентичное развитие. Культура, корнями своими уходящая в эпоху Просвещения и поэтому возросшая на «расизме и рабовладении», не имеет права претендовать на «общечеловеческий» статус даже там, где она претендует мыслить в «общечеловеческих» измерениях. Об этом теоретики постколониальных исследований напоминают при каждом подходящем случае и, в рамках нынешнего идейного мейнстрима западных стран, получают все больше поддержки не только от общественности, но иной раз и от политики.

Однако в основном навязываемое современным англо-американским культурно-философским мейнстримом новое прочтение Канта встречает в Германии резкие отповеди. Это не удивительно – в ранге немецких философов Кант занимает первое место, опережая даже Гегеля. Защитники Канта указывают, в частности, что в трактате «О вечном мире», входящем в Германии даже в школьную программу, речь идет о равенстве людей независимо от рас и четко осуждается колониализм и рабство. Таким образом, его философия не носит цвета расы, она не белая и не черная, она прозрачная и поэтому универсальна, и пригодна для всех. Разумеется, защитники Канта обращаются в первую очередь к его поздним трудам, к вершине и итогам его философского творчества, разумно полагая, что критический взгляд на колониальные порядки, к которому Кант пришел в своих последних работах, наиболее четко укоренен в его философии права [Kleingeld, 2007].

Анализируя творчество любого философа в его совокупности, следует учитывать жизненный путь и изменение взглядов. Обоснованный с правовых и моральных точек зрения антиколониализм позднего Канта, не перечеркивает, но релятивирует его ранние антропологические изыскания, именно в силу своей универсальности.

К сожалению, теоретики «постколониальных исследований» не ищут консенсуса, они, как показывают последние годы, все чаще не столько исследуют, сколько воюют, чтобы ниспровергнуть. Философские исследования все сильнее политизируются.

Например, в 2020 г. в процессе активизации движения Black-Lives-Matter после убийства белым полицейским афроамериканского правонарушителя и последовавшей за ней чередой протестов, погромов и ниспровержений памятников сначала в США, а потом и в Европе, критическая общественность Германии испытывала потребность не просто духом солидаризироваться с протестующими в Америке, но и показать эту солидарность делом, ниспровергнув своих немецких исторических «расистов».

Историк Михаэль Цойске, сын партийного функционера из ГДР, учившийся в США, специализирующийся на истории рабства и ныне преподающий в Бонне, выступил на Немецком радио с призывом, в рамках формирования новой культуры исторической памяти, пересмотреть роль Канта в немецкой истории философии, учитывая его поддержку ретроградной расовой теории и тем самым рабовладения. Назвав Канта «Сооснователем европейского расизма», он призвал «повнимательнее к нему приглядеться» в том случае, если «просвещение о расизме и ниспровержение памятников» будет проводиться всерьез [Antirassistischer Denkmalsturm]. За ним последовала и Никита Дхаван, повторившая на всю Германию свой тезис о Канте как «отце-основателе научного расизма» [Dhawan, 2020]. Год спустя, в 2021 г. в режиме онлайн стартовала междисциплинарная дискуссия «Кант – расист?» [Kant – Ein Rassist?], инициированная Академией наук Берлина / Бранденбурга в рамках издательского проекта «Новое издание, ревизия и завершение трудов И. Канта» [Neuedition...].

На профессиональном, философском уровне аргументы ниспровергателей Канта малосостоятельны прежде всего в силу их селективности. Разумеется, и во время Канта были мыслители бо-

лее прогрессивного, по нынешним критериям, толка в вопросах «расизма», например Дидро. По мнению критиков, Кант мог бы прислушаться к ним, во всяком случае, имел такой шанс. Но должен ли был?

Широкого распространения обвинения против философа не получили. «Мы не можем применять наше сегодняшнее знание к тому, кто родился 300 лет назад», — писали его защитники. В те времена разработка понятия «раса» не имела политического выхода и поэтому исследования не могут быть в прямом смысле названы расистскими. Их следует понимать скорее как полемичный вклад в научную дискуссию тех лет [Bahners, 2020].

За Кантом, вероятно, наступит очередь Гегеля. Ведь в его философии истории «каждый народ представляет собой особую степень развития духа», «Африка не является исторической частью мира», а ее народы не «имеют личностное сознание; их дух спит, остается глубоко внутри, не имеет никаких подвижек, и таким образом соответствует плотной, неупорядоченной массе африканского континента» [Гегель ...].

Что ж говорить о современности. Юрген Хабермас, когда-то икона левых европейских интеллектуалов, рассуждая пару лет назад в традиции «К вечному миру» Канта о «всемирном государстве Европы» [Habermas, 2011] вряд ли представлял, насколько критично посмотрят на его «постколониальный Евроцентризм» исследователи из Африки...

В заключение следует заметить, что сам факт критичного и даже недоброжелательного изучения наследия Канта в Африке и в афроамериканском научном сообществе не удивляет — их интерпретации, несомненно, обогащают палитру мировых исследований. Станным представляется, что Европа, из солидарности с США подхватившая и перенесшая к себе внутриамериканские расовые разногласия, выискивая и обличая «расизм» своего культурного наследия, не осознает, что предав анафеме Просвещение и его философов, она расстанется не с «позорным прошлым», а с собой, поскольку все нормативное, чем обладает нынешняя Европа и на чем она строит фундамент своего единства, берет истоки в той эпохе.

Великие философы не могли не быть интегрированными в контекст своих времен. Поэтому изучение их наследия не может не учитывать особенностей тех лет, в которые они творили, усло-

вия, окружавшие их, политический климат, уровень науки. С именем Канта в Германии связывают такие понятия, как «просвещение», «автономия», «категорический императив», «человеческое достоинство», «всемирный мир», «универсализм», но никак не «расизм», который, заметим, как понятие вообще возник лишь в XX в.

Так что обличений Канта в Германии, во всяком случае, не ожидается. Страна уже сейчас готовится к его 300-летнему юбилею 22 апреля 2024 г.

Список литературы

1. Гегель Г.В.Ф. Философия истории. – Москва : Юрайт, 2019. – 378 с.
2. Antirassistischer Denkmalsturm. Auch der Philosoph Immanuel Kant steht zur Debatte. – URL: https://www.deutschlandfunkkultur.de/antirassistischer-denkmalsturm-auch-der-philosoph-immanuel.1013.de.html?dram%3Aarticle_id=478593& (accessed: 13.06.2021).
3. Bahnert P. Kant und die Stammtischwahrheiten // Frankfurter Allgemeine Zeitung. – 2020. – 20.06. – URL: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/denkmalsturm-debatte-rassismusvorwurfe-gegen-immanuel-kant-16821689.html>
4. Cherry M. Wir wären so gerne normal // Süddeutsche Zeitung. – 2018. – 21.12. – URL: <https://www.sueddeutsche.de/kultur/othering-ausgrenzung-1.4258072?reduced=true>
5. Dhawan N. Die Aufklärung retten // Zeitschrift für Politische Theorie. – 2016. – N 7. – S. 249–255.
6. Dhawan N. «Ignoranz gegenüber der eigenen Ignoranz» // Beitrag. – 2020. – 27.06. – URL: https://www.deutschlandfunkkultur.de/nikita-dhawan-zu-kolonialismus-und-rassismus-ignoranz.990.de.html?dram:article_id=478995
7. Di Cesare D. Heidegger, die Juden, die Shoah. – Frankfurt a.M. : Vittorio Klostermann, 2016. – 440 S.
8. Eze E. The color of reason: The idea of 'race' Kant's anthropology // Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader / Ders. (Hrsg.). – Cambridge, 1997. – S. 103–141.
9. Habermas J. Die Krise der Europäischen Union im Lichte einer Konstitutionalisierung des Völkerrechts – Ein Essay zur Verfassung Europas. – Berlin : Suhrkamp, 2011. – 140 S.
10. Hentges G. Die Erfindung der ›Rasse‹ um 1800 – Klima, Säfte und Phlogiston in der Rassenstheorie Immanuel Kants» / Birgit Tautz (Hrsg.) // Colors 1800, 1900, 2000: signs of ethnic difference. – Amsterdam, 2004. – S. 47–67.
11. Herb K. Unter Bleichgesichtern. Kants Kritik der kolonialen Vernunft // Zeitschrift für Politik. – 2018. – N 4. – S. 381–398.
12. Herder Johann G. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. – URL: <http://www.zeno.org/Literatur/M/Herder,+Johann+Gottfried/Theoretische+Schriften/Ideen+zur+Philosophie+der+Geschichte+der+Menschheit>

13. Kant I. Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse. Werkausgabe in 12 Bänden. XI. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. – Berlin : Suhrkamp Verlag, 1977. – Band 1. – 408 S. – См. также академическое издание онлайн: I. Kant AA VIII : Abhandlungen nach 1781. – URL: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa08/089.html>
14. Kant I. Collegentwürfe aus den 80 er Jahren // Kant. AA XV. Handschriftlicher Nachlaß. – URL: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa15/878.html>
15. Kant I. Von den verschiedenen Racen der Menschen. – URL: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa02/430.html>
16. Kant I. Vorarbeiten zu «Zum Ewigen Frieden». – URL: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa23/174.html>
17. Kant I. Zum Ewigen Frieden. – URL: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa08/358.html>
18. Kant I. Gesammelte Schriften. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. – Berlin, 1900. – URL: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa04/421.html>
19. Kant – Ein Rassist? Wie umgehen mit Kants Schriften in Forschung und Lehre? Interdisziplinäre Diskussionsreihe der BBAW. – 2021. – URL: https://lisa.gerdahenkel-stiftung.de/wie_umgehen_mit_kants_schriften_in_forschung_und_lehre?nav_id=9681. – См. также: перечень дискуссионных раундов: Alle Videos in der Mediathek der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (BBAW). – URL: https://www.philosophie.uni-jena.de/arbeitsbereiche/praktische+philosophie/aktuelles+in+der+praktischen+philosophie/kant+-+ein+rassist_
20. Kleingeld P. Kant's Second Thoughts on Race // The Philosophical Quarterly. – 2007. – N 57. – S. 573–592, hier: S. 574.
21. Lieder M. Kant und der Rassismus // Philomag. – 2021. – 2.01. – URL: <https://www.philomag.de/artikel/kant-und-der-rassismus-0>
22. Mbembe A. Critique de la raison nègre. – Paris, 2013. – 272 p. – Интересно, что в немецком переводе название звучит «Критика черного разума». Mbembe A. Kritik der schwarzen Vernunft. – Bonn, 2016. – 331 S.
23. Mills Ch. Kants Untermenschen // Ders.: Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism. Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism. – URL: <https://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780190245412.001.0001/acprof:9780190245412-chapter-6>
24. Neuedition, Revision und Abschluss der Werke Immanuel Kants. – Berlin : Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. – URL: <https://www.bbaw.de/forschung/neuedition-revision-und-abschluss-der-werke-immanuel-kants>
25. Wolff M. Wer Kant als Rassisten bezeichnet, müsste ihn erst einmal lesen: Wie eine wissenschaftliche Akademie den Aufklärer an den Pranger stellt – Ein Rassist? Wie umgehen mit Kants Schriften in Forschung und Lehre? Interdisziplinäre Diskussionsreihe der BBAW. – 2021. – URL: <https://www.philosophie.uni-jena.de/arbeitsbereiche/praktische+philosophie/aktuelles+in+der+praktischen+philosophie/kant+-+ein+rassist>

ЛОГИКА И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

УДК 02.41.21, 32

DOI: 10.31249/rphil/2022.02.03

СКВОРЦОВ Л.В.* ВЕРА В ИСТИНУ АБСОЛЮТНОЙ ИДЕИ КАК ПУТЬ В МИР СНОВИДЕНИЙ И ФАНТАЗИЙ. (Научная статья).

Аннотация. В статье анализируется качественное изменение цивилизационной ситуации, происшедшей в современном мире, в толковании истины в геополитике, понимании истины, ее абсолютной идеи. Истина абсолютной идеи в геополитике исторически связывалась с победой над цивилизационным противником и использовании плодов победы для достижения нового уровня развития своей страны. Военная победа полагалась путем к новому процветанию своего государства. В статье доказывается, что опыт XX–XXI вв. создает качественно новые условия, опровергающие веру в истину этой казавшейся абсолютной идеи. Человечество погружается в мир сновидений и фантазий.

Ключевые слова: цивилизация; абсолютная идея; современность; геополитика; мировой порядок.

Для цитирования: Скворцов Л.В. Вера в истину абсолютной идеи как путь в мир сновидений и фантазий (научная статья) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 2. DOI: 10.31249/rphil/2022.02.03

SKVORTSOV L.V. Belief in the truth of an absolute idea as a way into the world of dreams and fantasies. (Analytical review).

Abstract. The article is analysis of changes global situation in interpretation of truth the absolute idea in global politics. Traditionally

* Скворцов Лев Владимирович – доктор философских наук, руководитель Центра гуманитарных научно-информационных исследований Института научной информации по общественным наукам РАН. E-mail: skvortsovcgsir@mail.ru

this truth was connected with the victory, on the traditional enemy, and use the results of this victory for the new level of state progress. The reality of XX and XXI centuries shows quite new conditions for realization of this idea. Now the humanity lives in the world of sleepings and fantasies.

Keywords: civilization; absolute idea; modernity; geopolitics; world order.

XXI век знаменуется вступлением в исключительную эпоху веры в возможность достижения абсолютной победы над геополитическим противником и достижения единоличного геополитического господства в современном мире, мире наличия оружия и средств ведения войны, которые неизбежно приведут к гибели человечества.

Ситуация современного мира – это ситуация, требующая следовать принципам *разума*, что означает решительное отречение от исторической традиции, в соответствии с которой конечное разрешение геополитического спора великих держав завершалось путем *войны*, т.е. достижения *победы* над геополитическим противником и достижения **права установления в мире своего мирового порядка**. После окончания Второй мировой войны великие державы: США, Великобритания и Советский Союз – именно так и утверждали создание нового мирового порядка после безоговорочной капитуляции фашистской Германии. Тем самым была подтверждена *истина веры в абсолютную победу над фашизмом как пути утверждения нового мирового порядка*.

С созданием ракетно-ядерного оружия произошло *качественное изменение* глобальной ситуации в современном мире. Использование в современной войне ракетно-ядерного оружия влечет за собой гибель глобальной цивилизации: *гибнут все*. Жизнь убедительно доказывает, что современные геополитики сохраняют веру в то, что путь войны может вести к осуществлению *абсолютной идеи* к победе над противником и реализации нового мирового порядка в соответствии с геополитическими интересами победителя.

Гносеологическая проблема абсолютной идеи заключает в себе фатальный геополитический смысл. Эта ситуация диктует необходимость анализа внутреннего смысла цивилизационной истины.

1. Противоречия цивилизованной истины

Человек, обретая сознание как понимание тех событий, в которые он включается, считает, что он понимает их смысл и занимает по отношению к ним определенную *позицию*, в которой выражено его понимание самого себя и понимание цивилизационного смысла событий, куда он включен. И вместе с тем его настигают разочарования, когда он осознает ошибочность своих казавшихся очевидными представлений и когда он предстает перед смысловой загадкой, которую хочет разгадать, чтобы не находиться в ситуации идиота, жертвы собственного невежества: а как же ему быть со смыслом своей жизни, если эта жизнь ему дается всего один раз. И тогда он обретает цену *знания*, открытия своей загадки. Он обращается за знанием к мудрецам и поэтам, рисуя картину смысла жизни. От них он получает представления о смысле своей жизни, которые ставят перед ним новые более сложные вопросы.

Вот как поэт отвечает на этот ключевой вопрос смысла жизни человека:

«В душе всегда, во сне и наяву,
Идет борьба между ничем и всем.
Стрелой ложатся на раздумий тетиву
Внезапные решения проблем.
Непредсказуем этих стрел полет,
И все же они свою находят цель,
И вертится свершений карусель,
Хоть и по кругу, все-таки вперед.
Течет поток людей, событий, стран,
Явлений, знаков, тем, альтернатив,
Как бурных рек бесчисленный извив.
Нежданнные извивы бытия.

Вам смыслом жизнь обязана моя» [1, с. 47–48]

Смысл – это связующее звено конечности человеческой жизни с бесконечностью движения мироздания. Смысл определяется между ничем и всем. Смысл великий Сократ определил как душу.

Душа должна находить точку опоры бытия человека в жизни. Это абсолютная истина самосохранения человека в исторической эволюции.

XXI век становится временем решающего самоопределения человечества. И в этой решающей точке постижения абсолютного смысла бытия крайне важно сохранять настроение *здорового смысла*: что может сохранить человека?

Это наступление объединяет всех: гения, гегемона и простого гражданина. Это настроение позволяет переносить неожиданные злоключения. Умение владеть собой, сохранять душевное равновесие при неожиданных поворотах судьбы, можно воспринимать как абсолютную ценность личного самосознания. Однако факт конечности жизни не позволяет разуму человека игнорировать трагизм самого факта прерывания жизни. Все попытки организовать коллективное веселье на похоронах воспринимаются как неуместная шутка.

Конечность жизни человека образует *пустоту* за ее пределами и тем самым лишает смысла жизненный путь. Этим объясняется феномен пустоты, который кажется *бессмысленным*. Преодоление этого представления возможно в том случае, если обнаруживается связь жизни человека с неуничтожимой реальностью, т.е. с *вечностью*.

Современный человек оказался в той точке эволюции глобальной цивилизации, в которой от его воли зависит сохранение или исчезновение возможности жизни человеческой цивилизации. Смертный человек реально соприкасается с вечностью исторической жизни. В этом соприкосновении открывается возможность достижения абсолютного смысла бытия человека через его *поступок*, соединяющий его жизнь с вечностью. Готов ли современный человек к осознанию абсолютного смысла поступка, перед которым поставит его судьба? Чтобы изменить фатальную судьбу цивилизации, необходимо ревизовать представление, которое составляет абсолютный смысл *бытия*. Имея при этом в виду, что *приверженность этому смыслу воспринимается как приверженность к счастью жизни*. Достижение устойчивого самосохранения человека представляется возможным при формировании константного ощущения счастья *жизни*. Для этого предлагается сохранять веселость и здоровый образ жизни, избегать эксцессов и излишеств, использовать движения на свежем воздухе и купание в холодной воде. Главное – сохранение здоровья.

Современный человек оказывается перед плюрализмом вызовов, не имея четкого представления о том, *какой вызов заключает в себе истину самосознания. Безусловное самосохранение, а значит и соприкосновение с вечностью вне соприкосновения с абсолютным смыслом истины бытия представляется невозможным.*

Соприкосновение человека с абсолютным смыслом оказывается возможным, если человек достигает понимания того, что представляет собой создание цивилизации как субстанции и как субъекта. Через процессы создания цивилизации постигается ее абсолютный смысл как соприкосновение с потенциальной вечностью Родины, места жизни рода.

Такое соприкосновение происходит через открытие тайны миссии, которую человек узнает для себя самым странным образом. Принятие этой миссии придает смысл всему течению жизни.

Проблема жизни – это проблема заполнения смысловой пустоты цивилизационного пространства. Характер заполнения определяет сущность жизни человека и его рода как времени прошлого и будущего. Динамика цивилизационной эволюции приводит к тому, что субъект *видит смысл своей жизни в том, чтобы любыми средствами обеспечить выживание исходной цели.* Он вступает в *большую игру.*

Смысл большой игры – это утверждение философского разума над цивилизационным окружением.

Смысл философского разума есть чистая достоверность. Совершая поступки, моральное сознание выставляет себя как чистое знание самости о себе [3, с. 424].

Процесс формирования начала философского знания самости о самой себе есть открытие *начала.* Оно открывает тот смысл, который превращается в исходное начало *становления цивилизации, успех ее формирования. Цивилизация обретает абсолютный смысл* в начале бытия человека.

Определение этого абсолютного смысла и принятие его как истины новой реальности жизни – это и есть *начало становления бытия, отход от ничто, начало цивилизационного процесса жизни, превращения цивилизации в субъекта, обретающего единство целелеполагающей активности и государственной структуры, поддер-*

живаемой специальными военными и гражданскими образованиями и их руководителями.

Вместе с тем возникает вопрос, возможно ли постоянное счастье, основанное на тотальном *обмане*, как абсолютном смысле новой жизни? Это знание прекрасного бытия цивилизации как единой условности, которой должны служить все. Эта система пронизывается единой дисциплиной, основанной на общности абсолютного смысла. Система формирует единство народа и страны. Она исторически подчиняется возникающей традиции, превращаясь таким образом в *субстанцию*, т.е. *цивилизационное целое*, идеальный образ которого – это монолит, однозначно реагирующий на возникающие опасности. Живой организм, принявший начало бытия и его продолжение как безусловный абсолютный смысл, обретает специфическую сущность. Это сущность единого субъекта, который становится творцом феноменов, превращающих относительно слабый организм во все более могущественную силу, способную автономно создавать цивилизационную среду и управлять ею.

Превращение цивилизационного организма в создателя видоизменяет его внутреннюю сущность. Это сущность творца цивилизационного бытия во всем его многообразии, с одной стороны, а с другой – это сущность мастера, подчиняющего жизнь цивилизационных создателей задачам формирования цивилизационного целого, как его понимает мастер. Возникающая цивилизационная структура – это *институция*, целостность, с которой сливается человек, становясь частью реальности, которая может нести в себе коллективный потенциал *вечности*, как конечного смысла жизни. Но точно так же эта институция может заключать в себе потенциал самодеструкции.

Человек находится перед этим противоречием. Это та созданная человеком реальность, которая превращает бытие цивилизации в загадочный феномен, в *двусмысленную* реальность. Таким образом, рождение человека – творца цивилизации превращается в эволюционное фатальное противоречие: с одной стороны, человек – создатель и носитель вечного смысла, находящегося в цивилизационных творениях, но с другой – человек также создает и использует орудия разрушения вечных смыслов, заключенных в цивилизационных творениях.

Перед исследованием сущности цивилизационного процесса возникает вопрос: существует ли однозначный абсолютный смысл самореализации человека в его цивилизационном созидании?

Отвечая на вопрос, существует ли абсолютный смысл истины самореализации, исследователь ищет то основание, которое придает безусловный смысл его исследованию. Исследователь первоначально мог быть уверен в том, что он ищет основание истины, находит это основание и действует в соответствии с ним. В итоге он может сказать, что он человек *чести*: он не обманывает себя и не обманывает своих читателей. Он *вещает истину*. Но когда он начинает видеть историю человеческой активности, то оказывается перед взаимоисключающими частями цивилизационной истины: это истина цивилизационного созидания и истина цивилизационного саморазрушения. В итоге может возникнуть такой образ хода цивилизационной эволюции, который опрокидывает то, что он считал безусловной истиной. Перед ним встает вопрос: принимает ли он за истину свои ошибочные представления, или он был прав, тогда как *ход событий двинулся вполне логичным путем*.

Наука, рожденная эпохой Просвещения, верит фактам, и только фактам, факты содержат в себе истину. Истина есть отражение фактической реальности. Это – абсолютная истина, исправляющая ошибки исследователя. Исследователь должен подчиняться фактам. В контексте постижения научной истины факт обретает абсолютный смысл.

2. Постигание единства цивилизационной истины

Исторически цивилизации противостоят друг другу как носители своей очевидной истины. Их противостояние есть вместе с тем очевидное взаимное отрицание. Само их фактическое существование ставит очевидный вопрос: как возможна и возможна ли вообще единая цивилизационная истина? Процессы социализации и глобализации создают специфические условия самореализации индивида в структуре человеческих отношений и зависимостей. Индивид должен приспосабливать себя к окружающей его социальной реальности путем ограничения собственной свободы, становясь составной частью окружающего социального мира и его действующей институции.

Эпоха глобализации обнажает фундаментальную слабость абсолютизации индивидуальной свободы. Индивидуальная свобода, как самосохранение, совпадает со свободой самоотождествления, с *институцией*, отражающей глобальную перспективу своего бытия. В этом процессе человек изменяет свою естественную сущность, становится носителем цивилизационного процесса, индивидуальность становится социализированной и обретает социализированную сущность становящегося глобального субъекта. Истина бытия индивида рождается как составной элемент глобальной социализации и вместе с тем как сохраняющаяся внутренняя личная свобода.

Эмпирически данным фактом является реальность истины самосознания, воспринимаемого в качестве абсолютной ценности, как предпосылки и мотива абсолютного поступка, от которого зависит самосохранение или самодеструкция глобальной цивилизации. Это потенция гармонии продуктивного взаимодействия, содержащего в себе возможность вечного и бесконечного бытия. Стало быть, «это некое присущее человеку идеальное состояние, достижение которого в жизни может полагаться философией в качестве постоянной цели цивилизационной эволюции. Если эта цель не достигается, то глобальная цивилизация будет всегда находиться в зоне смертельного режима» [4, с. 162].

Выход из зоны смертельного риска можно считать специфической задачей когнитологии, гуманитарной дисциплины, которая дает расшифровку тех загадок, которые несет с собой XXI век.

Поскольку XXI век со всей очевидностью поставил проблему тотальной самодеструкции глобальной цивилизации, он сделал очевидной и проблему единства цивилизационной истины. Возможность тотальной одновременной гибели глобальной цивилизации сделала очевидной ее единство как *одновременной жертвы термоядерной глобальной катастрофы*. Это – единство в одновременном самоуничтожении. Таким образом, многообразие различных цивилизаций содержит в себе потенциальное единство судьбы. Это значит, что многообразие в действительности является потенциальным единым целым. Эта истина глобальной цивилизации открывается в критической ситуации. И не дай Бог, чтобы она открылась таким образом: лучше сохранить темноту незнания.

Идея единства глобальной цивилизации давно имела свое практическое хождение в современном мире.

Америка культивировала эту концепцию установления общего мирового порядка применительно к современному миру. США, исходя из своего военного и финансового влияния, считали правомерным принимать на себя функцию мирового жандарма, следящего за порядком в мире. Мир – это единый мировой порядок, следующий единым курсом под общим контролем. Страны современного мира должны были следовать построенному для них порядку в соответствии с «общим послушанием».

Результаты общего послушания оказались ужасными: неспровоцированные акты агрессии, массовые жертвы бомбардировок, разрушение исторических культурных центров, расцвет терроризма, колониальные миграционные волны. Мировой порядок, установленный мировым жандармом, обернулся общей глобальной катастрофой.

Те цивилизации, которые отказывались следовать общему порядку, установленному мировым жандармом, объявлялись «изгоями», «ревизионистами» и врагами. Проблема самосохранения человечества сегодня – это проблема формирования единой глобальной цивилизации.

XXI век – это рождение эры когнитологии, философской дисциплины, определяющей зоны риска принимаемых фундаментальных цивилизационных решений. Сложность этой проблемы иллюстрируется последствиями индустриального прогресса как безусловного движения, не имеющего фундаментальных негативных последствий для существования человека на Земле.

Происходящий климатический сдвиг и его последствия заставляют человечество вернуться к вопросу о тех границах, в которых может дальше осуществляться научно-технический и индустриальный прогресс.

Глобальной проблемой становится отношение человека к растительному и животному миру. Ничем не ограниченное истребление ресурсов растительного и животного мира создает угрозу их существования со всеми вытекающими катастрофическими последствиями. Возникает проблема глобального воспроизводства растительного и животного мира планеты Земля. Самосознание народов мира формируется под воздействием цивилизационных

процессов, обретающих все более широкие эмпирические формы, в которых находят свою видимую реализацию принципы свободы и равенства [4, с. 172].

Вместе с тем самосознание народов современного мира невольно возвращается к цивилизационному опыту Советского Союза, в котором была реализована фундаментальная работа по сохранению и развитию языка и культуры народов, позволившая установить отношения взаимоуважения и сотрудничества, свободного культурного взаимодействия, которое могло бы объединить всех.

Проблема, решенная в Советском Союзе, сегодня становится проблемой современного мира. Глобальной проблемой новой эпохи становится формирование общей универсальной общечеловеческой морали, нравственных порядков поведения современного человечества. Универсальные нравственные правила поведения и жизни, принятие решений должны стать преградой на пути возможного *морального краха*, влекущего за собой применение средств, которые приведут к гибели человеческой цивилизации.

В оценке сущности современной цивилизационной эволюции исследователь сталкивается с очевидным парадоксом: создание предпосылок самосохранения цивилизации вступает в противоречие с процессом самоутверждения истины своего величия, стремления *быть выше всех*. Цивилизационный субъект создает для себя феномены, которые образуют истину его бытия. Историческая дифференциация цивилизованных субъектов определяет сущностное различие истины их бытия.

Цивилизационный субъект, как только он получает историческую возможность выразить себя как цивилизационную субстанцию, формирует реальность, которая должна «фактически» свидетельствовать о превосходящем цивилизационном величии. Создание этой реальности сознательно предполагает *унижение* субъектов, которые знают о своем моральном превосходстве, но не утверждают его. Оно утверждается определением диапазона возможных кажущихся верными решений, влекущих за собой трагические последствия, являющиеся следствием отсутствия истины цивилизационного самосознания.

Цивилизованная гармония возникает в отношениях между субъектами в двух случаях. *Во-первых*, когда один из субъектов

подчиняет свою сущность сущности другого субъекта, принимает его величие как свое собственное и служит ему. Это – следствие открытия истины цивилизационного самосознания. Во-вторых, когда два субъекта открывают для себя чувство дружбы и подчиняют свою активность формированию величия своих личных моральных отношений. Это те формы, которые формируют возможность гармонии межсубъектных цивилизационных отношений.

Вне этих отношений возникают отношения конкуренции, противоречий и антагонизма, завершающегося той или иной формой войны. Субъект познает истину своего бытия, ее уникальность. Осмысление этой уникальности превращает субъекта в действующую реальность, знающую истину не только своего бытия, но истину бытия потенциального единства глобального субъекта человечества как единого целого. Это значит, что для него открывается высший абсолютный смысл бытия. Смысл *самосохранения человечества*.

Как обстоит дело с истиной абсолютного смысла бытия, когда «цивилизационный субъект позиционирует себя как уникальное явление, единственное в своем роде, наделенное единственным временем бытия, принадлежащим ему одному» [5, с. 288]? В этой ситуации «невероятное знание возникает внутри субъекта как непосредственное знание истины, определяющее главный тренд его жизни» [там же]. Свою абсолютную истину субъект несет в себе, и ее критерий заключается в способности ее реализации, в бесконечности счастья жизни.

Как скоро цивилизационная эволюция, расширяя поле индивидуальной свободы, создает ситуацию, при которой массы индивидов несут в себе свою абсолютную истину бытия, то это значит, что наступает эпоха массового духовного восприятия истины индивидуальной самореализации, как достижения высшего смысла. В этом *смысл идеи*, ставшей доступной субъекту. Это значит, что субъект потенциально несет в себе идею, реализация которой подтверждает ее абсолютный смысл. Идея – это не отражение эмпирической реальности, а исходная предпосылка ее понимания. В этом состоит абсолютный смысл идеи. Гегель в свое время упрекал философию Канта, Якоби и Фихте в том, что она поднялась только до понятия, но не до *идеи*. Понятие могло толковаться как фиксация эмпирической реальности, конечного бытия. «Ко-

нечное есть в себе и для себя и абсолютно единственная реальность. На одной стороне стоит, таким образом, конечное и отдельное в форме многообразия, и с него сбрасывается все религиозное, нравственное и прекрасное, потому что его можно схватить с помощью рассудка как разрозненное единичное; на другой стороне – та же абсолютная конечность в форме бесконечного, как понятие счастья» [2, с. 15].

Счастье достигается с помощью потребления эмпирического многообразия желанных вещей. Потребление этого многообразия достигается с помощью *денег*. Погоня за деньгами – это противоречивая погоня за счастьем. Стремление к реализации *идеи* превращается в процесс становления *смысла*, который включает в себе его бесконечность, стоящую над ограниченностью эмпирической реальности. Вместе с тем реализация бесконечности истины смысла в реальности эмпирии жизни сталкивается с неразрешимыми противоречиями.

3. Кризис истины абсолютной идеи

Поскольку человеку открывается высший, абсолютный смысл бытия как смысл самосохранения человечества, ему становится доступной и истина абсолютного смысла.

Всякое действие, а тем более политика, направленная на убийство человека, попадают в поле нарушения абсолютного смысла бытия и истины абсолютного смысла. Когда вашингтонский обком принимает решение о вооружении украинских националистов-бандеровцев джевелинами и другими видами вооружения, тем самым санкционируется *убийство*, т.е. нарушение абсолютного смысла бытия.

Возникает реальная возможность оценивать политику с точки зрения истины абсолютного смысла бытия.

Исторически сложившиеся цивилизации столкнулись с абсолютизацией смысла индивидуальной *свободы* как абсолютной истиной жизни. Это есть предоставление индивиду права реализации идеи как реализации абсолютного смысла. Но реализация любой *идеи* как исходного основания абсолютной истины человеческих отношений может заключать в себе очевидное противоречие. Так, например, идея *равенства* представляется выражением исти-

ны человеческих отношений. Но ее действительное осуществление представляется невозможным. Характерно в этом отношении положение личного и социального равенства мужчины и женщины.

Утверждение принципа равенства позволяет женщине вести себя так же, как это делают мужчины. Понятие половой чести меняет свой характер и смысл. И этот процесс оказывает влияние на эволюцию современных отношений между мужчиной и женщиной, на толкование половой чести, характера внутрисемейных отношений. Возникает процесс давления на сознание мужчин и женщин через признание свободы самопревращения мужчины в женщину и женщины в мужчину, на создание однополых браков. Происходит деструкция абсолютного смысла человеческих отношений, идентичности их истины, их верности.

XXI век утверждает глобальную свободу реализации идеи как концентрации истины традиционных представлений. Наступает эпоха абсолютного доверия свободе индивидуального самосознания. Эти современные цивилизационные процессы влекут за собой кардинальные глобальные следствия, порождая тенденцию *глубинной эрозии цивилизационного субъекта и цивилизационной субстанции*. В действительности возникают тенденции самораспада традиционных порядков и отношений, исторически сложившихся цивилизаций.

Эти процессы приобретают массовый характер полной индивидуальной свободой самореализации, воплощения личного успеха в этой жизни. Личный индивидуальный успех в любой форме должен принести не только популярность, но и материальное благополучие. Достижение этой цели не связано с представлениями о чести и моральных границах личной славы. Особое значение приобретает идея личной чести.

Честь – это идея, определяющая уважение к себе, знание себя как персоны, сохраняющей в себе *открытую истину, предательство которой означает духовную смерть как личности, ее превращение в моральное ничтожество*. В современную эпоху, эпоху угрозы самодеструкции человечества, нарастает осознание ценности и сохранения личной жизни.

Идея, как абсолютная истина, может оказывать огромное воздействие на поведение личности. Россия неоднократно испытывала на себе такое воздействие. Абсолютный смысл личности

проявляется в том, что она рождает смертельные переживания истины жизни.

Значение сохранения и защиты ценности истины жизни в новую эпоху стало возрастать и вместе с тем уходить с общественной поверхности в глубины тайной жизни. В наши дни истину чести стал восстанавливать наемный убийца; бесчестие восстанавливает личную честь. Личность, сохраняющая в себе свою открытую истину, познает себя как абсолютную ценность. Происходит повсеместно интенсификация процесса утверждения цивилизационного субъекта как хранителя абсолютной истины жизни.

Происходит осознание абсолютной ценности личного достоинства, отличного от традиционного.

Личность как индивидуальное бытие – это исключительный дар сам по себе. Выделение аристократии как особого высшего сословия требовало своего подтверждения, формирования личного достоинства, совершения благородных поступков, создания своего безупречного образа.

Характерны причины, по которым оскорбление личности в аристократической среде воспринималось как *смертельная* обида, как причина вызова обидчика на дуэль. Смертельная схватка рассматривалась как путь, ведущий к восстановлению поправной чести.

Древним народам был незнаком кодекс рыцарской чести. В Средние века судебное решение мог выносить Божий суд и поединок, демократизация жизни общества же привела к отмене защиты чести с помощью рыцарского поединка и дуэли. Для защиты чести как мести теперь обращаются к государству для самозащиты через суд.

Государство определяет достоинство индивида как личности гражданина. Усложнение механизма защиты чести влечет за собой усложнение семейных и дружеских отношений. Возникает проблема интриги, скрытого противостояния. Противостояние – это отношение личностей в их противоположной целостности. Но что составляет эту целостность? Может ли она проявляться в уличных или ресторанных драках? Позволяет ли современная ситуация создавать человеку самого себя в качестве целостной личности? Позволяет ли неустойчивость современной жизни быть доступной

человеку в качестве устойчивой целостности? Или это редкое явление?

Существует ли ответ философии на эти вопросы? Кант приходит к философскому выводу, что человеческий опыт не может возвыситься до точки зрения целого. Он имел в виду отношение конечности человека и его знания к бесконечности Вселенной. Реальность трансценденции, непреодолимость преграды для знания человека перед бесконечностью универсума делает невозможной целостность абсолютного знания.

Радикальные изменения жизни формируют приспособленца к конкретной ситуации. Человек не может обладать абсолютной истиной, поскольку он не владеет целостностью того мира, в котором он существует и действует.

Гегель оспаривает эту позицию. Для субъекта, как его понимает Гегель, мир вещей обладает реальностью только в контексте их полезности для субъекта, и поэтому между субъектом и миром вещей не существует непреодолимой границы. *Мир «Я» – это мир его универсума.* Если для человека в силу его ограниченности недоступна исходная предпосылка абсолютного знания, то это означает *неизбежную относительность всех его представлений, которым он придает статус Истины.* Эту точку зрения отвергал в своих философских трудах Артур Шопенгауэр, решительный оппонент Гегеля.

Если человек осознает свою способность придавать своим представлениям статус абсолютной истины, то тогда в качестве демиурга абсолютной истины начинает выступать *его воля.* Человек наделяет себя особым качеством – способностью определять себя как субъекта, обладающего способностью определять себя как обладателя представления, имеющего статус абсолютной истины. Коль скоро рождается такой субъект, наделяющий себя способностью создавать абсолютную истину, то для него «существование и восприимчивость – понятия равнозначные» [5, с. 47].

Из этого представления Артур Шопенгауэр делает свой окончательный вывод: «трудная абстракция, различение неодинакового и соединение тождественного, – с помощью истины, которая очень серьезна и у всякого должна вызывать если не страх, то раздумье, – истины, что он также может сказать и должен сказать: “Мир – моя воля” [там же]. Каждый из существующих на земле

имеет свою волю, так что реально существуют миллионы миров, в форме представлений одного. Вместе с тем «если бы исчезло и это единственное существо», то мир как представление перестал бы существовать» [6, с. 48].

Абсолютное может быть производным от представлений воли. Таково философское представление, согласно которому человек своей волей определяет реальность абсолютных явлений.

Миллионы вновь рождающихся и миллионы умирающих создают подвижную картину рождения и исчезновения абсолютных миров. Это значит, что вместе с ними исчезает и абсолютная истина, поскольку абсолютная истина предполагает свое относительное постоянство и свою универсальность. Это – повседневная картина человеческих отношений. Таков субъективный мир с его претензией на абсолютное знание.

Философское представление о мире как моей воле получило свою массовую реализацию в ХХI в. в практических формах абсолютизации индивидуализма и в доктрине нового мирового порядка, основанного на утверждении глобальной диктатуры. Для утверждения этого представления как безусловной истины необходимо признать в качестве истины философский постулат, в соответствии с которым «Весь мир объектов есть и останется представлением, и именно поэтому он вполне и во веки веков обусловлен субъектом, т.е. имеет трансцендентальную идеальность» [6, с. 58].

Поскольку индивид является создателем трансцендентальной идеальности, он воспринимает себя в качестве цивилизационного демиурга.

Философ ХIХ в. угадывает, на каком языке будут мыслить и создавать мир геополитики ХХI в. Геополитика ХХI в. отождествляет мир со своим информационным представлением и поэтому считает возможным обусловить его собой как субъектом, т.е. своими интересами, волей и своими представлениями, формирующими трансцендентальный смысл мира. Этот геополитический субъект превращается в субстанцию, обусловленную характером *созданного образа, который воспринимается как реальность*. Начала трансцендентальной идеальности образа мира – это картина превосходства цивилизационного целого, позволяющего управлять жизнью, извлекая из этого управления материальные, куль-

турные и моральные выгоды. Соответственно этому формируется образ цивилизационного субъекта, претендующего на роль победоносного гегемона. *Это образ идеализированной действительности, образ безусловного величия, претендующего на подчинение всех.* Действительная трагичность современной глобальной ситуации заключается в том, что западные лидеры, которым выпала роль принимающих решение о судьбе современного человечества, *принимают информацию, формирующую идеализированную действительность, за объективную реальность.*

Это идеализированное видение глобальной реальности *является возможностью современной глобальной катастрофы.* Судя по поведению, принятию политических решений, лидеры Запада готовят начало Третьей мировой войны. Процессы, происходящие в самосознании западных политических лидеров, свидетельствуют о том, что они проявляют особую заботу о своей личной чести и популярности и принимают решение использовать свои возможности для служения величию Америки. «Общее благо» понимается как способность сделать Америку снова великой – путь к величию понимается как способность снова бомбить и вешать, оттеснять всех от присвоения доллара. В их головах существует уверенность в том, что они способны одержать безусловную *военную победу* над существующим реально противником.

Профессиональная честь подтверждается посредством владения технологией превращения идеализированного цивилизационного образа в реальность цивилизационной субстанции. Для этого идеализированный образ жизни связывается с кинематографическими, литературными, поэтическими, архитектурными, а также информационными построениями, представляющими новый порядок, который включает в себя свободу выбора половых мужских и женских признаков и однополый семьи. Построение нового мира, оригинального в своей нелепости, представляется процессом ухода от бессмысленности жизни, насаждения новых смыслов, заполняющих ту пустоту, которая возникла в результате эрозии «нового порядка», построенного на основе оживления толчеи у долларовой кормушки. Историческое поражение нацизма, охватившего Западную Европу, создало духовный вакуум, который стал заполняться псевдоцивилизационными построениями, придающими новые смыслы чуждой человечности жизни.

Народы мира входили в XX век с идеализированными образами самих себя, будучи готовыми утверждать их смыслы, и с тем, чтобы утвердить в мире свой порядок. Так произошло формирование и столкновение мировых духовных структур. Последствия оказались неожиданными для организаторов глобальных сражений за новый мир. Перед их глазами предстали развалины того мира, которому предрекали тысячелетнее господство. Но вера в перспективу пути сохраняется. Она оказывается беспочвенной, поскольку современная война с применением ракетно-ядерного оружия влечет за собой неизбежную гибель победителя.

4. Жизнь в мире сновидений и фантазий

В XXI в. на поверхность цивилизационной жизни всплывает мир фантазий геополитических сновидений и реальных движений, руководствующихся смесью исторического прошлого и утопического будущего. Философ XIX в. предсказал возникновение ситуации, в которой *видение действительности вне жизни и сна рождает фантастическое видение как правильное понимание жизни*. И если встать на точку зрения вне жизни и сна, то мы не найдем в их существовании определенного различия и должны будем вместе с поэтами признать, что «жизнь – долгое сновидение» [6, с. 61]. Коль скоро жизнь обретает характер долгого сновидения, возникает возможность обретения абсолютного смысла самосознания как специфической реальности жизни в мире фантазии. Протрезвление оказывается попаданием в реальность суровой истины жизни. Так случилось с фантазиями российских неоллибералов, мечтавших о триумфальном вхождении России в *«мировую цивилизацию»*.

Между тем мировая цивилизация была потрясена событиями осени 2021 г., ознаменовавшимися «триумфальным» выходом американских вооруженных сил и их союзников по НАТО из Афганистана.

Гегемон на словах сохранял веру в свою победоносность, когда весь мир наблюдал массовое бегство победителей. Гегемон впал в сновидение. Он поверил в картину сакральной победы, как в икону, которой должны преклониться все. Но реальность этой картины обнажил ее очередной крах. Разрушение картины воспри-

нимается гегемоном как явная *ересь*, отступление от сакральной истины.

Вместе с тем поведение современного цивилизационного субъекта отличается очевидным своеобразием. Особенность этой реакции состоит в том, что *она отрицает отношения чести. Это влечет за собой абсолютную потерю смысла истины*. Утверждение истины обретает двойственный смысл.

Вывод американских войск и войск НАТО из Афганистана – это фактическое признание провала 20-летней военной операции. Это поражение армии США и их союзников. Но сам факт вывода войск из Афганистана признается союзниками Америкой как успех, как прекращение дорогого финансирования американской военной операции. Таким образом, с одной стороны, вывод войск из Афганистана – это успех, а с другой – это военное поражение и признание его. Америка не может дать однозначный ответ на вопрос, является ли вывод войск из Афганистана поражением Америки или ее победой. *Иными словами, Америка уже не владеет истиной*.

Эта гносеологическая ситуация включает в себе принятие неверных стратегических решений, касающихся военных действий и возможности их неверной оценки со всеми вытекающими последствиями. *Провал* представляется как *победа*, как успешное прекращение военной операции, длившейся 20 лет.

Истина политической воли обретает *взаимоисключающий смысл, так что цивилизационный субъект заявляет о своей правоте при взаимоисключающем течении событий*. Современное человечество оказывается в зависимости от *настроений*, от *моральных реакций* на действия оппонента. Оппонент же использует провоцирующие действия, чтобы вывести из себя геополитического противника. Эти измерения геополитического поведения разрушают разумную логику принятия цивилизационных решений. Это – картина современного цивилизационного бытия и мышления людей, утративших логику разума. Цена этой глобальной картины открывается в результате инспирации, абстрактного воодушевления, воспринимаемого как наступательная ненормальность. Это состояние представляется особенно опасным для субъекта, владеющего термоядерным оружием.

Такое построение видения современной реальности и открытия путей практических действий в ней ставит человечество на грань самодеструкции. Это – путь самосохранения своей «чести», «чести» глобального субъекта, управляющего современным миром. Воля защиты чести требует того последнего радикального решения, которое сохраняет достоинство чести, но при этом влечет провокатора в пропасть.

Проблема состоит в том, что псевдоборец сам смертельно связан с провокатором. Истина действия в такой ситуации может состоять в бездействии (события происходят так, как они происходят). Превосходство в современной глобальной ситуации достигается в сфере построения информационной реальности, в которой глобальный противник превращается в образ, совершающий различные преступные действия, за которые он должен нести моральную и правовую ответственность. Так формируются моральные псевдогерои, носители неправовой истины и носители несовершенных преступлений.

Эта информационная картина создается для того, чтобы набросить информационную маскировку на действительно преступные деяния. Так рождается глобальный мир самообмана, презрения и ненависти, который сознательно формируется как путь самосохранения морального щита и лжи, фальшивых обвинений. Достигаемая таким образом «моральная чистота» проникнута сознательно построенной информационной фальшью. Создаваемый таким образом информационный мыльный пузырь нацелен на дезориентацию глобального общественного мнения.

Это та создаваемая псевдоинформационная реальность, которая ставит весь мир на край глобальной катастрофы. Лжец должен быть наказан самым суровым образом. Этот путь восстановления истины и справедливости таит в себе опасность саморазрушения человечества. Но без такого самоочищения мир обречен на постоянное существование в атмосфере сознательно создаваемой неправды, распространяемой во всем мире. Ложь в самоспасение кажется необходимой и оправданной в современной ситуации глобальной раздробленности цивилизационных субъектов.

Самосохранение современного человечества закономерно требует его самоформирования в качестве общей глобальной субстанции. Только этот процесс может создать условия для превра-

щения человечества как субстанции в глобального субъекта, т.е. осознания и осмысления общих целей самосохранения человечества, осуществления совместных глобальных мероприятий, направленных на практическое решение ключевых проблем очищения атмосферы, ликвидации мусорных свалок, очищения вод Мирового океана, предотвращения уничтожения растительной среды и животного мира.

Практическое решение этих ключевых экологических проблем создает условия для развития глобального сотрудничества, для создания реальных условий предотвращения военных действий, представляющих глобальную угрозу для человечества, преодоления взаимного недоверия. Такое превращение может состояться, если будет создан тот «цемент», который превращает отдельные части мировой цивилизационной реальности в сцементированное целое.

Что играет роль цемента, который соединяет в единое целое отдельные составные части цивилизаций? Это *глобальная идея*, которая пронизывает различные материальные образования, в результате чего те под воздействием идеальной реальности начинают образовывать смысловые научно-технические, духовные, архитектурные, скульптурные, литературные, музыкальные конструкты, скрепляющие сознание и образы поведения людей, становящихся культурными народами, способными к цивилизационному творчеству единого человеческого мира.

Трансформация народов в *человечество*, как единое цивилизационное целое, требует рождения великой идеи, действующей на сознание людей подобно грациозному магниту.

5. Бытие в сфере самообмана

Нарастающие глобальные проблемы ставят в повестку дня проблему пандемий, угрожающих существованию человечества. Они обнаруживают потенциал общности его судьбы. Вместе с тем они способствуют размыванию строгих порядков цивилизационного поведения, усилению тенденций *хаотизации*.

Разделенные и противостоящие друг другу народы мира начинают испытывать великое глобальное притяжение, которое формирует целостность самосознания и цели глобальной субстан-

ции, а те, в свою очередь, образуют *единую линию горизонта бытия, которая становится истоком активности глобального созидания.*

Эта единая сила и эффект ее исторического творчества призваны рассеять то недоверие, которое является результатом ведения междоцивилизационных войн и результатом исторического духовного расслоения, превращающего народы в противоборствующие силы, стремящиеся к утверждению своего безусловного превосходства.

Таким магнитом становится открытие единства самосохранения, жизненной взаимозависимости бытия народов современного мира.

Эфир захватила война нового типа, война между влиятельными идеями, новыми образами культуры и духовной свободы. Война внесла новое содержание в деятельность противоборцев (мода, напитки, жевательная резинка, джинсы), к которым не всегда была готова советская реальность.

Новые масштабы и новые направления возникли на полях информационных сражений.

Открытие локальных воздействий на целостность земной среды оказывает влияние на сознание всех народов.

Нарастающее воздействие на цивилизационное самосознание народов вызывает обострение отношений взаимозависимости *в энергетической и продовольственной сферах.*

Внутренние процессы обострения междоцивилизационной взаимозависимости дополняются нарастанием международного туризма и культурного отдыха.

Эти глобальные процессы в своей сумме формируют общемировую сеть волнообразной реальности, которая существует и вместе с тем не имеет ясного оформления, обладающего единым языком, духовно объединяющим народы мира. Создание этого языка будет завершением процесса формирования общечеловеческой субстанции и общечеловеческого цивилизационного субъекта. Вместе с тем это будет началом становления новой эпохи цивилизационной эволюции на Земле.

Глобальные миграционные процессы позволяют народам видеть и понимать друг друга в непосредственной близости, открывают глаза и на существующие духовные барьеры, препятствующие объединению усилий в достижении общих целей в эко-

номическом и духовном прогрессе. Эти процессы могут вести и к усилению взаимного отчуждения.

Примитивное игнорирование и отбрасывание советского опыта порождают негативные следствия межнациональных взаимодействий. Стороны нередко стремятся лишь к достижению одностороннего выигрыша от межнациональных коммуникаций.

Доминирующая традиция формировать стратегию цивилизационной эволюции на основе стремления к достижению превосходящего величия и создания экономических, политических и информационных препятствий на пути цивилизационного восхождения потенциальных и реальных соперников создает нравственную ситуацию, способствующую торможению цивилизационного прогресса.

Изменение этой сковывающей цивилизационный процесс ситуации связано с созданием международного теоретического центра, в котором должны быть созданы условия выработки и распространения ключевых принципов, открывающих возможности утверждения новой доктрины цивилизационной эволюции. Теоретический центр должен обладать современной системой международной информации, позволяющей эффективно формировать международное общественное мнение, обеспечивающее активную поддержку передовых устремлений цивилизационного прогресса, обеспечивающего самосохранение человечества и преодоления традиционного недоверия между народами современного мира.

Это недоверие – продукт исторического опыта. Между тем мир вступает в новую эпоху под воздействием объективных технологических изменений, тогда как человек нравственно не готов к восприятию этих изменений. Он ведет себя замкнуто и закрыто, зная, что его окружают геополитические противники. Это знание не *позволяет народам мира превращаться в «человечество»*. Современное глобальное цивилизационное состояние становится основой нравственной и психологической готовности к *нажатию заветной кнопки*, которое открывает начало тотального саморазрушения человечества.

Самосохранение человечества – это глубинный процесс одновременной моральной переформатизации народов современного мира, переформатизации, не допускающей обмана и самообмана народов.

Человечество – это результат глубинных нравственных изменений народов мира, осознавших, что без этих изменений они обречены на исчезновение, на превращение в НИЧТО.

Но что означают эти изменения и каким образом они могут быть осуществлены? Осуществление этих изменений кажется невозможным, в силу тех исторически сложившихся духовных барьеров, которые возможно устранить только по общему требованию мировой ситуации и духовных авторитетов, ставящих на общий суд народы, отклоняющиеся от правил.

И это лишь одна сторона глобальной проблемы. Другая сторона заключается в том, что духовное единение народов мира – это процесс соединения в новую всемирную духовную общность, превращающую существующее многообразие в духовное единство всех, образующее новую реальность, которая должна быть осознана как нравственное единство и трансформирована в *общую внутреннюю сущность*, сводящую многообразие в *единую субстанцию*. Это превращение, которое образует из многообразия духа его единство, совершенно не соответствует современной рационалистической ментальности, индивидуализма. Преодоление этой трудности, похожее на действие «чуда», оказывается перед не менее сложной проблемой формирования способности открывать *единое целевое направление ее активности, т.е. превращаться в субъекта*. Превращение человечества в единого субъекта, знающего целевое направление своей активности открывает возможность нормальной цивилизационной эволюции, избегающей угрозы самодеструкции.

Таким образом человечество может избежать своей самодеструкции. Это грандиозная и кажущаяся нерешаемой задача. Однако стоит потрудиться, не жалея сил ради того, чтобы избежать самодеструкции. Ради решения этой грандиозной задачи человек будет готов отдать все свои силы. И дело здесь не только в запрете на использование физических усилий. Главное – это открыть те интеллектуальные формы, которые обеспечат конечный успех в достижении абсолютной цели человеческого бытия. И тогда взлет останется за великим философом, а мы сможем повторить заветные слова Фридриха Шиллера: «из чаши этого царства духов пенится для него его бесконечность» [3, с. 434].

Список литературы

1. Арутюнов С.А. Жизнь как текст. Автобиблиография. – Москва ; Хельсинки : ARC, 2012. – 86 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Вера и Знание, или Рефлексивная философия субъективности в полноте ее формы : философия Канта, Якоби и Фихте. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2021. – 288 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. – Москва : Издательство социально-экономической литературы (Соцэкгиз), 1959. – Т. 4 : Система наук, часть первая : Феноменология духа. – 488 с.
4. Скворцов Л.В. Истина самосознания: гетеротопия Смысла. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2020. – 496 с.
5. Скворцов Л.В. Цивилизационные размышления: концепции и категории постцивилизационной эволюции. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 381 с.
6. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. – Москва : ЭКСМО, 2015. – 640 с.

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

УДК 130.122

DOI: 10.31249/rphil/2022.02.04

МИЛОВАЦ Ж.В.* ДЕКАРТОВСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ КАК ВЫРАЖЕНИЕ «СВЕРНУТОЙ» СВОБОДЫ : БЫТИЕ СОЗНАНИЯ И ТАНЕЦ.

Аннотация. В статье рассматриваются воззрения Декарта на проблему свободы в соотнесении ее с категорией спонтанности, творческим сознанием; сопоставляются понятия бессознательного, художественного творчества. Выясняется сущность классического балета и танца-модерн в плоскости рационализма декартовской мысли. Анализируется иррациональный характер деяний субъекта, роль искусства в передаче эмоциональной природы художественных образов.

Ключевые слова: рационализм Декарта; мышление; свобода; спонтанность; сознание; творческое сознание; бессознательное; спонтанность сознания; классический балет; модерн-танец; искусство; творчество; воля; эмоции; художественный образ.

MILOVATS J.V. Decartian rationalism as an expression of «collected» freedom : the being of consciousness and dance.

Abstract. The article examines the views of Descartes on the problem of freedom in correlating it with the category of spontaneity, creative consciousness; the concepts of unconscious, artistic creativity are compared. The essence of classical ballet and modern dance in the plane of rationalism of the Cartesian thought is clarified. The article analyzes the irrational nature of the subject's actions, the role of art in conveying the emotional nature of artistic images.

* Миловац Ж.В. Институт научной информации по общественным наукам РАН, Москва, Россия, tanez97@gmail.com

Keywords: Descartes' rationalism; thinking; freedom; spontaneity; consciousness; creative consciousness; unconsciousness; spontaneity of consciousness; classical ballet; modern dance; art; creativity; will; emotions; artistic image.

Представим творческого человека, созидającego нечто новое. Рождение нового возможно в состоянии *творческого сознания*, которое мы определяем как *спонтанное сознание*. Спонтанное сознание предполагает свободу мышления, деяний, обретающих художественную форму в предметном мире культуры.

Освещая особенность творческого сознания, обратимся к воззрению на понимание свободы родоначальника европейского рационализма Рене Декарта. Известное изречение Картезия «мысль, следовательно, существую» имманентно содержит отрицание иррациональной направленности бытия сознания. Но, как оказалось, с точки зрения французского философа, свобода человеческих действий подвластна рациональному предопределению Бога. Подтверждение тому тезис Декарта: «Достоверно также, что Бог все предопределил» [Декарт, 1989, т. 1, с. 329].

Попытка соотнесения рациональности мышления с иерархическим характером выбора человеком тех или иных действий прослеживается в декартовском обозначении свободы воли, контур которой дает фрагментарное объяснение спонтанной связи мыслительных и телесных установок индивида. Как отмечал Декарт: «Высшее совершенство человека – свобода действий или волений, за что он и заслуживает похвалы либо порицания» [там же, с. 328].

Иррациональность деяний субъекта как показателя необъяснимой причины заблуждений в его (субъекта) поступках Декарт пытается сопоставить с характером предопределяющей деятельности Бога: «Нашего понимания недостаточно для усмотрения того, каким образом он (Бог) оставил свободные поступки человека непредопределенными; в то же время мы настолько осознаем присутствие в нас свободы и безразличия, что ничего не способны постичь с большей очевидностью и совершенством» [там же, с. 330]. Данное высказывание мыслителя можно интерпретировать, в плоскости нашего предмета обсуждения (*спонтанное сознание*), как передачу прерогативы спонтанных действий самому индивиду, механизм которых остается рационально непознанным. Здесь же сразу, по нашим наблюдениям, возникает противоречие в

ходе суждений самого картезианца, приводящее нас к выводу, что рамки предопределяющей деятельности Бога несколько ограничены. Сам процесс регулирования спонтанного характера ситуативности выбора в человеческих проявлениях оказался полностью неподвластным божественной силе. Таким образом, природа спонтанных телесно-мыслительных устремлений индивида оставляет «след» божественной недосказанности и рациональной необъяснимости, что подчеркивает первичность иррациональной картины в творческом сознании субъекта.

Аффективная сторона души усматривается Рене Декартом в человеческих страстях, которые являются источником свободной воли. Высказывание французского философа – «воля по природе своей до такой степени свободна, что ее никогда нельзя принудить» – затрагивает проблему наличия эмоционально-волевых установок в существовании разномотивированных интенций человеческой души.

Параллельно возникает решение вопроса о соотношении волевого компонента и вариативно меняющихся страстей человеческой психики. По этому поводу находим ответ у Декарта: «Самыми сильными душами, несомненно, обладают те, в ком воля от природы может легче всего победить страсти... Самые слабые души – те, воля которых не заставляет себя следовать определенным суждениям, а непрерывно позволяет увлечь себя страстям, часто противоположным друг другу» [Декарт, 1989, т. 1, с. 503].

Характер страстей определяет поведение как индивида, так и субъекта в состоянии творчества. Механизм аффективной ориентации исключает приоритет рационального понимания человеческих побуждений. Можно предположить, что Рене Декарт косвенно поднимает проблему о значении аффективной области души в контексте его творческого самораскрытия, а также в плане воздействия на телесную природу человека, что подтверждается высказыванием мыслителя: «Главное действие всех людских страстей заключается в том, что они побуждают и настраивают душу человека желать того, к чему эти страсти подготавливают его тело» [там же, с. 499]. Далее утверждение, что «наши страсти также не могут быть вызваны непосредственно нашей волей» [там же, с. 501], доказывает изначальную хаотичность аффективной природы страстей. Как следствие, понятийное оформление «заданность

хаоса» объясняет спорадический механизм начального этапа креативности.

Конструктивная роль хаоса видна в процессе самоорганизации ступеней творчества. «Многоликость» хаоса выступает основной механизма объединения и согласования ритмо-темповой упорядоченности творческого сознания. «Хаос выступает, – как пишет автор монографии “Одиссея научного разума” Е.Н. Князева, – как средство усложнения организации и как средство гармонизации» [Князева, 1995, с. 65] спонтанного характера сознания художника. Хаос породил и хаос поглотил. В бытии хаоса заложено последующее рациональное видение фрагментов художественного образа в разных областях искусства.

Не вызывает сомнения постановка вопроса автором книги «Эстетическое как совершенное» Е.Г. Яковлевым: «Может быть, правы были древние греки, для которых Хаос был высшим законом мира?» [Яковлев, 1995, с. 392]. Развивая эту мысль, уместно отметить выражение известного русского поэта Ф.И. Тютчева о «всепоглощающей и миротворной бездне (природы)» [цит. по: Яковлев, 1995, с. 137], где понятие «бездна» по смыслу тяготеет к понятию «хаос».

Обязательным элементом первоначального вхождения субъекта в креативный процесс является его вовлеченность в хаотичный поиск ассоциативно-образных мотивов. Последующее рациональное освоение смысловой палитры художественной образности задается спонтанным потоком проявлений бессознательного. Открытие «ворот» бессознательного возможно в результате допущения ограничения рационального осознания последнего.

Опираясь на концепцию декартовского рационализма, можно предположить, что в мысленном существовании субъекта вырисовывается контур онтологии индивидуального сознания, который определяет соотношение спонтанной и рациональной частей при восприятии реалий мира. Бытие мира заключается в устремленности к его пониманию. Мир «умрет» в семантической природе индивида в минуту его рационального постижения. Картезианское «вхождение» в подобный мир терпит неудачу из-за его излишней рациональной опеки. Ясность и отчетливость как критерии истины, по Декарту, являются векторными величинами интеллектуального знания. На фоне образного языка искусства акцент с указан-

ных критериев перемещается в сторону спонтанной динамики творческого процесса, где эмоции творящего субъекта задают ритм его интравертным ассоциативным настроениям.

Рациональное осмысление мира необходимо, но возведение в абсолют первенства рационального объяснения ограничивает динамический статус свободы, семантическая область которой близка спонтанному творческому сознанию. Можно допустить, что рационализация творческого процесса задается иерархией этапов креативности и носит модальный характер, обеспечивающий степень спонтанного выхода образно-символической информации из глубин бессознательного.

Декартовское воззрение на свободу, в частности как носителя спонтанности, рационалистично. Творческий процесс на языке абсолютного рационализма интерпретировать невозможно, так как первоэлементы креативности зарождаются на уровне бессознательного, рациональное вхождение в рамки которого поступательно и не имеет абсолютной силы. Но акт интеллектуального познания результата художественного творчества на уровне сознания возможен и необходим, что доказывает диалектическое соответствие динамической связи сознательного и бессознательного. Аргументом тому служит высказывание немецкого представителя экзистенциализма Карла Ясперса: «Наше сознание опирается на бессознательное, оно все время вырастает из бессознательного и возвращается к нему. Однако, узнать что-либо о бессознательном мы можем только посредством сознания. В каждом сознательном действии нашей жизни, особенно в каждом творческом акте нашего духа, нам помогает бессознательное, присутствующее в нас. Чистое сознание ни на что не способно. Сознание подобно гребню волны, вершине над широким и глубоким основанием» [Jaspers, 1949, с. 343].

Что же касается понимания свободы Декартом, то следует отметить некоторую открытость решения мыслителем данного вопроса. Подчеркнем еще раз, что интеллектуальное осмысление свободы локально. Определение рамок свободы творчества также абсурдно, если их рационально предопределить. Творческое состояние субъекта не реализуется в том случае, если, как звучит изречение китайской мудрости, «мысли доставляют удовольствие, когда они приходят внезапно» [Афоризмы старого Китая, 1991,

с. 69]. Именно внезапность, сиюминутность, подверженность хаотичности в позитивном смысле, многовариантный ассоциативный поток составляют особенность творческого мышления.

Рациональное объяснение субъективной способности творения – это всегда поиск. Поиск допускает идею свободы. Декартовское «мыслю, следовательно, существую» входит в противоречие с тезисом «существовать, значит творчески реализовываться», так как существование индивида предопределено божественным абсолютom. Здесь уже налагается ограничение на проявление творческой свободы субъекта. Поэтому в данном случае есть основание согласиться с Гегелем, который «обратил внимание на то, что идея свободы в большей степени, чем какая-либо другая, подвержена «величайшим недоразумениям» [Налимов, 1989, с. 127]. В спонтанном состоянии творческого самовыражения не существует рациональной детерминированности. Свобода субъекта является условием его творческой деятельности.

Освещая воззрение Декарта на свободу субъекта, имеет смысл провести аналогию между классическим балетом и модерн-танцем, соответственно отражающих степень проявления спонтанности.

Картезианское объяснение мира созвучно реальности классического балета. Рационализм декартовского учения представляет собой отражение европейского стиля мышления как в контексте изобразительного искусства, так и в пластических формах художественного творчества.

Канонизация балетных **па** в классическом танце является одной из его важнейших особенностей. Движения танцовщиков рационально предопределены в своих проявлениях. По существу, *классический танец – это форма пластической свободы в ее ограничении* [Пименова, 1997, с. 37]. Поэтому существование академических балетных рисунков, на наш взгляд, – это бытие свободы классической хореографии в ее *«свернутом»* виде.

Известно то, что история классического танца представляет собой спорное явление в искусстве. Например, одним из спорных моментов выступает утверждение о неизбежности академического балета. Неизбежность можно воспринимать как невозможность к саморазвитию. Классический же балет в своей исторической перспективе претерпевал художественные метаморфозы. Согласно

известнейшему историку балета Л.Д. Блок, пуанты, как вид сценической балетной обуви, изначально были прерогативой мужского танца. Далее, этот старт был передан женской классической хореографии. Здесь нельзя не отметить воздушность танца «неземной» Марии Тальони, итальянской прима-балерины XIX в. (1804–1884).

Канонизация сценического костюма (пачки и т.д.) также менялась по причине усложнения движений танца и характера передаваемых танцевальных ролей. Как писал известный исследователь истории русского балета Ю.А. Бахрушин: «Изменения в танце повлекли за собой и изменения в костюме. Танцевальное платье с высокой, широкой талией и соответственно удлиненной узкой юбкой, оканчивающейся на середине голени, было заменено корсажем с очень узкой талией и значительно укороченной широкой двойной юбкой» [Бахрушин, 1977, с. 93–94].

Исходя из ранее предложенной идеи, связать рационализм Декарта с классическим танцем, в нашу задачу входит – показать, как еще рациональная стихия классического танца могла о себе оповестить европейский хореографический мир. И одним из очередных доказательств является обязательное наличие сюжета балетного спектакля. Сюжетная линия с необходимостью пронизывала все течение балетной драматургии. Это своего рода одна из специфических черт художественного мышления академической хореографии.

Рациональность классического танца усматривается и в том, насколько те или иные балетные **па** приобретали степень абстрагированного выражения. Подобное выражение лишало танец присутствия чувственности, столь характерной для *модерн-танца*, представляющего собой систему художественного отражения социальных коллизий XX в. в ритмопластических формах.

Что же касается академизма в балете, то приведем определение классического танца, данного Л.Д. Блок в ее книге «Классический танец»: «Классический танец – система художественного мышления, оформляющего выразительность движений, присущих танцевальным проявлениям человека на различных стадиях культуры. В классический танец эти движения входят не в эмпирически данной форме, а в абстрагированном до формулы виде... Классический танец схематизирует прыжок, исчерпывая все его возможности» [Блок, 1987, с. 25].

Тот хаос, который так близок спонтанной природе модерн-танца с его экспрессией, непостоянством, классический балет доводит до телесной рациональности, отрицающей в себе импровизационное начало. «Хаос движений уже приведен в порядок в классическом танце» [Блок, 1987, с. 26], а модерн-балет является отражением джазового настроения исполнителей, очень близкого их спонтанному состоянию. По существу, спонтанная природа модерн-балета – это язык спонтанной невербальной выразительности с его архетипической окраской. В классическом же танце «все неестественно с точки зрения первобытных танцевальных побуждений» [там же, с. 29].

Бытие классического балета – это бытие не спонтанной хореографии. Это канонизация свободы в ее пластическом телесном языке. Классический танец – это форма декартовской «мысли» в ее телесном воплощении.

Модерн-танец тяготеет к импрессионистической манере в хореографии, к телесной свободе. Модерн-балет – это форма невербального протеста против художественных канонов в контексте танцевального творчества. Импрессионистический характер модерн-танца проявляется в том, насколько исполнитель способен передать палитру чувственных ощущений. В этом плане импрессионистический талант был свойственен творчеству Айседоры Дункан. Для нас важно, исходя из предложенной идеи соотношения двух жанров в балете, показать насколько свобода тела в танце передает гамму чувств, столь явственно присутствующую в хореографических постановках Дункан.

Можно было бы перечислить целый ряд исполнителей в стиле модерн-танца. Но это не является одной из главных задач данной работы. Важно доказать то, что спонтанная особенность модерн-танца с его особым языком воплощения разрушает традиции старого академического балета с его рационализмом, интравертным характером свободы, где «царит» сюжетная канва.

Бессюжетность как особенность хореографии была свойственна и неоклассическому танцу, в частности представленному в творчестве выдающегося деятеля искусства, балетмейстера Джорджа Баланчина. Трагический секс-символ хореографии начала XX в., русский танцовщик дягилевской антрепризы Вацлав Нижинский точно подметил одну из черт модерн-танца: «Сюжет не надо

сочинять. Балетный сюжет должен быть никаким или общеизвестным. В ходе балета следует размышлять не больше, чем разглядывая картину или слушая симфонию» [Красовская, 1974, с. 176].

Таким образом, диалог рационализма и иррационализма в истории хореографии виден на примере классического балета и модерн-танца. Рационализм Декарта выступает способом соглашения между рационалистической европейской культурой и утверждающейся в ней ницшеанской силы искусства с его дионисийским воплощением художественной реальности.

Если декартовский рационализм – это один из способов существования художественного бытия, то философия экзистенциализма, позволим допустить, являет собой вид иной, спонтанной художественной реальности, истинной в своем бытии.

Список литературы

1. Афоризмы старого Китая. – Москва, 1991. – 190 с.
2. Бахрушин Ю.А. История русского балета. – Москва : Просвещение, 1977. – 287 с.
3. Блок Л.Д. Классический танец. – Москва : Искусство, 1987. – 556 с.
4. Декарт Р. Соч. : в 2 т. – Москва : Мысль, 1989. – Т. 1. – 654 с.
5. Князева Е.Н. Одиссея научного разума. – Москва : РАН. ИФАН, 1995. – 228 с.
6. Красовская В.М. Нижинский. – Ленинград : Искусство, 1974. – 208 с.
7. Налимов В.В. Спонтанность сознания: вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. – Москва : Прометей, 1989. – 287 с.
8. Пименова Ж.В. Художник: его бытие в спонтанном сознании. – Москва : Институт человека. РАН, 1997. – 180 с.
9. Яковлев Е.Г. Эстетическое как совершенное. – Москва : Полиграф : Издат. Сервис, 1995. – 405 с.
10. Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. – Zürich : Artemis-Verlag, 1949. – 360 S.

ХЛЕБНИКОВ Г.В.* КОЖЕВ ПРОТИВ СОЛОВЬЕВА : КОНЦЕПТ СВОБОДЫ И ЕГО ЮРИДИЧЕСКИЙ АСПЕКТ В АТЕИСТИЧЕСКОЙ И РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ. ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Аннотация. В статье анализируется проблема свободы и необходимости в философии В. Соловьева и А. Кожева как религиозной и атеистической мысли.

Ключевые слова: Гегель; Кожев; Бог; свобода; необходимость; раб; господин; философия действия; Д. Дэвидсон.

KHLEBNIKOV G.V., KHLEBNIKOVA Yu.G. Kozhev V. Solovyov : The concept of freedom and its legal aspect in atheistic and religious philosophy. Part 1.

Abstract. The article analyzes the problem of freedom and necessity in the philosophy of V. Soloviev and A. Kozhev as religious and atheistic thought.

Keywords: Hegel; Kojève; God; freedom; necessity; slave; lord; philosophy of action; D. Davidson.

Свобода представляет одну из фундаментальных ценностей человеческого существования. Крупные преобразования (например, революции, смена режима и власти) в любом государстве и обществе, как правило, всегда оправдываются стремлением приобрести в результате данных преобразований большую, чем прежде свободу. Кроме того, свобода выступает важнейшим критерием общественного развития.

* Хлебников Георгий Владимирович, начальник Отдела философии ИНИОН РАН, кандидат философских наук, e-mail: gwvoloshin@gmail.com

Наше исследование несет задачу рассмотреть вопрос о различии в подходах А. Кожева и В. Соловьева к трактовке понятия «свобода». Мы не претендуем на исчерпывающий и всесторонний анализ этого вопроса, а также мы не будем принимать решение в пользу того или иного из предложенных мнений, а скорее создадим условия для их противопоставления и / или диалога между ними.

Проблема свободы общества и человека остается актуальной и на сегодняшний день. Она уже давно рассматривается в рамках прикладных наук. Политологи, социологи и представители других общественных дисциплин стремятся в разных аспектах рассмотреть особенности проблемы свободы человека.

Особенный интерес представляет рассмотрение вопроса свободы с религиозной и атеистической точек зрения. Среди многообразия концепций свободы в христианской и атеистической философии можно найти точки их соприкосновения.

Актуальность избранной темы определяется также насущной потребностью философской науки в исследованиях основных явлений и понятий, связанных с понятием «свобода». Прежде всего, это понятия «свобода воли», «ответственность за действие», «справедливость законодательства», «господин и раб», «свобода выбора», «нравственность», «труд», «борьба» и др. Рассмотрение данных понятий позволит полнее понять, как проблема свободы трактуется в атеистической и религиозной философии.

Семантической стороной понятия «свобода», ее наиболее емким выражением является слово «воля». Еще у Гегеля мы находим определение, согласно которому свобода вообще есть свобода воли. В понятие «воля» включен не только «произвол», а именно совершение того, чего хочет человек, но и чувство долга и ответственности.

«Проблема свободы личности постоянно сопрягается с вопросом о границах этой свободы. На вопрос о возможности личной свободы, о ее наличии можно ответить: она везде и всегда, где есть “я”, личность, которая не только совершает выбор, но и конструирует его и осознает свою ответственность. Ответственность как оборотная сторона свободы – нелегкое бремя, не каждый готов брать это бремя на себя, поэтому довольно часто мы наблюдаем

«бегство» от свободы, от самого себя, конформизм, распыление личности»¹.

Однако встает вопрос: всегда ли человек несет ответственность за свои действия. Вместе со святым Августином мы видим парадокс, характеризующий христианскую мысль. Если действия человека являются следствием божественного предопределения, если действия человека, направленные на благо, являются следствием божественного влияния на него, то обязательно встает вопрос об истинной свободе человека и его ответственности. Точнее, встает и вопрос о теодицее – об ответственности Бога или человека перед природой греха.

Итак, важным является рассмотреть, как свобода воли отдельного человека трактуется в религиозной и атеистической философии на примерах философских взглядов А. Кожева и В. Соловьева. Также важным является рассмотреть с точки зрения религии и атеизма, кто несет ответственность человека за его действия: он сам, Бог или государство.

Так, если человек не несет ответственности за свои действия, не может выбирать, как ему действовать в той или иной ситуации: правомерно и справедливо ли применения наказания (как со стороны Бога, так и со стороны государства) по отношению к человеку. Будет рассмотрено также от чего зависят преступления человека в рамках данного подхода и правомерно ли наказание по отношению к нему.

Часть работы будет посвящена рассмотрению проблемы свободы с точки зрения права: будет рассмотрено, в каком государстве, с каким режимом, по мнению рассматриваемых нами философов, находит свое проявление, какие важные аспекты (справедливость или ее отсутствие, служение государству или Богу и т.п.) должны в нем проявляться.

При этом будем учитывать, что В. Соловьев вырабатывает в теократии собственно религиозную правовую и политическую систему, тогда как А. Кожев в своем наброске феноменологии права предлагает атеистические рамки.

¹ Румянцев Л.Б. Философия основания свободы : дис. ... канд. филос. наук. – Москва, 2003. – С. 4.

Поэтому мы сравним эти два вида права, обрамляющих свободное действие: с одной стороны, чисто светская система, где свобода является основополагающим понятием, а с другой – религиозная система, где в основе лежит, прежде всего, добро и Бог.

Так, свобода воли будет рассматриваться с точки зрения правового и юридических аспектов, а также с точки зрения нравственного, что усиливает теоретическую значимость избранной темы, так как она позволяет всесторонне рассмотреть проблему свободы воли.

Цель статьи – изучение концепта свободы в религиозной и атеистической философии (на примере философских взглядов В. Соловьева и А. Кожева) и его юридического аспекта.

Задачи исследования, таким образом, следующие:

1. Рассмотреть философские взгляды Августина Блаженного на проблему свободы личности: определяет ли человек данной свободой и справедливо ли наказание Бога за зло человека.

2. Определить философские взгляды В. Соловьева на проблему свободы воли, также определить, какой режим с точки зрения права является основным для развития свободы, по мнению В. Соловьева.

3. Выявить, как определяет свободу Гегель, какие трактовки даются таким понятиям, как раб и господин.

4. Проанализировать философские взгляды А. Кожева на проблему свободы человека, а также рассмотреть, каким образом в его трудах рассматриваются взгляды Гегеля.

5. Отметить, как в «теории действия» объясняется то, от чего зависит наш выбор выполнять или нет то или иное действие.

В целом, в рамках нашей работы мы попробуем ответить на следующие вопросы, ответы на которые найдем в трудах А. Кожева и В. Соловьева и представим в виде таблицы:

1. Чем действия атеиста отличаются от действий религиозного человека?

2. Несет ли религиозный человек полную ответственность за свои поступки?

3. Может ли светский закон заменить закон Божий или наоборот?

4. Как свобода воли связана с действием?

5. В чем разница между атеистическим и религиозным взглядами на этот вопрос?

Как мы отметили ранее, понятие «свобода» интересовало философов от античности до современности. Вопрос свободной воли и свободы человека в античности рассматривается в связи с тем, что судьбой человека управляет рок или судьба. Сила судьбы огромна и ей подвластны как люди, так и боги.

Принцип детерминизма наряду с принципом субстанционального единства и принципом развития является фундаментальным принципом философского учения о бытии и свободе. Философский детерминизм имплицитно предполагает существование объективной необходимости. Однако если необходимости приписывается абсолютный, ни от чего не зависящий характер, то случайности не остается места. Необходимость такого рода действительно приобретает характер рока, судьбы, предопределенной миру раз и навсегда свыше. На самом деле, необходимость относительна, так как она всегда опосредуется определенным кругом условий, наличие или отсутствие которых не всегда определяется необходимостью. Таким образом, диалектическому синтезу свободы и необходимости предшествовало нараставшее в своей интенсивности осознание их предельной противоположности.

В средневековой религиозной философии свобода рассматривалась сквозь призму богословия, как проблема соотношения и взаимодействия индивидуальной человеческой воли с волей божественной.

Наиболее глубоко и своеобразно проблема свободы разрабатывалась представителями немецкого классического идеализма (И. Кант, И.Г. Фихте, Ф.В. Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель), которые по своему выразили интересы развивающейся немецкой буржуазии.

Определенный вклад в исследование проблемы свободы внесли диссертационные работы Р.Н. Нигматулина (Онтологические аспекты судьбы и свободы воли), В.Н. Самченко (Связь и свобода), Е.В. Штифановой (Ситуационный анализ свободы личности), Н.А. Яковлева (Диалектика личной свободы и отчуждения), С.А. Ветрова (Отчуждение в трансформируемом обществе), Черемина Н.Б. (Аксиологический аспект свободы), Вахина А.А. (Концепция самоорганизующегося мира), Шевлокова (Методология исследования сложных самоорганизующихся систем), Канда-

линцевой Л.Е. (Свобода и экзистенциализм), В.Г. Самарина (Конформизм), В.В. Козловского (Социальные ценности: анализ оснований российской модернизации), Ю.Н. Соколова (Циклы социальных систем: проблемы методологии) и др.

Так, мы можем наблюдать, что степень изученности проблемы свободы является достаточно высокой: однако ранее не было проведено исследования понятия свободы в религиозной и атеистической философии с точки зрения юридического аспекта на примере философских взглядов таких философов, как А. Кожев и В. Соловьев. Чем и объясняется научная новизна проекта.

В нашем проекте основными источниками будут работы В. Соловьева и А. Кожева, а также Гегеля и Августина Блаженного, чьи философские взгляды легли в основу данных философов. Помимо этого будут рассмотрены труды представителей «теории действия».

Так, в нашей работе будут использованы следующие концепции В. Соловьева:

1. Учение о Богочеловечестве, где рассмотрены аспекты метафизики всеединства и даны представления о Богочеловечестве.

2. Понятие о Боге¹.

3. Свобода воли².

А также труды Августина Блаженного:

1. О свободе воли³.

К данным трудам мы обратимся, чтобы выяснить то понимание человеческой свободы и истории, которое в них содержится. Какие представления о Боге, о личности и ее свободе дают религиозные философы.

Данные труды также позволят ответить на важный ключевой вопрос: ограничивает ли религия свободу человека, справедливо ли наказание Бога по отношению к человеку, совершившего преступление. Из концептуальных инструментов, которые мы попы-

¹ Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В. Собр. соч.: в двух томах. – Москва : Правда, 1989. – Т. 2. – С. 17–90.

² Соловьев В. Собр. соч. : в двух томах. – Москва : Правда, 1989. – Т. 2. – 736 с.

³ Августин Аврелий. О свободе воли / пер. С. Неретиной // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья) : в 2 т. – Санкт-Петербург : РХГИ, 2001. – Т. 1. – С. 25–66.

таемся развернуть вход нашей работе, мы хотим обратить особое внимание на учение Владимира Соловьева о Богочеловеке, на понятия Божьей воли и воли человека.

Также нами будут проанализированы следующие труды А. Кожева:

1. Введение в чтение Гегеля¹.
2. Идея смерти в философии Гегеля².
3. Понятие власти³.
4. Атеизм⁴.

Для рассмотрения особенностей таких понятий, как раб и господин, и чтобы проследить, какие аспекты гегелевской философии были переосмыслены А. Кожевым, мы рассмотрели следующие труды Гегеля:

1. Философия истории⁵.
2. Наука логики.

Комментарии Кожева – русского эмигранта, принадлежащего к французскому направлению мысли, есть не что иное, как продолжение текста Гегеля в современности. Желание Кожева вернуться к Гегелю имеет определенную цель: восстановить в правах понятие «негативность». В предшествующей, догегелевской философской традиции негативность понималась как некое деструктивное начало. Феноменология Гегеля дала возможность для понимания негативности в контексте креативности, свободы и желания.

Парадоксальным образом через отрицание гегелевского онтологического единства Кожев свободно разворачивает концепцию негативности. Понятие «свобода» оказывается ключевым для чтения Кожевным Гегеля, так как свобода проблематизируется в контексте различия между независимыми субъектами и субъектами и миром.

¹ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. – Санкт-Петербург : Наука, 2003. – 792 с.

² Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. – Москва : Логос : Прогресс-Традиция, 1998.

³ Кожев А. Понятие власти. – Москва : Праксис, 2006. – 192 с.

⁴ Alexandre Kojève. Athéisme. – Moscou : Pracsis, 2007.

⁵ Гегель Г. Сочинения : в 14 т. – Москва, 1959. – Т. 8 : Гегель Г. Философия истории. – 468 с.

Для того чтобы рассмотреть, от чего зависят действия человека, мы рассмотрели труды следующих представителей «теории действия». С помощью изучения данных трудов мы проанализируем вопрос о понятии «свобода действий» в частности:

1) Марка Нойберга и его труда «Теория действия»¹.

2) Дональда Дэвидсона².

3) Рене Билодо и его труд «Философия действия»³.

Как видим, в основе нашей работы лежат труды Кожева (как теоретика одной из разновидностей атеизма) и его религиозных противников, в частности Соловьева (но и во многом – святого Августина).

Руководящая нить нашей работы состоит именно в том, чтобы нарисовать это противопоставление между атеизмом и религиозной мыслью. Мы рассмотрим его сначала в связи с вопросом о свободной воле, а затем с правовой (атеистической или религиозной) системой, обрамляющей эту свободу воли.

Методологическую основу исследования составляют как общенаучные методы исследования. К общенаучным методам исследования, примененным при написании курсового проекта, относятся дедукция, анализ и описание источников.

Также в качестве исходного методологического ориентира исследования используются принципы объективности и полноты изложения материала, принцип единства логического, применен и компаративистский подход к рассмотрению проблемы различия и схожести идей, комплексного анализа для выявления особенностей и общего, содержащегося в рассматриваемом направлении философской мысли.

¹ Neuberger M. Théorie de l'action. Textes majeurs de la philosophie analytique de l'action. – Liège : Margada, 1991. – 318 с.

² Davidson D. Action et événement / trad. Pascal Engel. – Paris : PUF, 1993. – 448 с.

³ Bilodeau R. «Philosophie de l'action» // Pascal Engel, Précis de philosophie analytique. – Paris : PUF, 2000. – P. 189–212.

Глава 1. Понятие «свобода» в религиозной философии

1.1. Взгляды Августина Блаженного на проблемы свободы воли личности

В данном разделе мы рассмотрим, как Августин Блаженный в своих трудах рассматривал проблему свободы воли личности в рамках религиозной философии. Ответим на вопросы: может ли человек быть свободным, ответственен ли он за свои поступки, как свобода личности связана с государством.

Проблема свободы личности в религиозном аспекте начинается рассматриваться св. Августином – христианским теологом, представителем западной патристики. Августин жил на закате античности и является самым крупным раннехристианским мыслителем, в трудах которого с предельной яркостью выразился переход от античного мировоззрения к средневековому.

По мнению Августина, человек получил свободу воли с самого начала своего происхождения: (и только от него зависит) сохранять райское совершенство или потерять его. Обладая свободой выбора, Адам и Ева выбрали грехопадение, после которого у всех людей появилась воля к греху: каждый человек в этом мире грешен и он может быть спасен только благодаря божьей благодати. По мнению Августина, благодать «выступает в роли авторитета, которая направляет разум на первоначальный путь, показывает человеку его греховность. Здесь божественная благодать (откровение) является ориентиром разума, индивид приступает к самопознанию и поискам Бога, поискам счастья»¹.

Так, св. Августин отрицал, что человек имеет добродетели и свободу в себе. На данную точку зрения повлияло увлечение Августина взглядами манихейства, которые полагали, что грех исходит не от свободной воли, а, скорее, от универсального злого начала, которое проникает в нас.

Однако он одновременно также подчеркивал, что сущность человеческой души проявляется в волевой деятельности. Признавая наличие свободы воли, он называет ее свободой выбора. Бог предоставляет человеку делать выбор между добром и злом.

¹ Азербайев А.Д. Свобода воли и выбора в наследии Августина Блаженного и философии Аль-Фараби // World science. – 2006. – № 7(11). – С. 43–46.

И именно человек создает зло, когда делает выбор в его пользу. В свою очередь, Бог не несет ответственности за выбор человека, хотя и знает заранее выбор той или иной личности¹.

Бог — это источник истины, красоты и добра. Человек, свершая добро как действие божественного начала, обладает благодатью. Стремление к абсолютному добру может рассматриваться как нравственный подвиг. Нравственный подвиг приводит человека к реализации всех его возможностей и таким образом свобода становится уже не только моральной, но и онтологической категорией.

Бог предопределяет только праведный путь человека, путь добра, а за творимое человеком зло Бог может карать. Именно божье наказание, с точки зрения Августина, является доказательством того, что человек обладает свободой воли. В своей книге «О свободе воли» Августин объясняет Эводию и подводит своего читателя к основной мысли: если бы человек был лишен свободы — наказание от Бога за грех было бы бессмысленным. То есть, если бы все поступки зависели от божьей воли, то наказывать того, кто их совершал недобровольно, не по своей воле, было бы несправедливо, а Бог не может быть несправедливым. Потому «Бог должен был дать человеку свободную волю».

При этом совершая зло, человек становится рабом греха (т.е. внешне он кажется свободным: волен делать все, что пожелает, однако внутренне — он раб греха); следуя же заповедям человек становится свободным (внешне он кажется тем, кто следует чужой воле, однако свершая добро, человек становится свободным).

Августин подчеркивал, что у каждого человека есть душа, которая является более важной, чем тело: душа человека, его внутреннее измерение, имеет ценность более высокую, чем его тело. Августин говорит о том, что душа человека, увлекаемая массой чувственных вещей, утрачивает изначально присущее ей единство с Богом и не может постичь истину².

Итак, Августин подчеркивал, что люди нравственно свободные могут делать выбор: служить Богу и абсолютному добру или свершать зло. При этом зло не свойственно Богу, оно свершается

¹ Гончарова А.В. Ценностная модель человека в философии Августина Блаженного // Вісник СевНТУ. — 2013. — № 141. — С. 141–144.

² Августин Аврелий. Исповедь. — Москва : Ренессанс, 1997. — С. 124.

именно по воле человеческой, но его свершение не делает человека свободным, а делает его рабом греха.

К тому же из-за грехопадения Евы и Адама каждый человек, так или иначе, греховен и в этом у него нет свободы выбора, и только, стремясь совершать абсолютное добро, развивая в себе духовное начало, житья по божьим заповедям, человек начинает обладать благодатью, и при этом становится свободным. Свобода – это не просто состояние свободной воли, это на самом деле результат действия благодати, избавляющей людей от греха и его последствий.

При этом нужно отметить, что благодать и свобода воли в учении Августина Блаженного взаимосвязаны, при этом роль благодати является главенствующей, свободную волю Августин не отрицал и, напротив, всегда порицал тех, кто превозносил благодать до отрицания свободной воли. По его мнению, отсутствие свободы воли являлось бы доказательством несправедливости Бога, так как он бы наказывал человека за свершение поступков, которые он реализует без своей воли.

1.2. Взгляды В. Соловьева на проблему свободы воли личности

Особое развитие проблема свободы личности получила в религиозной философии конца XIX – начала XX в. Например, тему свободы воли поднимал В. Соловьев.

По мнению В. Соловьева, человек обладает двумя личностями (началами): метафизическое существо – высшее достоинство и предназначение человека; эгоизм – негативное, материальное бытие, но при этом сущность человека, потеряв которую, человек утратит свое «я». Так, В. Соловьев раскрывает одно евангельское изречение: то, где потеря души приравняется к ее сбережению, а сбережение души к ее потере:

«...Под спасительную потерей души разумеется <...> не самоубийство метафизического существа, а только нравственное умерщвление его эгоизма. То, что в этом евангельском изречении называется душою, что мы обыкновенно называем нашим “я”, или нашей личностью, есть не замкнутый в себе и полный круг жизни, обладающий собственным содержанием, сущностью или смыслом своего бытия, а только носитель или подставка чего-то другого,

высшего. Отдаваясь этому другому, забывая о своем “я”, человек как будто теряет себя, жертвует собою, но на самом деле он утверждает себя в своем истинном значении и назначении, наполняет свою личную жизнь истинным содержанием, с которым она нераздельно сливается, превращает ее в вечную жизнь»¹.

Итак, в человеке есть две личности: метафизическое существо и эгоизм. Уничтожая эгоизм, человек забывает свое «я». Однако важным является, что человек и не должен обладать собственным «я», он должен являться подставкой, носителем для метафизического, высшего существа.

В свою очередь, «эгоизм есть только мнимое самоутверждение человеческой личности. Действительно же она утверждает себя тогда, когда вольно и сознательно отдается другому, высшему; эгоизм же на самом деле есть отделение личности от ее жизненного содержания, – отделение подставки, ипостаси бытия от сущности, разрыв между существованием и его целью, между внешним фактом и внутренней ценностью, между тем, что живет, и тем, ради чего стоит жить. Такое отделение обращенного на себя “я” от его жизненной сущности есть, без сомнения, нравственная смерть и гибель души»².

То есть человек не должен стремиться сохранить свое «я», так как оно является чем-то низшим, человек же должен стремиться к отказу от эгоизма, чтобы проявлять себя как начало метафизическое – как нечто высшее, существо, направленное к духовному.

Отказ от эгоизма равнозначен отказу от зла и приход к добру, однако обязательным является изведать добро: «не изведав зла, человек не узнает добра, не осознает безусловной полноты содержания последнего, к которой только можно и должно стремиться человеческой личности в силу присущей ей божественной безусловности». Именно решение стать на путь истинный – путь добра, является результатом свободного избрания.

Однако человеку нужно помнить, что необходимо для реализации божественного единства. Но не как нечто самодостаточное и самодовлеющее, а лишь как низший, преходящий момент,

¹ Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве // Собр. соч. : в двух томах. – Москва : Правда, 1989. – Т. 2. – С. 17–90.

² Там же. – С. 20.

подобно тому, как низшее состояние зародыша необходимо в процессе эволюции для совершенствования организма.

При этом способность быть носителем чего-то высшего может проявляться по-разному: сознательно и вольно и как самоцель. Так, самоцель проявляется как самоутверждение, как эгоизм: человек совершает добрые дела, отказывается от греха, чтобы удовлетворить свое тщеславие.

Если же высшее существо проявляет себя сознательно и вольно, то человек выступает ипостасью божества, который обладает сверхличной природой. При этом сверхличность имеет не такие мысли, сознание, волю, как мы. Личность может быть носителем сверхличных мыслей Бога, как мы отмечали ранее, только в том случае, если человек забудет о своем «я» отодвинет на задний план свои взгляды, убеждения, мировоззрение.

В. Соловьев рассматривает личность как ипостаси Бога и сверхличностного существа, которое может проявлять свою свободу. Так, личность – это существо, которое не определяется только своею натурой, а является свободной от нее.

Например, автор приводит параллель с языческими божествами: «в более высоких формах языческой религии – разве Гелиос посылает свои лучи потому, что ему так вздумается, а не потому, что он имеет светоносную, солнечную природу? Разве Гадес пребывает в подземном царстве вместо Олимпа по свободному предпочтению и решению, а не потому, что у него природа существа преисподнего?»¹. То есть то, что только зависит непосредственно от своей природной сущности – не может называться личностью, тем более свободной, так как свободная личность – это та личность, которая не зависит от своей собственной сущности, характера и природы.

Однако возникает вопрос: почему человек не может одновременно сохранять свою сущность и быть свободным? Человек не всегда может выбирать свое существо, которое, в свою очередь, может стремиться к злу, но у него есть выбор – отказаться от своей сущности, начать совершать добро и стать носителем божественного.

¹ Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве // Соб. соч. : в двух томах. – Москва : Правда, 1989. – Т. 2. – С. 19.

Таким образом, для проявления в человеке сверхличности, чтобы он смог стать носителем для ипостаси божества, он должен отказаться от своих убеждений, мировоззрения, от своего характера. Однако в книге «Чтение о Богочеловечестве» Соловьев подчеркивает, что свобода – это проявление собственного характера, своей сущности, субъекта, вызванного соответствующим внешним мотивом. Субъект действует от себя и определяется своей собственной сущностью, и в этом состоит необходимость именно данного действия субъекта. Однако, как мы отмечали, не только добро, но и зло является средством проявления собственного существа соответствующего субъекта, следовательно, следованию своей сущности делает человека рабом своих злых поступков. Стремление же к добродетели делает человека свободным.

Нужно отметить, что в начале своего философского творчества В. Соловьев определял свободу, как выбор между проявлением человеком своего эгоизма либо служением интересам общей жизни всечеловечества и сознательным подчинением им. То есть у человека есть свобода выбора подчиняться своим интересам, проявлять свою сущность (характера, мировоззрения и т.п.) или служить сущности интересам общего (являться носителем ипостаси божества).

Однако в дальнейшем философ пересмотрел свои взгляды и развил ту мысль, которую мы рассмотрели ранее, что свобода – это освобождение и независимость человека от своей сущности, т.е. проявление свободы возможно только в рамках освобождения от зависимости от самого себя.

Свобода не может проявляться, если человек выражает свои интересы, проявляет свою сущность, только свое природное начало, она возможна только в том случае, когда является носителем сверхличных мыслей, подчиняется божественному началу и в личности находит объединение божественного и человеческого начал.

Богочеловеком В. Соловьев считал Иисуса Христа, который объединил в себе человеческое, природное и божественное начала. Именно к такому объединению внутри себя должен стремиться не только человек, но и все человечество: стремясь отпустить свое «я» и давая возможность проявиться божественному началу, человек приобщается к делу Христа Богочеловека, так как «сочетание трех начал, совершившееся в лице духовного человека Иисуса

Христа единично, должно совершиться собирательно в одухотворенном через него человечестве»¹. В мире будет процветать добро, правда и справедливость только в том случае, если в человеке найдет воплощение Бог. Но при этом все человечество должно стремиться к нравственному совершенству.

При этом В. Соловьев отмечает, что до грехопадения единство с Богом было непосредственным, однако в современном греховном мире новое единство «должно быть достигнутым, оно может быть только результатом свободного дела, подвига и подвига двойного – самоотвержения человеческого и божеского»².

С точки зрения этики и нравственности, подчеркивал В. Соловьев, свободен тот человек, у которого дух преобладает над плотью, что помогает раскрыть нравственное достоинство. При этом плотские влечения порабощают человека, также несвободен тот человек, целью которого является тщеславие и гордость³.

К тому же, автор отмечает, что человек обладает свободой, которую ему даровал Бог: совершать добро или зло. Добро, совпадающее, по Соловьеву, с правдой, – это верховная категория этики. Призванием этики (и человека в целом) является, считал Соловьев, оправдание (обоснование, утверждение, защита) добра. Зло – противонравственное бытие. При этом любой человек в своей жизни может совершить зло, однако главной его задачей является не остаться на данном противонравственном пути, а начать совершать добро.

С точки зрения права В. Соловьев подчеркивает, что в государстве авторитет должен принадлежать церкви и ее верховному представителю, именно церковь должна быть нравственным источником; власть должна принадлежать царю, а живой совет с Богом – пророкам. Данный вид власти (объединение светской и духовной, но при этом государство подчиняется церкви) философ обозначил как свободная теократия.

Верховенство церкви обосновывается тем, что она является «действительной и предметной формой царствия Божья»; она есть

¹ Соловьев В. Собр. соч. : в двух томах. – Москва : Правда, 1989. – Т. 2. – С. 272.

² Там же. – С. 337.

³ Суханова Н.А. Свобода, духовность и нравственность в русской религиозной философии // Социология власти. – 2017. – № 2. – С. 144.

«живое тело Божественного Логоса», содержащее в себе человечество, поскольку оно «воссоединено со своим божественным началом во Христе»¹. При этом теократия должна быть именно свободной, так как позволяет свободно осуществлять нераздельное единство духовной и светской власти: в такой общественной организации христианство ставит целью не только достижение личной святости, но и общественной справедливости»².

Государство должно строиться по канонам христианства: человек не должен эксплуатировать труд другого человека, должна быть справедливая организация труда и т.д. В. Соловьев подчеркивал, что личная свобода каждого должна охраняться на законодательном уровне. При этом единство должно сохраняться не только в рамках одного государства, важной задачей является мирное сближение народов.

Однако В. Соловьев отмечает то, что в мире наблюдается использование религии, служение Богу, создание верховенства церкви только с такой целью, как получение прибыли, но при этом истинные заповеди божьи забываются. Так, В. Соловьев в своем произведении «Три разговора», в повести об антихристе отмечает, что наблюдается «последней акт исторической трагедии» как эпоху религиозного самозванства, «когда имя христово присвоят себе такие силы в человечестве, которые на деле и по существу чужды и прямо враждебны Христу»³.

Например, во главе государства или церкви может стоять человек, с виду стремящийся к доброте и справедливости, в действительности движимый не любовью, а самолюбием. Только немногие люди остаются верными христианству с его требованием преодоления земной ограниченности ради царствия Божия.

В просвещенные времена, по мнению В. Соловьева, те, кто должны служить Богу, стыдятся «ненаучности» повествований о чудесах, веры в преображающую силу таинств, надежды на воскресение во плоти и т.п. Для таких лиц христианская религия сводится преимущественно к морали и христианские таинства низво-

¹ Суханова Н.А. Свобода, духовность и нравственность в русской религиозной философии // Социология власти. – 2017. – № 2. – С. 144.

² Там же.

³ Там же. – С. 543.

дятся на степень лишь символических действий. Это приспособление религии к современной науке и философии есть гибель не только христианства, но и самой морали.

В. Соловьев задается целью построить мировоззрение, открывающее духовные основы земного бытия, развитие которых приводит к царствию Божию, которое «есть полная реализация божественного в природночеловеческом чрез того Богочеловек-Христа, или, другими словами, – полнота естественной человеческой жизни, соединяемой чрез Христа с полнотою Божества»¹.

Таким образом, В. Соловьев определяет свободу следующим образом: человек волен делать выбор, как и в пользу добра, так и в пользу зла. При этом свершение зла лежит в сущности человека, поэтому, если человек хочет быть по-настоящему свободным, он должен стремиться отказаться от своей сущности, от своего эгоизма, от свершения греха, а стать ипостасью божества, что позволит ему совершать добро, быть нравственно достойным человеком. Выбирая же свою сущность, свершение греха, человек кажется внешне свободным, однако внутренне он раб греха.

С точки зрения этики: добро является нравственной категорией, зло – безнравственной, поэтому каждый человек должен стремиться защищать добро и следовать ему. При этом он отмечает, что человек, в любом случае, может совершить зло, чтобы по-настоящему понять, что такое добро. И выбор человека заключается в том, чтобы стать на праведный путь (путь добра, самоотвержения, служить интересам общества), и тогда в человеке будет проявляться не его негативная сущность и эгоизм, а божественное существо.

В. Соловьев концепт свободы рассматривает не только в рамках отдельной личности, но и целого государства, а также общества. Чтобы жители государства были свободны, в нем должен существовать режим свободной теократии, при котором происходит объединение светской (царь) и религиозной власти (верховенство церкви), но при этом авторитет будет сохраняться именно у церкви. Однако он отмечает, что очень влажным является, чтобы представители обеих властей обладали чувством справедливости:

¹ Соловьев В. Собр. соч. : в двух томах. – Москва : Правда, 1989. – Т. 2. – С. 301.

должна отсутствовать эксплуатация, честно выплачиваться зарплата и т.п. При этом он подчеркивает, что церковь должна строго следовать божьим заповедям, а не отходить от них из-за авторитета науки.

Таким образом, с точки зрения философской религии человек обладает свободой воли и ответственен за свои поступки (особенно за злые). Бог наделил человека свободой воли, чтобы тот мог выбирать между добром и злом, между телесным и духовным, при этом Бог не несет ответственность за зло человека. И если человек выбирает путь добра и духовного, то его настигает благодать, и он становится по-настоящему внутренне свободным от греха.

Однако данной волей человек обладает не полностью: грех (и это связано с грехопадением Адама и Евы) и стремление ко злу могут быть заложены в сущности человека, при этом любой человек совершает в своей жизни зло для того, чтобы с помощью сравнения познать, что такое добро. Человек может стать тогда свободным, когда, попробовав путь зла, откажется от данного пути и данной сущности и выберет путь добра. При этом свободный человек должен следовать только Закону Божьему, что позволит ему приблизиться к добру, а, следовательно, стать более свободным.

В системе В. Соловьева человеческая жизнь приобретает нравственный смысл благодаря существованию духовного образования – Мировой Души, которая сохраняет целостность как таковую, доминирует над единичностью и обособленностью.

По мнению В. Соловьева, с точки зрения права любое государство должно стремиться к справедливости, а также к неограничению свободы граждан, объединению светской и церковной власти, служению заповедям божьим.

Итак, мы можем сделать вывод, что с точки зрения религиозной философии свобода неразрывно связана с духовным началом и объединением его с природным и человеческим, что создает образ Божий или метафизическое существо внутри человека. Духовное начало подразумевает отказ от зла, от плотских желаний, стремление к добру, справедливости и другим важным нравственным канонам. При этом, познакомившись со злом, человек должен самостоятельно выбрать: готов он делать добро или зло, следовательно, он несет ответственность за свой выбор, поэтому наказа-

ние по отношению к нему, если он совершает преступление или зло, правомерно.

Список литературы

1. Августин Аврелий. О свободе воли / пер. С. Неретиной // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья) : в 2 т. – Санкт-Петербург : РХГИ, 2001. – Т. 1. – С. 25–66.
2. Азербайев А.Д. Свобода воли и выбора в наследии Августина Блаженного и философии Аль-Фараби // World science. – 2006. – № 7(11). – С. 43–46.
3. Аристотель. Политика // Аристотель. Соч. : в 4 т. – Москва : Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 376–644.
4. Гайденок П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. – Москва : Прогресс-Традиция, 2001. – 472 с.
5. Энциклопедия философских наук : в 3 т. – Москва : Мысль, 1975. – Т. 1 : Гегель Г. Наука логики. – 452 с.
6. Гегель Г. Сочинения : в 14 т. – Москва : Государственное социально-экономическое издательство, 1959. – Т. 8 : Гегель Г. Философия истории. – 468 с.
7. Гончарова А.В. Ценностная модель человека в философии Августина Блаженного // Вісник СевНТУ. – 2013. – № 141. – С. 141–144.
8. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. – Санкт-Петербург : Наука, 2003. – 792 с.
9. Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. – Москва : Прогресс-Традиция, 1998. – 208 с.
10. Кожев А. Понятие власти. – Москва : Праксис, 2006. – 192 с.
11. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. – Москва : Молодая гвардия, 2000. – 618 с.
12. Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Вл. Соловьев: pro et contra. Личность и творчество Владимира Соловьева в оценке русских мыслителей и исследователей : антология. – Санкт-Петербург : РХГИ, 2000. – С. 556–890.
13. Румянцев Л.Б. Философия основания свободы : дис. ... канд. филос. н. – М., 2003. – № 6. – С. 79–92.
14. Руткевич А.М. Философия права А. Кожева // Вопросы философии. – 2002. – № 12. – С. 141–153.
15. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Собр. соч. : в двух томах. – Москва : Правда, 1989. – Т. 2. – С. 17–90.
16. Соловьев В.С. Собр. соч. : в двух томах. – Москва : Правда, 1989. – Т. 2. – 736 с.
17. Столяров А.А. Аврелий Августин. Жизнь, учение и его судьбы // Августин Аврелий. Исповедь. – Москва : Ренессанс, 1991. – С. 5–51.
18. Суханова Н.А. Свобода, духовность и нравственность в русской религиозной философии // Социология власти. – 2017. – № 2. – С. 143–148.
19. Anscombe G.E.M. L'intentio. – Paris : Gallimard : Harvard University Press, 2002. – 94 p.

20. Bilodeau R. «Philosophie de l'action» // Pascal Engel, Précis de philosophie analytique. – Paris : PUF, 2000. – P. 189–212.
21. Davidson D. Action et événement / trad. Pascal Engel. – Paris : PUF, 1993. – 448 p.
22. Descombes V. «L'action» // Notions de philosophie, sous la direction de Denis Kambouchner. – Paris : Gallimard, 2002. – Vol. 2. – P. 103–174.
23. Gnassounou B. Textes clés de philosophie de l'action. Action, raison et délibération. – Paris : Vrin, 2007. – 120 p.
24. Kojève A. Athéisme. – Moscou : Pracsis, 2007. – 457 p.
25. Livet P. Qu'est ce qu'une action? – Paris : Vrin, 2005. – 174 p.
26. Neuberg M. Théorie de l'action. Textes majeurs de la philosophie analytique de l'action. – Liège : Margada, 1991. – 318 p.

ЭТИКА

УДК 94(470):297

DOI: 10.31249/rphil/2022.02.06

МЕЛЬНИК С.В.* «ДЕКЛАРАЦИЯ ГЛОБАЛЬНОГО ЭТОСА» ГАНСА КЮНГА.

Аннотация. В статье рассматривается проект всемирного этоса (глобальной этики) католического богослова Ганса Кюнга (1928–2021) в контексте проблематики межрелигиозного диалога. Проект всемирного этоса Г. Кюнга можно рассматривать как один из подходов, который предлагает концептуальные основания укрепления согласия в рамках миротворческого диалога. В статье исследуется документ «На пути к всемирному этосу: начальная декларация», который был принят по итогам Парламента мировых религий в Чикаго 1993 г. Основополагающим принципом всемирного этоса является императив «с каждым человеком следует обращаться по-человечески», который соответствует золотому правилу нравственности. Всемирный этос включает в себя четыре нравственных требования, которые соотносятся с заповедями библейского декалога, регламентирующими отношения между людьми. В заключительной части статьи отмечаются некоторые проблематичные аспекты концепции глобального этоса. Автор приходит к выводу, что предложенная в декларации интерпретация заповедей представляет собой не столько выявление аутентичных, важнейших для самих религиозных традиций нравственных принципов, сколько отражает влияние современного либерального стандарта и стремление к тому, чтобы мировой этос служил обеспечению социального мира и благополучия.

* Мельник Сергей Владиславович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН. e-mail: sermel05@mail.ru

Ключевые слова: всемирный этос; глобальная этика; золотое правило; межрелигиозный диалог; межрелигиозные отношения; этика; православие; социальное согласие; Всемирный парламент религий; Г. Кюнг.

MELNIK S.V. «Towards a global ethic : an initial declaration» by Hans Küng.

Abstract. The article examines the project of global ethics by Hans Küng (1928–2021) in the context of the problems of interreligious dialogue. The project of H. Küng can be considered as one of the approaches that offers conceptual grounds for strengthening harmony within the framework of a peacemaking dialogue. The article analyzes in detail the document «Towards a Global Ethic: An Initial Declaration», which was adopted by the Parliament of World Religions in Chicago in 1993. The fundamental principle of the world ethos is the imperative «every human being must be treated humanely», which corresponds to the «golden rule» of morality. Global ethics includes four moral requirements that correspond to the commandments of the biblical decalogue, which regulates relations between people. In the final part of the article, some problematic aspects of the concept of global ethics are noted. The author concludes that the interpretation of the commandments proposed in the declaration is not so much the identification of authentic moral principles that are important for religious traditions themselves, but rather reflects the influence of the modern liberal standard and the desire for global ethics to serve to ensure social peace and well-being.

Keywords: Global Ethic; golden rule; interreligious dialogue; interreligious relations; ethics; Orthodoxy; social harmony; World Parliament of Religions; H. Küng.

6 апреля 2021 г. в возрасте 93 лет скончался выдающийся католический теолог Ганс Кюнг. Он является автором более 30 книг по различным богословским, этическим и социальным проблемам, которые были переведены на многие языки мира. На русском языке вышли, среди прочих, следующие работы Г. Кюнга: «Во что я верю», «Великие христианские мыслители», «Фрейд и будущее религии», «Богословие и музыка. Три речи о Моцарте», «Начало всех вещей: Естествознание и религия», «Христианский

вызов», «Церковь» и др.¹ Г. Кюнг известен также как идеолог модернизации католицизма, в частности он выступал с критикой консервативных взглядов папы Иоанна Павла II и папы Бенедикта XVI. Примечательно, что Г. Кюнг и Й. Ратцингер, как перспективные молодые католические богословы, были приглашены в качестве экспертов для подготовки документов Второго Ватиканского собора (во время начала собора первому из них было 34 года, второму – 35 лет). В этой статье, приуроченной к годовщине смерти мыслителя, будет рассмотрено одно из направлений исследований Г. Кюнга – разработка им так называемого «всемирного этоса» (или «глобальной этики»).

В выступлениях религиозных деятелей нередко озвучивается тезис, что моральные ценности разных религий близки между собой. Г. Кюнг предложил один из способов концептуального осмысления этой идеи и ее возможного использования в качестве основания для гармонизации межрелигиозных отношений, что было им обозначено как проект «всемирного этоса» (*weltethos*). Г. Кюнг впервые представил системное описание своих идей в этой области в книге «Проект глобального этоса» («*Projekt Weltethos*», «*Global Ethic Project*») 1990 г. В указанной книге Г. Кюнг развивает мысль, что мировые религии смогут внести вклад в укрепление мира и благополучия общества только в случае, если им удастся выявить и транслировать базовый набор общих ценностей. Г. Кюнг завершает книгу «Проект глобального этоса» своим знаменитым лозунгом: «Никакого сосуществования людей не может быть без всемирного этоса наций, никакого мира между нациями – без мира между религиями, никакого мира между религиями – без диалога между религиями». Как отмечает В.К. Шохин, Г. Кюнг впоследствии «создает целую библиотеку, продолжающую его “Проект”»². Этот подход нашел отражение в ряде публикаций и выступлений Г. Кюнга, в том числе в его книге

¹ См., напр.: Кюнг Г. Великие христианские мыслители / пер. с нем., сост., вступ. ст. и именной указатель О.Ю. Бойцовой. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. – 442 с.; Кюнг Г. Во что я верю. – Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2013. – 288 с.

² Цит. по: Шохин В.К. Ганс Кюнг и предлагаемый им проект глобального этоса. –URL: https://iphras.ru/site/sci_spir/shokhin_texts_gk.html

1997 г. «Всемирный этос для мировой политики и мирового хозяйства».

Будучи очень энергичным человеком, Г. Кюнг проявил себя не только как яркий мыслитель и чрезвычайно продуктивный писатель, но и как активный общественный деятель. Г. Кюнг регулярно участвовал во множестве академических и межрелигиозных конференций, выступал на авторитетных общественных и политических площадках, среди них – симпозиум ЮНЕСКО в Париже, Всемирный экономический форум в Давосе. Идеям Г. Кюнга о мировом этосе выражали поддержку такие видные политические и религиозные деятели, как президент Германии Р. Вайцзекер и канцлер этой страны Г. Шмидт, президенты Ирландии и Финляндии М. Робинсон и М. Ахтисаари, католические кардиналы Ф. Кёниг (Австрия), Й. Бернардин (США), П.Э. Арис (Бразилия), Константинопольский патриарх Варфоломей, глава англиканской церкви Дж. Кэри, а также мн. др. Примечательно, что большую поддержку и одобрение проект глобального этоса получил также и со стороны конфуцианских мыслителей¹.

В 1995 г. был создан «Фонд глобальной этики» (Global Ethic Foundation), основной целью которого являлось «обучение межкультурным и этическим навыкам для содействия диалогу, сотрудничеству и миру между религиями и культурами»². Работа фонда включает три основных направления: исследовательское (среди прочего, содействие публикациям статей и книг по теме глобального этоса), образовательное (деятельность осуществляется, в том числе, в видеохостинге Youtube и социальных сетях) и координация межрелигиозного взаимодействия (фонд инициировал ряд проектов на местном, национальном и международном уровнях, осуществляет консультации политиков и иных заинтересованных лиц по вопросам межкультурной коммуникации). В 2012 г. Фонд инициировал создание Института глобальной этики (Global Ethic Institute) при Тюбингенском университете в Германии. Институт, финансируемый Фондом Карла Шлехта, занимается вопро-

¹ Середкина Е.В. «Мировой этос» Г. Кюнга и современное конфуцианство в диалоге культур. – URL: <http://anthropology.ru/ru/text/seredkina-ev/mirovoy-etos-g-kyunga-i-sovremennoe-konfucianstvo-v-dialoge-kultur>

² Global Ethic Foundation. – URL: <https://www.global-ethic.org/our-goals/>

сами глобализации и экономической этики, реализует исследовательские и образовательные программы¹.

Проект глобальной этики Г. Кюнга широко известен и привлекал внимание отечественных исследователей². В этой статье будет рассмотрена принятая на Всемирном парламенте религий (Parliament of the World's Religions) 1993 г. в Чикаго «Декларация всемирного этоса» – итоговый документ межрелигиозного саммита, основным автором которого выступил Г. Кюнг. Главная цель декларации – предоставить концептуальные основания для гармонизации отношений между последователями разных религий и развития сотрудничества между ними. Анализ проекта глобальной этики Г. Кюнга через призму названной декларации уместен по ряду причин. Во-первых, в этом кратком документе системно излагается суть, основные идеи и идеалы предлагаемого Г. Кюнгом подхода. Во-вторых, немаловажным аспектом является то, что декларация была принята в качестве итогового заявления Всемирного парламента религий, в котором приняли участие порядка 8 тыс. верующих разных религий со всех уголков земного шара. Различные религиозные традиции на мероприятии были представлены максимально широко – от кардиналов Римско-католической церкви и Далай-ламы, выступивших на пленарном заседании, до адептов так называемых коренных верований Северной и Южной Америки (индейцев и др.) и новых религиозных движений. То есть в данном случае мы можем говорить не просто об идеях Г. Кюнга, а о его концепции в том ее виде, с которой согласились верующие разных религий. В-третьих, декларация содержит призыв к действию, она носит характер манифеста, что хорошо отражает замысел Г. Кюнга, который желал, чтобы «глобальная этика» была не просто сухой теоретической схемой, но имела практическое применение и приносила пользу. Примечательно, что в рамках саммита 1993 г. была создана организация с этим названием (The Parliament of the World's Religions), которая стала и до сих пор является одной из самых крупных и активных межрелигиозных ор-

¹ The Weltethos Institute. – URL: <http://weltethos-institut.org/en/>

² См., напр.: Шохин В.К. Ганс Кюнг и предлагаемый им проект глобального этоса // Вопросы философии. – 2004. – № 10. – С. 65–73; Авдеева И.А. Перспективы глобального этоса // Социально-экономические явления и процессы. – 2013. – № 7. – С. 163–167.

ганизаций в мире. На официальном сайте Парламента «глобальная этика» и сегодня значится как одно из основных направлений работы.

В русскоязычном пространстве название документа нередко переводилось как «Декларация глобальной этики» (или «Декларация о глобальной этике»), такое именование проекта Г. Кюнга является, наверное, самым распространенным. Это название является прямым переводом заглавия документа, как он был сформулирован на английском языке (*Towards a Global Ethic: An Initial Declaration*). Однако автор полного перевода декларации на русский язык Е.В. Середкина, которая проводила консультации с представителями основанного Г. Кюнгом фонда «За глобальную этику», считает такое заглавие не совсем точным. Речь идет не только об этике, ведь оригинальное немецкое слово (*Weltethos*) предполагает более широкое семантическое поле, которое обозначает «моральный облик», «духовный склад». Е.В. Середкина пишет: «последователи Кюнга пытаются говорить не столько об унифицированной этике, как системе рефлексий по поводу норм и стандартов, сколько о том, что великие религиозные учения, философии и культуры в своих базовых этических оценках (нормах, стандартах, критериях) могут согласовываться и соединяться (яркий тому пример – Золотое правило нравственности). Эта способность к конвергенции мировых культур и обозначается понятием «мировой этос»¹. Замена слова «глобальный» на «мировой» обусловлена желанием избавиться от негативных коннотаций, связанных с деятельностью антиглобалистов, а также созвучием с понятием «вселенскости», что лучше отражает замысел авторов документа. Мы будем употреблять оба этих варианта, отдавая предпочтение второму – «мировой этос».

«Декларация мирового этоса» представляет собой относительно небольшой документ (порядка десяти страниц), состоящий из введения и пяти разделов. Как отмечается в разделе «Принципы мирового этоса», «уже существует согласие между религиями, которое и может явиться основой для глобального этоса – минимального базового консенсуса относительно общих ценностей,

¹ Декларация Всемирного этоса / пер. Середкина Е.В. – URL: <http://anthropology.ru/ru/text/dokumenty/deklaraciya-mirovogo-etosa>

неизменных *стандартов и фундаментальных моральных позиций*» (Декл. «Принципы мирового этоса»)¹ (здесь и далее сохранен курсив, имеющийся в оригинальном тексте декларации. – С. М.). В декларации обосновывается актуальность принятия этого документа, посвященного этической проблематике, а также представлена попытка выявления общих моральных положений, с которыми, по мнению авторов, могут согласиться последователи всех основных религий.

Во введении «Декларации» подчеркивается, что в мире присутствует множество страданий, что не может не вызывать озабоченности у людей верующих: «Мы – в агонии. Эта агония носит всеобъемлющий и разрушительный характер, так что мы вынуждены дать имя ее различным проявлениям, чтобы глубина нашей заботы могла стать отчетливой». Далее указывается на отсутствие мира и вражду, бедность и несправедливость, «бессмысленную смерть детей от насилия». По мнению авторов документа, основой для «прочного мирового порядка» могут стать «сердцевинные ценности», «старые заповеди человеческого поведения, которые могут быть найдены во всех религиозных учениях». Отмечается, что необходимо не только знание этих норм, но и поведение в соответствии с ними: «эта правда уже известна, но должна воплотиться в наших сердцах и деяниях» (Декл. «Введение»).

Затем во «Введении» говорится о приверженности «культуре ненасилия, уважения, справедливости и мира», отказе от «насилия как средства решения разногласий». В декларации отмечается, что ее подписанты обязуются «способствовать мировому этосу, пониманию друг друга и развитию социально приемлемых, способствующих миру и дружественных природе форм жизни. Мы приглашаем всех людей, религиозных и нерелигиозных, к сотрудничеству!» (Декл. «Введение»).

В разделе «Принципы мирового этоса» снова озвучиваются кризисные явления современного мира. Вместе с тем указывается, что «уже существует *этос*, который может противостоять встречным глобальным роковым изменениям. Этот этос предлагает не

¹ Здесь и далее документ цитируется по: Декларация Всемирного этоса / пер. Середкина Е.В. – URL: <http://anthropology.ru/ru/text/dokumenty/deklaraciya-mirovogo-etosa> В скобках указывается раздел декларации, к которому относится приводимая цитата.

однозначные решения на бесчисленные мировые проблемы, а моральные основания для лучшего индивидуального и глобального порядка: *единый взгляд*, который может избавить общество от хаоса, а мужчин и женщин – от сомнений и готовности к насилию» (Декл. «Принципы»).

Основной тезис следующего раздела декларации отражен в самом его названии «I. Нет нового мирового порядка без мирового этоса». В декларации говорится: «После двух мировых войн и окончания холодной войны, после разгрома фашизма, нацизма и крушения коммунизма и колониализма человечество вступило в новую фазу своей истории... Именно наше время переживает великий научный и технический прогресс. И все же мы стоим перед фактом, что всемирная бедность, голод, детская смертность, безработица, обнищание, уничтожение природы не только не уменьшились, а напротив, увеличились... В таком драматическом положении человечество нуждается не просто в политических программах и акциях. Ему необходим *единый взгляд мирного сосуществования* народов, этнических и этических группировок и религий, разделяющих общую ответственность за нашу планету Земля» (Декл. I). То есть снова подчеркивается, что без единой этической платформы не удастся решить злободневные глобальные проблемы.

Далее говорится о связи рассматриваемого документа со Всеобщей декларацией прав человека: «Мы убеждены в фундаментальном единстве человеческой семьи на нашей планете Земля. Поэтому мы призываем вспомнить о Всеобщей декларации прав человека от 1948 г. То, что она торжественно провозглашает на уровне *права*, мы хотим обосновать и углубить из перспективы *этоса*: полная реализация внутреннего достоинства человеческой личности, неотчуждаемой свободы, принципиального равенства всех людей, необходимой солидарности и взаимозависимости всех людей друг от друга» (Декл. I). По мнению авторов документа, «право без нравственной опоры непрочное, поэтому «новый мировой порядок не может быть установлен без мирового этоса», что определяет востребованность этой декларации.

В завершение первого раздела авторы еще раз возвращаются к общей характеристике мирового этоса: «Под *мировым этосом* мы понимаем не новую мировую идеологию, не унифицирован-

ную мировую религию и тем более не господство какой-либо одной религии над другими. Под мировым этосом мы понимаем *базовый консенсус относительно существующих общих ценностей, неизменных стандартов и личных поведенческих позиций*. Без такого консенсуса по вопросам мирового этоса каждому обществу рано или поздно угрожает хаос или диктатура, а человек погружается в отчаяние» (Декл. I).

В разделе «II Основное требование» формулируется фундаментальный моральный принцип глобального этоса: «С каждым человеком следует обращаться по-человечески». В начале раздела авторы в очередной раз возвращаются к идее о том, что мир переживает кризис и способствовать его преодолению может некая общая нравственная позиция: «Мы не хотим затушевывать или игнорировать радикальные различия между отдельными религиями. Но они не должны нам помешать провозгласить открыто, что между нами уже есть нечто общее... Мы осознаем: религии не могут решить экологические, экономические, политические и социальные проблемы этого мира. Но достичь этих целей только с помощью экономических планов, политических программ и юридических правил также невозможно. Необходимо изменить внутреннюю ориентацию, весь менталитет, само сердце человека и наставить его на путь истинный. Конечно, человечеству необходимы социальные и экологические реформы, но в не меньшей степени оно нуждается в духовном обновлении» (Декл. II).

Далее в декларации формулируется основополагающий принцип мирового этоса: «Перед лицом всей бесчеловечности мира мы требуем: с каждым человеком следует обращаться по-человечески! Это значит: каждый человек, независимо от возраста, пола, расы, цвета кожи, физических и умственных способностей, языка, религии, политических взглядов, национального и социального происхождения обладает неотчуждаемым и неприкосновенным достоинством. Поэтому каждый человек в государстве обязан уважать достоинство других и гарантировать его действительную защиту. Также в экономике, политике, СМИ, исследовательских институтах и на предприятиях человек должен всегда рассматриваться как субъект права, как цель, и никогда как просто средство, как объект коммерциализации и индустриализации» (Декл. II).

Авторы декларации связывают названный моральный принцип с Золотым правилом нравственности, который они приводят и в позитивной, и в негативной формулировке: «Существует принцип – Золотое правило, – которое можно найти во многих религиозных и этических традициях человечества тысячелетней давности и которое сохранилось до сих пор: не делай другим того, чего не желаешь себе. Или позитивный вариант: что ты желаешь для себя, делай это и для других! Это должны быть незыблемые, обязательные нормы для всех сфер жизни, для семьи и общества, для рас, наций и религий» (Декл. II). Препятствием к реализации этих нравственных норм называется «эгоизм и себялюбие любого рода». Далее утверждается, что из приведенного нравственного принципа, лежащего в основе мирового этоса, можно вывести «четыре главных нравственных императива». Эти четыре императива, раскрывающие главный принцип, суть следующие: «приверженность культуре ненасилия и благоговение перед всеми формами жизни», «приверженность культуре солидарности и справедливого экономического порядка», «приверженность культуре толерантности и правдивости», «приверженность культуре равноправия и партнерства между мужчинами и женщинами». Именно эти четыре нравственных требования составляют основное содержание глобального этоса.

Описывая первый императив о ненасилии и благоговении перед всеми формами жизни, авторы вспоминают библейскую заповедь «Не убий». Также приводится позитивная формулировка этой заповеди – «Благоговей перед жизнью!». В Декларации говорится: «Давайте переосмыслим вновь важность этого древнего императива: каждый человек имеет право на жизнь, физическую неприкосновенность и свободное развитие личности, если это не нарушает права других. Ни один человек не имеет права мучить другого человека физически или психически, ранить и тем более убивать. И ни один народ, ни одно государство, ни одна раса, ни одна религия не имеет права подвергать дискриминации, «чистке», ссылке, ликвидации инакомыслящее или инаковерующее меньшинство» (Декл. III. 1). Также авторы говорят о важности воспитания подрастающего поколения в духе «культуры ненасилия» и напоминают о бережном отношении к «жизни животных и растений» (Декл. III. 1).

Второй императив утверждает «приверженность культуре солидарности и справедливого экономического порядка». В декларации указывается, что ответственность за «голод, бедность, нищету» и другие кризисные явления «несет не просто частный индивид. Нередко в этом виноваты несправедливо устроенные общественные структуры». В этой связи в декларации приводится заповедь о запрете воровства: «Из великих древних этических и религиозных традиций человечества мы принимаем следующий императив: не укради! Или позитивный вариант: торгуй справедливо и честно! Давайте переосмыслим вновь важность этого древнего императива: ни один человек не имеет право в какой бы то ни было форме грабить другого человека или посягать на общественную собственность. И наоборот, ни один человек не имеет права пользоваться своей собственностью без учета интересов всего общества» (Декл. III. 2). В декларации содержится призыв, как ко власти имущим, так и к простым людям, строить общество на основании принципа справедливости: «Вместо того чтобы злоупотреблять экономической и политической властью в безоглядной борьбе за господство, употребим ее во благо людям. Мы должны развивать дух сострадания к страждущим и нести особую ответственность за бедных, инвалидов, стариков, беженцев, одиноких. Вместо неутолимой жадности денег, престижа и потребления обретем вновь чувство меры и скромности! Ведь жадный человек теряет свою «душу», свою свободу, свое спокойствие, свой внутренний мир, т.е. то, что делает его человеком» (Декл. III. 2).

Третий принцип мирового этоса постулирует «приверженность культуре толерантности и правдивости». В декларации говорится: «Из великих древних религиозных и этических традиций человечества мы принимаем следующий императив: не лги! Или позитивный вариант: говори и действуй правдиво! Давайте переосмыслим вновь важность этого древнего императива: ни один человек, ни один социальный институт, ни одно государство, ни одна религия или религиозная община не имеют права лгать людям... Никто не сомневается: не бывает мировой справедливости без правдивости и человечности!» (Декл. III. 3). По мнению авторов документа, этот принцип правдивости должны неукоснительно соблюдать СМИ, деятели искусства, литературы и науки, политики, представители религий. Также в декларации говорится о важ-

ности воспитания честности у молодежи, «внушения им уважения к истинности», культивирования «духа правдивости» (Декл. III. 3).

Четвертое требование разъясняет важность «культуры равноправия и партнерства между мужчинами и женщинами». В декларации провозглашается, что «повсюду в мире существуют достойные осуждения формы патриархальности, превосходства одного пола над другим, эксплуатация женщин, сексуальное насилие над детьми, а также вынужденная проституция». Авторы связывают рассматриваемый императив с заповедью «не прелюбодействуй» или ее позитивным вариантом, который был сформулирован ими так: «уважайте и любите друг друга»: «давайте переосмыслим вновь важность этого древнего императива: ни один человек не имеет права унижать другого, делая его объектом своей сексуальности, ввергать его в разврат и удерживать в сексуальной зависимости» (Декл. III. 4). В декларации подчеркивается: «мы нуждаемся во взаимном уважении, понимании и партнерстве вместо патриархального господства или унижения как выражений насилия и принуждения; мы нуждаемся во взаимной заботе, терпимости, готовности к примирению и любви вместо любых форм сексуальной жадности обладания или сексуального насилия» (Декл. III. 4).

Заключительный раздел декларации озаглавлен «Поворот сознания». В нем подчеркивается, что изменение мира невозможно без изменения сознания людей. Также в документе говорится о важности формирования «нового сознания этической ответственности». В этом контексте, в частности, отмечается: «Каждый человек обладает не только неотъемлемыми правами и достоинством, но и имеет также безусловную ответственность за то, что он делает и не делает... Достичь универсального консенсуса по многим частным и спорным этическим вопросам ... чрезвычайно трудно. Однако на основе разработанных здесь общих принципов можно найти компетентные решения по многим спорным вопросам... Мы выступаем за индивидуальную и коллективную трансформацию сознания... за преобразование наших сердец. Вместе мы можем свернуть горы! ...Поэтому мы обязуемся способствовать мировому этосу, пониманию друг друга и развитию социально приемлемых, способствующих миру и дружественных природе форм жизни» (Декл. IV). В завершении декларации содержится приглашение

всех людей как религиозных, так и нерелигиозных, к сотрудничеству.

Таково, в общих чертах, содержание «Декларации мирового этоса». Теперь перейдем к анализу этого документа.

Общий настрой декларации – акцентирование внимания на различных формах страдания людей, что звучит рефреном в тексте документа, и призыв к верующим разных религий содействовать разрешению существующих проблем – соответствует основному направлению развития межрелигиозного диалога. Началом современного этапа межрелигиозного диалога исследователи считают Всемирный парламент религий, который прошел в Чикаго в 1893 г.¹ Именно в честь 100-летней годовщины этого события состоялся межрелигиозный парламент в Чикаго, на котором была принята рассматриваемая декларация. Современный этап межрелигиозного диалога характеризуется тем, что участники отказываются от споров о преимуществе своих религий и стремятся выстраивать так или иначе понимаемое позитивное, конструктивное взаимодействие. Один из возможных вариантов здесь – знакомство со взглядами диалогического партнера и сопоставление их со своим собственным религиозным мировоззрением. Установка на понимание других религий позволяет сместить акцент с проблематичного и зачастую болезненного вопроса о спасительности и истинности разных религий, в некотором смысле вынести его за скобки². Начиная с 1970-х годов, широкое распространение получает миротворческий диалог, основной его целью является укрепление мира и согласия между представителями разных этносов и религий, гармонизация отношений между ними, содействие разрешению конфликтов. Событием, с которым исследователи связывают начало бурного развития миротворческого межрелигиозного диалога в глобальном масштабе, является прошедшая в 1970 г. в Киото Всемирная конференция религии и мира (World conference on religion and peace). Специалист Дж. Гуиноварт-Педесколл провел анализ выступлений киотского саммита и выяснил, что самыми распро-

¹ Moyaert M. Interreligious Dialogue // Understanding Interreligious Relations / edited by D. Cheetham, D. Pratt, D. Thomas. – Oxford : Oxford University Press, 2013. – P. 195.

² Swidler L. The «dialogue of civilizations» at the tipping point: The «dialogosphere» // Journal of ecumenical Studies. – 2015. – N 50:1. – P. 3–17.

страненными словами, употребляемыми спикерами были «страх», «война» и «ядерная энергия»¹. То есть собственно богословские вопросы, проблемы истины, сравнительное изучение воззрений разных религий в данном случае выносятся за скобки.

По мере интенсификации миротворческого диалога все больше внимания стало уделяться не только укреплению согласия, но развитию сотрудничества верующих в более широкой перспективе — для решения различных социальных (таких как справедливость, недискриминация, интеграция мигрантов, защита религиозной свободы, права человека, вклад в процветание общества и пр.) и экологических проблем. Исследователь П. Книттер так сформулировал суть межрелигиозных отношений такого типа: «диалог начинается не со взгляда внутрь (*within*) религий, а скорее со взгляда за (*beyond*) них, на огонь человеческого и планетарного страдания, который жжет все вокруг нас»². То есть в данном случае верующим предлагается отвлечься от догматических вопросов, различных проблем компаративного исследования религий, и сконцентрироваться на совместной работе во имя преодоления страданий, с которыми сталкиваются люди. Именно к такому направлению межрелигиозного диалога относится рассматриваемая декларация, основной целью которой является формулировка концептуальных оснований укрепления межрелигиозного мира и развития сотрудничества между верующими разных религий в сферах, представляющих общий интерес³.

Главным принципом «всемирного этоса» является императив «с каждым человеком следует обращаться по-человечески». Основания этого принципа авторы декларации видят в «золотом правиле» нравственности. В этих простых словах содержится важнейшая установка, кардинально влияющая на наше восприятие и

¹ Guinovart-Pedescoll J.-O. When Fear becomes Peace : Transforming Interreligious Dialogue into a Social Movement (World Conference on Religion and Peace / 1970–1973) // Talking Dialogue: Eleven Episodes in the History of the Modern Interreligious Dialogue Movement / ed. Lehmann K. Berli. – Boston : De Gruyter, 2021. – P. 226.

² Knitter P. One Earth, Many Religions : Multifaith Dialogue and Global Responsibility. – Maryknoll : Orbis, 1995. – P. 80.

³ Мельник С.В. Классификация типов межрелигиозного диалога // Коммуникология. – 2020. – Т. 8, № 2. – С. 25–51.

отношение к другим людям. Об этой идее в различных контекстах говорили многие философы, религиозные деятели и психологи. Например, М. Бубер осмысливал эту проблему в рамках двух типов отношений: «я – ты» или «я – оно». Указанное в декларации требование, очевидно, соответствует отношениям первого типа. Действительно, другие люди могут восприниматься как бездушные объекты, как средства к достижению каких-то целей, их жизни в этом случае не рассматриваются как имеющие ценность. То есть поглощенный эгоизмом человек вообще может не воспринимать других людей как «живых», для него они превращаются в какие-то объекты, «вещи» мира, которым не придается особое значение. Требование поступать с другими «по-человечески» постулирует самоценность каждой личности. Признание, что другой человек обладает ценностью, как и я сам, что он является уникальной личностью со своими эмоциями, опытом, болью и мечтами, открывает возможность для сопереживания, сострадания и любви к ближним. Следует отметить, что среди российских исследователей на особое значение и большой потенциал актуализации золотого правила для развития диалога цивилизаций указывали, среди прочих, А.А. Гусейнов¹ и Р.Г. Апресян². То есть идея положить в основание декларации всемирного этоса золотое правило нравственности, которое, как утверждают названные специалисты, присутствует во многих культурах, представляется весьма удачной.

Далее в документе раскрывается, в каких конкретно нравственных установках названный фундаментальный принцип «обращаться с другими по-человечески» должен выражаться. В этом контексте выделяются четыре таких требования, которые соответствуют четырем заповедям из библейского декалога, регламентирующим отношения между людьми (шестая, седьмая, восьмая и девятая заповеди). Эти заповеди приводятся не только в негативной формулировке, как они представлены в Библии, но также в позитивной формулировке, как это видится авторам: «не убий – благоговей перед жизнью!», «не укради – торгуй справедливо и честно!», «не лги – говори и действуй правдиво», «не прелюбодей-

¹ Гусейнов А.А. Золотое правило нравственности. – Москва : Мол. гвардия, 1988. – 269 с.

² Апресян Р.Г. Генезис золотого правила // Вопросы философии. – 2013. – № 10. – С. 39–50.

ствуй – уважайте и любите друг друга». Сама апелляция к золотому правилу нравственности и заповедям декалога в данном случае логична. Ведь мировой этос, по замыслу авторов, представляет собой не какую-то новую этическую концепцию, а ставит своей целью выявление тех моральных принципов, которые присутствуют в разных религиях и с которыми могли бы согласиться все. Однако при более внимательном рассмотрении этих заповедей Библии, того, как они понимаются в самой иудейской или христианской традиции и предложенной авторами декларации их позитивной формулировке и интерпретации, возникает множество проблем.

Первое нравственное требование глобального этоса категорично заявляет: «Не убивай», «благоевой перед жизнью». Однако сама шестая заповедь декалога никогда не понималась как универсальная, как полный запрет на любое убийство. В самой Библии мы видим, что Бог благословлял некоторые войны, среди них – военные походы при завоевании земли Израйля под предводительством Иисуса Навина в ходе которых уничтожались целые города, люди и животные. В одном из таких эпизодов о завоевании Иерихона, которое было осуществлено по прямому поручению Бога, говорится: «Иерихон заперся и был заперт от *страха* сынов Израилевых: никто не выходил [из него] и никто не входил... народ пошел в город, каждый с своей стороны, и взяли город. И предали заклятию все, что в городе, и мужей и жен, и молодых и старых, и волов, и овец, и ослов, все истребили мечом» (Нав. 5:16–6:20).

Лишение жизни допускалось не только по отношению к «чужим», но и к «своим», если они нарушают заповеди. В Библии за ряд преступлений против закона полагалась смертная казнь. Весьма показателен в этом контексте эпизод с нарушением субботы, описанный в книге Чисел: «Когда сыны Израилевы были в пустыне, нашли человека, собиравшего дрова в день субботы; и привели его нашедшие его собирающим дрова [в день субботы] к Моисею и Аарону и ко всему обществу [сынов Израилевых]; и посадили его под стражу, потому что не было еще определено, что должно с ним сделать. И сказал Господь Моисею: должен умереть человек сей; пусть побьет его камнями все общество вне стана. И вывело его все общество вон из стана, и побили его камнями, и он умер, как повелел Господь Моисею» (Чис. 15:32–36). То есть в

данном случае мы видим восприятие жизни не как абсолютной, а как относительной ценности в зависимости от соблюдения человеком закона Бога.

В книге Чисел описывается эпизод, когда Бог одобряет убийство, которое произошло по инициативе человека без Его прямого указания и суда: «И вот, некто из сынов Израилевых пришел и привел к братьям своим Маданитянку, в глазах Моисея и в глазах всего общества сынов Израилевых, когда они плакали у входа скинии собрания. Финеес, сын Елеазара, сына Аарона священника, увидев это, встал из среды общества и взял в руку свою копье, и вошел вслед за Израильтянином в спальню и пронзил обоих их, Израильтянина и женщину в чрево ее: и прекратилось поражение сынов Израилевых» (Чис. 25:6–8). Далее мы читаем, что Бог за то, что Финеес (Пинхас) убийством отвратил «ярость Мою от сынов Израилевых» в награду заключает с ним «завет мира» и «завет священства» (Чис. 25:12–13). Например, С.М. Олян системно изложил многообразие насильственных ритуалов в Библии, в ходе которых причиняется физический и психологический вред людям и животным¹.

Распространенное мнение о том, что подобная жестокость была возможна только «во времена Ветхого Завета», а в христианстве якобы «такого уже нет» не совсем верно. В связи с этим можно привести известный сюжет из книги Деяния святых апостолов о члене первохристианской иерусалимской общины Анании и его жене Сапфире, которые за обман апостолов, когда они утаили часть средств для пожертвований, были наказаны смертью. Приведем этот эпизод, как он описан в Новом Завете: «Некоторый же муж, именем Анания, с женою своею Сапфиною, продав имение, утаил из цены, с ведома и жены своей, а некоторую часть принес и положил к ногам Апостолов. Но Петр сказал: Анания! Для чего ты допустил сатане вложить в сердце твое мысль солгать Духу Святому и утаить из цены земли? Чем ты владел, не твое ли было, и приобретенное продажею не в твоей ли власти находилось? Для чего ты положил это в сердце твоём? Ты солгал не человеку, а Богу. Услышав сии слова, Анания пал бездыханен; и великий

¹ Olyan S.M. *Violent Rituals of the Hebrew Bible*. – Oxford : Oxford University Press, 2019. – 168 p.

страх объял всех, слышавших это. И встав, юноши приготовили его к погребению и, вынеся, похоронили. Часа через три после сего пришла и жена его, не зная о случившемся. Петр же спросил ее: скажи мне, за столько ли продали вы землю? Она сказала: да, за столько. Но Петр сказал ей: что это согласились вы искусить Духа Господня? вот, входят в двери погребавшие мужа твоего; и тебя вынесут. Вдруг она упала у ног его и испустила дух. И юноши, войдя, нашли ее мертвою и, вынеся, похоронили подле мужа ее» (Деян. 5:1–11). Эта история наглядно свидетельствует о том, что популярное клише о христианстве как религии полного отказа от любого насилия и максимальной терпимости ошибочно. Например, в Основах социальной концепции Русской православной церкви (2000) объясняется, почему участие в «справедливых войнах» не только допустимо, но и желательно для христиан. В социальной концепции РПЦ, в том числе, отмечается: «Православие во все времена относилось с глубочайшим почтением к воинам, которые ценой собственной жизни сохраняли жизнь и безопасность ближних. Многих воинов Святая Церковь причислила к лику святых»¹.

Безусловно, по отношению к приведенным выше эпизодам, а также другим подобным сюжетам из Библии, существует множество комментариев. Например, может говориться о том, что жители Иерихона, который завоевал Иисус Навин, были крайне грешны, среди них имели место человеческие жертвоприношения. Также в самой Библии говорится, что жители Иерихона, как и другие народы во время завоевания иудеями Святой Земли, «исполнили чашу грехов», что сделало возможным их истребление избранным народом. Финеес (Пинхас) убил людей, которые совершили крайне дерзкое преступление – когда Бог карал еврейский народ за блудодейство с иноплеменницами и поклонение их богу Бааль-Пеору, они пришли в стан избранного народа, тем самым представляя грех как норму поведения и пр. Однако в данной статье нашей задачей является не богословское осмысление этих эпизодов, а демонстрация того факта, что дух декларации и содержащееся в ней требование в отношении полного запрета «убийства»,

¹ Основы социальной концепции Русской православной церкви. VIII. Война и мир. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>

отказа от убийства, абсолютной ценности любой человеческой жизни, «благоговения перед всеми формами жизни» не полностью соответствуют библейскому пониманию этих явлений.

Если говорить о других религиях, то можно вспомнить основной сюжет, вокруг которого строится повествование Бхагават гиты. Кришна, который считается воплощением Бога, учит терзаемого сомнениями воина Арджуну тому, что он должен вступить в сражение, хотя в армии противника находятся его родственники и друзья. Кришна, в частности, говорит о долге и озвучивает идею переселения душ, которые меняют свои тела подобно одежде, что существенно снижает остроту вопроса о ценности человеческой жизни. Мухаммед, основатель ислама, был не просто религиозным учителем, но совершил за свою жизнь 19 военных походов¹. Не вдаваясь в подробности, можно констатировать, что лишение человека человеком жизни не является абсолютным запретом и в других религиях.

Аналогичные замечания, которые были высказаны относительно первого требования глобального этоса в связи с библейской заповедью «не убивай», можно приводить и по отношению к трем остальным императивам. Второе требование основывается на заповеди декалога «не укради», а также придуманной авторами ее позитивной формулировке – «торгуй справедливо и честно». Отсюда выводится принцип мирового этоса о «приверженности культуре солидарности и справедливого экономического порядка». Однако требование «справедливого мирового порядка» и «культуры солидарности» гораздо шире, чем запрет на присвоение чужого имущества. Причем саму категорию «справедливость» разные люди могут интерпретировать совершенно по-разному иногда даже диаметрально противоположно.

Следующий принцип мирового этоса говорит о «культуре толерантности и правдивости». Декларация ссылается на заповедь «не лги», которая в декалоге звучит как «не лжесвидетельствуй». Даже если понимать ее в более широком контексте, как запрет на любую ложь, то и здесь, как в случае с заповедью «не убивай» все не так однозначно. Как емко сказал однажды православный бого-

¹ Родионов М.А. Ислам классический. – Санкт-Петербург : Азбука-классика : Петербургское Востоковедение, 2003. – С. 39.

слов А.И. Осипов: «Правда, сказанная без любви – ложь. Если вы такому человеку, как Квазимодо скажете: “какое ты страшилище” – вы скажете ложь. Если вы скажете: “какой вы приятный человек, симпатичный” – вы скажете истину. Нет истины, нет правды, где нет любви. Высшим духовным законом является закон любви»¹. Также в рамках этого принципа говорится о «культуре толерантности». Однако хотя слово «толерантность» употребляется в заголовке, оно не встречается в самом описании этого морального требования, эта тема вообще не раскрывается. В рамках описания этого принципа говорится только об опасности лжи и важности правдивости и не совсем понятно, причем здесь вообще толерантность, которая вынесена в заглавие.

Заключительное четвертое основное нравственное требование мирового этоса основывается на библейской заповеди «не прелюбодействуй», которая запрещает половые отношения вне брака. В этом контексте можно понять, почему в декларации упоминаются такие проблемы как сексуальное насилие над детьми, а также вынужденная проституция. Однако из заповеди «не прелюбодействуй» отнюдь не следует тот императив мирового этоса, который в связи с ней формулируется: «культура равноправия и партнерства между мужчинами и женщинами». Заповедь «Не прелюбодействуй» ничего не говорит о равенстве между полами и вообще не комментирует эту сложную тему, по отношению к которой в разных религиях и культурах существуют разные точки зрения.

Итак, мы попытались показать, что между тем как формулируются четыре главных требования мирового этоса и самими библейскими заповедями корреляция весьма условная. В связи с этим остается неясным, почему в качестве общей моральной платформы выбраны именно императивы приверженности культуре ненасилия и благоговения перед всеми формами жизни, солидарности и справедливого экономического порядка, толерантности и правдивости, равноправия и партнерства между мужчинами и женщинами. В этом видится не столько выявление аутентичных, важнейших для самих религиозных традиций нравственных принципов (на что

¹ Осипов А.И. Правда, сказанная без любви – ложь. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=iEHBABkCtWA>

претендует декларация), сколько предпочтения автора документа, на которого большое влияние оказал современный либеральный стандарт и стремление к тому, чтобы мировой этос выполнял инструментальную функцию – служил обеспечению социального мира и благополучия.

Как отмечалось выше, проект мирового этоса получил поддержку со стороны многих видных политических и религиозных деятелей, вместе с тем ряд экспертов высказывался о нем критически. В частности, российский исследователь В.К. Шохин характеризует проект мирового этоса как «глобализм в химически чистом виде» и критикует его за «суперэкуменическое смешивание религий» и эксплицитное требование от верующих отказа от претензий на абсолютность своей религии. Следует отметить, что В.К. Шохин в данном случае опирается не на рассмотренную нами небольшую по объему декларацию, а на книгу Г. Кюнга «Проект глобальной этики» 1990 г., где идея мирового этоса, ее концептуальные основания и следствия представлены более широко, в различных социальных, конфессиональных, политических контекстах. По мнению В.К. Шохина, реальные задачи проекта Кюнга следующие: «во-первых, попытка “нейтрализации” своеобразия религий (что Кюнг постоянно отрицает, но на деле осуществляет в своих публикациях по диалогам христианства со всеми религиями от Ближнего до Дальнего Востока) ради нового “мирового порядка” (который не может не вызывать ассоциации с новым “планетарным порядком”, разрабатываемым движением New Age). Во-вторых, “перевоспитание” христианства, от лица которого Кюнг считает возможным продолжать выступать, испытывая упорное неприятие главного в нем, учения о Божественности Иисуса Христа (не замечая, правда, что подобный христианин – такое же мягко говоря недоразумение, как мусульманин, отрицающий бытие Аллаха или авторитет Мухаммада)»¹. То есть В.К. Шохин фактически указывает, что та интерпретация христианства, как в социальном, так и в богословском аспекте, которую предлагает Кюнг, является неоднозначной и может вызывать у людей верующих множество вопросов.

¹ Шохин В.К. Ганс Кюнг и предлагаемый им проект глобального этоса. – URL: https://iphras.ru/site/sci_spir/shokhin_texts_gk.html

Также В.К. Шохин критикует базовую посылку знаменитого лозунга Г. Кюнга о том, что достижению мира между народами препятствует отсутствие мира между религиями: «в войнах между народами, особенно в новое и новейшее время, религиозная риторика, как правило, лишь камуфлирует экономическо-политические интересы и социально-этнические страсти»¹. В целом В.К. Шохин характеризует проект Г. Кюнга как «религию для агностиков», сакральными словами которой «являются “толерантность”, “плюрализм” и “диалог религий”, но на деле она движима “эросом” прямо противоположным – нового мирового порядка»².

Анализ этических вопросов в контексте современных межрелигиозных отношений представлен в работах протоиерея Всеволода Чаплина. Выше мы отметили, что глобальный этос Г. Кюнга во многом ориентирован на формулирование требований, которые создают условия для созидания благополучных и процветающих обществ (отсутствие насилия и убийств, равноправие мужчин и женщин, справедливость, толерантность и пр.). В этом контексте отец Всеволод указывал на такую особенность этических представлений православия как «сотериологичность» и «эсхатологичность»: «Соображения комфорта, материального достатка, гармонии земной жизни и даже ее сохранения отступают на второй план перед задачами хранения истинной веры, достижения спасения и духовного совершенства... Материалистическое, ориентированное только на земную жизнь “благотворение» способно стать частью системы зла, которая, по грозному пророчеству Апокалипсиса, придет к своей кульминации, а затем к своему логическому концу в результате нынешнего развития человеческой истории»³. То есть здесь мы видим идею, что в глобальном этосе Г. Кюнга сделан акцент на «мирских», с точки зрения христианина, ценностях, тогда как Сам Иисус Христос учил: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Матф. 6:33). И это несоответствие содержания этики православия и «глобальной этики» может вызывать некоторый диссонанс.

¹ Шохин В.К. Ганс Кюнг и предлагаемый им проект глобального этоса. – URL: https://iphras.ru/site/sci_spir/shokhin_texts_gk.html

² Там же.

³ Чаплин В., прот. Православие и этические вопросы на повестке дня Всемирного совета церквей // Церковь и время. – 2005. – № 32. – С. 71–75.

Православный богослов А.И. Осипов, комментируя акцентирование внимания в межрелигиозных контактах на решение, как он это обозначил, «земных проблем» (политических, экономических, экологических, социальных), указывал, что христианин должен, в первую очередь, заниматься нравственным совершенствованием своей собственной жизни, поиском Царства Божьего, которое, согласно, Евангелию, находится внутри (Лк. 17:21). То есть верующий человек, по его мнению, должен быть озабочен своим внутренним духовным состоянием, избавлением от греха, спасением, духовным очищением, приобретением святости – именно в этом, по его мнению, состоит задача Церкви и не следует путать религию с неким «социальным департаментом»¹. Одновременно с этим нельзя не отметить, что в XX в. получают распространение богословские подходы (как, например, теология освобождения), которые утверждают, что борьба за справедливое мироустройство, социальное служение являются богоугодной деятельностью, религиозным долгом верующего.

Еще одна идея, которую высказывает прот. Всеволод Чаплин, заключается в том, что с точки зрения православия моральные требования не могут быть просто, если так можно выразиться, «выдернуты» из целостной системы христианского миропонимания (предполагающей представления о Личном Боге, благодати, первородном грехе, духовной практике, целью которой является обожение и пр.) и поставлены в один ряд с этическими представлениями других религий. В этом контексте оказывается важным православное учение о первородном грехе: «Человек греховен, поскольку его природа искажена падением Адама. Только и исключительно благодать Божия может спасти его от распада и тления»². Отец Всеволод подчеркивает связь православной этики с

¹ А.И. Осипов высказывал эту идею в нескольких своих выступлениях, в которых затрагивалась тема межрелигиозного диалога. В напечатанных научных работах А.И. Осипова цитируемые высказывания автору найти не удалось, поэтому предлагаю ссылку на устные выступления. Осипов А.И. О современных межрелигиозных контактах // МДАиС. – 2010. – 09.04. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=KesCsHTJSks> ; Осипов А.И. Возможно ли создание «универсальной религии»? // Радио «Маяк». – 2013. – 01.29. – URL: <https://alexey-osipov.ru/video/intervju/vozmozhno-li-sozdanie-universalnoj-religii-radio-majak-20130129/>

² Там же. С. 71–75.

понятием благодати: «Средством нравственного преобразования личности признается прежде всего не ее собственное усилие, не «работа ума» и даже не назидание, а благодать Божия, действующая через церковные Таинства... Такое восприятие “механизма” морального совершенствования делает для православных христиан весьма затруднительным принятие тенденции к созданию “обще-человеческой” и даже “экуменической” этики... Внешне добрые дела, совершаемые без Бога, не могут быть абсолютно добрыми. Гордыня, сопровождающая нравственную автономизацию человека, не только аннигилирует добродетель, но меняет ее знак с положительного на отрицательный»¹. То есть сама идея создания некоего общего для всех списка нравственных норм может вызывать критику, поскольку может рассматриваться как поверхностный, формальный подход, ведь конкретные моральные требования должны пониматься как органическая часть той или иной духовной традиции.

Отдельного внимания заслуживает то, как в декларации всемирного этоса представлена тема свободы. Например, в комментарии к первому нравственному требованию глобальной этики говорится: «каждый человек имеет право на жизнь, физическую неприкосновенность и свободное развитие личности, если это не нарушает права других» (Декл. III. 1). Идея, что допустимо «свободное развитие личности», если это не ограничивает права других людей, может неоднозначно восприниматься с точки зрения религиозного сознания. Например, православное мировоззрение не может согласиться с этим тезисом, поскольку здесь отсутствует фундаментальное понятие греха. То есть свобода должна быть ограничена не только свободой другого человека, но и абсолютными нравственными нормами о допустимом и недопустимом (грехе), что существенно ограничивает установку «свободного развития личности», как она зачастую рассматривается в рамках секулярного либерального стандарта. Об этом пишет прот. Всеволод Чаплин: «сама по себе свобода не считается абсолютным благом, поскольку предполагает выбор зла, отпадение от Бога, а зна-

¹ А.И. Осипов высказывал эту идею в нескольких своих выступлениях, в которых затрагивалась тема межрелигиозного диалога. В напечатанных научных работах А.И. Осипова цитируемые высказывания автору найти не удалось, поэтому предлагаю ссылку на устные выступления. С. 71–75.

чит – утрату вечной жизни, достижение которой является главной целью жизни временной. Православию чуждо понимание греховного поступка как исключительно такого, который направлен против свободы и интересов другой личности»¹.

Тема различного понимания свободы религиозным и секулярно-либеральным сознанием весьма обширна, коротко можно сказать, что с позиции православного подхода нельзя отождествлять свободу и вседозволенность, а концепция прав и свобод личности должна быть дополнена моральным измерением и учитывать понятие «грех». Несомненно, декларация глобального этоса не призывает к аморальности, а в одном месте говорится о связи свободы и нравственных ориентиров. Однако в большинстве случаев при упоминании свободы и преподнесении ее как одной из высших ценностей ничего не говорится о понятии «грех». В частности, в документе указывается, что глобальный этос призван обосновать то, что во Всеобщей декларации прав человека провозглашается на уровне права, в том числе, принципы «полной реализации внутреннего достоинства человеческой личности, неотчуждаемой свободы». В этом контексте можно говорить, что из-за вынесения за скобки понятия «грех», если не сама «буква», но «дух» декларации всемирного этоса в отношении понимания такой фундаментальной категории как свобода во многом расходится с мироощущением православия и других религий.

Безусловно, проект глобального этоса Ганса Кюнга, как с точки зрения его концептуальных оснований, так и возможностей практической реализации, порождает множество тем для обсуждения. Перед нами стояла задача лишь изложить основные принципы названного проекта, как они представлены в Декларации всемирного этоса, а также показать, что некоторые эксперты относятся к этому подходу скептически. В этой статье мы попытались проанализировать проект, сделав акцент на его оценке современными православными российскими богословами. В целом можно констатировать, что проект «глобальной этики» Г. Кюнга получал различные оценки от, фактически, полной поддержки со стороны

¹ Чаплин В., прот. Православие и этические вопросы на повестке дня Всемирного совета церквей // Церковь и время. – 2005. – № 32. – С. 71–75.

представителей конфуцианства¹ до сдержанной реакции мусульманских деятелей² и, как мы показали, некоторых современных православных авторов. В общем можно констатировать, что подход Г. Кюнга, ни в его теоретическом, ни в практическом аспектах, не занимает сегодня существенного места в рамках межрелигиозных отношений.

Вместе с тем нельзя не признать, что с точки зрения концептуального уровня миротворческого диалога подход Г. Кюнга является смелой и интересной попыткой выявить общие основания разных религий в сфере моральных представлений, которая, несомненно, стала ярким эпизодом межрелигиозного диалога. Генеральный секретарь крупнейшей межрелигиозной организации «Религии за мир» (Religions for peace) Азза Карам в своей заметке в связи со смертью Ганса Кюнга назвала его «гигантом мысли, властителем дум и мудрецом», к которому, как к фонтанирующему источнику, «стекаются многие из нас, ищущих божественности не только внутри себя, но и в пространствах между нами»³.

Список литературы

1. Ahmad N., Zakaria W. Response of Some Muslim Thinkers on 'Global Ethics' of Hans Kung // Islamiyyat-the International Journal of Islamic Studies. – 2012. – N 34. – P. 83–92.
2. Guinovart-Pedescoll J.-O. When Fear becomes Peace: Transforming Interreligious Dialogue into a Social Movement (World Conference on Religion and Peace/1970–1973) // Talking Dialogue: Eleven Episodes in the History of the Modern Interreligious Dialogue Movement / ed. Lehmann K. – Berlin ; Boston : De Gruyter, 2021. – P. 203–230.

¹ Середкина Е.В. «Мировой этос» Г. Кюнга и современное конфуцианство в диалоге культур. – URL: <http://anthropology.ru/ru/text/seredkina-ev/mirovoy-etos-g-kyunga-i-sovremennoe-konfucianstvo-v-dialoge-kultur>

² Ahmad N., Zakaria W. Response of Some Muslim Thinkers on 'Global Ethics' of Hans Kung // Islamiyyat-the International Journal of Islamic Studies. – 2012. – N 34. – P. 83–92.

³ Karam A. Keeping Faith in Interfaith Dialogue: Hans Küng and Global Religious Collaboration for Positive Peace. – URL: <https://berkleycenter.georgetown.edu/responses/keeping-faith-in-interfaith-dialogue-hans-kung-and-global-religious-collaboration-for-positive-peace?fbclid=IwAR1VH5eyZuaiMdQJROWJGXAgqjCD-a3uNPnpPnHOVytCeQrjfWPKUrzW2Do>

3. Knitter P. One Earth, Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility. – Maryknoll : Orbis, 1995. – 218 p.
4. Moyaert M. Interreligious Dialogue // Understanding Interreligious Relations / edited by D. Cheetham, D. Pratt, D. Thomas. – Oxford : Oxford University Press, 2013. – P. 193–218.
5. Olyan S.M. Violent Rituals of the Hebrew Bible. – Oxford : Oxford University Press, 2019. – 168 p.
6. Swidler L. The «dialogue of civilizations» at the tipping point: The «dialogosphere» // Journal of ecumenical Studies. – 2015. – N 50(1). – P. 3–17.
7. Авдеева И.А. Перспективы глобального этоса // Социально-экономические явления и процессы. – 2013. – № 7. – С. 163–167.
8. Апресян Р.Г. Генезис золотого правила // Вопросы философии. – 2013. – № 10. – С. 39–50.
9. Гусейнов А.А. Золотое правило нравственности. – Москва : Мол. гвардия, 1988. – 269 с.
10. Декларация Всемирного этоса / пер. Середкина Е.В. – URL: <http://anthropology.ru/ru/text/dokumenty/deklaraciya-mirovogo-etosa>
11. Кюнг Г. Великие христианские мыслители / пер. с нем., сост., вст. ст. и именной указатель О.Ю. Бойцовой. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. – 442 с.
12. Кюнг Г. Во что я верю. – Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2013. – 288 с.
13. Кюнг Г. Начало всех вещей : естествознание и религия. – Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 272 с.
14. Кюнг Г. Фрейд и будущее религии. – Москва : Издательство ББИ, 2013. – 148 с.
15. Кюнг Г. Церковь. – Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2012. – 677 с.
16. Кюнг Г., Бальтазар У., Барт К. Богословие и музыка. Три речи о Моцарте. – Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 166 с.
17. Мельник С.В. Классификация типов межрелигиозного диалога // Коммуникология. – 2020. – Т. 8, № 2. – С. 25–51.
18. Родионов М.А. Ислам классический. – Санкт-Петербург : Азбука-классика : Петербургское Востоковедение, 2003. – 218 с.
19. Середкина Е.В. «Мировой этос» Г. Кюнга и современное конфуцианство в диалоге культур. – URL: <http://anthropology.ru/ru/text/seredkina-ev/mirovoy-etos-g-kyunga-i-sovremennoe-konfucianstvo-v-dialoge-kultur>
20. Шохин В.К. Ганс Кюнг и предлагаемый им проект глобального этоса // Вопросы философии. – 2004. – № 10. – С. 65–73.

ЛЕТОВ О.В.* ЭТИКА И НАУКА. (Обзор).

Аннотация. Обзор посвящен этическим аспектам развития науки. Отмечается, что моральные нормы и права – это продукты культуры, они представляют культурно сформированные идеи и принципы того, как должна выглядеть разумная грамматика практической свободы. Необходимо организовать взаимодействие человека и робота в соответствии с этическими и юридическими принципами, которые увеличивают выгоду и сводят к минимуму взаимный вред. Справедливость внутри поколения основывается на предполагаемом равенстве морального статуса всех ныне живущих людей, точно так же, как межпоколенческая справедливость основывается на предположении, что нынешнее и будущие поколения равны по моральному статусу. В рамках модели морального стресса существенную роль играет герменевтическая несправедливость – структурный предрассудок идентичности, определяемый как несправедливость, связанная с тем, что некоторые важные области социального опыта скрыты от коллективного понимания.

Ключевые слова: личность; права человека; этика; гуманоидные роботы; грамматика практической свободы; межпоколенческая справедливость; коллективная моральная ответственность; моральный стресс; этический климат.

Для цитирования: Летов О.В. Биоэтические проблемы развития генетических технологий (обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия : ИАЖ / РАН. ИНИОН. – М., 2022. – № 2. – С. 115–121.
DOI: 10.31249/rphil/2022.02.07

* Летов Олег Владимирович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН. E-mail: mramor59@mail.ru

LETOV O.V. Ethics and science. (Review).

Abstract. The review is devoted to the ethical aspects of the development of science. It is noted that moral norms and rights are products of culture, they represent culturally formed ideas and principles of how a reasonable grammar of practical freedom should look like. It is necessary to organize human-robot interaction in accordance with ethical and legal principles that maximize benefits and minimize mutual harm. Equity within a generation is based on the assumed equality of the moral status of all living people, just as intergenerational justice is based on the assumption that present and future generations are equal in moral status. Within the model of moral stress, hermeneutic injustice plays a significant role – a structural identity bias defined as injustice associated with the fact that certain important areas of social experience are hidden from collective understanding.

Keywords: personality; human rights; ethics; humanoid robots; grammar of practical freedom; intergenerational justice; collective moral responsibility; moral stress; ethical climate.

В. Шрёдер (сотрудник Вюрцбургского университета, Германия) указывает, что споры о моральном и правовом статусе роботов и гуманоидных роботов, в частности, входят в число наиболее интересных дебатов в современной практической философии. Роботы становятся все более изощренными созданиями: инженеры заставляют их сочетать свойства инструментов с, казалось бы, психологическими способностями, которые считались резервированными для людей. Растет искушение рассматривать онтологический статус роботов как «переходных» существ: роботы кажутся «ни живыми, ни просто механическими». Пришло время решить вопрос, каким образом «умные машины», такие как роботы (особенно гуманоидные), должны быть классифицированы и рассматриваться в рамках человеческого сообщества.

Хотя некоторые склонны рассматривать роботов-гуманоидов как нечто большее, чем просто инструменты, в дискуссиях преобладает четкое разделение: то, что одни находят привлекательным, другие считают ужасным, например, «права роботов» и «юридическое лицо» для систем искусственного интеллекта. «Необходимо организовать взаимодействие человека и робота в соответствии с

этическими и юридическими принципами, которые увеличивают выгоду и сводят к минимуму взаимный вред. Избегание неуважительного обращения с роботами может помочь сохранить эконо-
нормативные основы в поведении людей» [3]. Моральные нормы и права – это продукты культуры (например, ценности, обычаи и традиции); они представляют культурно сформированные идеи и принципы того, как должна выглядеть разумная грамматика практической свободы.

С точки зрения этики роботов и машин вопрос о правах роботов относится к типу отношений, которые человек имеет или будет развивать с роботами как с машинами для встраивания искусственного интеллекта (ИИ). Необходимо примириться с тем фактом, что количество кандидатов в моральные агенты возрастет. Если роботы нарушают свои обязанности и причиняют ущерб, они будут нести ответственность, например, финансовую. В принципе, роботы действуют независимо, принимая решения, основанные на опыте. Их просто нельзя наказывать как людей. Например, тюремное заключение для роботов ничего не значит. У роботов нет собственных активов. В конечном итоге ответственность за ошибки своих роботов несут их создатели, которые призваны смотреть за приборами, обнаруживать и исправлять ошибки. В худшем случае им придется отозвать роботов.

В. Шрёдер делает вывод, что, если требование этики бескомпромиссно в том смысле, что оно касается действий как таковых (а не только их ограниченного диапазона), можно привести доводы в пользу нормативного базового этического континуума в поведении людей, который означает, что не должно быть контекста действия, в котором полное отсутствие человеческого уважения к целостности других существ (естественных или искусственных) было бы морально разрешено или даже поощрялось. Это положение также может помочь свести к минимуму нравственный риск использования новых технологий.

М. Анчелотти, Дж. Фальквист и С. Эрикссон (сотрудники Упсальского университета, Швеция) подчеркивают, что устойчивость к антибиотикам (AR) – это форма устойчивости к противомикробным препаратам, при которой бактерии могут выжить и размножиться в присутствии терапевтических уровней антибиотиков. «AR ускоряется из-за действий человека, поскольку использо-

вание антибиотиков обогащает и селективно влияет на него у людей, животных и окружающей среды» [1]. AR представляет собой серьезную угрозу для общественного здравоохранения и здравоохранения во всем мире, поскольку ограничивает человеческие возможности лечить бактериальные инфекции и затрудняет медицинские процедуры, требующие эффективной профилактики инфекций. Поскольку имеющиеся виды антибиотиков не считаются достаточным средством для текущих и предполагаемых потребностей пациента, усилия по сохранению эффективности антибиотиков предпринимаются как часть усилий по обеспечению эффективных механизмов против инфекционных болезней. Таким образом, дело не в сохранении конкретных классов антибиотиков самих по себе: они созданы для сохранения (или даже повышения) способности лечить инфекции.

AR поднимает широкий спектр этических вопросов. Эта тема часто формулируется в связи с правосудием как внутри, так и между поколениями. В последнее время доступ к антибиотикам увеличился, особенно в странах с низким и средним уровнем доходов. Это увеличение создало проблему. С одной стороны, имеет место расширение доступа к антибиотикам, с другой, необходимо ограничить ненадлежащее и чрезмерное их использование. В настоящее время неравенство увеличивает риск того, что некоторые люди или группы будут больше страдать от проблем, связанных с AR и доступом к антибиотикам. Справедливость внутри поколения основывается на предполагаемом равенстве морального статуса всех ныне живущих людей, точно так же, как межпоколенческая справедливость основывается на предположении, что нынешнее и будущие поколения равны по моральному статусу. Суть проблемы межпоколенческой справедливости заключается в том, что нынешнее использование антибиотиков приводит к увеличению количества патогенов, т.е. снижается эффективности антибиотиков в будущем. Эта прогрессирующая потеря эффективности антибиотиков представляет собой моральный вызов: если люди будущего имеют такое же право на эффективные антибиотики, как и те, кто живет здесь и сейчас, существует *prima facie* моральное обязательство для людей, живущих сегодня, по сохранению эффективности антибиотиков как можно дольше.

Однако уравнивание нынешнего использования антибиотиков против потребностей будущих пациентов влечет за собой другие этические проблемы, такие, как, например, какие критерии должны применяться при ограничении существующего доступа к препаратам или что необходимо делать с обязанностями врачей по отношению к их пациентам. С одной стороны, каждый может считаться ответственным за принятие (или непринятие) разумного поведения по отношению к АР, которое может быть смягчено только в том случае, если достаточно большое количество людей вносит вклад в общее благо и воздерживается от вредного поведения. С другой стороны, существует коллективный интерес в поддержании эффективности антибиотиков. Ссылки на коллективную моральную ответственность оказываются метафорическими, т.е. этот термин в основном используется для обозначения зависимости от участия многих заинтересованных сторон и серьезности последствий дополненной реальности для общества. Однако это обстоятельство не обязательно подразумевает существование субъекта с онтологическим статусом, на плечи которого может быть возложена ответственность за АР. Действительно, объединение индивидуальных моральных агентов и их ответственности не обязательно формирует коллективного морального агента или влечет за собой коллективную моральную ответственность.

М. Анчелотти, Дж. Фальквист и С. Эрикссон приходят к следующим выводам. Во-первых, понятие коллективной ответственности следует понимать в первую очередь в метафорическом смысле. Во-вторых, существуют морально значимые особенности индивидуальной ответственности за АР по отношению к другим глобальным проблемам: помимо ответственности за внесение вклада в глобальную проблему АР, люди, несущие резистентные бактерии, сами подвергаются риску развития устойчивых к антибиотикам инфекций и могут инфицировать других. Учитывая основания ответственности, практически каждый может быть привлечен к ответственности за свой вклад в АР.

Дж. Моли (центр биоэтики Кливлендского госпиталя, Огайо, США), К. Брэдбери-Джонс (Бирмингемский университет, Великобритания) и Дж. Айвс (центр медицинской этики Бристольского университета, Великобритания) подчеркивают, что существующие

модели морального стресса недооценивают богатство и разнообразие этого понятия и недостаточно целостны, чтобы эффективно служить в постоянно меняющейся современной среде. В данной статье предлагается более широкое концептуальное представление о моральном стрессе, представленное в виде «модели морального стресса». Эта модель основана на триангуляции эмпирических данных и нормативных теорий. Указанная модель обеспечивает всеобъемлющую структуру для руководства формулированием и разработкой ресурсов для смягчения морального страдания. Предлагаются научно обоснованные рекомендации по устранению морального недуга.

В основе предлагаемой модели лежит широкое определение: «моральный стресс – это психологический стресс, причинно-связанный с моральным событием» [2]. Модель состоит из трех ключевых компонентов: морального события, психологического стресса и причинно-следственной связи между ними. В этой статье представляются данные, подтверждающие модель морального стресса, и даются рекомендации по устранению морального стресса, возникающего в результате этой модели. В качестве методологии выступает феминистская эмпирическая биоэтика, сочетающая эмпирические исследования с феминистской теорией для выработки нормативных рекомендаций относительно того, как концептуализировать и реагировать на моральный стресс. В частности, собранные данные были проанализированы в соответствии с феминистской интерпретативной феноменологией. Рефлексивное уравнивание использовалось для уравнивания данных и теории, чтобы обеспечить нормативное обоснование более широкого определения морального страдания.

В рамках модели морального стресса существенную роль играет герменевтическая несправедливость – структурный предубежденный предсудок идентичности, определяемый как несправедливость, связанная с тем, что некоторые важные области социального опыта скрыты от коллективного понимания из-за предубеждения структурной идентичности в коллективном герменевтическом ресурсе. Герменевтическая несправедливость следует за коллективным непониманием, которое мешает знающим понять свой собственный социальный опыт.

Дж. Моли, К. Брэдбери-Джонс и Дж. Айвс представили эмпирические результаты, которые поддерживают построение модели морального стресса, и предложили рекомендации по эффективным ответам и вмешательствам для решения данной проблемы, которые могут быть разработаны и интегрированы в клиническую медицинскую практику. Руководителям организаций здравоохранения следует предпринять шаги для интеграции этих рекомендаций в данной области, чтобы улучшить этический климат.

Список литературы

1. Ancillotti M., Fahlquist J., Eriksson S. Individual moral responsibility for antibiotic resistance. – URL: <https://www.researchgate.net/publication/355043845> DOI: 10.1111/bioe. 12958 (first downloaded 26.10.2021).
2. Morley G., Bradbury-Jones C., Ives J. The moral distress model: An empirically informed guide for moral distress interventions. – URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/journal/13652702/> DOI: 10.1111/jocn. 15988
3. Schröder W. Robots and rights: reviewing recent positions in legal philosophy and ethics. – URL: https://www.researchgate.net/publication/349262901_Robots_and_Rights_Reviewing_Recent_Positions_in_Legal_Philosophy_and_Ethics (firstURL downloaded 19.05.2021).

ЛЕТОВ О.В.* АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ БИОЭТИКИ. (Обзор).

Аннотация. Обзор посвящен этическим проблемам развития науки и техники. Подчеркивается, что физическая безопасность и неприкосновенность имеют важное значение для благополучия человека и ключевых детерминант физического и психического здоровья. Насилие в отношении женщин и девочек затрагивает эти основные аспекты человеческого процветания в глобальном масштабе, поскольку треть женского населения во всем мире сталкивается с насилием в течение своей жизни. Традиционные этические теории, такие как кантовская этика, а также этика утилитаризма и добродетели, были разработаны в то время, когда предполагалось, что люди были главными моральными агентами. Важно изучить, в какой степени эти теории могут быть применены по отношению к новой области взаимодействия человека и робота. Методы искусственного интеллекта (ИИ) начинают использоваться в процессе экстракорпорального оплодотворения (ЭКО), в частности для выбора эмбрионов. ИИ может обрабатывать сложные наборы данных, лучше определять важные закономерности и быть более объективным, чем люди, при оценке эмбрионов. Однако еще предстоит проделать большую работу, прежде чем ИИ можно будет этично использовать для подобной цели.

Ключевые слова: эпистемическая несправедливость; гендерное неравенство; насилие в отношении женщин; отсутствие ответственности за случай неправильного выбора.

Для цитирования: Летов О.В. Биоэтические проблемы развития генетических технологий (обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия : ИАЖ /

* Летов Олег Владимирович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН. E-mail: mramor59@mail.ru.

РАН. ИНИОН. – М., 2022. – № 2. – С. 122–128. DOI: 10.31249/rphil/2022.02.08

LETOV O.V. Current issues of bioethics. (Review).

Abstract. The review is devoted to the ethical problems of the development of science and technology. It is emphasized that physical safety and security are essential for human well-being and the key determinants of physical and mental health. Violence against women and girls affects these fundamental dimensions of global human prosperity, as one third of the world's female population experiences violence in their lifetime. Traditional ethical theories such as the Kantian ethics and the ethics of utilitarianism and virtue were developed at a time when humans were assumed to be the main moral agents. It is important to examine the extent to which these theories can be applied to the new field of human-robot interaction. Artificial intelligence (AI) techniques are beginning to be used in the in vitro fertilization (IVF) process, in particular for the selection of embryos. AI can process complex datasets, better identify important patterns, and be more objective than humans when evaluating embryos. However, there is still a lot of work to be done before AI can be ethically used for such a purpose.

Keywords: epistemic injustice; gender inequality; violence against women; lack of responsibility for the case of the wrong choice.

Э. Серборн (Мюнхенский технологический университет, Германия), К. Эйзенхат (Мюнхенский университет Людвига-Максимилиана, Германия) и В. Уайлд (Аугсбургский университет, Германия) отмечают, что физическая безопасность и неприкосновенность имеют важное значение для благополучия человека и ключевых детерминант физического и психического здоровья. «Насилие в отношении женщин и девочек затрагивает эти основные аспекты человеческого процветания в глобальном масштабе, поскольку треть женского населения во всем мире сталкивается с насилием в течение своей жизни» [3].

В настоящее время мобильные приложения (приложения) приобрели значительную популярность в качестве новой стратегии вмешательства в ответ на насилие в отношении женщин и девочек. Несмотря на их растущую актуальность, оценка этого факта с точки зрения этики общественного здравоохранения все еще отсут-

ствует. В качестве одной из стратегий рост числа загрузок указывает на то, что мобильные приложения стали важным технологическим инструментом в борьбе с насилием в отношении женщин и девочек. Действительно, во многих областях продвижение разработки и внедрения приложений, по-видимому, следует признать положительной тенденцией. Такая технология обладает большим потенциалом, предлагая новые возможности для действий и защиты, например новый уровень свободы действий в отношении физической безопасности и неприкосновенности.

В центре обсуждения лежит понимание насилия в отношении женщин и девочек как многомерной глобальной проблемы общественного здравоохранения, связанной со структурными, социальными и социальными аспектами. Данный дискурс помещает указанную проблему в теоретические рамки структурной несправедливости, включая эпистемическую несправедливость. Понятие эпистемической несправедливости относится к несправедливости, причиненной кому-либо «в качестве знающего». Насилие в отношении женщин и девочек является особенно яркой иллюстрацией того, как действует такая несправедливость. Жертвам часто не верят (несправедливость в отношении показаний) или их заставляют молчать из-за страха, что им не поверят, или из-за других социальных последствий. Кроме того, пережившие такое насилие могли не иметь эпистемологических инструментов для распознавания или вербализации такого насилия (герменевтическая несправедливость), потому что они или их окружение не имеют средств, а зачастую и силы, чтобы выразить ущерб от такого насилия или предъявить иски в систему уголовного правосудия. Эти эпистемологические пробелы и несправедливость сами дополнительно опосредуются через социальные структуры и относительные привилегии.

Основываясь на ранее проведенном систематическом обзоре приложений, авторы статьи оценивают содержание и функции приложений сквозь призму структурной несправедливости. Технологические решения, такие как приложения, могут быть полезным инструментом в борьбе с насилием в отношении женщин и девочек, но должны находиться в более широком контексте общественного здравоохранения, учитывающего структурные аспекты такого насилия.

В конечном итоге проблемы, вызываемые структурной несправедливостью, наряду с ключевыми проблемами безопасности, конфиденциальности данных, важности поддерживающего контакта с людьми и т.д., являются важнейшими аспектами этической оценки таких приложений. Однако исследования роли и актуальности приложений в качестве стратегии решения структурных и эпистемологических аспектов насилия остаются скудными. Эта статья призвана заложить основу для дальнейшего обсуждения в этой области и может быть применима к другим областям политики и практики общественного здравоохранения.

Дж.С. Гордон и С. Нихольм (Утрехтский университет, Нидерланды) ставят перед собой задачу изучить кантовский подход к вопросу о том, можно ли использовать детей секс-роботов в качестве секс-игрушек. Этот подход был выбран по следующим причинам: во-первых, ни в одной из предыдущих публикаций работы Канта не применялись к моральной оценке секс-роботов, и, во-вторых, этика Канта обычно считается мощным инструментом для решения моральных проблем и поэтому широко используется в моральной философии. В-третьих, существует более общий вопрос о том, можно ли и в какой степени использовать традиционные этические теории в том, что можно назвать этикой взаимодействия человека и робота. «Традиционные этические теории, такие как кантовская этика, а также этика утилитаризма и добродетели, были разработаны в то время, когда предполагалось, что люди были главными моральными агентами» [2]. Важно изучить, в какой степени эти теории могут быть применены по отношению к новой области взаимодействия человека и робота. Один из способов проведения философского анализа, опираясь на работы Канта, – это попытаться интерпретировать то, что Кант имел в виду под своими заявлениями, и исследовать, как следует понимать последствия собственных взглядов Канта на этику.

Стремительное развитие информатики, робототехники и искусственного интеллекта вызвало значительный интерес в секс-индустрии, учитывая огромный финансовый потенциал секс-роботов. Секс-роботы имеют первостепенное значение для моральной философии, учитывая их потенциал бросить вызов человеческому представлению о личности, отношениях, моральном

облике, объективации и насилии в отношении женщин и детей, а также согласии в сексуальных отношениях.

Свободные действия делают человека морально ответственным, и, следовательно, такое существо обладает моральной индивидуальностью. На этом фоне можно привести следующие аргументы в пользу разрешения людям использовать детских роботов в качестве секс-игрушек. 1. Только разумные и автономные существа, обладающие достоинством, являются частью морального сообщества. 2. Детские роботы лишены рациональности или автономии (а значит, и достоинства). 3. Следовательно, детские роботы не являются частью морального сообщества, потому что им не хватает морально значимых свойств. 4. Таким образом, секс с детьми-роботами не влечет нарушения прямого морального долга.

Секс с детьми-роботами может быть социально неприемлемым для большинства людей, но, строго говоря, это не аморально с точки зрения Канта. Вот еще один способ сделать то же самое, используя определения и утверждения Канта. Согласно Канту, можно разделить мир на классы людей и вещей. У людей есть достоинство, и к ним следует относиться с уважением, а не рассматривать их просто как средство для достижения своих целей. Вещи, включающие в себя все, что не является разумным человеком, имеют свою ценность только по сравнению с желаниями людей, и, согласно Канту, никогда не является неправильным по своей сути рассматривать вещи как простые средства для достижения человеческих целей. Роботов нет – по крайней мере, пока, как людей, наделенных разумом, и поэтому они относятся к классу вещей.

Случай с этикой детских секс-роботов интересен потому, что интуитивно есть что-то морально проблематичное в идее использования детских роботов в качестве секс-игрушек. Однако не сразу ясно, можно ли отстоять эту интуицию с помощью теории. По этой причине требуется более сильное концептуальное обоснование точки зрения о том, что есть что-то морально проблематичное в использовании детских роботов для секса. Можно было ожидать, что традиционные этические теории могут помочь в этом отношении. Однако анализ показывает, что кантовский подход в данном случае неубедителен и не дает никаких веских аргументов в пользу или против использования детей-роботов для секса.

М.А.М. Эфнан (сотрудник фонда NHS, Манчестер, Великобритания), Й. Линь (школа исследований человека, Университет Западной Австралии, Австралия), В. Конитцер (сотрудник отделения информационных технологий, Дьюкский университет, США) и др. указывают, что методы искусственного интеллекта (ИИ) начинают использоваться в процессе экстракорпорального оплодотворения (ЭКО), в частности, для выбора эмбрионов. «ИИ может обрабатывать сложные наборы данных, лучше определять тонкие, но важные закономерности и быть более объективным, чем люди, при оценке эмбрионов» [1]. Однако еще предстоит проделать большую работу, прежде чем ИИ можно будет этично использовать для подобной цели. Не было опубликовано никаких контролируемых испытаний (КИ), а существующие исследования эффективности демонстрируют, что алгоритмы ИИ могут хорошо различать эмбрионы «хорошего» и «плохого» качества. Однако в случае эмбрионов аналогичного качества, что и является реальной клинической картиной, при использовании этих алгоритмов могут возникать трудности.

Практически всегда модели ИИ были непрозрачными («черные ящики») в том смысле, что по крайней мере некоторая часть процесса была непонятной. Это порождает ряд эпистемологических и этических проблем, включая проблемы с доверием, возможность использования алгоритмов, которые плохо обобщают данные по различным группам населения, неблагоприятные экономические последствия для клиник ЭКО, возможное искажение ценностей и пожеланий пациентов, более широкие социальные последствия, отсутствие ответственности за случай неправильного выбора и обращение к более патерналистскому процессу принятия решений. Использование интерпретируемых моделей, которые ограничены так, чтобы человек мог легко их понять и объяснить, могло бы преодолеть эти опасения.

М.А.М. Эфнан, Й. Линь, В. Конитцер и др. приходят к выводу, что вклад ИИ в ЭКО потенциально значителен, но необходимо, чтобы модели ИИ, используемые в этой области, были интерпретируемыми и тщательно оценивались с помощью КИ перед внедрением. Желательно также долгосрочное наблюдение за детьми, родившимися в результате использования моделей искусственного интеллекта для отбора эмбрионов, нормативный надзор за внедре-

нием и общедоступность данных, чтобы исследовательские группы могли независимо воспроизводить и проверять существующие модели.

Список литературы

1. Interpretable AI for embryo selection / Afnan M.A.M., Liu Y., Conitzer V. [et al.]. – URL: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/> (first downloaded 26.11.2021).
2. Gordon J.-S., Nyholm S. Kantianism and the problem of child sex robots. – URL: <https://www.researchgate.net/publication/353079714/> DOI:10.1111/japp.12543 (first downloaded 27.11.2021).
3. Sauerborn E., Eisenhut K., Wild V. Digitally supported public health interventions through the lens of structural injustice: The case of mobile apps responding to violence against women and girls. – URL: <https://www.researchgate.net/publication/355467705> (first downloaded 28.11.2021).

ЛЕТОВ О.В.* БИОЭТИКА И ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ ГЕНЕТИЧЕСКИХ ТЕХНОЛОГИЙ. (Обзор).

Аннотация. Обзор посвящен биоэтическим проблемам развития **генетических технологий**. Указывается, что наследуемость изменений, произведенных на репродуктивных и эмбриональных клетках, вызывает опасения в области евгеники и эволюции человека. Значение прав человека и лежащих в их основе принципов может меняться с течением времени. Правовое сообщество должно сформировать правила, регулирующие генные модификации с учетом основных правовых принципов и защиты прав и свобод человека, чтобы не допустить новых форм дискриминации и евгеники. Необходимо обеспечить должное сочетание и гармонизацию частных и публичных интересов при установлении запретов и ограничений в сфере биотехнологий. На современном этапе развития технологий изменения генома человека любое изменение врожденных генетических дефектов будет представлять собой эксперимент над человеком, следовательно – недопустимо.

Ключевые слова: ответственность за проведение генетического редактирования; информированное осознанное согласие пациентов; принцип предотвращения серьезного заболевания при отсутствии разумных альтернатив; гуманистический аспект; нецелевое изменение генома; биоэтические проблемы редактирования геномов.

Для цитирования: Летов О.В. Биоэтические проблемы развития генетических технологий (обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия : ИАЖ / РАН. ИНИОН. – М., 2022. – № 2. – С. 129–136. DOI: 10.31249/rphil/2022.02.09

* Летов Олег Владимирович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН. E-mail: mramor59@mail.ru

LETOV O.V. Ethical problems of the development of genetic technologies. (Review).

Abstract. The review is devoted to bioethical problems of the development of genetic technologies. It is pointed out that the heritability of changes made on reproductive and embryonic cells raises concerns in the field of eugenics and human evolution. The meaning of human rights and the principles underlying them can change over time. The legal community should formulate rules governing gene modification, taking into account the basic legal principles and the protection of human rights and freedoms, in order to prevent new forms of discrimination and eugenics. It is necessary to ensure the proper combination and harmonization of private and public interests when establishing prohibitions and restrictions in the field of biotechnology. At the present stage of development of technologies for changing the human genome, any change in congenital genetic defects will be an experiment on a person, and, therefore, is unacceptable.

Keywords: responsibility for carrying out genetic editing; informed informed consent of patients; the principle of preventing serious illness in the absence of reasonable alternatives; humanistic aspect; inappropriate genome change; bioethical problems of genome editing.

А.А. Пестрикова отмечает, что создание процедуры CRISPR-Cas9 (использование методик CRISPR-Cas для направленного редактирования геномов является перспективным направлением в современной генной инженерии) вызвало оживленную дискуссию в международном научном сообществе, насколько глубоко можно вмешиваться в геном человека. «Пока нигде в мире не существует специальных правовых норм, регулирующих вопросы ответственности за проведение генетического редактирования репродуктивных клеток или эмбрионов человека» [1, с. 32]. В 2015 г. Международный комитет по биоэтике призвал государства-члены принять совместный временный мораторий на редактирование зародышевой линии. Согласно п. 46, причина запрета – неопределенность в отношении влияния модификаций зародышевой линии на будущие поколения. Но мораторий на редактирование генома человека невозможно соблюсти, что было со всей ясностью показано китайским ученым Хе Jiankui 27 ноября 2018 г. на втором

Международном саммите по редактированию генома человека, где были представлены отредактированные китайские близнецы.

Глобализация рынка медицинских услуг и медицинский туризм делают невозможным запреты в рамках одной страны. Многие ученые открыто выражают свои намерения проводить генетические модификации эмбрионов. Возможности, которые открывает геновое редактирование, выглядят очень перспективными и заманчивыми. Редактирование может касаться как репродуктивных, так и соматических клеток (в этом случае, модификации не наследуются последующими поколениями). Наследуемость изменений, произведенных на репродуктивных и эмбриональных клетках, вызывает опасения в области евгеники и эволюции человека, но мнения относительно необходимости продолжать исследования звучат постоянно. Обсуждение методов генетического редактирования эмбрионов и половых клеток связано с коллизией права на здоровье (проведение терапии в целях рождения здорового поколения) и права на защиту. Прямого запрета на редактирование эмбрионов или зародышевой линии человека нет. Возникает вопрос о соотношении целей проведения генетических модификаций. Например, генетическая модификация эмбриона в целях рождения здорового ребенка – это основная цель, а передача модифицированного генома – побочная цель. Каким образом устанавливать запрет на редактирование генома человека, исходя из цели? Как будут соотноситься публичные и частные интересы, например, если говорить о терапевтическом лечении бесплодия с помощью генетической модификации.

Право должно определить понятие серьезного дефекта или заболевания, но возможно ли это, ведь интерпретация может различаться, основываясь на объективных критериях (заболевание) или временных критериях (например, инвалидность не является объективным критерием, так как связана и с социальными механизмами – возможность или стоимость лечения в разных странах). Можно ли рассматривать инвалидность как абсолютную генетическую ошибку, исправляя тем самым генетическое разнообразие человеческого вида. Установив критерий для допустимости генетической модификации генома человека, есть ли возможность выбора здорового эмбриона или эмбриона с определенным генетическим состоянием или заболеванием (например, глухонемые

родители выбирают глухонемого эмбриона для ЭКО). А, кроме того, терапевтическое использование генной модификации должно относиться к донору клеток или к будущему ребенку, кто должен выступать пациентом?

Еще одним вопросом является использование генетических модификаций не для лечения заболеваний, а для получения иммунитета (что и было представлено китайским генетиком He Jiankui в отношении ВИЧ). Важным критерием для безопасного и эффективного развития технологии генетического редактирования зародышевой линии человека является международное общественное обсуждение. Все научные открытия должны быть прозрачными, с четким перечнем побочных эффектов, критериев безопасности, в том числе, для получения информированного осознанного согласия пациентов. Важно оценить все риски и преимущества для правового регулирования отношений в области генного редактирования зародышевой линии человека. Существует естественная тенденция среди ученых – быть пионерами и извлекать экономические выгоды из своих исследований, но следует устанавливать границы таких исследований и их использования. Примером выступает китайский ученый, который привлек около 40 млн долл. от инвесторов для своих биотехнологических стартапов. Он руководствовался международным принципом предотвращения серьезного заболевания при отсутствии разумных альтернатив и провел генетическое редактирование. Но он не использовал критерий «терапевтическая цель», а сформировал иммунитет к ВИЧ, нарушив формально принцип запрета генного редактирования человеческого эмбриона.

А.А. Пестрикова приходит к выводу, что значение прав человека и лежащих в их основе принципов может меняться с течением времени. Правовое сообщество должно сформировать правила, регулирующие генные модификации с учетом основных правовых принципов и защиты прав и свобод человека, чтобы не допустить новых форм дискриминации и евгеники.

В.П. Попов указывает, что изучение таких феноменов, как «ген», «геном», их модификация и т.д. уже давно является предметом исследования различных наук – генетики, биологии, медицины, химии, физики и многих других научных направлений. Важное значение в этом контексте имеет Федеральная научно-

техническая программа развития генетических технологий на период 2019–2027 гг., которая выступает в качестве организационного, методического и юридического документа – своего рода базы (основы) для государственной политики в указанном направлении. Исходя из этого, представляется необходимым обратить внимание на следующее.

Во-первых, в качестве важнейшего направления развития гражданского законодательства в рассматриваемой сфере выступает необходимость должного обеспечения охраны и защиты прав и законных интересов граждан в случаях осуществления воздействия на их генетическую систему («геном») и причинения в связи с этим вреда их жизни, здоровью. В этом контексте актуальность приобретает целый ряд вопросов, в том числе с какой целью, какие субъекты, в каких случаях и порядке имеют право осуществлять «вмешательство» в «геном» человека, производить модификацию генов растений и животных, создавать так называемые генномодифицированные образования («ГМО») и т.д. В связи с этим, конечно, возникает вопрос и о этико-правовой и иных формах ответственности соответствующих лиц, ее основаниях в случаях противоправного причинения вреда.

Во-вторых, нуждается в обсуждении и практическом решении вопрос о возмещении вреда и, прежде всего, убытков, понесенных хозяйствующими субъектами, гражданами в случае пандемии, что в настоящее время делается, по существу, в «ручном» порядке. В связи с этим полезным было бы установление особого вида страхования с формированием для этой цели на федеральном уровне специального страхового фонда, из которого могло бы осуществляться страховое возмещение лицам при наступлении указанного страхового события (пандемии).

В-третьих, важным аспектом в рамках обозначенных рекомендаций представляется также необходимость обеспечения должного сочетания и гармонизации частных и публичных интересов при установлении запретов и ограничений в сферах биотехнологий, генной инженерии и особенно – при осуществлении борьбы с распространением вирусных инфекций, что, как показывает практика, часто сопряжено с серьезным вмешательством в частную жизнь граждан, в том числе ограничением свободы их

передвижения, принудительным временным помещением в соответствующих случаях на карантинный режим.

В-четвертых, очень важным представляется также и гуманистический аспект правового регулирования отношений по поводу таких специфических объектов прав, как «ген», «геном», их модификации. «Осуществление как научной, так и практической деятельности, связанной с указанными объектами, безусловно, не должно противоречить принципам российского права, основополагающим принципам и нормам морали и нравственности, а также соответствующим международным правовым положениям и должно преследовать главные цели – обеспечение жизни и здоровья людей, содействие дальнейшей эволюции социума в необходимом направлении» [2, с. 34].

Р.Е. Тарабрин подчеркивает, что модификация эмбрионального генома ставит перед исследователем серьезные биоэтические вопросы: нецелевое изменение генома при использовании системы CRISPCas9, возможность увеличения онкологических заболеваний вследствие непредсказуемости изменений, их наследование в последующих поколениях, возможное изменение природы человека.

Указанные проблемы биоэтики не имеют однозначного решения, они продолжают дискутироваться. Тем не менее в мировом научном сообществе существует определенный консенсус: эксперимент по генетическому редактированию человеческого эмбриона должен заканчиваться на 14-й день его развития и не должен приводить к рождению генетически модифицированных детей. Для накопления научных сведений о генетических модификациях подобного рода исследователи либо используют нежизнеспособные эмбрионы, либо измененные эмбрионы должны уничтожаться на 14-й день развития.

Задачей данной работы является биоэтический анализ процесса перехода от экспериментов на эмбрионах к рождению генетически модифицированных людей. Анализ проводится на примере двух случаев. Первый из них – опыт рождения генетически отредактированных эмбрионов (Хэ Цзянькуй, Китай, 2018) для формирования устойчивости к вирусу иммунодефицита человека. Второй – попытка создания и последующего рождения генетически модифицированных здоровых эмбрионов у родителей с наследственной формой глухоты (Ребриков, Россия, 2019).

Оба случая вызвали широкий резонанс и критику в мировом научном сообществе. «Такая реакция показывает, что существующие биоэтические проблемы редактирования геномов не разрешены, они требуют тщательной проработки на предимплантационных эмбрионах» [3, с. 38]. Все нецелевые изменения генома должны быть предотвращены, а возможные побочные эффекты генетической модификации изучены и максимально уменьшены.

Тем не менее результаты Хэ Цзянькуй могут быть интерпретированы как попытка повлиять на устойчивость к иммунодефициту, т.е. как предотвращение серьезного заболевания. Однако нельзя однозначно сказать, что у пары, зараженной ВИЧ и желающей зачать здорового ребенка, не было другого варианта родить здорового ребенка (например, использование отмывания сперматозоидов при ЭКО с последующей ретро-вирусной терапией во второй половине беременности). Таким образом, генетическое редактирование эмбрионов не было единственной возможностью избежать заболевания.

Попытка Ребрикова вызывает критику, поскольку нацелена на глухоту – состояние, которое расценивается в социальной модели инвалидности как вариант нормы. Следовательно, запланированный эксперимент российского ученого направлен не на исцеление заболевания, а элиминацию определенной характеристики человека из определенной социальной группы (глухонемые), что вызывает опасение дискриминации данных людей.

С другой стороны, как опыт Хе Цзенкуя, так и попытка Ребрикова не могут быть оправданы благодеянием к родившимся детям или их родителям, так как опасность проведенных экспериментов для рожденных детей перевешивает потенциальное благодеяние и, кроме того, существуют другие, более безопасные формы оказания помощи данным детям и их семьям.

Переход от экспериментов на эмбрионах к рождению генномодифицированных детей не может быть этически приемлемым и при использовании принципа автономии, так как субъектом этой биоэтической доминанты будут являться эмбрионы – носители измененного гена. Поскольку именно они будут жить с привнесенным геном, только их согласие в участии в эксперименте должно быть определяющим. Невозможность установления решения эмбриона очевидна. Однако действовать в наилучших интересах

эмбриона могут родители (как замещающие их решение). Это возможно только в случае, если рождение ребенка у конкретной пары невозможно без генетической модификации и отсутствуют способы лечения данного заболевания.

В биоэтическом анализе дилеммы следует иметь в виду и религиозный аспект. Во многих религиозных системах человек является полноценной личностью, появляющейся при слиянии генетического материала родителей. Поэтому всякое изменение генома должно проводиться без негативных последствий для человека, а экспериментальное появление и тем более рождение генетически модифицированных людей недопустимо. Однако разрешение дилеммы в религиозном ракурсе возможно, если будет проведена не превентивная генетическая коррекция, а лечение как плода, так и эмбриона.

Таким образом, на современном этапе развития технологий изменения генома человека любое изменение врожденных генетических дефектов будет представлять собой эксперимент над человеком, а следовательно, недопустимо. При улучшении процедуры редактирования генома возможно ее использование при состояниях, неспособных быть исправленными другими способами.

Список литературы

1. Пестрикова А.А. Этические и правовые аспекты редактирования зародышевой линии человека // Биоэтические проблемы развития генетических технологий в Российской Федерации : сборник тезисов научной конференции / под общ. ред. А.Ю. Просекова ; ФГБОУ ВО «Кемеровский государственный университет». – Кемерово, 2020. – С. 32–33.
2. Попов В.П. Защита вспомогательных репродуктивных технологий: правовые аспекты // Биоэтические проблемы развития генетических технологий в Российской Федерации : сборник тезисов научной конференции / под общ. ред. А.Ю. Просекова ; ФГБОУ ВО «Кемеровский государственный университет». – Кемерово, 2020. – С. 33–35.
3. Тарабрин Р.Е. Биоэтическая дилемма модификаций эмбрионального генома – опыт или лечение дефектов? // Биоэтические проблемы развития генетических технологий в Российской Федерации : сборник тезисов научной конференции / под общ. ред. А.Ю. Просекова ; ФГБОУ ВО «Кемеровский государственный университет». – Кемерово, 2020. – С. 38–39.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Реф. ст. : ДЖАКОВАЦ А. ТЕОЛОГИЈА КАТЕХИЗИСА ЈОВАНА РАИЧА В ОБШЕСТВЕННОМ И ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ. (Реферат).

ЂАКОВАЦ А. Богословља Катихизиса Јована Рајића у друштвеном и историјском контексту // Зборник Матице српске за друштвене науке. – Нови Сад, 2020. – Г. 71, бр. 173(1). – С. 15–24.

Аннотација. Анализирају се студија српског теолога и филозофа А. Ђаковаца, посвећена споменику богословског наслеђа Србије, Катихизису архимандрита Јована Раича. Овај документ разматра се као покушај ојачања позиција српског православља у империји Хабсбургов.

Кључеве речи: богословље; катихизис; православље; Раич Ј.; теологија; униатство.

За цитирања: Цибицова И.М. [Реф.] // Социјалне и хуманитарне науке. Отаџбинска и зарубежна литература. Срп. 3: Филозофија. – 2022. – № 2. – С. 137–140. Реф. ст. : Ђаковац А. Богословља Катихизиса Јована Рајића у друштвеном и историјском контексту // Зборник Матице српске за друштвене науке. – Нови Сад, 2020. – Г. 71, бр. 173(1). – С. 15–24.

ЂАКОВАЦ А. Богословља катихизиса Јована Рајића у друштвеном и историјском контексту.

Abstract. The review analyzes the article of the Serbian theologian and philosopher A. Djakovac dedicated to the monument of Serbian theological heritage, Catechism of Archimandrite Jovan Raic. This document is seen as an attempt to strengthen the position of Serbian Orthodoxy in the Habsburg Empire.

Keywords: religion; christianity; theology; theory of evolution.

В статье сербского теолога и философа, преподавателя Православного богословского факультета Белградского университета А. Джаковаца Катехизис архимандрита Йована Раича рассматривается как попытка укрепления позиций сербского православия в империи Габсбургов. В документе ощущается значительное влияние латинского теологического наследия, проявляющееся в компоновке, обработке материала и отсутствия типично православных точек зрения. Однако его значение можно рассматривать лишь в историческом контексте появления.

На протяжении XVIII в. Карловацкой митрополии велась борьба за духовное выживание православного сербского населения. Натиск униатов, недостаток образования и образованных людей негативно влияли на сербскую богословскую мысль. Основная миссия богословия заключалась в сохранении веры, Церкви и народа (с. 15–16). Сербское духовенство испытывало постоянное давление: Вена создавала благоприятные условия для унии с католической церковью. Богословская мысль, в том числе Й. Раича, формировалась на основании традиций литургического богослужения и образования, чаще всего в России. Д. Руварац отмечает значительное влияние на Раича ректора Киевской академии Феофана Прокоповича. Борьба против униатства, бывшая одновременно политической, определяла мотивацию православного богословия. Раич, владевший сербским, латинским, венгерским и немецким языками считал трагедию сербов результатом невнимания народных вождей к просвещению (с. 16–17). Он известен как историк и поэт, но его богословское наследие недостаточно исследовано. Его «Историю разных славянских народов, преимущественно болгар, хорватов и сербов» В. Попович назвал мостом между Средневековьем и обществом нового времени, строившимся благодаря непосредственному контакту с достижениями других. Эта книга, как и катехизис, была написана для удовлетворения потребностей сербов, не имевших собственных исторических трудов кроме недостаточно обширной и точной «Истории Черногории» Василия Петровича. Богословские труды создавались для обучения и укрепления народа в вере и противостояния униатству. Обучение Раича в римско-католической иезуитской Латинско-славянской школе в г. Сремски Карловци школе, затем в протестантской гимназии и Киевской академии показывает духовную атмосферу эпо-

хи (с. 17–18). Путь, обычный для сербской элиты, определил богословские воззрения. Духовное формирование Раича происходило в сложных условиях: натиск на православие вел к внешнему сближению с протестантством, также находившихся в незавидном положении; православная теология в России испытывала влияние западной схоластики, прежде всего в методологии. В борьбе с польским католицизмом она создала собственные схоластику и догматику. Киевская духовная академия стала средоточием православного богословия не только для русских, но и остальных православных славян. В трудах Раича трудно отличить его вклад от заимствований. Подобное отношение к источникам, согласно Ж. Войновичу, было аспектом поэтики эпохи, когда содержание, преподносимое сербской публике, обладало приматом над творцом, в связи с чем его имя отступало на второй или третий план (с. 18). Катехизис писался для удовлетворения нужд сербов в Австрийской империи ради недопущения его навязывания властями и возможных униатских злоупотреблений. Он был создан за 17 дней – срок, поставленный властями, намеренными в противном случае ввести собственный, содержащий неправославные элементы. Вопреки первоначальным подозрениям в униатской пропаганде – документ был напечатан в Вене и раздавался бесплатно – он прослужил больше века. В немецком переводе «православная» вера заменена «истиной» с очевидным намерением отодвинуть православие на второй план. Учитывая придворную цензуру, Раич включил в свой «Малый катехизис или Сокращенное православное вероисповедание» элементы, связывающие его с римским католицизмом. Очевидна также связь документа с «Первым учением отрокам» Феофана Прокоповича, испытавшего влияние протестантизма, но заменившего специфически лютеранских элементов православными (с. 19–20). Первая часть называется «О вере». Необычным является интерпретация Символа веры как «залога веры и формы христианства». Существование Бога объясняется «естественной теологией»: все, что мы видим на небе и земле, проистекает одно из другого, несотворенный и все сотворивший – Бог. Помимо принципа причинности Раич ссылается на Священное Писание как источник веры. Эта ссылка следует за логическим заключением. Бог трактуется как самостоятельно существующая сущность, бывшая всегда, Троица и Создатель. Божественное триединство – очевидное влияние латинской теологии, в которой из-

начально преобладало унитарное толкование Святой Троицы. Теолог следует латинской традиции, видя Божественное единство в единой сущности, божественности, силе и славе, общих и неразделимых в принадлежности всем Лицам / Персонам. Бог Отец – таковой для Сына и для людей посредством крещения – последнее не детализируется. При интерпретации «образа и подобия» Бога, по которому сотворен человек, Раич отмечает, что это «истина, мудрость и свобода воли» (с. 20). Влияние католицизма проявляется и в понимании наследования первородного греха как наследования вины. Теолог отдает предпочтение моральному аспекту христологии, пренебрегая онтологическим и не объясняя сотериологического значения учения. Согласно Раичу, «Святой Дух – истинный Бог». Богослов понимал, что катехизис не одобряют, пусть он в полемику о Филиокве. Смысл Евхаристии он видит в «прощении грехов», не в воссоединении / сопричастности с Богом. Отсутствует идея обожествления, свойственная православному этосу. Видение эсхатологии – праведники попадут в Рай, грешники – в Ад – также относится к латинской традиции. Вторая часть названа «О любви», третья – «О надежде» (с. 21–22). Завершается катехизис напутствием о необходимости послушания старшим, в частности властям, ради его принятия имперским аппаратом. Раич не принес в теологию ничего нового, однако его Катехизис выполнил миссию сохранения православной идентичности в среде, видевшей в православных раскольников. Этот документ – свидетельство сильного влияния на сербов латинской традиции. Особенности православного богословия сводились, в основном в различиях относительно Филиокве и статуса Папы Римского. Это произведение остается памятником борьбы православного сербского народа в тяжелых условиях. Поколение Раича приоткрыло ворота православному этосу, распахнувшемуся после освобождения. К Катехизису следует относиться с пиететом: его действительная ценность и значение проистекают из времени и контекста создания.

*И.М. Цибизова**

* Цибизова Ирина Михайловна, кандидат исторических наук, научный сотрудник Отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН, itsibizova@mail.ru.

Реф. ст. : ГОВОРЯЩИЙ ДИАЛОГ : ОДИННАДЦАТЬ ЭПИЗОДОВ В ИСТОРИИ ДВИЖЕНИЯ СОВРЕМЕННОГО МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА / РЕД. К. ЛЕХМАНН. (Реферат).

Talking Dialogue : Eleven Episodes in the History of the Modern Inter-religious Dialogue Movement / ed. Lehmann K. – Berlin ; Boston : De Gruyter, 2021. – 377 p.

Аннотация. Исследуются основные события и организации, определившие развитие межрелигиозного диалога с конца XIX в. Межрелигиозный диалог в книге рассматривается как социальное движение.

Ключевые слова: межрелигиозный диалог; межрелигиозные отношения; социокультурный контекст; социальные движения; история религий; современность.

Talking Dialogue: Eleven Episodes in the History of the Modern Inter-religious Dialogue Movement ed. Lehmann K.

Abstract. The main events and organizations that determined the development of interreligious dialogue since the end of the XIX century are investigated. Interreligious dialogue in the book is considered as a social movement.

Keywords: interreligious dialogue; interreligious relations; socio-cultural context; social movements; history of religions; modernity.

Для цитирования: Мельник С.В. [Реф.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 2 – С. 141–146. Реф. кн. : Talking Dialogue : Eleven Episodes in the History of the Modern Interreligious Dialogue Movement / ed. Lehmann K. – Berlin ; Boston : De Gruyter, 2021. – 377 p.

В коллективной монографии описываются основные события в сфере межрелигиозных отношений на современном этапе. Перечислив основные исследования в рассматриваемой области

(р. 2–3), редактор книги К. Лехманн отмечает, что уникальность этой работы заключается в том, что в ней впервые акцент сделан на изучении истории межрелигиозного диалога в социокультурном и политическом контекстах. В связи с этим в центре внимания авторов находится анализ деятельности основных межрелигиозных организаций, которые определили развитие модернистского диалога религий.

Главными используемыми в книге категориями, указывает К. Лехманн, являются «деятельность в области межрелигиозного диалога» (IRD Activities) и «движение межрелигиозного диалога» (IRD Movement). Содержание и целесообразность использования названных понятий как методологической основы исследования К. Лехманн подробно анализирует (р. 4–8). Суть представленного в монографии подхода заключается в том, что предлагается сосредоточиться не на концептуальном осмыслении проблем диалога религий как соотношения разных мировоззрений, а на межрелигиозных отношениях как социальном феномене. То есть на конкретных людях, событиях, мероприятиях, организациях, которые идентифицировали осуществляемую ими деятельность как межрелигиозный диалог, что позволяет изучать его как своеобразное социальное движение, не в нормативном аспекте, а как имевшую место реальную практику «говорящего диалога» («Talking Dialogue»).

К. Лехманн отмечает, что вклад книги в исследования в области межрелигиозного диалога состоит в трех выводах. Во-первых, проведенные изыскания указывают на Всемирный парламент религий 1893 г. как символическую точку отсчета современного этапа межрелигиозного диалога. Во-вторых, была выявлена тенденция резкого роста социального активизма участников межрелигиозного диалога с конца 1960-х годов. Акторы межрелигиозного диалога фактически стали общественными деятелями, которые стремились к тому, чтобы религия играла значимую роль в социальных процессах. Третий вывод касается представительства религиозных общин в межрелигиозном диалоге. На начальной стадии межрелигиозный диалог был во многом маргинальным явлением и осуществлялся силами отдельных активистов (К. Лехманн обозначает их как «религиозные виртуозы» «religious virtuosi»). С 1980-х годов в межрелигиозный диалог все чаще вступают «протагонисты», т.е. религиозные лидеры и официальные представители ре-

лигиозных общин высокого уровня (р. 8). Более подробно три этих тезиса К. Лехманн раскрывает в заключительной главе книги (р. 353–369).

В монографии, указывает К. Лехманн, представлены наиболее значимые межрелигиозные инициативы и структуры, которые осуществляли свою деятельность на международном уровне (р. 9–11). Межрелигиозные организации описываются в хронологическом порядке, причем акцент делается на изучении истории их формирования и начальных этапов деятельности. Книга состоит из введения, трех частей, содержащих 11 глав, каждая из которых посвящена важнейшему, по мнению авторов, эпизоду в сфере межрелигиозных отношений, а также заключительной главы, в которой подводятся итоги и формулируются дальнейшие научные задачи в связи с проведенным исследованием. Указанные выше методологические принципы (три перечисленных тезиса) определили структуру монографии.

Первая часть книги «Начальные попытки развития межрелигиозного диалога “с периферии”» (First Attempts at Developing Interreligious Dialogue ‘from the Margins’), включает в себя четыре главы. Монографию открывает глава «Символ межрелигиозного диалога: начало современного движения межрелигиозного диалога (Interreligious Dialogue Movement) (Всемирный парламент религий / 1893)» (р. 21–44). Исследователи солидарны в том, что прошедший в сентябре 1893 г. в Чикаго Всемирный парламент религий (The World’s Parliament of Religions) можно считать началом современного этапа межрелигиозного диалога. Парламент прошел в рамках Всемирной Колумбовой выставки (World’s Columbian Exposition), которая была приурочена к 400-летию открытия Америки. Современный этап диалога религий характеризуется тем, что участники отказываются от стремления продемонстрировать превосходство своей веры и настроены на выстраивание так или иначе понимаемых позитивных отношений. На Всемирном парламенте религий были продекларированы цели, которые актуальны для межрелигиозного диалога и сегодня: укрепление мира, братство, стремление узнавать друг друга и совместно отвечать на общие вызовы. Хотя многие христиане отнеслись к Парламенту настороженно (в частности, на нем отсутствовали англикане, православные, представительство католицизма была очень ограниченным) в

мероприятия приняли активное участие адепты религий Востока. Одной из самых ярких фигур на Парламенте был представитель индуизма (адвайта-веданты) Вивекананда. Всемирный парламент религий был беспрецедентным по своему характеру и масштабу событием, которое открыло новую страницу в развитии межрелигиозных отношений в глобальном масштабе.

В первой части исследуется еще три знаковых эпизода в области межрелигиозного диалога, которые имели место в период между мировыми войнами. Во второй главе рассматривается инициатива А. Оллвона по созданию организации «Религиозный союз человечества» (*Religiöser Menschheitsbund*) в 1921–1923 гг., в том числе ее сильные и слабые стороны (с. 45–78). В центре внимания этой организации было осмысление богословских аспектов соотношения разных религий. В третьей главе анализируется деятельность созданного в Великобритании «Всемирного конгресса вер» (*World Congress of Faiths*) в 1933–1950 гг. (с. 79–110). Четвертая глава с заголовком «Трансформация от миссии к диалогу» посвящена обзору опыта христианско-иудейского диалога с 1920-х по 1970-е годы, который был институализирован в виде специальной структуры в рамках крупнейшей экуменической организации Всемирный совет церквей (*WCC-Committee on the Church and the Jewish People*) (р. 111–150).

Вторую часть «Рост активизма в гражданском обществе» (*Towards an Increased Activism in Civil Society*), описывающую три межрелигиозные инициативы в конце 1960-х – начале 1970-х годов, открывает пятая глава книги, посвященная межрелигиозной организации «Храм понимания» (*Temple of Understanding*). Особенностью этой организации было стремление развивать межрелигиозный диалог на «низовом» уровне посредством повышения уровня религиозной грамотности, развития межрелигиозного образования (*interfaith education*), что, в частности, было призвано способствовать устранению предрассудков. Рассматриваемая книга была подготовлена международным коллективом авторов. Примечательно, что главу анализирующую деятельность «Храма понимания» написал российский специалист Е.Н. Хамидов (р. 151–178). В шестой главе книги описывается организация «Международная ассоциация за религиозную свободу» (*The International Association for Religious Freedom*) в 1969–1975 гг., которая уделяла

особое внимание правам человека и распространению своей деятельности за пределы Европы и США (р. 179–202).

Завершает вторую часть глава «Когда страх становится миром: трансформация межрелигиозного диалога в социальное движение (Всемирная конференция религии и мира / 1970–1973)». В главе описывается прошедший в 1970 г. в японском городе Киото знаковый межрелигиозный саммит – Всемирная конференция религии и мира (World Conference on Religion and Peace), в котором приняла участие и делегация религиозных лидеров из СССР. В 1990-х годах организация сменила название на «Религии за мир» (Religions for peace) и в настоящее время является одной из крупнейших в мире. Автор главы Дж.О. Гуиноварт-Педесколл приводит размышления устроителей конференции 1970 г., которые видели цель мероприятия в том, чтобы не только политические, но и религиозные деятели были вовлечены в миротворчество на местном, национальном и международном уровнях. Также примечателен проведенный автором анализ выступлений участников киотской конференции, который показал, что самыми употребляемыми спикерами словами были «страх», «война» и «ядерная энергия». Все это демонстрирует отмеченную редактором во введении тенденцию в развитии межрелигиозного диалога с конца 1960-х годов, которая была отражена в названии второй части книги – акцент не на осмыслении богословских вопросов, а на сотрудничестве в социальной сфере во имя общего благополучия (р. 203–232).

В третьей части книги «К усилению поддержки со стороны религиозных иерархий» описывается деятельность четырех межрелигиозных организаций: «Парламент мировых религий» (Parliament of the World's Religions) в 1989–1993 гг. (р. 233–274), Оксфордский международный межрелигиозный центр (Oxford International Interfaith Centre) в 1993–2017 гг. (р. 275–298), «Объединенная религиозная инициатива (United Religions Initiative) 2000–2006 гг. (р. 299–326), Федерация всеобщего мира (Universal Peace Federation) 2005–2009 гг. (р. 327–352). Межрелигиозный диалог в этот период получает всеобщее признание со стороны высоких представителей религиозных организаций, которые начинают принимать в нем активное участие. Парламент мировых религий – это международная межрелигиозная организация, которая была создана в честь столетия парламента 1893 г. В качестве итогового документа Парламента мировых религий 1993 г., прошед-

шего в Чикаго, был принят документ «К глобальной этике: начальная декларация» (Towards a Global Ethic: An Initial Declaration), подготовленная католическим теологом Гансом Кюнг-ом. В 2000 г. была создана «Объединенная религиозная инициатива» (United Religions Initiative, URI). Организация осуществляет межрелигиозное взаимодействие на «низовом» (grassroots) уровне и включает в себя порядка 800 организаций – участников и групп верующих, которые называются «кругами сотрудничества» (Cooperation Circles).

Завершает книгу подготовленная К. Лехманном и П. Бродо глава «Заключительные замечания. Идеи относительно междисциплинарной области изучения межрелигиозного диалога». В главе подводятся итоги проведенного исследования, в том числе указывается на две основных выявленных тенденции в истории межрелигиозного диалога – рост «социальной активности» и повышение уровня «официального представительства». Также авторы формулируют дальнейшие научные задачи в области исследований диалога религий, а также предлагают практические рекомендации по повышению его эффективности (р. 353–369).

В заключение хотелось бы отметить, что рассмотренная коллективная монография, авторами которой выступили 13 специалистов, представляет собой не собрание разрозненных статей на общую тему, но цельную, связанную единым планом и логикой изложения, книгу. Если такие события, как Всемирный парламент религий 1893 г. или Всемирная конференция религии и мира 1970 г. достаточно хорошо изучены, то сведения о многих других представленных в работе эпизодах истории межрелигиозного диалога скудны. Ряд авторов работали в архивах, проводили консультации с исследуемыми ими организациями и брали интервью у активистов в области межрелигиозного диалога. В связи с этим можно констатировать, что рассмотренная монография может послужить ценным и, во многих аспектах, уникальным источником информации для специалистов, интересующихся историей и актуальными проблемами межрелигиозного диалога.

*Мельник С.В.**

* Мельник Сергей Владиславович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН. e-mail: sermel05@mail.ru

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

DOI: 10.31249/rphil/2022.02.10

ПУЩАЕВ Ю.В.* КОНФЛИКТ НА УКРАИНЕ И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ И ВОКРУГ НЕЕ. ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. (Обзор).

Аннотация. В третьей части обзора продолжается рассмотрение того, какой отклик вызвали в российской и украинской философии события на Украине: Майдан в Киеве и гражданская война на Юго-востоке Украины. В этой части начинается рассмотрение пророссийской партии в философии и общественно-философской публицистике по отношению к украинской проблематике, выделяются основные идеологические позиции внутри этого лагеря. Производится анализ официальной государственной позиции, которая по большей части сводится к позиции ситуационного консерватизма, удержания статус-кво. Также начинается анализ позиции русских националистов в отношении Украины и полемики с ними.

Ключевые слова: социальная философия; философия истории; конфликт на Украине; гражданская война на Украине; Майдан; философия Майдана; русский национализм; евразийство.

PUSHAEV Yu.V. The conflict in Ukraine and modern philosophy in Russia and around it. Part 3. (Review).

Abstract. In the third part of the review, we continue to consider what response the events in Ukraine caused in Russian and Ukrainian philosophy: the Maidan in Kiev and the civil war in the South-east of Ukraine. In this part, the consideration of the pro-Russian party in

* Пущаев Юрий Владимирович кандидат философских наук старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН.

philosophy and socio-philosophical journalism in relation to Ukrainian issues begins, the main ideological positions within this camp are highlighted. The analysis of the official state position is carried out, which for the most part is reduced to the position of situational conservatism, maintaining the status quo. Also, the analysis of the position of Russian nationalists in relation to Ukraine and the controversy with them begins.

Keywords: social philosophy; philosophy of history; conflict in Ukraine; civil war in Ukraine; Maidan; philosophy of Maidan; Russian nationalism; Eurasianism.

Как мы показали в первых двух частях нашего аналитического обзора «Конфликт на Украине и современная философия в России и вокруг нее» в предыдущих номерах «Реферативного журнала»¹, обоснование и апология «события Майдана» в проукраинской философской партии ведется на основе не столько специфически узкой идеологии украинского национализма, сколько общелиберальной идеологии так называемого европейского выбора. Точнее было бы даже сказать, что вторая выступает обоснованием и «льет воду на мельницу» первой, выступая с ней в тесном союзе (о том, что этнополитический национализм и либеральный демократизм, по сути, одно и то же, доказывал и говорил еще К.Н. Леонтьев в работе «Национальная политика как орудие всемирной революции» (1888)). В этом смысле и контексте очень показательно говорил в 2014 не кто-нибудь, а глава Института философии НАН Украины М.В. Попович: «Я уверенно могу сказать, что когда человек с трепетом душевным говорит: “Украина! Я за Украину” и так далее, его вдохновляет не национальный сепаратизм. Его вдохновляет то, что сегодня это лозунг или, скажем, сумма эмоций высокого гуманистического характера»².

¹ Пуцаев Ю.В. Война на Украине и философия в России и вокруг нее. Часть первая. Введение // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия : ИАЖ. – 2021. – № 4. – С. 37–50; Пуцаев Ю.В. Война на Украине и философия в России и вокруг нее. Часть вторая // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия : ИАЖ. – 2022. – № 2 (в печати).

² Беседа Мирослава Поповича, Натальи Вяткиной и Андрея Родина // Сидний диван. – 2014. – № 19. – С. 60.

Действительно, украинские радикальные националисты не победили бы, если бы их не поддержали широкие слои либерального креативного класса крупных городов: «Гражданскую войну на Украине многие воспринимают через конфликт католического запада с русским востоком. То есть на повестке опять стоит национальный вопрос, как и 100 лет назад. Увы, при этом выпадает принципиально важный фактор, на который, правда, обращают внимание. Власть на Украине захватили вовсе не “западенцы”. Их, конечно, использовали для достижения намеченных целей, но достаточно взглянуть на “делящих портфели” и прочие ништяки “победившей национальной революции”, чтобы понять: подлинным бенефициаром майдана стали отнюдь не они, а хорошо нам всем знакомый по недавним событиям на Болотной площади русской столицы так называемый креативный класс.

Переворот был бы невозможен без массовой поддержки “креативных” киевлян, а также харьковчан и одесситов, русских по этнической принадлежности, не говоря уже о сочувствии значительной части того же контингента в Москве. Мы слабо представляем себе реальную численность этих людей»¹.

Так что совершенно очевидно, что та же риторика и идеология как некий шаблон может быть использована и уже используется как обоснование новой революции и в нашей стране. В этом по-прежнему нерасторжимая связь Украины и России, только сейчас Украина стала своего рода «русским полем экспериментов» в чаадаевском смысле: она показывает наглядно и на практике, как *не надо* делать. В этом на данном этапе истории была и остается ее важнейшая и непреходящая роль.

Правда, на сегодняшний день былой промайданный философский энтузиазм и пафос явно схлынули, в силу несоответствия прежних ожиданий и полученных результатов. Тем не менее несмотря на очевидное банкротство «европейского пути» Украины либеральная идеология по-прежнему все равно сохраняется и в России, хотя бы по принципу единственно наличествующего полноценного (цельного, систематического и современного) предложения на рынке идеологического спроса.

¹ Смирнов И. Обманчивое эхо августовских пушек // Известия. – 2014. – 1 августа. – URL: <https://iz.ru/news/574729?fbclid=IwAR3qgD0nI TEZS3xJ5u0nki53T1at07q2hn0Rh3O3NFGpbPCdOl5EU1BbI0>

Пророссийская консервативная партия в философии на поле Украины

Пророссийская философско-политическая партия в украинской игре, в отличие от партии проукраинской, не обладает общей, единой и цельной идеологией или концепцией. Вообще невозможно не признать неприятную правду, что в принципе на сегодняшний день имеется совсем немного авторов, настроенных пророссийски, кто рассуждал бы на эту тему не только в узко-политологическом, но и в философском, историософском и цивилизационном ключе.

Тем не менее странным образом немногочисленности пророссийских авторов, философов и идеологов, размышляющих на украинскую и донбасскую темы, соответствует широкий разброс позиций и подходов. Это может говорить и как о некой слабости пророссийской партии (ее немногочисленность и раздробленность), так и о ее потенциальной силе (идущих активных идейных поисках и возможности выбора единой позиции из предложенного широкого набора).

Итак, предварительно выделим самые общие идеологические подходы, которые сегодня наличествуют в патриотическом лагере к проблеме Украины, Донбасса и Новороссии, а потом охарактеризуем каждый в отдельности:

1. Официальная позиция «ситуативного консерватизма», или статус-кво.

2. Русский национальный подход (так называемые русские националисты): Русская весна как русская национальная ирредента.

3. Лево-социалистическая и просоветская позиция.

4. Евразийский подход.

5. Имперская позиция.

6. Религиозно-конфессиональный подход (православие как объединяющее начало для России и Украины).

Мы выделяем данные позиции как некие идеальные типы. В реальности они могут не только приходить в столкновение друг с другом, но и в той или иной степени и в тех или иных элементах совмещаться у различных действующих и размышляющих субъектов. Лево-социалистическая позиция может сочетаться с евразий-

ской, позиция русских националистов может включать в себя элементы лево-социалистического или имперского подхода и т.д.

Кроме того, есть ряд авторов, высказывавшихся на украинскую тему и давших ряд интересных наблюдений и мыслей, но которые не попадают под какую-то из указанных рубрик или позиций. Мы также расскажем о них дальше в нашем обзоре после изложения основных идеологических позиций, споров и сходств между ними.

1. Позиция статус-кво, или официального ситуативного «консерватизма». Для нее характерно отсутствие как четкого политического, так и идеологического и историософского взгляда и решения. Данная позиция сейчас превалирует в официальном подходе, в рамках которого, в частности, декларируется, что ДНР и ЛНР все равно остаются неотъемлемыми частями Украины. Неразрывная связь Украины с Россией и необходимость восстановления с ней дружеских и союзных отношений мотивируется в данном случае преимущественно ссылками на общее историческое прошлое: последнее играет роль главного гаранта единства и в будущем. Такие аргументы, несмотря на свою кажущуюся историчность, сами не историчны по сути, потому что никакое прошлое автоматически не гарантирует своего продления. История в изобилии подразумевает и включает в себя отказы разных народов от прошлого и разрывы с ним в результате выбора новых духовно-исторических путей. Иначе история просто перестала бы быть действительно историей, которая обязательно включает в себя нечто новое и непредсказуемое.

Очевидный недостаток данной позиции статус-кво в том, что она является продолжением того же подхода, что господствовал на официальном уровне к домайданной Украине и своей безынициативностью во многом и привел к сегодняшней проигрышной для России ситуации. Фактически данная позиция фиксирует ситуацию «ни мира, ни войны», и поэтому явно является переходной.

Среди официальных высказываний и риторики на украинскую тему выгодно выделяется своей взвешенностью и в то же время убежденностью в своей правоте, а также содержательным историческим экскурсом статья Президента России В.В. Путина

«Об историческом единстве русских и украинцев»¹. Тем не менее следует отметить следующее концептуальное противоречие в статье. Она содержит в себе преимущественно рассказ об истории российско-украинских отношений. И в начале статьи декларируется то, что «русские и украинцы – один народ, единое целое». Тем не менее к концу исторического рассказа констатируется, что Украина получила независимость, что она стала суверенной страной: «Что тут скажешь? Всё меняется. В том числе – страны, общества. И конечно, часть одного народа в ходе своего развития – в силу ряда причин, исторических обстоятельств – может в определенный момент ощутить, осознать себя отдельной нацией. Как к этому относиться? Ответ может быть только один: с уважением!

Хотите создать собственное государство? Пожалуйста! Но на каких условиях? <...> Российская Федерация признала новые геополитические реалии. И не просто признала, а многое сделала, чтобы Украина состоялась как независимая страна». Поэтому все же непонятно, согласно статье, по-прежнему ли речь должна идти о триедином русском народе, либо уже о трех отдельных нациях.

Правда, в объяснение можно сказать, что Путин как политический практик и прагматик просто следует за фактической ситуацией. И поскольку процессы до сих пор находятся в становлении, в том числе процессы нациестроительства на Украине, и до сих пор неясно, чем кончится украинская история, статья и отражает этот переходный и противоречивый характер процессов.

2. Русская национальная позиция

С известной долей условности можно говорить, что в данном случае речь идет о «партии» так называемых русских националистов. Речь причем идет не только о взглядах той части политического спектра, которую принято называть русскими националистами. С января 2021 г. близкие им взгляды нашли свое отражение в официальных программных документах ДНР и ЛНР. В них присоединение Крыма и война на Донбассе рассматривается как русское национально-освободительное движение или русская ирредента, а непризнанные Донецкая и Луганская народные республики как «национальные государства русского народа» или

¹ Путин В.В. Об историческом единстве русских и украинцев // Kremlin.ru. – 2021. – 12.06. – URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/66181>

как «русские национальные государства»¹. Эти понятия и положения зафиксированы в программном документе «Доктрина “Русский Донбасс”». Он был представлен как официальная идеология ДНР и ЛНР на интеграционном форуме «Русский Донбасс» в январе 2021 г. в Донецке. Как говорят авторы статьи «Доктрина “Русский Донбасс: идейно-теоретические основы и политическое значение”» М.В. Руденко и О.В. Онопко в журнале «Вопросы национализма» (оба – депутаты Народного Совета Донецкой Народной Республики), «принятие Доктрины является закономерным результатом политических процессов и идеологических поисков, ведущихся в ДНР и ЛНР с 2014 г., а также *первой успешной попыткой введения отдельных компонентов русской национальной метаидеологии в официальный политический дискурс* (курсив мой. – Ю. П.)»².

Примечательно, что доктрина выражает самосознание, самовосприятие и самопозиционирование самих жителей Донбасса. Она помимо прочего ценна и важна как выражение мнения самого форпоста Русского мира на границе и на фронте цивилизационного и геополитического столкновения, как голос с места событий, под каким флагом себя видят те, кто непосредственно ведет борьбу не на жизнь, а на смерть.

В «Доктрине “Русский Донбасс”» ДНР и ЛНР также рассматриваются как «форпост русского народа в борьбе с его противниками, сталкивающимися в битве различные группы русских и славян; защитницы Русского мира, русского языка и культуры. Государственное образование Республик носит уникальный характер как русское приграничье и как центр русской индустриальной и военной культуры»³. В Доктрине подчеркивается, что «встав в 2014 г. на пути украинского национализма и фашизма и западного империализма, Донбасс вновь выполнил роль защитника и пограничной крепости Русского мира. Из экономической периферии украинской и западной олигархии, благодаря народному движе-

¹ Доктрина «Русский Донбасс» // Сайт «Русская линия». – 2021. – 29.01. – URL: https://ruskline.ru/opp/2021/01/29/doktrina_russkii_donbass

² Руденко М.В., Онопко О.В. «Доктрина “Русский Донбасс” : идейно-теоретические основы и политическое значение» // Вопросы национализма. – 2021. – № 1. – С. 126.

³ Там же.

нию и помощи России, всего Русского мира, Донбасс превратился в его мощный оплот». Оговаривается, что единственным приемлемым для ее народа будущим Новороссии может быть его возвращение в орбиту Русского мира, возвращение в Россию, обратно в ее состав.

Интересный и особенно важный для нашей темы момент Доктрины – это то, как в ней определяется русский народ Донбасса и русскость, принадлежность к русскому народу вообще, как таковая, что такое русский народ. А именно, русская нация или русский народ определяется в ней двояко: во-первых, как собственно русские, или этнически русские. Во-вторых, как большая русская политическая нация, как суперэтнос, который включает в себя и другие этнические группы: «Народ Донбасса – неотъемлемая часть и передовой отряд русского народа и союза народов России. В русский народ входят также народы, которые связали свою судьбу с русским государством: евреи, греки, татары и другие народы Донбасса»¹.

Как говорится в Доктрине, основу ментальности жителей Донбасса составляет русский язык, владение которым как родным, с детства и без специального обучения и служит объединяющим в большую русскую нацию началом: «Важным является то, что родной язык выступает в качестве средства национальной самоидентификации, которое, в отличие от всех других средств национальной самоидентификации, сопровождает человека на протяжении всей жизни. Подавляющее большинство людей, живущих в Донбассе, используют в качестве родного русский язык, тем самым идентифицируя себя как русские, независимо от того, к какой этнической группе “по наследованию” они себя относят. Поэтому русский язык определяется как русский национальный язык Донбасса – язык русской политической нации»².

Таким образом, Доктрина так определяет русский народ: «Русский народ не только нация, образующая численно преобладающее ядро, но и суперэтнос – более широкая общность носителей русского языка, культуры, ценностей, исторического наследия,

¹ Руденко М.В., Онопко О.В. «Доктрина “Русский Донбасс” : идейно-теоретические основы и политическое значение» // Вопросы национализма. – 2021. – № 1. – С. 126.

² Там же.

которая называется Русским миром. Донбасс – неотъемлемая часть Русского мира»¹. Или, как также говорится в Доктрине, «Русский народ в начале XXI века представляет собой большую русскую нацию, включающую различные субэтнические группы. Русская нация составляет основу Российского государства и российского согражданства – гражданской нации, всех граждан России»².

В свете всего этого можно утверждать, что русский национализм «Доктрины “Русский Донбасс”» носит не узко этнический, а политический характер. Во-вторых, наряду с национальным единством, приоритетом русского языка и русской культуры, как одной из основ государственности донбасских республик признается и «этнокультурное разнообразие ДНР и ЛНР».

Между тем именно вопрос, можно ли представителей иных этнических групп тоже считать русскими и членами большой русской нации, вызывает большие споры и возражения в общественной жизни, политической публицистике. Характерна в этом отношении полемика, развернувшаяся на сайте «Русская идея» между политологом и публицистом Станиславом Смагиным, с одной стороны, отстаивавшим русско-национальные позиции, и философом и публицистом Рустемом Вахитовым – с другой. Первой была статья Вахитова³ как отклик на прочитанную им книгу Смагина «Там, где мой народ. Записки гражданина РФ о русском Донбассе и его борьбе, а также о некоторых сопутствующих событиях», опубликованную в «Роман-газете» и посвященную осмыслению событий в Крыму и на Донбассе. Р. Вахитов в своей статье-отклике оппонирует книге Смагина и выраженным в ней идеям, доказывая, что для представителей других народов России, пусть даже они вполне лояльные граждане и даже патриоты России, все же неприемлемо зачисление их в разряд русских, пусть и не этнических, но политических.

¹ Руденко М.В., Оношко О.В. «Доктрина “Русский Донбасс” : идейно-теоретические основы и политическое значение» // Вопросы национализма. – 2021. – № 1. – С. 126.

² Там же.

³ Вахитов Р. Война на Донбассе : Жизнь и идеология (Размышления о книге Станислава Смагина «Там, где мой народ») // Русская идея. – 2018. – 22.06. – URL: <https://politconservatism.ru/thinking/vojna-na-donbasse-zhizn-i-ideologiya-razmyshleniya-o-knige-stanislava-smagina-tam-gde-moj-narod>

Вахитов считает, что понимание событий Русской весны как русской национальной ирреденты крайне опасно тем, что оно, во-первых, может пробудить националистические и сепаратистские тенденции внутри России среди нерусских народов. Во-вторых, оно может оттолкнуть от России те приграничные постсоветские государства, где проживают много русских, которые не захотят и в отношении себя повторения русской ирреденты:

«Но в случае с Донбассом возможно, у него (Путина. – Ю. П.) и его команды были аргументы повесомее боязни за миллионы в западных банках?

Может быть, он, будучи политическим практиком, а не теоретиком, в определенный момент понял, что кажущаяся некоторым очень красивой идея русской ирреденты опасна для России, если начать ее всерьез воплощать в жизнь? В конце концов, именно запуск Майданом проекта «Украина для украинцев» (или, что то же самое – столь восхваляемое Смагиным ускоренное строительство украинской политической этнонации) и привел к тому, что и Крым, и Донбасс в ужасе отшатнулись от такой Украины.

Может быть, Путин просто понял (а он, похоже, умеет учиться на чужих ошибках), что дальнейшие игры в русскую ирреденту вызовут аналогичные чувства на Кавказе, в Поволжье, в Якутии. Как человек, живущий в нацреспублике, могу заверить: убеждение Смагина в том, что современные секулярные татары – это фактически политические русские, весьма и весьма наивно, а в политике, увы – наивность даже хуже, чем злонамеренность ...

Я уже не говорю о реакции на русскую ирреденту наших соседей, скажем, того же Казахстана, тем более что логика ирреденты после восточной Украины вела именно в этом направлении и, некоторые радикалы Русской весны прямо призывали к захвату северного Казахстана»¹.

Кроме того, по Вахитову, логика русской националистической идеологии неприменима к событиям на Донбассе и потому, что, по его мнению, среди русских низок уровень этнической солидарности. Этим можно объяснить тот огорчающий Смагина

¹ Вахитов Р. Война на Донбассе : Жизнь и идеология (Размышления о книге Станислава Смагина «Там, где мой народ») // Русская идея. – 2018. – 22.06. – URL: <https://politconservatism.ru/thinking/vojna-na-donbasse-zhizn-i-ideologiya-raz-myshleniya-o-knige-stanislava-smagina-tam-gde-moj-narod>

факт, что на митинги в поддержку Новороссии и Донбасса выходило гораздо меньше людей, чем в поддержку присоединения Крыма:

«Реальный уровень этнической солидарности в Донбассе настолько низок, что даже донецкие и луганские между собой договориться не могут, что уж там говорить о солидарности всех русских от сибирского Томска до южного Запорожья...

Кстати, думаю, это то, что заметил Путин и не заметили русские националисты во время попытки реализации проекта «Новороссия» (потому что русским националистам застят глаза шоры идеологии, а у Путина, как у реального политика, таких шор нет): **никаких «русских» как сколько-нибудь крупного, цельного образования на юго-востоке Украины не имеется.** Там наличествует несколько субэтносов с ярко выраженной региональной идентичностью, которые говорят на различных диалектах русского языка и на суржике, но которые разделены куда более весомыми «межрегиональными дулями», чем «донецкие» и «луганские». Это «харьковские», «днепропетровские», «запорожские», «одесские». И «днепропетровские» не пойдут защищать «донецких» (которые вообще всегда занимали довольно специфическое место в иерархии субэтносов, называемой нами «Украина»), а наоборот не без злорадного удовольствия пойдут против них, отдавая приказы о стрельбе по Донецку на примерно таком же русском и суржике, на каком говорят в Донецке. И когда Путин понял, что весь этот грызущийся конгломерат под единую линейку Новороссии никогда не подогнать, он и охладел к этому проекту, а швейцарские миллионы и нью-йоркские банкиры в данном конкретном случае совсем не при чем...»¹.

Вахитов оговаривает при этом, что он вовсе не считает, что русские вообще лишены солидарности. С его точки зрения, эта солидарность и даже общинность проявляется только при наличии сильного государства, при этом не буржуазно-национального, а социалистически имперского, каковым была Россия в периоды расцвета до, и после революции. И Вахитов в итоге предлагает

¹ Вахитов Р. Война на Донбассе : Жизнь и идеология (Размышления о книге Станислава Смагина «Там, где мой народ») // Русская идея. – 2018. – 22.06. – URL: <https://politconservatism.ru/thinking/vojna-na-donbasse-zhizn-i-ideologiya-razmyshleniya-o-knige-stanislava-smagina-tam-gde-moj-narod>

иное понимание термина «мой народ» применительно к России: «И если уж говорить о единстве народа по ту и эту сторону границы между РФ и ДНР, то о единстве именно этого имперско-советско-евразийского народа. Ведь признает же сам Смагин, что в армии и ДНР служат и чеченцы, а противостоят им офицеры ВСУ – этнические русские... И не только чеченцы <...>

Потому что это плохо вяжется с интерпретацией этой войны как борьбы за воссоединение русской этнонации. А другой интерпретации событий на Донбассе официальная пропаганда нам не предлагает. Она эти вопросы отдала на откуп русским националистам...

Но ведь другие интерпретации есть. Потому что за ДНР и ЛНР воюют не только русские националисты, но и «имперцы», и советские патриоты, и коммунисты с анархистами, и интернационалисты-демократы из Европы и России, для которых это – передний рубеж борьбы с фашизмом, каким для их дедов и прадедов была республиканская Испания.

Живая жизнь ведь сложнее националистических схем...»¹.

В ответной статье² Смагин подчеркнул, что он говорит не о русском этнонационализме, но о русском политическом и культурном национализме. По мнению Смагина, оппонент непонятным образом в своей аргументации смешивает два этих вида национализма и приписывает ему этническое понимание национализма, которое Смагин на самом деле не приемлет и о чем много раз говорит специально: «национализм – это не про черепомерку». Помимо прочего, Смагин говорит, что национализм всегда был связан с борьбой за независимость от колонизаторов, с освободительным движением угнетенных народов, в частности вызывавшим горячую симпатию в СССР. Поэтому даже в Советском Союзе термин «национализм» не всегда употреблялся в отрицательном смысле.

¹ Вахитов Р. Война на Донбассе : Жизнь и идеология (Размышления о книге Станислава Смагина «Там, где мой народ») // Русская идея. – 2018. – 22.06. – URL: <https://politconservatism.ru/thinking/vojna-na-donbasse-zhizn-i-ideologiya-razmyshleniya-o-knige-stanislava-smagina-tam-gde-moj-narod>

² Смагин С. Разделять мудрость народа и его апатию (Ответ Рустему Вахитову) // Русская идея. – 2018. – 23.06. – URL: <https://politconservatism.ru/thinking/razdelyat-mudrost-naroda-i-ego-apatiiu>

Как Смагин говорит, «современный русский национализм, безусловно, заслуживает положительной оценки, так как одновременно отвечает и на социально-экономические, и на внутри- и внешнеполитические вопросы и вызовы. Русские – этнически и политически русские – граждане в современной Российской Федерации находятся под гнетом гибридной феодально-капиталистической и коррумпировано-олигархической системы, лишаящей их будущего и во многом настоящего: и в материальном плане (повышение НДС и пенсионного возраста), и в плане политико-правовом и культурном (русские лишены правовой субъектности, а само слово “русский” под полузапретом)»¹.

Эта полемика примечательна тем, что она, во-первых, идет внутри одного, патриотического лагеря. Это спор между во многом единомышленниками: «Радует, хотя это и так было понятно, что в глобальном плане у нас с Вахитовым разногласий нет: киевская необандеровская хунта – это плохо, а освободительная борьба Донбасса – хорошо». Можно сказать, что это своего рода нащупывание через принципиальный спор каких-то оптимальных путей ради блага России. Это своего рода поиск золотой середины в смысле Аристотеля, когда под ней понимается не среднеарифметическое между двумя величинами, но наилучшее и высшее между ними.

Во-вторых, этот спор не только об Украине и украинорусских отношениях. Он имеет прямое отношение и к тому, как следует понимать и строить национальные отношения внутри России, как вообще следует понимать русскость, что есть русский народ, и в каких отношениях он стоит к иным народам России, являются ли они политически русскими.

Тут опять можно увидеть, что идущая на Украине гражданская война является и нашей войной, за ней во многом стоят те же общественные и национальные реалии и проблемы, которые характерны и для российского общества. Все это нашло отражение в дальнейшей полемике между Вахитовым и Смагиным на сайте «Русская идея».

Продолжение следует

¹ Смагин С. Разделять мудрость народа и его апатию (Ответ Рустему Вахитову) // Русская идея. – 2018. – 23.06. – URL: <https://politconservatism.ru/thinking/razdelyat-mudrost-naroda-i-ego-apatiyu>

СКВОРЦОВ Л.В.* ГЛОБАЛЬНАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ : ФОРМИРОВАНИЕ КУЛЬТУРЫ ПОВЕДЕНИЯ НА ПОРОГЕ НЕБЫТИЯ.

Аннотация. Особенность XXI века заключается в том, что человечество впервые в своей истории узнает возможность фатальной общности своей судьбы. В создании этих условий присутствует *воля человека*.

Исторически человек выступает в качестве пионера технического и научного прогресса. В итоге определились такие точки прогресса, воздействие на которые ставит под угрозу существования все человечество.

Судьба человеческого рода стала зависеть от *воли* человека.

В статье доказывается, что данная глобальная ситуация предъявляет к поведению человека новые специфические требования как необходимые условия его самосохранения.

Ключевые слова: глобальная цивилизация; воля, цивилизационная истина; коллективный субъект; цивилизационная субстанция; отчуждение.

SKVORTSOV L.V. Global civilization : shaping a culture of behavior on the threshold of non-existence.

Abstract. XXI century peculiarity consists in the possibility of fatal unity of its destiny as the result of human's will. Human being is the pioneer of technical and scientific progress. As the result of progress there are points using which is the possibility to stop existing of humanity.

The destiny of humanity depends on human will.

* Скворцов Лев Владимирович – доктор философских наук, руководитель Центра гуманитарных научно-информационных исследований Института научной информации по общественным наукам РАН. E-mail: skvortsovcsir@mail.ru

This article shows a how contemporary global situation depends on human behavior and what is necessary to do to survive humanity in contemporary culture.

Keywords: global civilization; will; civilizational truth; collective subject; civilizational substance; alienation.

Вступление

XXI век – век фатального самоопределения человечества. Впервые человечество оказывается перед возможностью одновременной общности своей судьбы.

Для такой возможности созрели реальные условия, в создании которых присутствует *воля человека*.

Исторически человек всегда выступал в качестве определяющего пионера культуры, технического и научного прогресса. Прогресс знания вооружал человека все новыми средствами самовозвышения над окружающей средой. Это самовозвышение открывало человеку новые средства увеличения его мощи, силы влияния на окружающую среду.

В итоге определились критические точки воздействия на которые ставило под угрозу существование человека. Критическая точка – это создание атомной бомбы и средства доставки бомбы к намеченной цели.

Военный опыт XX в. со всей очевидностью доказал, что применение атомной бомбы возможно со всеми вытекающими фатальными последствиями для населения и природных условий окружающей среды.

Накопленные к XXI в. арсеналы ядерного оружия и средства их доставки достаточны для того, чтобы обратить живущие на земле народы в ядерный пепел. Это значит, что человечество создало технические условия для того, чтобы оказаться на пороге самоуничтожения. Судьба человечества стала зависеть от *воли* человека, в распоряжении которого оказались возможности привести в действие сокрушительное термоядерное оружие.

Воля человека в соединении с водородной бомбой и ракетой образует *абсолютную* красную черту, переступив которую человечество прекращает существование. История приходит к своему концу.

Красная черта возникает и под воздействием производственного прогресса – на окружающую среду.

Производственный прогресс имеет своим следствием глобальный климатический сдвиг, который порождает неуправляемое движение огня, воды и ветра, так что под угрозой нормального существования оказываются традиционно сложившиеся регионы культуры.

Возникает угроза нормального бытия огромных регионов человеческого обитания. Остановить этот процесс может только объединение культур самосознания стран и регионов планеты Земля. В духовной культуре возникает красная черта, переступив которую человечество создает угрозу для своего существования.

Красная черта, несущая в себе абсолютную угрозу, возникает и в силу раскола абсолютной истины современного бытия. Цивилизационный субъект полагает, что достижение превосходства над другими цивилизационными субъектами является следствием победы над ними, подчинения их своим интересам. Такова аксиома глобальной политики.

Истина этого пути подводит человека к красной черте. Переступая ее, человечество оказывается в зоне небытия.

Таким образом, ключевой фактор современного человеческого бытия, это ответ на гамлетовский вопрос «Быть или не быть».

Глобальное самосознание современного человечества, его внутренний раскол создает ту красную черту, переступив которую человечество оказывается перед общей трагической судьбой.

Чтобы ее избежать, человечество должно стать согласованным глобальным единением, превратиться в *общий коллективный субъект*, принимающий однозначные глобальные решения, и *стать* той целостностью, которая не может допустить свою произвольную гибель. Для того, чтобы обрести общую волю самосохранения человечество должно пережить общую нравственную переформатизацию, овладеть новой материей культуры и таким образом изменить тип своего цивилизационного мышления и поведения. Это значит, что за выживание *каждой* своей составной части человечество должно выступать так же бескомпромиссно, как и за самосохранение себя как единого целого, в составе всех своих частей. *Это его последняя красная черта.*

Очевидно, что истинное бытие человечества как самосохранение предполагает глубокую нравственную переформатизацию в понимании истины бытия как абсолютной истины.

Историческая панорама действительного бытия цивилизаций наглядно показывает, что цивилизации стремились и стремятся в наши дни к достижению очевидного превосходства, и в *первую очередь военного*.

История сложившихся цивилизаций – это история их войн. Победа в войне позволяла присвоить себе технические и культурные достижения поверженной цивилизации. Такое присвоение имеет своим следствием *новое возвышение победителя, не только материальное, но и моральное*.

Победоносная война воспринималась как стимул цивилизационного возвышения как самая настоящая жизнь победителя, открывающая путь к новому процветанию.

Война становится путем неравномерной цивилизационной эволюции человеческого мира, подтверждающая в глобальном масштабе *истину пути жизни победителя*. Воитель, несущий смерть своему врагу, становился героем, открывающим путь к торжеству и процветанию своего государства и своего народа. Это путь прогресса культуры.

С этой общей установкой как истиной бытия человечество вступило в XXI в., когда признание этой установки как цивилизационной истины означает вступление человечества на дорогу угрозы своей тотальной самодеструкции. Способно ли современное человечество сойти с этой дороги и встать на путь безопасной цивилизационной эволюции?

Ответ на этот вопрос и лежит в осмыслении специфики плюрализма субъектов, из отношений между которыми складывается судьба глобальной цивилизации.

Цивилизационные локальные субъекты формируются как целостность, суммы индивидуального поведения. Индивид усваивает общую истину цивилизации, которая выражена в культурной традиции. Органическое освоение культуры демонтирует общество превращающееся в единую цивилизационную субстанцию с общим верховным ее руководством и управлением. Цивилизация обретает способность вырабатывать и принимать общие цели и общие формы цивилизационного поведения. Этот тип цивилиза-

ционного поведения утвердился и превратился в многообразие традиций как систему международных отношений.

XXI век поставил фундаментальный вопрос: способны ли цивилизации преодолеть традиции локальной специфики и образовать цивилизационное содружество, выработав и приняв стратегию глобального мира, перспективу мирной эволюции и взаимодействия цивилизаций спасительного для всех.

Субъект, воспринимающий агрессивную войну как стимул цивилизационного возвышения и как настоящую жизнь, открывающую путь к новому процветанию, обретает цивилизационную слепоту, влекущую человечество к пропасти небытия. Возможно ли прозрение современного цивилизационного субъекта и глобальная нравственная переформатизация человечества? Ответ на этот вопрос зависит от характера нравственного сдвига цивилизационного субъекта, изменения исторической специфики его самореализации, овладения новой «материей» культуры и истиной глобального самосознания.

ЧАСТЬ I

1. Логика индивидуального самоутверждения

В XXI в. Россия вступила в новую эру своего цивилизационного развития. XX век для России стал веком героизма, построения общества, которое становилось цивилизационным компасом для народов мира, определителем того направления, которое указывает на конечную цель мировой истории, на ту общественную структуру, которая отвечает глубинным целям, обеспечивающим гармоничную эволюцию мировой цивилизации. Под этим великим смысловым знаменем был сокрушен европейский фашизм и японский милитаризм. Путь к великой цели был открыт и принят как истина советским народом.

Развал Советского Союза привел к коренному изменению внутренней духовной ориентации народа, к его отречению от стратегических цивилизационных представлений. Теоретическая доктрина марксизма, охватывающая философию, политическую экономию и теорию государства, воспринимались как абсолютное знание, которое практически подкреплялось построением социа-

лизма и международным влиянием Советского Союза, великой державой послевоенного мира.

Падение Советского Союза, связанное с изменением мировоззрения лидеров правительства, вставшего на путь кардинальной перестройки, сдачи идейных позиций, поставило фундаментальную проблему: как следует понимать критерий абсолютной истины перестройки. Перестройка – это переход на идейные позиции бывших идеологических противников. С точки зрения идеологии неolibеализма этот переход можно считать следствием символического вхождения России в «мировую цивилизацию. Это – цивилизация западного типа, т.е. глобального Запада.

Что означал этот переход с точки зрения теории?

Гносеологическая проблема заключалась в том, что судьба капитализма считалась обреченной, порождающей глубинные социальные и глобальные проблемы, которые неизбежно поставят капитализм перед неразрешимыми противоречиями.

Теперь ситуация изменилась: социализм оказался перед такими проблемами, которые заставили его вождей сдать свои идейные позиции.

Что лежало в основании этой сдачи: теоретическая неподготовленность вождей или наличие в самой теории фундаментальных цивилизационных противоречий?

Необходимо было ответить на исходный философский вопрос: существует ли адекватное постижение истины самореализации социализма?

Ответ казался парадоксальным: *практика – критерий истины. Но она подтвердила и успех социалистического строительства в СССР и падение социализма.*

Это значит, что ответ на вопрос о действительном критерии истины связан с пониманием не просто подтверждающих или отрицающих истину доводов, а определением абсолютности довода: существует ли такая абсолютность вот вопрос?

Исторически реальность абсолютного довода связывалась с *истиной веры*. Абсолютная истина, согласно этой точке зрения, рано или поздно обязательно проявит себя. Историческая скрытность абсолютной истины стала источником скептицизма, так что обнажение истины стало относиться либо к *фактическому основанию жизни*, источником ее *счастья*, либо к диктатуре *теологии*,

истине *веры*. Теория социализма опиралась на абсолютный смысл идеи социальной справедливости.

Но если эта вековая идея неодолима, то откуда рождаются трудности ее осуществления? Смертельные трудности возникают из глобального сопротивления старого мира: на пути советского социализма встал фашизм. Красное знамя над поверженным рейхстагом – это грандиозная победа советского социализма.

Но вместе с тем фашистское нашествие привело к огромным человеческим и экономическим потерям. Страна оказалась перед проблемами, которые в силу своей уникальности предусматривались теорией.

Как возможно успешно продолжать великое дело на развалинах оставшихся от фашистского нашествия. Казалось это невозможным, а значит и нереально обеспечить рост благосостояния народа, который он заслужил, одержав великую победу. Новому руководителю партии казалось удачной идея направить разочарование народа на «грехи» генералиссимуса, верховного главнокомандующего как источника трудностей и потерь. Это было отступлением от справедливости, нравственным грехом, за который народу пришлось заплатить высокую цену. Главное, не нужно было напрягать свой ум и начинать поиски новой истины. Абсолютная истина лежала напротив, за океаном, в Америке. Туда и двинулись наши «лучшие умы».

Тотальное «разоблачение» верховного главнокомандующего, казалось, открыло дорогу к американской мечте. США обогатились на войне, на территории штатов не было военных действий. Символом богатой жизни стала кока-кола, джаз и джинсы. Это была триумфальная «победа» над советской телогрейкой.

Вместе с тем это был нравственный переворот, переход от аскетического героизма эпохи построения социализма к моральному гедонизму, получившему имя «гуляшного коммунизма».

Начался процесс восторженного восхваления западных ценностей насаждения иллюзорных представлений, в центре которого была неумеренная реклама американского образа жизни. Произошла катастрофическая смена цивилизационных ориентиров, началось разрушение систем безопасности страны, передовых предприятий, дисквалификация специалистов, их превращение в мелких торгашей.

Ориентиром правильной жизни стал примитивный рыночный элемент – восхвалялся хозяин Черкизовского рынка. Ориентацией общественного самосознания стало личное обогащение воли доступными способами. Начался процесс радикальной переоценки моральных ценностей.

Интернационалистские ориентации отвергались как несостоятельные. В качестве реалистического ориентира правильной жизни представлялся радикальный индивидуалист, теоретическое обоснование которого давалось Фридрихом Августом фон Хайеком, который формировал идеальный образ человека как свободного индивидуального человека биржи, который ведет в этой жизни свою игру. Абсолютный смысл для него имеет конечная цель выигрыша, а все остальное – это лишь средство достижения этой главной цели. Для человека самым ценным становится его способность формировать и сохранять для себя комфортную ситуацию своего самочувствия. Но это еще не ответ на вопрос, о *каком* человеке идет речь, что он представляет из себя как *индивидуальный субъект*?

Цивилизованный субъект, если это не фантом, представляет себя как *индивидуальную материальную реальность*. Он существует и представляется в своей действительной форме и определенном содержании своих требований по отношению к окружающему миру. Очевидно, что эти требования могут выступать в форме случайных, ситуационно возникающих настроений, либо в виде системы обоснованных принципов, которые воспринимаются как *истина самосознания*. По отношению к константе этих принципов ситуационно возникающие настроения могут восприниматься как случайные явления.

В условиях концептуального крушения констант идеологических доктрин индивидуальные, кажущиеся случайными, жизненные ориентации начинают восприниматься как массовые истины миропонимания. Формируется новая «материя» которую как истина самосознания в форме радикального отречения от социальной сущности советского человека.

Вариации индивидуалистической самореализации основываются на доверии себе как субъекту, который знает истину своего бытия и знает, что окружающие его индивидуальные субъекты также знают свою истину бытия, которая не совпадает и не может

в принципе совпадать с истиной бытия всякого другого индивидуального субъекта.

Как возможно взаимодействие или общность действия индивидуальных субъектов, если они знают, что у каждого индивидуального субъекта есть своя истина самореализации?

Индивидуальный субъект выстраивает свою жизнь в соответствии со своим знанием истины своего бытия.

Это значит, что он видит истину жизни как наиболее полную самореализацию и в конечном счете как реализацию своего потенциального *величия*, устраняя препятствия на этом пути.

Отношение индивидуального субъекта к *другому* определяется тем, насколько *другой* в своей самореализации соответствует или противоречит осуществлению его бытия.

Этим фундаментальным качеством определяется исходная истина отношений между индивидуальным субъектом в системе цивилизационных отношений.

Между тем цивилизация может сохранять свое существование только тогда, когда индивидуальные субъекты, зная истину своих отношений, устанавливают позитивное взаимодействие, которое в своей реализации позволяет им выживать в условиях возникающих противоречий и противоборства друг с другом. Индивидуалистическая логика отношений переносится и на цивилизационные образования, которые приходят к истине своего бытия как самодеструкции, принимающей характер социального военного противостояния.

В цивилизационном противостоянии возникают коллективные образования как соединения индивидуальных субъектов, которые выживают в истории благодаря взаимовыгодному соединению, нахождению выгоды в разных цивилизационных сочетаниях. Эти сочетания превращаются в цивилизационные открытия соединения в целое несоединимых, в духовное открытие истины цивилизационного парадокса. Этот парадокс превращается в реальное основание формирования *духовной реальности*.

Дух – это «материя» культуры.

Рождение духа цивилизации это становление новой единой *идеальной реальности*, которая исторически подвергается *сакрализации*, обладающей абсолютным смыслом в форме очевидной истины. На очевидной истине держатся великие империи. Но они

содержат в себе и потенциал самораспада, распада на специфическом основании.

Дух в своей истине, объединяющей многообразие индивидуальных субъектов, возвышается над эмпирией жизни, вскрывая ее скрытый смысл, представляющий собой силу, перед которой останавливается рассудочная логика, как очевидной реальностью абсолютного. Реальность абсолютного – это логика Духа, объединяющего многообразие индивидуальных силовых субъектов в консолидированную субстанцию, которая становится предметом мира, в котором происходит соединение несоединимых индивидуальных смыслов, включенных в мир абсолютизма, нивелирующего индивидуальную свободу.

Реализация исторических процессов приводит к тому, что абсолютное вытесняется из цивилизационного мышления. Оно отождествляется с метафизикой, реальность которой находится за пределами эмпирического мира, и поэтому не относится к сфере здравого смысла. Абсолютное – это константа не подверженная отрицанию силой определяющего духовного влияния. Это может быть состояние, содержащее в себе элемент сакрализации определенных *нечеловеческих качеств*.

Естественно наука ставит себя вне метафизики абсолютного. Это значит, что для науки абсолютное должно иметь эмпирическую реальность. Однако реальность человеческих отношений, от характера которых становится зависимой судьба, а ход исторических событий и в целом новая эпоха ставит человека перед проблемами, которые не имеют рационального решения.

Так, например, может ли индивид стать победителем в термоядерной войне? Победа окажется в ситуации абсолютной бессмысленности. Между тем перед человеком, как свободным индивидом, в XXI в. стоит гамлетовский вопрос.

XXI век обозначает начало эпохи перманентной войны. Эта война не обретает форму тотального военного столкновения по той очевидной причине, что такая война между ведущими державами современного мира может завершиться самоуничтожением человечества. Победитель, уничтоживший своего противника имеющимися у него тотальными средствами, не сможет надеть на себя венок победителя, поскольку вручать этот венок будет некому.

Война, которая перманентно идет в мире, происходит на *полях цивилизационной истины*. Тот, кто овладевает истиной, становится победителем над своим противником. Критерий истины – это мировое признание того цивилизационного субъекта, который призывается как *обладатель истины*, не как военный победитель, а как *спаситель*.

Ключевые сражения происходят на информационных полях, в *сфере духа народов мира*.

Тот цивилизационный субъект, который уполномочен принимать роковые решения и подталкивается к ним поведением своего глобального соперника, оказывается способным сдерживать свои эмоции и совершить поступок, принять решение, мотивированное цивилизационной мудростью, ограничивающей проявление эмоций, и тем самым открывающей внутреннюю силу духа, которая находится в нем в скрытом состоянии. Поступок – это победа над самим собой, над своей индивидуальностью, это *открытие в себе самом решающее действие универсальной ценности, видение жизни всех, всего человеческого рода*. Это – действие сферы самосознания в ее специфической природе, сверхчеловеческой реальности.

Поскольку сфера самосознания относится к цивилизационному субъекту, постольку фактом является плюрализм цивилизационных субъектов. Истины их самосознания могут отличаться друг от друга, либо противостоят друг другу в отношениях взаимного отрицания. Так, например, взаимное отрицание возможно в условиях отношений эллина и варвара, господина и раба, христианина и язычника, либо войны исключительного субъекта и изгоя. Каждый цивилизационный субъект в таких отношениях знает исключительную истину своего самосознания, как и заблуждение своего антипода, который это заблуждение считает своей абсолютной истиной. Они готовы на поле войны абсолютных истин к взаимному отрицанию. В войне цивилизационных субъектов на полях толкования истины победу и поражение испытывает цивилизационный субъект. Его индивидуальная деятельность сливается с деятельностью институции, которая вырабатывает стратегию и тактику ведения информационно-аналитической войны и устанавливает общую дисциплину ее ведения, которой подчиняются аналитические и информационные службы, и в этой глобальной войне

открывается *странность истины самосознания*. Эта странность заключена в ответе на ключевой вопрос: *как возможна плюральность истины?* Поражение и победа институции не обязательно совпадают с поражением и победой тех отдельных индивидов, которые в своей сумме и образуют институцию как включающую в себя всех индивидов ее составляющих.

Истина может быть только одна. Противостоящая ей другая истина может быть только заблуждением.

Поскольку заблуждение цивилизационного субъекта получает статус абсолютной истины, то абсолютная истина его цивилизационного антипода получает статус заблуждения.

Таким образом эти противоположные по смыслу «материи» культуры являются абсолютными истинами и в то же время заблуждениями.

Возникает тупиковая гносеология, которая не открывает путь к самосохранению человечества. Но если абсолютные истины цивилизационных субъектов отнести к формам субъектных представлений, то тогда встает вопрос: существует ли *общая истина*, противостоящая представлениям цивилизационных субъектов, надевающих на свое лицо *маску абсолютной цивилизационной истины*? Чтобы дать адекватный ответ на *этот* вопрос, необходимо правильно понять характер истины цивилизационного субъекта: почему истина самосознания определяется спецификой субъекта и как возможны специфические взаимоисключающие истины цивилизационных субъектов? Цивилизационный субъект, обладающий самосознанием, знает, что его личное самосохранение является *абсолютной истиной*, отступление к которой превращает цивилизационного субъекта в ничто. Но антипод цивилизационного субъекта не считает эту возможную реальность *истинной*.

Аналогичный смысл могут иметь межличностные отношения. Радикальный индивидуализм, утверждаемый в качестве истины бытия, влечет за собой *радикальную хаотизацию общественной жизни*, деструкцию общественного порядка. Инстинктивные попытки нахождения пути сохранения общественного порядка влекут за собой *реставрацию диктатуры*.

Если истина бытия цивилизационного субъекта включает в себя требование полного физического уничтожения противостоящего ему другого субъекта, то он несет с собой *зло* в отношении

другого субъекта. Другой субъект, принимающий истину физического уничтожения противостоящего ему зла, следует требованию истины. Так возникает ситуация двух взаимоисключающих заблуждений.

Индивид, признающий верховенство своих индивидуальных интересов и своих интерпретаций верховной истины, переходит к признанию истины цивилизационного антипода, воспринимается и оценивается как *предатель*.

Диктатура становится выходом из безвыходной ситуации: *одна из истин цивилизационных субъектов должна быть подавлена.*

Оправдывающий мотив подавления истины антипода – это *самосохранение*.

Так формируется сетка мотивов поведения, отражающих глобальную субстанцию.

Индивид как личность, обладающая самосознанием, оценивающая себя определенным образом, различает свои правильные и неправильные действия. Правильные действия те, которые упрочивают бытие личности в структуре его межличностных отношений. При этом личность утверждает себя как истину не только для себя, но и для всех, входящих в круг его коммуникаций.

Это – исходное представление, отделяющее истину самосознания от текущих случайных настроений и представлений. Индивид, самореализующийся под воздействием изменяющихся обстоятельств, воспринимает свое поведение, направленное на достижение *своих* индивидуалистических целей, как истину, хотя она может отвергаться его антиподами как *заблуждение*. Таким образом многообразие представлений и форм поведения образует сетку персональных истин и заблуждений, которые составляют взаимоисключающие тождества.

ЧАСТЬ II

Коллективный субъект : истина воли большинства

Исчезновение истины самосознания в системе отношений индивидуальных цивилизационных субъектов логически подталкивает к признанию принадлежности истины самосознания тому цивилизационному субъекту, который составляет общественное большинство или обладает решающей силой экономической или

военной, позволяющей диктовать свою волю более слабым цивилизационным субъектам.

Способность диктата и может субъективно отождествляться с наличием истины, владением истиной.

Если абсолютное начало истины самосознания находится вне, за пределами сознания индивида, то это значит, что индивид, будет обладать истиной самосознания, т.е. правильного понимания самого себя, способности дать адекватный ответ на вопрос: «Кто Я?», только в том случае, если он так или иначе познает свои границы, свою относительность, в той или иной форме признает существование абсолютного начала социума, моментом которого является сам индивид.

Динамика обстоятельств может «толкать» индивида на взаимоисключающие формы поведения. В них индивид теряет свои константы истины, *отрицает самого себя*. Ситуационные формы поведения обретают приоритет как первопричины правильных действий в разных обстоятельствах жизни.

Человек, как мыслящий индивид, воспринимает себя через освоение наукой истины жизни социума, к которому он относит себя. Его сущность становится социальной, определяющей истину бытия, отличную от индивидуалистических ориентаций. Универсализация истины смысла достигает своего предела, когда она определяет индивида и его судьбу.

Николай Бердяев характеризовал этот нравственный поворот XX в. как явление нового средневековья.

Человек, как думающий индивид, воспринимает в форме заветов создателя этого мира или логики разума те исходные истины, перевод которых в индивидуальное самосознание превращает индивида в носителя истины бытия. Индивид – это истинная доблесть, носитель тех констант, верность которым превращает случайности жизненного потока в целенаправленную реализацию смысла жизни.

Доблесть индивида, которая обретает универсальный смысл, превращается в достоинство культуры как фактора *цивилизационного становления*.

Доблесть – это слияние индивидуального с универсальным смыслом, так что в ней содержится смысл, выходящий за пределы индивидуальности. Этот выход и получает свое объяснение в ре-

альности *призвания*, которое переживает индивид как сверхъестественное требование к нему, требование решения сакральной задачи жизни. Решение сакральной задачи жизни становится исходной формой создания культуры как свободного формирования порядка, находящего свое выражение в материальных и духовных формах. Путь культуры это путь ее восхождения к своим «победоносным» формам.

XX век породил «научные» формы насильственного порядка как формы культуры, наиболее явным выражением этого явления и стала псевдокультура фашизма. Особенность этой духовной жизни заключалась в том, что персона оказывалась той личностью, которой универсальная истина дана. Необходимо ее «взять», т.е. правильно ее постигнуть. Процесс правильного постижения оказывался неоднозначным, связанным с отклонением от стандарта, т.е. с *ересями*, толкающими массы людей на «ложные» пути. Борьба с ересями оказывалась тем процессом познания, в котором решающую роль в постижении истины, играет *персона*, способность соединить *свободу* с сакральным *знанием*.

Таким образом сам процесс познания истины оказывался зависимым от качеств индивида, его способности выходить за установленные пределы сакрального знания. Индивидуальность в этом процессе выступает на передний план, превращаясь в творца картины нового мира. Это – картина духовной сакральности человеческого бытия как общего порядка, целостной цивилизационной системы.

Исторический опыт мировых цивилизаций XX в. убедительно доказал ту истину, что сакральные построения «правильных» цивилизаций не выдерживают испытания временем. Цивилизационные построения социальных теоретиков, обещающих твердое действие сакральности законов общественного развития, рассыпаются под ударами времени, упираются в какую-то странную неопределенность человека.

Эта реальность находится внутри человека, и она делает неопределенным его поведение, его непредсказуемость.

Эту реальность можно определить как *Дух*. Дух делает подчиненным поведение человека неопределенности, которая позволяет человеку изменять свое поведение под воздействием изменений мотивов смысла. Человек может быть *всяким*.

Человек как творец образа истины смысла – это креативная индивидуальность, открывающая истину *для всех*. Это значит, что если индивид может видеть истину для всех, то *он – обладатель духа универсальной истины*.

Дух универсальной истины открывается творцом культуры. Творец культуры наделен талантом, который воспринимается как *связь* индивида с высшими силами. Постигание духовной истины верный признак соприкосновения с духовной властью. Через это соприкосновение талант становится демиургом культуры.

Это представление дает объяснение эпохи Возрождения, лицо которой создано индивидуальностями, творческими гениями в различных сферах искусства и науки. Гений – это индивидуальный обладатель *истины для всех*. *Он дышит духом, видит невидимое*. Дух в этом контексте – это выражение требований времени, которые потенциально предъявляются к творениям культуры. Это безмолвная реальность, которую улавливает гений и реализует ее в своем творчестве. Дух существует как потенциальность требований, так что они есть и их как бы и нет, они невидимы.

Принципиальная особенность гения состоит в том, что он создает черты прекрасного мира, прекрасного для всех, независимо от их этнических и социальных особенностей. Из суммы гениальных созданий формируется *мир культуры*. Мир культуры в многообразии ее выражений открывает путь образования цивилизации как совокупность материальных, юридических и духовных условий жизни, образующей страну.

В этом контексте определяются функции культуры как технологии духа человечества. Технология – это совокупность элементов, формирующих культуру поведения. Эта проблема волновала философов античности. Так Платон в диалоге «Протагор» раскрывает истину самоопределения человека следующим образом: «Вопрос, по-моему, состоял вот в чем: мудрость, здравомыслие, мужество, справедливость, благочестие – пять и это обозначений одного ли того же предмета или, напротив, под каждым из этих обозначений кроется некая особая сущность и предмет, имеющий особые свойства, так что они не совпадают друг с другом?»¹.

¹ См.: Платон. Избранные диалоги. – Москва : Художественная литература, 1965. – С. 99.

Или это части доблести, «самого что ни на есть прекрасного»¹, как утверждал Протагор. Доблесть, как путь истины культуры поведения, обретает свойство сакральности, определяющей путь самосохранения человечества, способность к постижению сущности вечности.

Поскольку ситуация жизни каждого индивида уникальна, то это означает, что его свободная самореализация оказывается самоутверждением в среде других индивидов, которые также стремятся к своему свободному самоутверждению. Это значит, что в своей свободной самореализации индивиды приходят в столкновение с препятствием, которым оказывается масса других самореализующихся индивидов. Происходит открытие этой истины. Победа одного индивида – это поражение другого.

Гений как действительная реализация доблести, дает ответ на вопрос, каким образом соединяются истины самоопределения, обретающего универсальный смысл. Призвание – это открытие долга, обязанности его исполнения перед верховной истиной бытия человечества. Человек видит истину своего бытия и не может от нее отступить.

Вне исполнения долга как призвания данного свыше, в свободной самореализации истины индивидуального самосознания вечная жизнь цивилизации оказывается невозможной.

Открытие этой истины становится толчком для нахождения универсальной культуры поведения. Культура, открывающая пути саморазрушения человечества, отрицает в себе категорический императив, тот нравственный закон, который диктует индивиду такой характер поведения и только такой в качестве его истины, который требует, чтобы всякое осознание действия соответствовало требованиям исполнения универсального закона, не допускающего действия, влекущие за собой разрушение общего разума. Принцип общего разума, его требования становятся критерием принадлежности к *коллективному интеллектуальному субъекту*, как носителю адекватного поведения. Знание адекватного поведения отличается от представлений веры в том отношении, что оно основывается на знании данной ему непосредственным образом

¹ См.: Платон. Избранные диалоги. – Москва : Художественная литература, 1965. – С. 100.

реальности. Поскольку Абсолют веры дан знанию в форме эмпирически непосредственной реальности, то он не может претендовать на реальность истины. Вера теряет статус абсолютной истины и начинает трактоваться как исток сомнений.

Если истина может относиться только к тому, что дается сознанию человека как эмпирическая реальность, то тогда область носителя – только к той сфере, к которой человек *имеет непосредственное отношение*. Иными словами, сфера истины ограничена реальностью, имеющей прямой контакт с сознанием человека. Если реальность не дана человеку непосредственным образом, то человек может судить о ней, как о возможности, гипотетически. Это проблема определения реальности воображения.

Дух как смысл культуры : сакрализация и десакрализация цивилизационной субстанции

Общий мотив культуры поведения и определяется как *Дух*. Логический анализ духа формировал его феноменологию, которая превращалась в научную предпосылку поведения как действия логики духовной эволюции. Такая ситуация возникает, когда определенный народ оказывается либо в ситуации своего возможного порабощения могучей державой, либо в ситуации возможной победы над более слабым соседом. В этих ситуациях возникает общее видение реальности порабощения или победы.

Общее видение формирует мотив поведения. Это те ситуации, которые создают необходимость общей консолидации, превращающей цивилизационного субъекта в субстанцию, обретающую единый дух народа как его культуру. Но может ли истина относиться к реальности духа? Расшифровку духа как предмета истины дает Гегель, который фиксирует, что этот предмет для себя есть в то же время предметная стихия, в которой дух имеет свое наличное бытие. «Дух, который знает себя в таком развитии как духа, есть *наука*»¹. Прошлое наличное бытие духа – это приобретенное достояние всеобщего духа, составляющего *субстанцию цивилизации*. Для того, чтобы интерпретировать логику гегелевской философии необходимо исходить из правильного понимания

¹ Гегель Г. Сочинения. – Москва, 1959. – Т. 4 : Система наук, часть первая : Феноменология духа. – С. 13.

ее базовых оснований. Только в этом случае можно верно понять, *о чем* ведет речь Гегель, *о какой реальности*. Существует реальность, *созданная эволюцией природы*, и существует реальность, которая *создается в результате человеческой активности*. Предпосылкой этой активности является *сознание человека*. В сознании человека формируются мотивы, цели, фундаментальные идеи.

Гегель раскрыл сущность этой логической системы, определяющей истину человеческого бытия как Абсолютную истину. Это та абсолютная цель бытия, которая не получила своей реализации до нашего времени. Значит ли это, что Абсолютная, логически и нравственно обоснованная цель Бытия человека не имеет научного смысла. Но как идея Абсолютная логически построенная система существует как цель истории. Казалось очевидным, что исторический опыт XX в. не оставлял камня на камне от этого представления.

Эта простая и понятная каждому, опровергающая Гегеля, критика содержала в себе исходное упрощение его философской позиции.

Исходной предпосылкой расшифровки философии, как ее понимал Гегель, было раскрытие содержания *абсолютного нравственного смысла той возможной целостности общественного самосознания, определяющей совершенство истины цивилизационной жизни*, моментом которой становится индивид. Реализация абсолютной целостности общества зависит от наличия ее материального условия и абсолютной воли народа, выросшего духовно до освоения целостности абсолютного нравственного смысла жизни. Феноменология духа – это та реальность, которая в процессе исторических событий превращается в конкретные формы духовных определенностей отдельных народов. Эти духовные образования определяют лицо наций. Наиболее рельефно духовное начертание лица нации произошло в результате Великой французской революции. Это – духовное лицо третьего сословия.

Формирующееся единство нации находит свою определенность в процессе исторического становления. Родается национальное духовное своеобразие со своими особенностями.

Духовное лицо третьего сословия получило международный резонанс. Признанное достояние революционного опыта состояло в сохранности Духа свободы, равенства и братства. Это Дух общего *абсолютного состояния*. Носитель Духа общей победы обрета-

ет абсолютный смысл. Этот феномен объясняет характер массового поведения.

Этот дух исторически вытесняется субстанцией абсолютной власти денег. Власть денег формирует дух Гобсека.

Человек разорван между духом и материей. И этот разрыв очевиден в его выборе смысла своей жизни и желании сделать вид, что разрыв не оказывает глубокого влияния на выбор пути, но этот разрыв становится очевидным, когда человек выбирает революционный путь своей жизни.

Романтизм революционного самосознания выносил на поверхность цивилизационной жизни новых героев, носителей великих идей построения нового мира и создания нового человека. На этом пути их ожидали не только романтические приключения, не только баррикады, но и казематы Петропавловской крепости. Но проблема построения нового мира состояла не только в жестокости жандармов, но и в том, что создание чего-то вполне реального невозможно только силой Духа.

Создание новых форм цивилизационной реальности ставит под вопрос способность человека свободно организовывать абсолютную жизнь той цивилизационной реальности, к которой он относится непосредственным образом, определять самостоятельно свое самоформирование. Человек открывает для себя ту истину, что реализация его самых долгих желаний *зависит от наличия денег.*

Власть денег не поддается сакрализации.

Это открытие разрушает идеальные духовные построения.

Деньги как абсолютная ценность, как абсолютное благо определяют приоритет их роста, подчиняя этой цели бытие человека. Эта ситуация отчетливо открывается в XXI в., в ситуации глобализации власти финансового капитала.

Вместе с тем отчетливо встает и ключевой для глобальной цивилизации вопрос: следует ли финансовый капитал безусловным требованиям совести и чести, принципам нравственных универсалий или он относится к ним как продуктам художественных фантазий? Как следует относиться к обывателям, не знающим ответственности за явления безграничной власти?

Характерно поведение российских банков в 90-е годы минувшего столетия. Нельзя представить более циничное отношение

к вкладам масс российского населения. Обогащение банкиров за счет ограбления мирных жителей, не знало пределов.

В этой глобальной ситуации самосохранения человека и человечества определяется реальностью *чести, готовности отстаивать свое человеческое достоинство*.

Количество денег определяет *мотив* поведения, независимый от требований совести и чести. Совесть и честь – это моральные требования, имеющие *универсальный* смысл. Невозможно быть «частично» честным. Деньги же не исключают в себе абсолютное требование быть честным, т.е. нести в себе универсальные моральные требования.

Но что такое честь? Что такое совесть? Честь предполагает характер личного поведения свободного от обмана своего партнера. Совесть требует открытой искренности отношений.

Существует магия больших денег. Ее «логика» считается истинной в самосознании гегемона. Право верховенства гегемон считает данным ему тех «высших сил», которые ставят в зависимое положение целые народы.

Высшая сила определяет способностью удовлетворять любые потребности, любые желания человека и эта сила – *деньги*.

Всякое другое благо может удовлетворить лишь одну потребность, *одно* желание: еда важна лишь для голодного, лекарства – для больного, вино – для здорового, шуба – для зимы. Все эти блага относительны, «лишь деньги – абсолютное благо, так как они удовлетворяют не одну какую-либо потребность *in concreto*, а всякую потребность *in abstracto*»¹.

Универсальность удовлетворения потребностей человека может рассматриваться в качестве *критерия абсолютности* явления. Однако возникает вопрос: всегда ли человеческая общность использовала деньги в качестве *абсолютного* средства жизни? Ответ очевиден. Что же помимо денег?

Человек, как индивид со своей спецификой, характеризуется наличием у него идеального смысла как специфического знания, позволяющего ему доминировать в своем окружении. Человек

¹ Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. – Москва : ЭКСМО : МИДГАРД ; Санкт-Петербург, 2005. – С. 583.

стремится овладеть *абсолютным смыслом*, определяющим его влияние на конечный результат.

Абсолютный смысл смещается в изобретенные для публики формы жизни и деятельности. Он украшается искусственными подвигами, внешними богатствами, состоянием семейных отношений, качествами детей, дружеским окружением. Это общая характеристика удовлетворенностью жизни человека, но тайна абсолютного смысла сохраняется.

Ключевое значение для личности имеет *процесс его внутреннего становления*, которое составляет абсолютную ценность. Этот вопрос имеет принципиальное значение, поскольку ответ на него определяет судьбу человека.

Человек может находить свое величие в формах удовлетворения своих потребностей, которое может выделять его и поэтому представлять для его тщеславия абсолютную ценность. Вместе с тем очевидно, что джентльмен, удовлетворяющий свое тщеславие устрицами и шампанским, как абсолютной ценностью не может соблазнить ими водопроводчика, который отдает предпочтение селедке и бутылке «Столичной». В сфере потребления все оказывается относительным. Красота автомобиля марки «Мерседес» бледнеет перед морской яхтой и бриллиантовым ожерельем. Ответ на вопрос об *абсолютной ценности* в сфере естественных потребностей кажется бессмысленным, хотя путешественник, заблудившийся в пустыне, дает на него очевидный ответ: это сосуд с достаточным количеством *чистой воды*.

Король Франции Людовик XVI, если бы мог, то высказал свое суждение о ценности монархического абсолютизма, потеряв свою голову в процессе Великой французской революции.

Но что человек воспринимает как *абсолютное благо*? Артур Шопенгауэр в связи с этим заметил: «часто упрекают людей за то, что их желания направлены главным образом на деньги, которые им милее всего. Но ведь вполне естественно, даже неизбежно любить то, что подобно неутомимому Протею, способно в каждый момент превратиться в любой объект наших столь капризных желаний»¹ Деньги как благо могут играть роль средства удовлетворения капризных желаний. Но как реальность смысла, управляющего

¹ Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. – Москва : ЭКСМО : МИДГАРД ; Санкт-Петербург, 2005. – С. 583.

жизнью человечества, это реальность, которая соответствует или не соответствует сущности универсального смысла цивилизационного бытия. Этот смысл нельзя купить. Он несет в себе *абсолютную автономную ценность*.

Абсолютную автономную ценность нередко общественное мнение приписывает индивиду, входящему в *состав институции, обладающей верховной властью*. Иллюзия рассеивается, когда индивид выходит из состава институции. Человек оказывается предоставленным самому себе и может проявить свою сущность лишь в своей свободе. Но каков смысл институции как объективности духа? Институция – это инструмент культуры, *посредством которой свобода*, вместо того чтобы быть мечтой или требованием, «становится реальной, входит в реальность»¹.

За объективным духом существует абсолют, представленный тремя функциями. Это – искусство, религия и философия², как *нечто универсальное*.

В трилогии осуществляется опыт отношения со всеми людьми³. Но этой трилогии нет в глобальной финансовой системе.

Формирование глобальной финансовой системы – это создание, которому подчиняется жизнь человечества. Это институция, которая играет роль *смысла бытия*. Качество *абсолютного* смысла бытия стало вытесняться из цивилизационного мышления.

Проблемы приоритета реальности бытия человечества всплывают на поверхность. И среди них особое значение приобрела проблема самосохранения человечества. Она стала отождествляться с метафизикой, истиной, находящейся за пределами эмпирического мира. Однако обострение проблем жизни возвращает человека к проблеме *абсолютного*, относящегося к сфере самосознания. Это вопрос о том, что для человека имеет абсолютный смысл, составляющий ценность его жизни. И это не смысл глобальной финансовой системы. Глобальная финансовая система действует вне гуманистических критериев ее смысла и в то же время она действует как субъект, имеющий свой автономный

¹ Гегель. Г. Система наук. Часть первая. Феноменология духа // Гегель Г. Сочинения. – Москва, 1959. – Т. 4. – С. 54.

² Там же. – С. 55.

³ Там же.

смысл. Это смысл свободы институции и вместе с тем ее свободы от гуманистических препятствующих ее росту.

Абсолютная власть институции означает узурпацию воли человека, эрозию его цивилизационной сущности. Человечество перестает быть господином самого себя. Его воля начинает определяться цифрой: цифра располагается впереди свободной воли человечества.

Глобальное доминирование финансовой институции будет означать *десакрализацию* самосохранения человечества. Воссоздание идеи сакральности самосохранения человечества требует прояснения сознания человека, освобождения его от философского примитивизма. Индивиды должны *создать идейные пути к сознанию друг друга*.

Индивиды, таким образом, создают массу, объединенную общностью судьбы и цивилизационных переживаний. Они образуют цивилизационную субстанцию, которая в то же время является субъектом общего разума. Открытие феномена превращения субстанции в субъект становится тем исходным представлением, которое позволило описать процесс диалектического движения как преодоления и сохранения субстанции субъекта смыслового превращения ничто в абсолютную реальность. Логика диалектического движения, как становления, как отрицания пустоты бытия, совпадающей с финансовой полнотой глобальной институции, обретающей абсолютную власть.

Свобода и власть : цивилизационная действительность

Свободное движение духа как сущности субстанции – субъекта цивилизации рождает тенденции доминирования цивилизационных противоречий в современном мире. Образное описание процесса становления этой внутренней сущности цивилизации предпринял французский философ Поль Рикёр (1913–2005). Поль Рикёр предлагает рассматривать «феноменологию духа» Гегеля как философскую форму, дающую описание исторического опыта культуры, в котором неудачи, противоречия, негативные явления играют определяющую роль.

Этот подход имеет определенный смысл, который являет себя, родится как «дух», разные формы которого образуют «все» и

это «все» присутствует в каждой из своих частей¹. Смысл бытия образует внутреннее противоречие.

Гегель употребляет понятие *отчуждения*, означающее быть другим: «тот, кто хочет оставаться в рамках собственного интимного существования, не будет развиваться. Напротив, тот, кто рискует утратить себя в чем-либо ином, станет самим собой»².

Логика становления образует потенциальную реальность и как таковая она всегда присуща движению самосознания применительно к процессу становления *конечных форм цивилизации, выступающих на поверхности как движение духа*.

Движение духа – это движение внутренней сущности субъекта – субстанции цивилизации. Так, например, глобальная финансовая система становится самой собой, когда преодолевает свой гуманистический смысл как искажающий ее подлинную сущность и стратегию эволюции. Самой богатой и самой трудной идеей для понимания Гегеля, считает Поль Рикёр, оказывается его убеждение в том, что «продвижение смысла и продвижение субъекта совершаются одновременно»³.

«Смысл слов “субстанция есть субъект” таков: иметь нелегкий, т.е. субстанциальный, но разумный опыт, т.е. иметь субъекта. Чем больше субстанции, тем больше субъекта... Это – теория духа»,.. в итоге это теория человека в его культуре. Это – теория культуры»⁴.

Поль Рикёр отмечает особенность гегелевского понимания человека и рождения его сущности как человека. «Человек рождается человеком не потому, что обладает индивидуальным сознанием, а потому, что это индивидуальное сознание вступает в диалектическое отношение с другими индивидуальными сознаниями, чтобы создавать институты»⁵. «Именно в институты человек

¹ Рикёр П. Политика. Экономика. Общество. Рукописи и выступления. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2021. – С. 48–49.

² См.: Там же. – С. 49.

³ Там же. – С. 50.

⁴ Там же.

⁵ Там же. – С. 54.

утрачивает себя... Если вы хотите оставаться самим собой, вы будете ничем»¹.

Истина самовывживания человека оказывается связанной с его способностью становиться моментом субстанции и сохранять свою автономию как принадлежность *определенной институции*. Так обнаруживается связь эволюции истины самосознания человека с действием технологии его отчуждения от своей человеческой сущности.

Субъект через посредство технологии отчуждения преодолевает самого себя, приходит к истине своей противоположности и таким образом осуществляет свое развитие, достигая полноты истины самосохранения внутри социального субъекта.

Формирование универсального самосознания открывает путь к *управлению мотивом человеческого поведения*. Управление человечеством – это либо силовое господство над народами, либо нахождение той отправной точки, знание которой делает возможным достижение *самосохранения* посредством подчинения смыслу правил действующих институтов. Признание абсолюта правил как безусловного барьера «произвола» самореализации влечет за собой нравственную переформатизацию человека. Человек становится составной частью институциональной структуры. Этот дух выступил как чистая всеобщность знания, которая есть самосознание науки.

Таким образом, то, что в религии было *содержанием* как формой процесса представления некоторого «иного», здесь есть собственное действование самости, ибо это понятие, как мы видим, есть знание действования самости внутри себя как всей сущности и всего наличного бытия, «*знание об этом субъект как субстанции* и о субстанции как “этом” знании своего действования»². Таким образом действование самости совпадает с реальностью наличного бытия субъекта, который становится субстанцией, определяющей материализованный нравственный смысл цивилизационной эволюции.

¹ Рикёр П. Политика. Экономика. Общество. Рукописи и выступления 4. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2021. – С. 54.

² Гегель Г. Сочинения. – Москва, 1959. – Т. 4 : Система наук, часть первая : Феноменология духа. – С. 427.

Духовная, нравственная активность входит в ряды практики, которая может обретать универсальный смысл.

С высоты XXI в. можно отчетливо видеть, что XX век – это исторический процесс превращения мысли как знания в субъекта и превращения субъекта в субстанцию. Это реальный исторический процесс, который получил свое философское предвосхищение. Этот процесс обрел форму истины самосознания, понимания происхождения взаимоисключающих идеологий, которые обретают характер диктатуры абсолютного знания, претендующего на исключительную функцию духовной консолидации. Абсолютное знание, отмечал Гегель, есть *дух* как знание, постигающее себя в понятиях. Это знание себя самого. Дух, являющийся сознанию в этой стихии есть чистое для себя бытие самосознания; оно есть «Я», это и никакое иное «Я» и оно... есть снятое всеобщее «Я», как наука. Дух появляется тогда, когда доведена работа по преодолению несовершенного формообразования... Дух должен обрести для своего сознания форму своей сущности, примирить свое *самосознание со своим сознанием*. Процесс постижения субъектом себя самого еще не достигший *субстанции* не есть еще в себе самом абсолютное знание¹. *Человеческому самосознанию открывается абсолютное знание*, которое считалось скрытым, когда оно оказывается связанным с адекватной интерпретацией *вещи*. Вещь поддается адекватной интерпретации в том случае, если она оценивается в *ее отношении к человеку*: какую ценность представляет собой вещь с точки зрения интересов человека? Этот взгляд может быть распространен на весь мир вещей. Это значит, что с *точки зрения истины самосознания правильная оценка мира вещей возможна только с позиции определенного субъекта*, его фундаментальных интересов.

Вещь есть производное от «Я». В этом суждении вещь снята, она, – утверждает Гегель, – ничто в себе, она имеет значение только в отношении, только благодаря «Я» и своему соотношению с ним. Этот момент раскрылся для сознания в чистом здравомыслии и просвещении. Вещи попросту полезны, и их следует рассматривать только со стороны и полезности. Вещь *по существу есть только бытие* для другого, для субъекта.

¹ Гегель Г. Сочинения. – Москва, 1959. – Т. 4 : Система наук, часть первая : Феноменология духа. – С. 428.

В современном мире народа и группы населения по-разному раскрывают для себя сущность вещи. В самосознании субъекта знание вещи доводится до конца как ее внутренняя сущность, как самость. В моральном самосознании знание вещи обретает характер абсолютной существенности. Вместе с тем противоречивость цивилизационного субъекта придает вещи противоположный смысл. Так, например, атомная бомба в финале Второй мировой войны оценивалась американским командованием как средство *победы* в гражданской войне с Советским Союзом. Однако, когда монополия на владение атомной бомбой исчезла, то атомная бомба превратилась для США в средство возможного поражения. *Одна и та же вещь обнаруживает противоположный смысл.* Если состав универсума представляет собой совокупность вещей, а сущность вещи определяется ее зависимостью от требований субъекта, то тогда формирование характера универсума будет определяться абсолютным требованием субъекта.

Но как быть с Абсолютом?

Субъект формирует действительность Абсолюта. Философия Гегеля открывала ту истину, каким образом самосознание человека способно сформировать систему абсолютного знания, следование которому обеспечивает самосохранение и адекватную цивилизационную эволюцию. *Это – система философского разума, соответствующая внутренней сущности субъекта.*

Проблема состоит в том, что *другой субъект* формирует свою систему абсолютного знания *для себя*, которая будет определять абсолютную истину другого субъекта как заблуждение. В этих дилеммах абсолютная философская истина заложена возможность великой исторической катастрофы.

Эта историческая катастрофа и произошла в XX в. Перед аналогичной катастрофой оказывается и XXI век.

Катастрофа XX в. может оцениваться как следствие единства времени и протяжения: *абсолютные истины субъектов столкнулись на одном пространстве и в одно историческое время.*

Катастрофы можно избежать, если абсолютные истины субъектов развести во времени и пространстве.

Таким образом допускается реальность абсолютного знания как духа, совпадающего со знанием, постигающем себя в понятиях. Абсолютное знание относится к сфере духа, доступного зна-

нию. Это значит, что между знанием и знанием абсолютного нет непреодолимого препятствия. Абсолютное знание относится к сфере духа, т.е. доступной сфере для знания. Поэтому абсолютное знание достижимо как знание постигающее себя самого в понятиях. И процесс постижения совпадает с наукой. Это значит, что в сфере самосознания возможно достижение *абсолютного знания, поскольку сфера самосознания как сфера «Я» находится в сфере доступной знанию и охватывает себя как целое*. Философия Гегеля является фактическим отрицанием агностицизма Канта, фиксирующего противоречия разума.

Для Канта представляется очевидным сам факт недоступности абсолютного знания в силу неодолимости трансценденции, бесконечности реальности, находящейся за пределами сферы доступной знанию. В сфере самосознания реальность предстает как целое, доступное абсолютному знанию.

Человек всегда пребывал, пребывает и будет пребывать в сфере конечной неопределенности. *Но это не сфера самосознания*. Поль Рикёр в этой связи утверждает: «Кант упорно напоминает нам, что человеческий опыт не может возвыситься до точки зрения целого, всего; мы всегда воспринимаем совокупность вещей в некотором отношении, в своего рода перспективе. Главная задача философии заключается в том, чтобы осознать границы знания»¹.

Знание человека останавливается на границе трансценденции. Но внутренний мир человека, *мир его самосознания предстает перед ним в его целостности*. Он постигает свою сущность как абсолютную истину, которой он следует у своей жизни.

В цивилизационной ситуации открывается абсолютный характер восприятия им индивидуальных смыслов, утрата которых совпадает с утратой жизни.

Когда человек оказывается способным сформировать себя как самодостаточную личность, овладевшую формами своей самореализации и образа жизни, *он узнает себя как абсолютную целостность*. Эту целостность он формулирует для себя будучи вооруженным возможностями религии, философии и искусства. Он

¹ Рикёр П. Политика, экономика, общество. Рукописи и выступления / Центр гуманитарных инициатив. – Москва ; Санкт-Петербург, 2021. – С. 62.

формирует для себя это конечное абсолютное видение своей реальности отличной от ее эмпирического толкования.

Абсолютную ценность составляет гений индивидуальности, *как единственный в своем роде смысл жизни и реализации открытия этого смысла, как уникальной действительности жизни.* Индивид несет в себе единственную в своем роде жизнь, самое ценное, что он несет в себе, это – абсолютный центр, который становится основанием отношения к окружающему миру, свободы этого отношения, как ориентации для всех.

Противоположностью гения в ее целостности оказывается *гегемон*, цивилизационный механизм которого это механизм *власти и насилия.*

Величие гегемона, т.е. счастье его жизни, находится на кладбище человечества. Это путь соприкосновения гегемона с вечной славой, которая воспринимается как вечная ценность, которая выше иных ценностей и должна стать основой истины самосознания. Этот путь обычно относится к достижению абсолютной ценности *неограниченного богатства*, на которое, как считается можно *купить все*, власть, богатства, как и власть гегемона, заключают в себе фундаментальную внутреннюю слабость.

Жизненный опыт подсказывает, что на богатство купить все невозможно. Нельзя купить здоровье, если владелец огромного состояния страдает неизлечимым заболеванием. Слабость гегемона заключается в том, что он остается *смертным человеком.*

Общее мнение относит к неограниченной ценности человека источник постоянного хорошего настроения. Однако постоянное глобальное состояние цивилизационного раскола не позволяет сохранять уверенность в стабильном будущем и общем состоянии счастья жизни. Оно рождает ожидание общей трагической судьбы. «Реальность и конечность, которые правят в наслаждении, поглощают друг друга. Полемика против счастья станет пустой болтовней, когда это счастье будет познано как благое наслаждение вечным созерцанием. Но, разумеется, то, что называют эвдемонией, эмпирическое счастье, чувственное наслаждение, нельзя понимать как вечное созерцание и блаженство»¹.

¹ Г.В.Ф. Гегель. Вера и знание, или Рефлексивная философия субъективности в полноте ее форм: философия Канта, Якоби и Фихте. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2021. – С. 15.

Реф. ст. : ЛУБАРДИЧ Б. СЕРБИЈА И РОССИЈА В ЗЕРКАЛЕ ФИЛОСОФСКИХ СВЯЗЕЙ 1920–2020 гг. : СИНОПТИЧЕСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ.

ЛУБАРДИЋ Б. Србија и Русија у огледалу одношења у философији 1920–2020: Синоптичке рефлексије // Зборник Матице српске за друштвене науке. – Нови Сад, 2020. – Г. 71, – бр. 173(1). – С. 1–15.

Анотација. Рассматривается статья сербского теолога и философа, специалиста в области славяно-византийской духовности Б. Лубардича, где осмысливаются модусы русской и сербской философской рефлексии XX – нач. XXI в. о взаимоотношениях национальных духовных культур.

Ключевые слова: идентичность; институционализация; маргинализация; рецепция; русская философия; самобытность; сербская философия; сербско-русские отношения.

Для цитирования: Цибизова И.М. [Реф.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – №. 2. – С. 190–198. Реф. ст. : Лубардић Б. Србија и Русија у огледалу одношења у философији 1920–2020 : Синоптичке рефлексије // Зборник Матице српске за друштвене науке. – Нови Сад, 2020. – Г. 71, – бр. 173(1). – С. 1–15.

ЛУБАРДИЋ Б. Србија и Русија у огледалу одношења у философији 1920–2020 : синоптичке рефлексије.

Abstract. The review examines the article by the Serbian theologian and philosopher, specialist in the field of Slavonic-Byzantine spirituality, B. Lubardić, in which the modalities of Russian and Serbian philosophical reflection of the 20 th – early 21 st centuries on the relationship between national spiritual cultures are analyzed.

Keywords: identity; institutionalization; marginalization; reception; Russian philosophy; identity; Serbian philosophy; Serbian-Russian relations.

В статье видного сербского теолога и философа, специалиста в области славяно-византийской духовности, преподавателя философии Православного теологического факультета Белградского университета Б. Лубардича осмысливаются модусы русской и сербской философской рефлексии XX – нач. XXI в. о взаимоотношениях национальных духовных культур. Рассматриваются причины актуальности институциональной рецепции русской философии в сербском духовном пространстве. Демонстрируется теоретическая и духовная важность этих реляций как форма идентификационной политики в культуре.

В разделе «Запад и Россия: Между предрассудков и недоразумений» (с. 1–2) констатируется актуальность осмысления сербско-русских связей в эпоху постмодерна (с. 1). Негативное отношение к русской философии на Западе иллюстрирует Б. Кроче, характеризовавший ее как «повторения, фантастические разоблачения и деформации европейской мысли», «банальное применение марксистских формул». Он не замечал «вырезанной в русском уме маньяком логики-схоластического обучения зазора, из которого европейская культура черпала огромную пользу».

Согласно В.В. Зеньковскому, самобытность русской философии, равнодушной к «школьной» таковой, часто становилась причиной невнимания к ней, между тем как миру нужна та благая часть [ссылка на Логос Иисуса Христа в связи с приоритетом богослужения в Духе. – *Б. Л.*], которая всегда ее составляла. В основе конфронтации западного и восточного мышлений лежат разногласия и интересы, имеющие культурологические и идеолого-политические причины. Она проистекает из взаимного незнания, иногда объективизирующегося как «истина». Философия – универсальный вид критической практики разума в поиске истины о действительности ради ориентации в основополагающих идеях и ценностях – может стать рамками для всеохватывающего рассмотрения сербско-русских отношений в истории идей и духовной культуры (с. 2–3). Речь идет о причинах, мотивах и ценностях, определяющих специфические сербско-русские особенности философии, а также взаимной рецепции и самооценке обеих сторон.

Философия не может отказаться от осмысления локальных особенностей национальных философских культур. Модус их интерпретации интегрируется в локальную философскую культуру.

Интеграция в сербскую философию позитивных социально-культурных сербско-русских отношений как важной ценности осуществляется парадоксально. Источники обеих философий лежат в православной духовности и славянской культуре: византийско-славянская цивилизация, через которую воспринималась греко-римская классика, признается основой рассмотрения и укрепления идентичности – от личной до национальной и общекультурной. Ряд философов (в прошлом – не без помощи государственного аппарата принуждения) игнорирует эти источники или оспаривает их философскую релевантность, смещая происхождение сербской философии в начало XIX в., связывая ее с принятием западной и считая предшествующую не доросшей до западноевропейской таковой.

М.А. Маслин аналогично указывает на болезненный парадокс русского изгнания русских философов из русской философии. Сторонники и противники аффирмации православно-славянских корней обосновывают свою точку зрения либо неоромантической риторикой (мифологизацией), либо неопросвещенческой критикой «ленивого православного Востока», основанной на мифе о божественном привнесении разума с Запада (с. 3).

Философский факультет Белградского университета не создал кафедр сербской, русской или славянской философии и не ввел эти предметы в факультативное образование. При признании прорастания сербской и русской философии из православно-славянской почвы, интеграции византийским православием классической греческой культуры (К. Элер) и всемирного значения русской культуры это создает двусмысленную и нежелательную ситуацию. Ее превалирование означало бы лишение полной аутентичности, зеркальная самоидентификация с другими – следование чуждым «конгениальным» духовным интересам и интеллектуальным практикам. Необходимы восстановление и реконцептуализация позитивного отношения к византийско-славянскому Востоку, к которому сербы принадлежат благодаря религиозным, национальным и историко-культурным основам и связям. Преодоление вестернизации не означает бездумного падения в «объятия» Во-

стока (неопанславизм). Предлагается концептуализация смысла и значения культурного наследия: креативная реаффирмация позитивного интерпретационного потенциала идей и идеалов русско-сербской византологии в современном контексте.

Движущую силу идей-ценностей православия (философского осмысления духовности православия) подтвердило сплочение граждан Сербии вокруг патриарха Павла (1914–2009), не зависящее от политики, партийной принадлежности и мотивов. Это материализация потребности в обновлении фундаментальных идей-ценностей сербско-русской духовной традиции: народ осуществил легитимизацию соборности в связи со святостью личности – высшей идеи-ценности, подтвержденной бескорыстной жертвой ради другого (с. 4). Не утверждается отсутствие рецепции идей-ценностей русской философии, духовности и ее христианского облика сербской культурной средой, как и обратного процесса. Однако она погранична и сопряжена с нехваткой научно-культурных институтов, маргинализацией научных дисциплин и их содержания.

Причины подобной ситуации состоят в «разрывании» сербов между Востоком и Западом. Им как европейскому народу, наделенному привилегией лимеса (обладанием и пониманием изнутри особенностей западной и восточной культур) не удалось осуществить капитализацию ценностей синтетических посреднических мышления и деятельности на перекрестке культур и цивилизаций. Вместо того, чтобы представлять «Восток Западу и Запад Востоку», оставаясь автономным православным миром сербского образца, определенным и обогащенным посредничеством со Средиземноморьем и Центральной Европой, сербы в ущерб себе сворачивали либо в одну (западничество), либо в другую (панславизм) сторону. Их духовно развивающий фактор-детерминант, уважаемый даже при отсутствии личной веры, в эминентном смысле лежит посредине. Ему сербы обязаны своим физическим и метафизическим существованием: помимо прочего он определяет аксиому неприкосновенности свободы личности и сообщества, а также право на осуществление этой свободы.

Амбивалентное отношение к поляризации Восток – Запад отражает амбивалентное отношение к собственной духовно-культурной идентичности, поэтому к осмыслению сербско-русской тема-

тики неизменно добавляется вопрос сербско-русских отношений в культуре, в том числе философии. Философское отношение к православно́й, славянской и русской половине уравнивания сербской идентичности не должно развиваться ни под знаком импровизации – внеинституционально и маргинализировано, ни посредством мажоритарности и репрессий одной социально-интеллектуальной группы по отношению к другой, как показала межвоенная и послевоенная драма XX в. Непоследовательность сербских интеллектуалов, колеблющаяся между амбивалентностью и сменой идеологий (с. 5–7), следует из первой причины и связана с идеологизацией.

Все периоды сербской рецепции русской философии определены эксплицитным или имплицитным «насилием идеологий», превалирующим в науке более всего в период государственной имплементации марксизма-ленинизма (сербско-русский философский диалог, как наименее значимая по определению инстанция, постоянно существовал вне нее). Насильственное исключение любой русской философии кроме ленинской привело к отсутствию диалога в научных учреждениях, где разговор марксистов сводился к идеологическому монологу (с. 5–6). Рецепция русской философии – теистско-религиозной, агностической и атеистическо-натуралистической – как форма диалога Сербии и России, возможность «сербско-русского» модуса философии (Маслин) прекращалась или прорастала в отдельных внеинституциональных альтернативах, отступивших на субкультурные задворки. Периодизация ее такова: 1) 1920–1930 гг. – восприятие «белой» философии благодаря эрудированным эмигрантам – носителям русской религиозной философии и одновременно – «красной» через подрывную деятельность радикальной марксистско-ленинской интеллигенции; 2) 1940-е годы – отказ от «белой» философии и ее преследование, победа «красной» мысли; 3) 1945–1960-е годы – установление советского марксизма через ленинско-сталинский ДИАМАТ и ИСТМАТ и официально направляемое отрицание любой другой, включая советско-марксистскую; 4) середина 1960-х – 1970-е годы – прекращение рецепции советского марксизма во имя «другого» Маркса и начало ревизионистской фазы, инициированной движением «югославской философии»: нереабилитированная традиционная русская философия была «перелицована» путем по-

тенцирования, непреодоления разрыва; 5) 1980-е годы – конец марксизма, растворившегося в философии постмодерна; 6) 1980–2000-е годы – плюрализация и дисперсия философских направлений, среди которых наличествует религиозная философия православного происхождения, где русская идея вновь обрела определенное пространство.

Постмодерн вывел на сербскую сцену континентальную европейскую мысль (в основном экзистенциализм, постструктурализм, новый психоанализ, франкфуртскую критическую теорию общества, герменевтику и феноменологию) и философию Великобритании и США (логический позитивизм, логико-аналитическую философию, философию науки (с. 6–7)). Бывшим марксистам и криптомарксистам оставались мосты, позволяющие посредством философом перейти во франкфуртскую школу и укорениться в постмодерне. В конце 90-х годов логико-аналитическое направление почти поглотило континентальное, потеснив его в профессиональных философских инстанциях. Отношения течений характеризует консенсус о прозападной философской политике в отношении англо-американских и континентальных идей-ценностей, приостановке или исключении диалога с собственными историческими источниками – духовными или византийско-славянскими.

При осмыслении самоотрицания или отрицания самобытности (с. 7–8) поднимается проблема «шовинистического связывания» прогресса исключительно с прозападной политической культурой. Русская и сербская философия интерпретируются как плод отставания Востока, в лучшем случае – репликация западных идей, или реликт экзотического православного и самодержавного прошлого, в особенности русская религиозная философия. Последняя понимается как реакционная «правая». Ее духовно-житийное содержание, традиционно основанное на вышедшей из употребления оптике восприятия, редуцируется до категории общественно-политического реестра «левые» против «правых». Сказывается примат политики или политизация философии вместо рефлексии о достигающемся при синтезе духовности как возможной идеальной ценности для прогресса дисциплины. Идентичность и характер русской идеи Маслин видит в метафизическом основании всеохватывающего ценностного видения, служащего не научно-политизированной или футурологической конструкцией, нуж-

дающейся в реализации подобно политической программе, но ориентиром. Русская идея – не геометрическая теорема, но религиозная философия, жанр со своей историей, связанный с вопрошением русского народа о себе: «кто мы такие, откуда пришли и куда идем» (с. 7).

Наличие культурно-исторической воли (устремленности), духовно-экзистенциальной глубины и самодостаточности может послужить синтезу сербской идеи и ее осмыслению в национальной философии. Лоббирование сербско-русского философского диалога отражено в негласном, но действенном консенсусе новых философских элит – сохранять статус-кво, игнорируя или формально признавая духовно-христианские слои идентичности сербских нации и культуры, превышающей деление на «левых» и «правых», вымарывая сербские философские истоки из греко-византийской и славяно-византийской цивилизации православия. Позиция, которая философски утвержденная духовность априорно приписывает «правым», заставляет поднять вопросы: «Что значат Россия для сербов и они для нее?», «Каковы причины и последствия пестования прозападной истории философии и культура (Афины → Рим (затем сразу) → Тюбинген → Париж → Лондон) в духе сведения Европы или Евразии к Западу?»; «Компетентны ли сербы в философии и других областях духовности без генерированного извне представления о собственной незрелости, преподносимой образованием как самопрезентация?»

Гегель называл Византию «тысячелетней агонией цивилизации и культуры Рима», не вопрошая, каким образом эта «агония», вернее величественное упорство в выстраивании духовной культуры, выживает на протяжении тысячелетий. Происходит последовательное обесценивание философского значения тысячелетия сербской духовно-теоретической самобытной культуры, плода византийского и неовизантийского синтеза. Отсюда энтропия – исчезновение византийской и русской философий из официальной сербской таковой. Сама же философия вытесняется из среднего и высшего образования Сербии.

При интерпретации глобализации как прихода сербов на перепутье между дроблением и самозабвением (с. 8–9) данный комплексный и многослойный процесс рассматривается в свете духовно-культурных вызовов. Это децентрализация модусов формулирования

и подтверждения идентичности и кризис последней в наррации и рефлексии. Они проистекают также из глобального возвращения религии и духовности в постсекулярную философию. Постсекулярность означает понимание недостаточности онтических утверждений и позитивных недостаточно духовно-экзистенциально глубоких описаний действительности, необходимости реафfirmации голоса иного и отличного, включая трансцендентное. Отказ от традиционной идентичности в попытке принять новые основания усложняет философское вопрошение о месте и роли духовности и иного – Бога (с. 8–9). Традиционное сообщество дробится, индивидуумы перенимают хронически нестабильную или поверхностную идентичность.

Проблема вдумчивого и официального сербско-русского диалога в философии состоит не только в намерении его поддержания или игнорирования, но и в (не)возможности ее поставить вследствие кумулятивного накопления последствий структурного ускорения развития, ущерба от полиферационной деятельности агентов глобализации – дробления личности и сообщества через униформизацию, принятия новой идентичности и забвения духовно-традиционного. Системно-структурным, не субъективным видением объясняется игнорирование сербским философским истеблишментом Энциклопедии русской философии [Москва, 2007] – упущенная возможность знакомства с ее официальными эминентными представителями.

Позитивные процессы в отношениях Сербии и России в философии (с. 9–10) отражает осмысление сербской философии и теологии Православным богословским и Философским факультетами Белградского университета, рассматривающее также связь русских таковых с сербским образом мышления. Б. Шиякович, Б. Лубардич, К. Ичин, И. Марич уделяют серьезное внимание русской философии. М. Кнежевич, Д. Богданович, С. Жунич и Б. Шиякович занимаются реафfirmацией славяно-византийских исследований (с. 9–10). Кафедра философии Университета в Никшичу (Черногория) ввела предмет славянской философии. Университет в Бане-Луке (Республика Сербская, Босния и Герцеговина) организует научные конференции на тему соборного единства славянских народов ради «защиты территориальной целостности и национальной, духовной и культурной идентичности православ-

ных, славянских территорий под нажимом западного культурного и политического империализма и глобализма» (В. Меденица и Б. Пантелич). Лекции и дискуссии о русской философии и особенностях сербской рецепции русской духовности и мысли проводят Фонд И. Колараца, Дом русской культуры в Белграде, Дом Д. Якшича, Культурное сообщество Румы (Дни славянской письменности и культуры). Благодаря переводу сербская культура обладает всем актуальным из русской философской культуры Серебряного века. Издательство В. Меденицы опубликовало ок. 120 книг из истории русской культуры, в частности религиозной философии. Проект Логос-Ортодокс осветил три фазы рецепции (1920–1940), (1970–1980, 1980–2020) и развития сербско-русских отношений в философии от Д. Стояновича и Ю. Поповича до Н. Милошевича. Намечая пути укрепления сотрудничества, Лубардич предлагает России и Сербии создать аппарат для материальной поддержки диалога о сербско-русских культурных отношениях, включая его философский облик, основать в Белграде Институт сербско-русских исследований, развивать совместные исследовательские программы в существующих учреждениях (с. 10–11).

В заключении (с. 11–12) констатируется возвращение в 1990-х годах сербско-русского философского диалога на позиции эпохи победы советского марксизма над остальными видами мысли, хотя современная «прозападная» и «отечественная» (связанная с традицией) русская философия стала конкурентоспособной и релевантной. Русский вклад в европейскую философию нового времени ценили Ф. Шиллер, Ф. Ницше, М. Бубер, Э. Левинас, А. Камю, Х.-Г. Гадамер и др. (с. 11) Диалог с русской философией – один из фундаментальных аспектов сербской философии в дискурсе о себе самой. Это условие развития сербской идентичности в культуре, освященной традицией и духовно ориентированной, ее расширения и углубления с опорой на историю, язык, общество, веру, уважение философски осмысляемых и отстаиваемых ценностей, а также вклад в развитие сербской и русской идеи (с. 12).

*И.М. Цибизова**

* Цибизова Ирина Михайловна, кандидат исторических наук, научный сотрудник Отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН, itsibizova@mail.ru.

Реф. ст. : КАРЕРА А., ЛОКАТЕЛЛИ А.М. ГОРОДСКИЕ ПЕРИФЕРИИ В МЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ.

CARERA A., LOCATELLI A.M. Le periferie urbane nei mondi che cambiano // Vita e pensiero. – Milano, 2020. – А. 103, N 5. – Р. 103–108.

Аннотация. Представлен анализ статьи итальянских исследователей А. Карера и А.М. Локателли. В работе изучается феномен городских окраин, его историческое развитие и трансформация в контексте вызовов XXI в.

Ключевые слова: город; мигранты; неолиберализм; общество; периферия; философия социологии; этика.

Для цитирования: Цибизова И.М. [Реф.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2021. – № 2. – С. 199–203. Реф. ст. : Carera A., Locatelli A.M. Le periferie urbane nei mondi che cambiano // Vita e pensiero. – Milano, 2020. – А. 103, N 5. – Р. 103–108.

CARERA A., LOCATELLI A.M. Le periferie urbane nei mondi che cambiano.

Abstract. The review presents an analysis of the article by Italian researchers A. Carera and A.M. Locatelli. The paper studies the phenomenon of urban peripheries, its historical development and transformation in the context of the challenges of the XXI century.

Keywords: city; migrants; neoliberalism; society; periphery; philosophy of sociology; ethics.

В статье рассматриваются воспетые Э. Янначи окраины больших городов с целью возвращения им достоинства.

Для послевоенных окраин характерны удаленность от центра, поляризация рабочих, осуществляемая крупными фабриками, измеряющими их работу и жизнь, модифицированные дома, новые

гражданские учреждения. К городам присоединялись производственные комплексы и заселенные пригороды – места, полные народа, асфальта и бетона. Спекулятивное строительство опережало урбанистическое программирование и развитие инфраструктур (с. 103–104). На окраинах, перегруженных противоречиями и потенциальными конфликтами, обретало форму итальянское «экономическое чудо» – результат неповторимого периода, когда доверяли молодой демократии, осознающее свою ответственность правительство проводило последовательные акции, развивалось частное и общественное предпринимательство под давлением ожидания материального прогресса, способного разрезать селективные общественные иерархии и сгладить территориальную сегментацию полуострова. В городе периферийные населенные пункты становились местами производства материального богатства и местожительства рабочих, стоящих на перепутье между локальной автономией и национальной идеей. Жизнь этих местечек иннервировала массовые вечеринки, абсолютизацию работы, общественных и религиозных институтов, индивидуальную и коллективную эмансипацию резидентов. Их расширение ограничивалось возможностью трудоустройства. Полная занятость гарантировала безопасность и веру в будущее масс с доходами, отмеченными неравенством распределения. Развивались выплата первичных субсидий при качественном развитии занятости и исчезновении древней традиции профессионального обучения. Удовлетворение потребностей исходило из комплексности мирков, мудрого посредничества, решающего конфликты и отказывающего в выплатах неподходящим, позволяя достойные образ жизни и питания при законных надеждах на эмансипацию. В 60–70-е годы формировались кварталы с коллективной идентичностью, более прочной, чем современные эфемерная или элитарная территориальная идентификация. Социальные пространства и виртуальные сети выявляют комплексность общественных порядков, способных противостоять кризисам и интерпретировать неозвученные потребности (с. 104–105). Окраины никогда не безмолвствовали. В начале 60-х рабочие организации, осознающие быстроту и судорожность перемен, организовали экономические и социологические исследования для придания диахронического объема изучению периферии. Анкетировались новые разнорабочие (вчерашние труженики

полей), у которых захватывало дыхание от ритмов города: низкая оплата; мальтузианская ловушка для семейного дохода, истечение сроков аренды. Мечтали об избавлении от нестабильности, хорошем жилье. Предчувствовался приход потребительства, которое старая мораль помещала в таковую интерклассового общества. Сосуществование представителей среднего класса, торговцев и рабочих обеспечивали общие магазины, кинотеатры, тротуары, церкви и проповедники, которых епископ Милана Монтини, предчувствуя нравственный распад семьи, желал иметь в каждом квартале. Они стали участниками и промоутерами инициативы коммунитарной солидарности по субсидированию первоочередных нужд, компенсации локальной недостаточности образовательных и рекреационных структур. Различие профсоюзной и партийной принадлежности не вело дальше оживленных дебатов и отдельных противостояний. Администрация обеспечивала концентрацию политики на управлении и заботе о людях. Слабым местом была физическая и моральная деградация молодых приезжих – «соломенных деревенщин», не включавшихся в общество (с. 105–106). Светские и церковные ассоциации и профсоюзы осуществили поворот к тем, кто рассчитывал на рынок работы и страдал от отсутствия социальной поддержки. Перемены разобщили городское население: потребовалась реорганизация проектирования снизу при участии общества. Идеализм 70-х и неолиберализм 80-х стали неадекватными. Глобализация интерпретировалась как когерентная эре научно-технологического прогресса, способного решить вопросы развития, гражданства и социальной безопасности. Игнорирование комплексности общества не позволяло воспринять фрагментацию окраин, «растекшихся» между урбанизированным и не таковым. Кто-то говорит об экспансии города, кто-то – о дезурбанизации как плодотворном использовании пространств, оставленных крупными фабриками, опустыненными временными рабочими и мастерскими, вышедших из употребления инфраструктурных узлов. Дистанцирование центра и периферии уплотняет завесу личностной, общественной и экономической маргинальности, все менее определяемой и все более распространенной. Актуальны прежние проблемы: разрушение зданий, недостаток услуг (особенно транспорта и здравоохранения), отсутствие публичных пространств, экологической насыщенности. Простран-

ственная изоляция и разбазаривание территорий объясняется тем, что в середине XX в. периферии защищали порывы и иллюзии наступающих потребителей (с. 106–107). Проблемы надежды и доверия были эффективными антителами против «заносов» повседневности. Ныне индивидуальные отношения деградировали, публичное и приватное посредничество утратило душу, погрязнув между логикой власти и административно-бюрократическими процедурами. Периферия Янначчи стала местом противоречий, латентных конфликтов, связей, лишенных этического качества, недостижимой, особенно для молодежи, эмансипации, узла противоречий среднего класса, страдающего от последствий стагнации доходов, не гарантирующей стабильность занятости, неоконченной школы, бесполезных дипломов, жертвования женской ролью, минимальных пенсий, незаконных мигрантов. «Скрытые» послания искусства, интерпретирующего все в черном цвете, питают страхи и скрывают радикальность потребностей, вытекающих из противоречий ограниченного, технократического и неравномерного развития как для людей, так и для природы. Пандемия стала разрывом поперечного шва, подвергнув опасности достойное сосуществование с более медленными ритмами попечительства, которому доверена регенерация городских агломератов, дабы обозначить их принадлежность к цивилизации в рамках новой, гуманной и устойчивой нормальности. В 60-е годы ее достижение вопреки идеологическим заносам включало антропологическое (значимое) и экономическое измерения. Ныне она сводится к технократическому видению, созданному тенденцией расширения прав индивидуума. В свете «Писем с озера Комо» Р. Гвардини проблема состоит не в лабораторном воссоздании прошлого, но в создании новой «нормальности» окраины. Сервисы и субсидии – лишь часть этого пути. Из-за отмирания продуктивной деятельности и потери рабочих мест деградируют здания и пространства, становясь недвижимостью для агрессивного маркетинга. Социальная и экономическая маргинальность делают необходимыми некоммерческие структуры (мобильные социальные и врачебные услуги), территориальную перепланировку. Без своевременных действий, осуществляемых по масштабным проектам, сегрегация пространств не позволит населению периферии признаваться городским, снизив статус горожанина. Социальная ценность извле-

кается как из требуемых общественностью прав, так и из логики кооперации, сплачивающей индивидуумов в коллектив. Вместе сознательные социальные организации и институциональные объекты способны ликвидировать «белые пятна» в медицинском обслуживании, образовании, компьютерном обеспечении, проблемах полов и поколений. Лишь благородный труд реституирует каждого в общество (с. 107).

*И.М. Цибизова**

* Цибизова Ирина Михайловна, кандидат исторических наук, научный сотрудник Отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН, itsibizova@mail.ru.

Реф. ст. : ДЗАККУРИ А. РАЗРУШЕНИЕ ИЛИ СЛОМ? ДИЛЕММА КУЛЬТУРЫ ОТМЕНЫ.

ZACCURI A. Rovine o macerie? Il dilemma della Cancel Culture // Vita e pensiero. – Milano, 2020. – А. 103, N 5. – Р. 81–85.

Аннотация. В реферате статьи итальянского исследователя А. Дзаккури рассматривается феномен «культуры отмены». Отмечается современная тенденция западной культуры к забвению и абстрагированию от темной стороны истории, а также рассматриваются взаимоотношения культуры с исторической памятью.

Ключевые слова: будущее; историческая память; культура исключения; культура отмены; памятники.

Для цитирования: Цибизова И.М. [Реф.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 2. – С. 204–206. Реф. ст. : Zaccuri A. Rovine o macerie? Il dilemma della Cancel Culture // Vita e pensiero. – Milano, 2020. – А. 103, N 5. – Р. 81–85.

ZACCURI A. Rovine o macerie? Il dilemma della cancel culture.

Abstract. The review of the article by Italian researcher A. Zaccuri examines the phenomenon of «culture of cancellation». The modern tendency of Western culture to forget and abstract from the dark side of history is noted, and the relationship between culture and historical memory is examined.

Keywords: future; historical memory; exclusion culture; abolition culture; monuments.

В статье отмечается тенденция к забвению и абстрагированию от темной стороны истории. Речь не идет о запоздалом умиротворении и двусмысленном уравнивании жертв и палачей. Однако историческая память не питается пустотой.

Одни памятники рушатся под воздействием бега времени и изменения политических средств, страдают от временного пренебрежения, но остаются на месте, стойкие и презирующие свое несовершенство, делающее их еще неприступнее. Другие, жертвы безжалостного осуждения, сносятся безапелляционно. Сорванные со своих пьедесталов, раздробленные, они часто используются как материал для празднования нового эфемерного величия. Нет уголка в Европе, где нет замаскированных реликтов прошлого, не всегда гордого. Задолго до «очистки» Рим стал столицей обезглавленных статуй и оскверненных гробниц, древних дворцов, разобранных для возведения церковей, провозглашаемой и отвергаемой символики. Каждый переход оставил разрушения, хранящие осколки памяти (с. 81–82). Полный слом – культурный феномен, появившийся в конце Второй мировой войны вместе с уничтожением пережитков поверженного тоталитаризма. Желание избавиться от прошлого яростно и безотлагательно, но в спешке существует риск что-то оставить. Не руины, но исторический архаизм: гитлеровские архитектурные извращения в Берлине или самовыражения Муссолини на фасадах провинциальных учреждений с экзальтацией сельского хозяйства и подписью Дуче, сточенной, но не сильно. Незаконченный снос аналогичен падению статуй Ленина в СССР, Саддама Хусейна в Багдаде. Поворотный момент – падение Берлинской стены, в духе парадокса постмодерна сохранившейся в монументальных руинах берлинской галереи под открытым небом. В мифологии Берлинская стены – символ разделения и сопричастности. Разрушения – память стены, подтверждение того, что руины не сдаются. Так называемая культура отмены – наивное абсолютистское требование избавления от темной стороны истории как нежелательного мусора. Не стоит дискутировать о предпосылках должного бытия, законном существовании истины, священном требовании справедливости к жертвам рабства и преследований, дискриминации и геноцида. Следует вопрошать, может ли столь «огнеупорный» материал исчезнуть из памяти бесследно, отсутствие доказательств трансформироваться в алиби (с. 82). Битва за память заключается в упрощении, банализации и манихейском противопоставлении. Она разразилась из полемики о «войне со статуями», начавшись с

дебатов вокруг памятника генералу конфедератов Р.Э. Ли. Фильм «Унесенные ветром» изрядно смутил ответственных лиц американского телевидения: стоит ли избавиться от него или сохранить вместе с вводной кинолентой, развенчивающей расизм драмы, что делать с романом М. Митчелл и произведениями Ф. О'Коннор, где Юг представлен таким, какой он есть или был в истекшем веке. Очевидны заслуги А. Линкольна в уничтожении рабства и борьба У. Черчилля против нацизма, но их ментальность не удовлетворяет критериям, приемлемым в демократическом обществе. В Италии для сведения счетов с Христофором Колумбом используют миланскую статую И. Монтанелли (с. 83). Культура отмены родилась и развивается в США, стране, стремящейся компенсировать краткость своей истории зачастую неизбирательной монументальностью. США воздействуют на массы посредством символической системы, замкнутой в себе и противостоящей мелочам, вызвавшим движение «Черные жизни имеют значение». Довольно просто пройти мимо яростной вспышки, размахивая паспорту «политически корректного» жестокое обращение. Обесценившееся соответствие политически корректного со здравым смыслом приводит к «семиотической диверсии» в отношении текста, оторванного от контекста в галлюциногенном автореференциальном избирательстве. Для возвращения к изначальному надо помешать превращению руин в щебень и уклонению от возможной интерпретации. Согласно Р. Шартье, боязнь аннулирования мучила европейское общество с начала Нового времени. Контекстуализация – инструмент, использующийся для избегания ампутации памяти. В период сетей, допускающих перманентность и почти неограниченную вездесущность памяти, возникла необходимость права на дигитальное забвение: владеющие мечом отмены пытаются стереть узлы прошлого (с. 84–85). Будто вырезанное чисто не оставит раны, словно длительное артистичное учительство Э. Искро¹ не разъяснило, что стирание – замаскированное подчеркивание. «Культурная» память, изученная и кодифицированная Алейдой и Яном Ассман,

¹ Итальянский художник и писатель, использовавший в своих произведениях технику стирания.

не путается пустотой, но жаждет документов, образов, в отсутствие иного, поддерживаясь своими руинами. Осколков недостаточно для строительства будущего (с. 85).

*И.М. Цибизова**

* Цибизова Ирина Михайловна, кандидат исторических наук, научный сотрудник Отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН, itsibizova@mail.ru.

Реф. ст. : ДЖИВОНЕ С. КАКАЯ ФИЛОСОФИЯ ВОЗМОЖНА ПОСЛЕ ВИРУСНОГО КРИЗИСА.

GIVONE S. Quale filosofia possibile dopo la crisi del virus // Vita e pensiero. – Milano, 2020. – А. 103, N 5. – Р. 47–50.

Аннотация. Реферат представляет собой анализ статьи заслуженного преподавателя эстетики Флорентийского университета С. Дживонне, в которой формулируются проблемы, вставшие перед современной философией в результате пандемии, и предлагается вариант их преодоления при помощи философии необходимости.

Ключевые слова: свобода; натурфилософия; необходимость; ответственность; пандемия; свобода; теория государства.

Для цитирования: Цибизова И.М. [Реф. ст.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2021. – № 2. – С. 208–210. Реф. ст. : Givone S. Quale filosofia possibile dopo la crisi del virus // Vita e pensiero. – Milano, 2020. – А. 103, N 5. – Р. 47–50.

GIVONE S. Quale filosofia possibile dopo la crisi del virus.

Abstract. The review is an analysis of an article by S. Givonne, professor emeritus of aesthetics at the University of Florence. Givonne formulates the problems confronting contemporary philosophy as a result of the pandemic, and proposes the option of overcoming them with the help of the philosophy of necessity.

Keywords: freedom; natural philosophy; necessity; responsibility; pandemic; liberty; state theory.

Заслуженный преподаватель эстетики Флорентийского университета С. Дживонне констатирует неэффективность теорий исключения и коллективного иммунитета из философии необходи-

мости, проповедующей покорность судьбе. Альтернатива состоит в ответственности и объединении усилий.

Феномены пандемии всегда влекут за собой аутентичные поворотные моменты и революционные изменения модусов бытия. Юстинианова чума (541–542) объявила конец Римской империи и открыла Средневековье, Черная смерть 1348–1350 гг. вывела на переход к Новому времени. Литании относительно смены регуляции после чумы были бы наивны и смешны. Если верно то, что человеческое бытие всегда идентично самому себе, и нет катастроф, способных сделать его более ответственным или прозорливым, также верно и то, что после чумы, описанной Фукидидом, Боккаччо, Дефо и Мандзони, ничто не остается как прежде. Дживоне задается вопросом, *что* пандемия поведала о прошлом, настоящем и будущем (с. 47–48); не только о эффективных мерах ее встречи, но и об адекватном осмыслении. Чем больше пандемия, словно вырвавшаяся из другого мира, прорывается в мир человеческий, тем более срочным и необходимым представляется дать ей следующие характеристики: она застигла людей неподготовленными, лишила дара речи, осмеяла претензии на неуязвимость. До появления коронавируса каждый мнил существование инструментов понимания феномена пандемии и избегания его пагубных эффектов – эта категория натурфилософии, охватывавшей политическую теорию и медицину, перенесена ныне в биополитику. Практики спасения исходят из «состояния исключения» (приостановки ряда основных свобод человека в карантине) и «коллективного иммунитета». Эти средства относятся к философии необходимости, проповедующей покорность судьбе. С ее перспективы пандемия не могла не начаться и будет побеждена лишь после исчерпания ее жизненного заряда. Отсюда либо унижительная боль массового исключения, либо идиотский витализм вызова вирусу. В обоих случаях для прекращения заболевания следует довести его до пика. Основания этих концепций сущностно идентичны и диктуются философией необходимости, в которой поведение диктуется центральной властью (с. 48–49). Необходимость – основание как затворничества состояния исключения (свобода приносится в жертву на алтаре тотальной защиты), так и анархии иммунизации, достигаемой самопожертвованием инфицирующегося, претендующего на спасение себя и окружающих. Оба способа

принадлежат жертвенной логике, но не действенны. Цена коллективного иммунитета слишком велика. Он касается потерь социальных и моральных, не говоря о том, что подвергать опасности собственную жизнь для ее спасения – не блестящая идея. Добиваясь защиты населения принудительными методами, стратегия сдерживания вызывает нарушения и достигает противоположных результатов. Обе теории ни плохи, ни хороши, но дурно применяются. Они не влияют на рассматриваемый феномен, так как не могут ни понять, ни объяснить его. Вирус не упал с небес и не ниспослан в наказание за грехи. Он развился там, где процесс насильственной антропизации мира показал изнаночную сторону, поставив существование людей под сомнение, склонив их к ответственности. Ключевое слово – ответственность за судьбу всего человечества, Земли, которая вверена людям и которой вверены они (с. 49). Свет в конце тоннеля будет виден, когда карантин станет не навязанной мерой, но сознательным выбором. Философия подозрений (пандемия скрывает оккультные сюжеты и либертицидные намерения мистических антидемократических сил) будет превзойдена (с. 50).

*И.М. Цибизова**

* Цибизова Ирина Михайловна, кандидат исторических наук, научный сотрудник Отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН, itsibizova@mail.ru.

ЭСТЕТИКА

Реф. ст. : ПРОЛЕ Д. НЕДОСТОВЕРНОСТЬ МАСКИ ТРУБАДУРА. ПРОЛЕ Д. Неповрљивост трубадурске маске // Зборник Матице српске за друштвене науке. – Нови Сад, 2020. – Г. 71, бр. 173(1). – С. 25–36.

Аннотация. Анализируется статья сербского специалиста по этике и эстетике Д. Проле, посвященная ницшеанской метафоре «маски трубадура» и ее отражению в современной культуре недоверия как варианта нигилизма.

Ключевые слова: воля; доверие; знание; маска; Крастев И.; нигилизм; Ницше Ф.; христианство.

Для цитирования: Цибизова И.М. [Реф.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – №. – С. 211–218. Реф. ст. : Проле Д. Неповрљивост трубадурске маске // Зборник Матице српске за друштвене науке. – Нови Сад, 2020. – Г. 71, бр. 173(1). – С. 25–36.

ПРОЛЕ Д. Неповрљивост трубадурске маске.

Abstract. The review analyzes the article of the Serbian specialist in ethics and aesthetics D. Prole devoted to the Nietzschean metaphor of the «troubadour's mask» and its reflection in the modern culture of distrust as a variant of nihilism.

Keywords: will; trust; knowledge; mask; Krastev I.; nihilism; Nietzsche F.; Christianity.

В статье сербского специалиста по этике и эстетике Д. Проле утверждается, что маска трубадура означает метафору, используемую Ф. Ницше при столкновении с современностью. Преобразующий потенциал ее исторического значения рассмотрен с перспективы современного кризиса демократии, понимаемого болгарским мыслителем И. Крыстевым как еще более масштабный кризис веры

в демократический порядок. Абсолютизация доверия приводит от религиозной веры к рабскому подчинению. Максимальное доверие создает немого тоталитарного подданного, полностью чуждого аристотелевскому политическому бытию, дарованному логосом. Условие демократического субъекта – компетентный в языке оратор, исходящий из недоверия. Корни современного недоверия демократически ориентированы и следуют из сопротивления тоталитарному культу вождя.

Осмысляя связь между историями христианского Откровения и нигилизма, а также возможность герменевтического освещения процесса, начавшегося с высшего осмысленного выражения веры и закончившегося коллапсом веры в трансцендентные ценности, Проле констатирует этимологическую близость слов доверие и вера (с. 25). Понятие «доверие» предполагает выход за свои пределы, оставление себя и передачу сердца кому-то или чему-то другому. Доверие и вера означают пустые и бессмысленные поступки «вслепую», если обращаются против верующего или доверие рушится. Слепота означает промах, эмоциональное вложение в то, что заранее сулит неудачу. Вера и доверие оправданы, если помогают в решении верить. Библейский Иов – классический пример веры как решения, сохраняющейся даже, когда мир вокруг разбивается вдребезги. Духовный прародитель верующих, он черпает свою силу из несокрушимой веры, не слепой.

Современные кредитные¹ институты развиты как никогда, но рейтинг глобального доверия низок. Доверие характеризуется как основной фактор социализации, которой не бывает при сохранении сердца лишь для себя. Этапы личной жизни и цивилизации свидетельствуют о его привычке перемещаться к ближнему или дальнему. Н. Луман сравнивал недостаток доверия с невозможностью встать с постели утром. Утренняя лень идентифицируется с нехваткой мотивации, усталостью от деятельности из-за отсутствия ожиданий во внешнем мире. Это своеобразная искусственная константа, знакомая всем экзистенциальная ситуация. Опыт современности состоит в стабилизации недоверия, интенционального зазора между представлениями индивидуума о себе и мире (с. 26). Современного человека отличает дисбаланс, так как уве-

¹ Прилагательно происходит от латинского глагола *credere* (верить).

ренность в неограниченных правах индивидуума обесценило значение коллектива, общества, внешнего мира.

Болгарский мыслитель И. Крыстев интерпретирует актуальную политическую сцену на основании тезиса, гласящего, что недоверие играет роль, прежде принадлежавшую доверию. «Мастера сомнения» – К. Маркс, Ф. Ницше, З. Фрейд – им не рассматриваются. Скрепцы, соединявшие человека с миром, отринуты, и неизвестно, будут ли они восстановлены. Кризисы можно осмысливать с перспективы кризиса доверия. «Правильный мир» Ницше для Крыстева – не легенда, но мир демократический. Демократический порядок – благо, любая угроза ему – зло. Однако недоверие, определяющееся как долгосрочная intersубъективная ситуация, многократно имело место, выражаясь по-разному. Демократическое устройство несовместимо с пониманием бессилия изменить что-либо в реальной жизни, последнее же – со статусом свободного гражданина. Свобода не терпит бессилия и возможна лишь при открытых горизонтах и возможности действовать. Осмысление современной трансформации субъективности начинается с различения недоверия после краха революций 1848–1849 гг. и в начале XXI в. (с. 27). Философская переориентация поставила под вопрос жизненно-важную роль доверия. Недоверие погубило традиционное общество. Кризис демократии сопряжен с кризисом субъективности и потерей веры в неопровержимость осмысления собственности, оспаривавшегося Л. Фейербахом, К. Марксом и И. Штирнером, а затем – Н.И. Надеждиным, И.С. Тургеневым и Н.Г. Чернышевским. Нигилизм не сводится к гибели Бога и остальных трансцендентных ценностей. Он рождается вместе с освещением кризиса имманентности: политического порядка, закона, институциональной культуры. Ныне трудно поверить, что сказочность вымысла об истинном бытии привела к «ликвидации» идей об этой стороне реальности как мире теней и привидений. Ницше опровергает классическую иерархию, согласно которой нестабильность онтологического высшего отражается на онтологическом низшем. Понятие доверия раздваивается: в нем обнаруживаются одновременно основания для поверхностной религиозности и для опровержения веры. Трансформация доверия внутри имманентности вызвала кризис трансценденции. После осмысления античных родоначальников аскетизма ницшеанская диагно-

стика недоверия к правилам начинается с Лютера, легитимизировавшего религию антропологической необходимостью абсолютного доверия. Бог нужен, так как человек не способен действовать в хрупких эмпирических рамках, доверие к которым может утратиться в любой момент. Человечность проявляется через отношения с божественным Бытием, достойным абсолютного доверия. Повседневная жизнь людей не подвержена кризисам из-за обманутого доверия, так как черпает силу и постоянность из религиозного указателя тотального доверия (с. 28). Абсолютное доверие не достигает апогея в религиозном культе. Его конечная цель связана с пророчески провозглашенным культом личности. В реформе церкви, решительно ограничившей культовую деятельность, Ницше увидел намерение оставить пространство для приверженности традиции и сакрального обожествления вождя. Современные вожди сочетают в себе идеи Бога, церкви и веры. Культ немцев – подчинения и законопослушности – идеальная мизансцена для появления Адольфа Гитлера. Обнаружилась неожиданная связь между эмансипацией верующих и антидемократической тенденцией современного послушания. Абсолютизация доверия ведет от религиозной веры к рабскому подчинению. Максимальное доверие – к тоталитарному немому подданству, противоположному аристотелевскому бытию, одаренному логосом. Условие демократического субъекта – языковая компетенция, исходящая из недоверия. Инстинкт недоверия – доказательство жизнеспособности. Критика безусловного доверия – одна из самых сильных и наименее осмысленных сторон предвидения этого пророка авангарда и защитника необходимого реформирования идей и ценностей. Мало кому нравится современная придирчивость, заставляющая повсюду чувствовать угрозу: люди не верят никому и ничему. Ницше – не сторонник недоверия озлобленной старости, но не предпочитает и экстремальную доверчивость молодых. Ныне известны масштабы патологического доверия вождям (с. 29). Чем большим было доверие им, больше преступлений. Мастер сомнения приносит новое: изменение отношения к доверию – черта современного духа. Философ – мастер нейтрализации. Его выразительность, сила и жизнеспособность обратно пропорциональны власти над ним современности. Философия лучше развита там, где мыслитель полностью свободен от особенностей своего времени. Он останавли-

вает время, открывая в современном экстремальном ускорении иные темпы и ритмы и оставаясь снисходительным ко всему «современному». Современная культура недоверия базируется на предположении: человек – не то, что он о себе рассказывает. Понять мир означает приподнять завесу, узнать маску, дешифровать ложную идентичность. Определение «разоблачение», происходящее из полицейского или шпионского понятийного аппарата, позволяет предположить, что основание философии непосредственно связано с интерсубъективным поведением. Благодаря разоблачению межличностных отношений она успешно выявляет ошибочность представлений о целых эпохах. Разоблачитель Ницше сам не избежал разоблачений. Срывание масок и раскрытие информации о личностях сопровождались болезненными поворотами, в которых бывшие учителя выставлялись мошенниками. Интерпретация исторических эпох не претерпела драматичных изменений, но примеры А. Шоппенгауэра и Р. Вахнера показали, как очарование творцами времени сменяется бесконечным разочарованием (с. 30–31). Гении превращаются в шарлатанов. В пророке нового искусства и вестнике нового времени распознается мошенник, продающий распоряжения власти как вечные высшие ценности. После древних греков не стало идентичности мышления, деятельности и бытия, личные позиции не имели связи с жизнью, в которой переодевались и маскировались. В мире, где индивидуальность воли учреждается посредством речи, не поступка, сознание оправдывает себя, не легитимизируясь жизнью. Функциональная маска помогает представляться таковыми, каковыми не являются, и на основе ложных представлений занять общественное положение, не достижимое по личным качествам. Европейская цивилизация представляет себя ложно. Маркс – разоблачитель экономической реальности, Ницше – феноменологии жизни или ее культурных обликов. Маску носит не только индивидуум, но и весь мир. Культурные знания и истины – слова из стратегии камуфлирования слабой, трусливой жизни, необходимой для государственной безопасности. Планетарное доминирование аскетических идеалов не приемлемо как свидетельство превосходства человека, доказательство его героической природы или победы разумной воли над пагубными страстями (с. 31–32). Это – свидетельство успешной войны против жизни. При демистификации гуманности

разоблачаются двулика идентичность, светское лицемерие, игра притворства и сокрытия намерений, правды о самом себе. Когда молодой Ницше жаловался на политический и полицейский характер философии, было немыслимо, чтобы «полицейская» терминология и логика приветствовались свободомыслящими мыслителями, не представляющими власть, церковь или академию. Согласно же Ж. Делёзу, в философии должно быть что-то от детектива и шедевра научной фантастики. Если сравнивать философию и шпионаж, для второго императив знания основывается на скрытости и тайне, недопущении открытия познанного. Шпион ждет благоприятных обстоятельств для эффективного использования знания своей стороной и нанесения максимального ущерба противнику. Философский императив знания исходит из открытости и публичности. Мыслитель стремится как можно раньше обнародовать познанное. Обнародование – трансфер из индивидуального в коллективное. Английское слово «intelligence» означает мудрость и тайную службу, но это не свидетельствует, что сокрытие субъекта – общий знаменатель шпионажа и философии нового времени (П. Слотердайн) (с. 32–33). Субъект исследуется и открывается, меняет свой облик, оставляет установившиеся реляции. Осмысливание субъекта связано с понятием негативности. Ему необходимо самовыражаться, демонстрировать себя, чему способствуют средства массовой информации. Смысл радостной науки Ницше состоит в открытости. Радостная наука следует сердцу, не являясь предметом рефлексии, изучения или плагиата. Радость – противоположность шпионского и служебного академического знания. Оспаривание емкости понятийного языка сочетается с отвержением разумности как главной человеческой особенности. Для характеристики ума необходимо понятие «радость». Критик оптимизма вводит радость как ключевую характеристику наук и образования. Радость трубадуров проистекала из изменения отношения к женщине, миру и любви. Борьба Ницше со временем основываясь на прогрессе трубадуров, требовала иного отношения к знанию, Богу и телу, представляя угрозу примату мудрости, рациональности, абсолютного знания. Она означала отказ от рационально доказанного прогресса, моральной легитимизации руководства разумом, классической идентификации истинного, хорошего и красивого. Это сопротивление романтически основывалось на достоинствах

непознанного. Видение А. Шопенгауэром нирваны как высшего состояния, достигаемого отказом от желаний, расценивалось как предательство, забвение самого себя (с. 33). Удар по идеологии прогресса потряс столпы реальности модерна. Отрицание ума и абсолютного означало отказ от жизни, руководствующейся ложной моралью и представлениями о «лучшем будущем». Утверждение продуктивности жизни и деятельности состоит в переоценке ценностей, в аргументированном дискурсе запрещенном, презируемом и проклятом и вере в них. Политический деятель обязан предложить альтернативу словам власти. Ему нужно неожиданное, скандальное для актуальной корректности, сомнение в установленных правилах политического порядка. Пророк запретного, презренного и проклятого требует снять завесу с истории забытых жертв инквизиции, религиозных войн и фанатизма, бездушных законных процедур и идеологического террора. Дионис, трубадур и человек эпохи Возрождения – герои обновления и оздоровления европейской культуры. Они принесли иные возможности, представляя драгоценные свидетельства человечности, способной к возрождению. Отвержение трубадурами высокой чувственности стало демонстрацией человеческих сил и возможностей. Ницшеанское отвержение политического порядка, идеалов и ценностей времени стало демонстрацией альтернативной борющейся гуманности, необузданной верой в прогресс. Недоверие не приводит ни к политической апатии, ни к религиозному бегству с поля боя, вызывая диссонанс в политических дебатах, не завершающихся компромиссом и механическим принятием воли парламентского большинства. Его превосходство в противоречивости и борьбе (с. 34). Когда трубадур становится свободомыслящим, наследие прошлого сплавляется с еще не существующим будущим, становясь одним из ключевых элементов его оздоровления. Радостная наука трубадура становится для Ницше видением самого себя в развивающемся мире. Необычный язык прошлого превращается в пароль, позволяя выявлять специфику будущего. Основа недоверия Ницше – в недоверии естественной причинности прошлого. Недоношенные дети недоказанного будущего – Дионис и трубадур – обещания лучшего общества, смысл которого подтверждается успешным сопротивлением недостойному привычному порядку.

Кризис демократии с этой перспективы – кризис не доверия, но невыносимой банальности (с. 35).

И.М. Цибизова*

* Цибизова Ирина Михайловна, кандидат исторических наук, научный сотрудник Отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН, itsibizova@mail.ru.

КНИЖНОЕ ОБОЗРЕНИЕ (РЕЦЕНЗИИ)

ГЛУХОВ С.В.* РЕЦЕНЗИЯ НА КН. : ХРАМОВ А.В. ОБЕЗЬЯНА И АДАМ. МОЖЕТ ЛИ ХРИСТИАНИН БЫТЬ ЭВОЛЮЦИОНИСТОМ? – Москва : Никея, 2019. – 216 с.

Аннотация. В рецензии рассматривается монография кандидата биологических наук и сотрудника Палеонтологического института РАН Храмова Александра Валерьевича, посвященная вопросам теории эволюции, религии и христианского богословия.

Ключевые слова: религия; христианство; богословие; теория эволюции.

Для цитирования: Глухов С.В. [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2022. – № 2. – С. 219–223. Рецензия на кн.: Храмов А.В. Обезьяна и Адам. Может ли христианин быть эволюционистом? – Москва : Никея, 2019. – 216 с. DOI: 10.31249/rphil/2022.02.12

GLUKHOV S.V. Review of the book : Khramov A.V. Monkey and adam. can a christian be an evolutionist?

Abstract. The review examines the monograph of Alexander V. Khramov, Candidate of Biological Sciences and an employee of the Paleontological Institute of the Russian Academy of Sciences, devoted to the theory of evolution, religion and Christian theology.

Keywords: religion; christianity; theology; theory of evolution.

Труд, написанный А.В. Храмовым, представляет собой междисциплинарное исследование, жанр которого можно было бы приблизительно обозначить как философский. В основу этого ис-

* Глухов Сергей Викторович – младший научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН. E-mail: sglukhov@mail.ru

следования положены данные современной эволюционной науки и догматы православного христианства.

Монография состоит из 12 глав, предисловия и приложения.

В предисловии, помимо общих соображений, относящихся к содержанию книги, автор ставит перед собой цель отойти от обычной практики религиозных мыслителей, которые пытаются совместить теологию и эволюцию. «Не может ли оказаться, что Библия и наука попросту повествуют о двух разных вещах, не противореча друг другу, но и не нуждаясь в прямолинейном согласовании?» [с. 16] – спрашивает он.

В первой главе («Две книги») Храмов показывает своеобразие исторических и иных оснований религиозной науки и науки о природе. Двумя «книгами» они были названы английским философом Фрэнсисом Бэконом (исходя из первенства Библии над другими религиозными литературными произведениями). Возможно ли, что истории, рассказанные обеими «книгами», пересекаются?

Во второй главе («Почему Библия?») автор рассматривает контекст библейского рассказа и мифов из шумеро-аккадской мифологии. Он приходит к выводу, что в Библии «мы находим не столько еще один миф, сколько антимиф» [с. 29]. Библейский рассказ тривиализирует и расколдовывает окружающий нас мир, лишая его божественной и демонической основы. Библия также вводит в миф моральный и человекоцентричный мотивы. Говоря о популярности Библии, автор удивляется, почему же мифологический сборник малоизвестного ближневосточного народа неожиданно стал мировым бестселлером, а его божественная весть распространилась по всему миру?

Третья глава («Теистический эволюционизм»), в соответствии со своим названием, знакомит читателя с таким западным интеллектуальным движением, как «теистический эволюционизм». За 150 лет развития это движение пришло к отрицанию важнейших христианских догматов – о грехопадении и искуплении.

В четвертой главе («Два Августина») повествуется о творческом переломе Блаженного Августина, отца западной теологии (по мнению большинства исследователей). Он состоялся на рубеже IV–V вв. Если до этого момента Августин считал, что в райском саду Адам и Ева вели равноангельскую жизнь, то теперь он настаивает на отсутствии каких-либо принципиальных изменений в ха-

рактере, а также в физическом и духовном облике человека после грехопадения. Таким образом, и в результате воскресения (в конце времен) человек вовсе не станет другим.

О дальнейшем развитии западной теологии и рождении теистического эволюционизма рассказывается в пятой главе («Как из Адама сделали питекантропа»). Биологизировав райского человека, западная мысль приписала ему максимум животных качеств. После того, как была доказана теория эволюции, западной мысли не оставалось ничего, кроме как отождествить Адама и Еву с человекообезьянами из джунглей.

Напротив, восточное крыло христианского богословия, создавая и творя догматы православной Церкви, отталкивалось от радикально иных базовых принципов. Об этом можно прочесть в шестой главе рецензируемой нами монографии («Восточные отцы Церкви о рае»).

Будучи биологом, автор не может согласиться с тем, что нетленный эдемский мир можно напрямую соотнести с биологическим миром, куда человек, который имел изначально ангельскую природу и не знал смерти, был выдворен в результате первородного греха (и стал походить и внешне, и внутренне на бесловесных неразумных животных). Развитию этого тезиса посвящена седьмая глава («Ризы кожаные»). О «кожаных ризах», которые были сделаны Богом для Адама и Евы, повествует библейская Книга Бытия. Благая Весть и воскресение Христа показывают, что человек должен вскоре вернуться в Эдем и полностью преобразиться.

«Рай в христианской традиции не понимается как царство бесплотных духов, откуда человек был низвержен в “уже готовый” материальный мир» (с. 115), – пишет Храмов в восьмой главе («Падшесть мира»). Само противопоставление материального и духовного было вызвано отчуждением человека от Бога. Грехопадение не было «миграцией» с небес на землю. Скорее и небеса, и земля перестали быть такими, как прежде. Твари, страдающие вместе с человеком, больше не служат ему. Так называемый «естественный отбор» – прямое следствие грехопадения. Здесь возникает разделение на потусторонний и посюсторонний миры. В конце концов историческое начало Вселенной, которое современные ученые соотносят с событиями Большого Взрыва, вероятно, также связано с грехопадением человека, несмотря на то что последний

появляется в истории намного позже. Теперь понятно, почему для преодоления его последствий было необходимо, чтобы Создатель всего мироздания умер на кресте. Тем не менее Бог не желал этого творения. Говорить о том, что к нему приложила руку какая-то «злая воля», тоже не приходится. Вещи и твари созданы с добрым намерением, но их восприятие человеком значительно искажено.

В девятой по счету главе («Наука и откровение») автор более подробно останавливается на теме несоответствия этого мира («падшего») и мира до грехопадения. Несмотря ни на что, Бог не покинул падший мир, а продолжает о нем заботиться. Все его положительные явления вызваны неустанной работой Бога.

Десятая глава («Каким Бог сотворил мир?») исходит из принципиального равенства мира до грехопадения и мира воскресения. В результате апокалипсиса ничто и никто (здесь имеются в виду животные) не погибнет, но все преобразится. Ни хищников, ни «борьбы за существование» больше не будет. Мертвые животные, как и люди прошлых веков, должны воскреснуть. Человек преодолеет свое телесное несовершенство, ограниченное «законами природы», став подобным ангелу. Отныне он центр мира. Начало и конец сливаются воедино, совпадая с идеей вечного блаженства.

В 11-й главе («Границы познания») подчеркивается, что «христианство – это религия откровения, предполагающая существование непознаваемой реальности, сведения о которой содержатся в священных книгах, но не могут быть получены из чувственного опыта» (с. 155–156). Наши познавательные способности недостаточны для того, чтобы воспринимать божественную (или, как говорит автор, «параллельную») реальность. В наше время (как и в прошлом) Бог открывается человеку в опыте откровения. Естественный отбор поощряет адаптивное поведение, и наше восприятие заточено под определенную перцепцию, помогающую нам выживать, но кто поручится, что оно истинно? Вера опирается на рамочные представления, но разве нельзя сказать того же о науке? По какой-то причине человеческое сознание имеет естественную склонность к вере в сверхъестественное. Даже если завтра нейронаука покажет, как в нашем мозге формируется вера (что она в принципе делает уже и сейчас), это вряд ли может дискредитировать последнюю, ведь при сотворении мира Бог создал нас

такими, какие мы есть. Он также создал библейский рассказ, чтобы мы (и никто другой) могли понять его.

В 12-й главе («Новое творение») автор еще раз описывает «новое небо и новую землю», которые придут на смену этому падшему миру. Теистический эволюционизм, предрекающий некое иное состояние цивилизации, технологический рай, по его мнению, несостоятелен.

Приложение (или «Вместо приложения») посвящено такому интеллектуальному явлению, как альтеризм (от alter – другой, переименившийся). Собственно, в этом жанре и была написана книга Александра Храмова.

После изложения основных положений этого интереснейшего труда необходимо высказать два замечания.

Во-первых, о тотальности такого феномена, как «естественный отбор», по сути заменяющего собой все законы природы (или по крайней мере служащего ей базовой парадигмой). Еще в XIX в. высказывались претензии Чарльзу Дарвину, которой, как считали критики, не учел альтруистической константы в этологии животного мира. В частности, русским анархистом Петром Кропоткиным. Отечественная традиция в теоретической биологии всегда была подчеркнута антидарвинистской (если не учитывать, конечно, конформные элементы). В современной науке она представлена Юрием Чайковским. В его исследованиях утверждается, что так называемый «естественный отбор» не был доказан на практике. При инвазивных процессах чаще наблюдается не вытеснение родственных особей, а направленная межвидовая гибридизация. Мне кажется, в следующих работах автор должен иначе подойти к этому вопросу (или по меньшей мере дать оценку альтернативному направлению в отечественной традиции).

Что же касается «альтеризма» самого автора, то нужно сказать, что он представляется несколько наивным. Возможность параллельного существования одновременно научного и теологического подхода лично у меня вызывает большие сомнения. Понятно, что у автора не было задачи исследовать научный метод на предмет соответствия теологическому, однако в следующих работах он вполне мог бы вернуться к этому вопросу.

ХЛЕБНИКОВ Г.В.* РЕЦЕНЗИЯ НА КН. : ТРАНСГУМАНИЗМ: ЦИФРОВОЙ ЛЕВИАФАН И ГОЛЕМ-ЦИВИЛИЗАЦИЯ / И. ШНУРЕНКО [И ДР.] ; сост. В. Аверьянов. – М. : Книжный мир, 2021. – 320 с. – (Коллекция Изборского клуба).

Аннотация. В этой книге авторы Изборского клуба излагают свои взгляды на это новое философское течение, акцентируя в нем, как кажется, отрицательные аспекты. Так, трансгуманизм, с их точки зрения, – это преднамеренная попытка уничтожения Человека, превращения его в свою механическую противоположность.

Ключевые слова: Трансгуманизм, постчеловек; основные разновидности трансгуманизма; Бостром; технологии.

Для цитирования: Хлебников Г.В. [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3, Философия : ИАЖ / РАН. ИНИОН. – М., 2022. – № 2 – С. 224–227. Рецензия на кн. : Трансгуманизм : цифровой левиафан и голем-цивилизация / И. Шнуренко [и др.] ; сост. В. Аверьянов. – М. : Книжный мир, 2021. – 320 с. – (Коллекция Изборского клуба). DOI: 10.31249/rphil/2022.02.13

KHLEBNIKOV G.V. Review of the book : I. Snurenko, V. Averyanov et al. Transhumanism : Digital Leviathan and Golem civilization.

Abstract. In this book, the authors of the Izborsk Club set out their views on this new philosophical movement, emphasizing in it, it seems, negative aspects. So, transhumaniz, from their point of view, is a deliberate attempt to destroy a Human, turning him into his mechanical opposite.

* Хлебников Г.В. кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН. E-mail gwvoloshin@gmail.com

Keywords: Transhumanism, posthuman; the main varieties of transhumanism; Bostrom; technologies.

Трансгуманизм – сумеречная сторона наступающей электронной эры, попытка преодолеть человека, отринув в нем все человеческое и создав кибернетическое постчеловечество. В этой книге авторы Изборского клуба излагают свои взгляды на это новое философское течение, акцентируя в нем, как кажется, отрицательные аспекты. Так, трансгуманизм, с их точки зрения – это преднамеренная попытка уничтожения Человека, превращения его в свою механическую противоположность. Вместе с тем авторы Изборского клуба проделали большую работу для осмысления истоков, политики и идеологии трансгуманизма, – его генезиса. Они разоблачают эту глобальную антигуманную авантюру, с их точки зрения, срывают маски с ее закулисных и явных вдохновителей и одновременно показывают возможные альтернативные пути развития человечества на основе традиционных русских идей.

Мысли о совершенном человеке, о совершенном обществе, о преодолении смерти – исконная русская мечта. Свойственна она и другим народам. Эти идеи причудливо преломились в нем в свою противоположность. Трансгуманизм наиболее точно может быть охарактеризован как вирусная технология, призванная манипулировать нашими иллюзиями, выдрессировать человека таким образом, чтобы он отказался от своих преимуществ, выпестованных длительной историей, и принял превосходство искусственного Сверхразума, контролирующего и программирующего социум.

Авторы проделали значительную работу в осмыслении идейных истоков, технопоклонческой риторики и пропагандистско-политической подоплеки трансгуманизма. Книга создавалась в период роковых ковидных 2020–2021 гг., в ней авторы не только отделяют реальные стороны от рекламно-фасадной витрины этой грандиозной, как они считают, авантюры, не только срывают маску с «постчеловеческого» сценария будущего, но и прорисовывают альтернативные ему пути развития человечества.

Создание и воспевание расы постлюдей – не философия, не наука, а стратегия правящих каст, новая мифология, игровая «ставка» в борьбе за переформирование истории и завоевание прочного господства в мире. Причем взятая на вооружение транс-

национальными центрами силы, эта стратегия несет угрозу, которая может превзойти угрозу нацизма в период его расцвета.

Доклад Изборского клуба, был подготовлен Виталием Аверьяновым, Сергеем Барановым, Алексеем Комогорцевым и Константином Черемных.

Достаточно полное представление о книге дает ее содержание, в котором каждый раздел / часть / доклад представляет собой уникальный высококачественный материал по отдельной проблеме современного развития цивилизации и социума. При всей ценности каждого из них я бы субъективно выделил среди них работы Александра Елисеева «Искусственный интеллект как “верховное существо”» и Елены Лариной «Трансгуманизм, искусственный интеллект и будущее игр», без какого-либо умаления любого из других от доклада Вардаряна Багдасаряна «О рисках и угрозах трансформации человека» до рассказа Александра Проханова «Брусчатка», который я прочел с не меньшим удовольствием, чем раздел «Бостром и другие манифесты транслюдей».

Трансчеловек против Человека

Введение. «Его пока нет...».

1. Основные течения трансгуманизма.
2. Бостром и другие: манифесты транслюдей.
3. Перехват технологий.
4. Трансгуманизм в действии.
5. Подмастерья чародеев. Гностицизм и проблема «искусственного человека».
6. Трансгуманизм и русский космизм.
7. Стратегия противостояния трансгуманизму.

Авторский доклад Вардана Багдасаряна. *О рисках и угрозах трансформации человека.*

Авторский доклад Никиты Куркина. *Пути трансгуманизма на Западе.*

Михаил Делягин. *Трагическая обочина цивилизации.*

Игорь Шнуренко. *Архитекторы трансгуманизма и цифровой Левиафан.*

Максим Калашников. *Альтернативная футурология.*

Сергей Переслегин. *Трансгуманизм: hard-версия, soft- версия.*

Елена Ларина. *Трансгуманизм, искусственный интеллект и будущее игр.*

Виталий Даренский. *Голем-цивилизация и стратегия сохранения личности.*

Александр Елисеев. *Искусственный интеллект как «верховное существо».*

Олег Бахтияров. *Трансгуманизм, хоть слово дико.*

Михаил Кильдяшов. *Адам посмотрит на звезды.*

Александр Проханов. *Брусчатка. (Рассказ).*

Вместе с тем книга написана простым и доступным языком и представляется хорошим вступлением в общую проблематику вопроса, характеризуя трансгуманизм как сложное и многоаспектное явление, имеющее как опасные, отрицательные стороны, так и положительные черты (перспектива продления жизни людей, адаптация к новым технологическим реалиям, окружающим человека все теснее и ближе).

Социальные и гуманитарные науки
Отечественная и зарубежная литература
Информационно-аналитический журнал

Серия 3

ФИЛОСОФИЯ
2022 № 2

Художник обложки и художественный редактор М.Б. Шнайдерман

Техническое редактирование
и компьютерная верстка В.Б. Сумерова
Корректор О.П. Дормидонтова

Гигиеническое заключение
№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.

Подписано к печати 29.03.2022

Формат 60×84/16

Бум. офсетная № 1

Печать офсетная

Цена свободная

Усл. печ. 14,25

Уч.-изд. л. 10,8

Тираж 300 экз.

Заказ № 7

(1–100 экз. – 1-й завод)

**Институт научной информации
по общественным наукам Российской академии наук (ИНИОН РАН),**

Нахимовский проспект, д. 51/21,

Москва, 117418

<http://inion.ru>

**Отдел маркетинга и распространения
информационных изданий**

Тел. : (925) 517-36-91, (499) 134-03-96

e-mail: shop@inion.ru

Отпечатано по гранкам ИНИОН РАН

ООО «Амирит»

410004, Саратовская обл., г. Саратов

ул. Чернышевского, д. 88, литера У