

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

2023 – 1

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

МОСКВА 2023

ББК 87
С 69

DOI: 10.31249/rphil/2023.01.00

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

Отдел философии

Редакционная коллегия серии «Философия»:

С.В. Мельник – канд. филос. наук, главный редактор (ИНИОН РАН), Д.В. Ефременко – д-р полит. наук (ИНИОН РАН, зам. директора по науке), В.Г. Буданов – д-р. филос. наук (ИФ РАН), А.П Козырев – канд. филос. наук (МГУ), О.В. Кулешова – канд. филол. наук (ИНИОН РАН), О.В. Летов – канд. филос. наук (ИНИОН РАН), В.С. Меськов – д-р филос. наук (МПГУ), Л.И. Мозговой – д-р филос. наук (ДДПУ), И.И. Ремезова – канд. филос. наук (ИНИОН РАН), С.В. Погорельская – д-р филос., канд. полит. наук (ИНИОН РАН), Г.В. Хлебников – канд. филос. наук, Л.В. Скворцов (отв. секретарь) – д-р филос. наук (ИНИОН РАН), В.А. Яковлев – д-р филос. наук (МГУ)

*Редактор-составитель – Е.Е. Звонова –
канд. филос. наук (ИНИОН РАН)*

Информационно-аналитический журнал «Социальные и гуманистические 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

СОДЕРЖАНИЕ

СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

Кимелев Ю.А. Актуализация исторической метафизики в современной философии	7
Летов О.В., Иванова Т.А. Философия образования. (Обзор)	28

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

Гудимова С.А. В.Ф. Одоевский – против «математического» рассудка	35
Гудимова С.А. Многоголосная фуга С.Я. Левит. Рец. на кн.: Левит С.Я. Мир человека, в слове явленный: бытие человека в культуре	56
Ремезова И.И. « <i>Ordo amoris</i> » и « <i>ordo communicativus</i> »: Философии ХХ века о «человеческом в человеке»	67

ЭТИКА

Летов О.В. Этические аспекты генетики. (Обзор)	101
Летов О.В. Этические проблемы генно-инженерных технологий. (Обзор)	110
Летов О.В. Актуальные вопросы российской этической мысли. (Обзор)	130
Цибизова И.М. Толерантность: теория и практика. (Часть I)	137

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Гранин Р.С. Реф. ст.: Томпсон К., Фрейзер-Берджесс Ш., Майор Т. На пути к философии образования для Карибского бассейна: изучение африканских моделей интеграции теории и практики	151
--	-----

Пущаев Ю.В. Конфликт на Украине и современная философия в России и вокруг нее. Часть V. (Обзор)	155
---	-----

ЛОГИКА И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Думов А.В. Реф. ст.: Кржановский Р. Что такое физическая информация?	171
Думов А.В. Реф. ст.: Ван Дер Мерве Р. О подходе Пола Сильверса к сложности: постструктурализм vs исключительность модели	178
Думов А.В. Реф. ст.: Круль З. Анализ интуитивного понятия информации	184
Думов А.В. Реф. ст.: Джексон Э. Взаимосвязь убеждения и степени рациональной уверенности	191

КНИЖНОЕ ОБОЗРЕНИЕ (РЕЦЕНЗИИ)

Глухов С.В. Рец. на кн.: Шнирельман В.А. Удерживающий. От Апокалипсиса к конспирологии	196
Погорельская С.В. Становление философа. Рецензия на книгу «Принять в мысль: философская автобиография. Дитер Хенрих, беседы с Маттиасом Бормутом и Ульрихом фон Бюловым»	200
Погорельская С.В. Забытая ключевая фигура. Рецензия на книгу Туна Хорстена «Священник и философ. Спасение архива Гуссерля»	205
Погорельская С.В. И снова о католицизме и нацизме. Рецензия на книгу К. Флаша «Католические предтечи национал-социализма»	209

CONTENTS

MODERN PHILOSOPHY

Kimelev Yu.A. Actualization of Historical Metaphysics in Modern philosophy	7
Letov O.V., Ivanova T.A. Philosophy of education. (Review)	28

PHILOSOPHY OF MAN

Gudimova S.A. V.F. Odoevsky – against «mathematical» reason	35
Gudimova S.A. Polyphonic fugue S.Ya. Levit. Book review: Levit S.Ya. Human world in the word revealed: human being in culture	56
Remezova I.I. «Ordo amoris» and «ordo communicativus»: philo- sophers of the twentieth century about the «human in man»	67

ETHICS

Letov O.V. Ethical aspects of genetics. (Review)	101
Letov O.V. Ethical problems of genetic engineering technologies. (Review)	110
Letov O.V. Topical issues of Russian ethical thought. (Review).	130
Tsibizova I.M. Tolerance: history, theory and practice. Part I.	137

SOCIAL PHILOSOPHY

Article summary: Thompson S.C., Fraser-Burgess S., Major T. Towards a Philosophy of Education for the Caribbean: Explor- ing African Models of Integrating Theory and Praxis	151
Pushchaev Yu.V. The conflict in Ukraine and modern philosophy in and around Russia. Part five	155

LOGIC AND THEORY OF COGNITION

Dumov A.V. Ref. art.: Krzanowski R. What is Physical Information?	171
Dumov A.V. Ref. art.: Van Der Merve R. On Paul Cilliers' Approach to Complexity: Post-Structuralism Versus Model Exclusivity	178
Dumov A.V. Ref. art.: Król Z. The Intuitive Concept of Information: An Analysis	184
Dumov A.V. Ref. art.: Jackson E. The Relationship Between Belief and Credence	191

BOOK REVIEW (REVIEWS)

Glukhov S.V. Review of the book: Shnirelman V.A. Detaining. From the apocalypse to conspiracy theory	196
Pogorelskaya S.V. The formation of a philosopher. Review of the book: Ins Denken ziehen: eine philosophische Autobiographie. Dieter Henrich. Im Gespräch mit Matthias Bormuth und Ulrich von Bülow	200
Pogorelskaya S.V. Is a forgotten key figure. Book review: Horsten T. De pater en de filosoof. De redding van het Husserlarchief	205
Pogorelskaya S.V. And again about catholicism and nazism. Book review: Flasch K. Katholische wegbereiter des nationalsozialismus.	209

СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 111

КИМЕЛЕВ Ю.А.* АКТУАЛИЗАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ.

DOI: 10.31249/rphil/2023.01.01

Аннотация. Статья образует часть цикла статей, посвященных анализу отношений между исторической метафизикой и нынешней метафизикой. В первой статье¹ был осуществлен анализ различных видов исследования метафизической традиции в современной философии. Данная статья исследует способы использования ресурсов метафизической традиции в целях решения ряда актуальных задач. В статье анализируются основные из таких способов.

Ключевые слова: историческая метафизика; метафизическая традиция; актуальная метафизика; отношения между исторической метафизикой и актуальной метафизикой; историческое исследование метафизической традиции; актуалистская форма отношений между исторической метафизикой и актуальной метафизикой.

KIMELEV Yu.A. Actualization of Historical Metaphysics in Modern philosophy

* Кимелев Юрий Анатольевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН.

¹ Кимелев Ю.А. Исследование метафизической традиции в современной философии // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Философия. – 2022. – № 4. – С. 9–27. – DOI: 10.31249/rphil/2022.04.01

Annotation. The forms part of a set of articles dedicated to the analysis of the relations hip between history of metaphysics of and the present-say metaphysics the first of these articles has carried out the analysis of different kinds of the research into the history of the metaphysical tradition. This one views the ways the resources of the metaphysical tradition are being used for the constructive purposes. Some major forms of “actualization” of historical metaphysics are singled out.

Keywords: historical metaphysics; metaphysical tradition; actual metaphysics; the relationship between historical metaphysics and actual metaphysics; historical research into metaphysical tradition, actualist form of the relations hip between historical metaphysics and actual metaphysics.

Для цитирования: Кимелев Ю.А. Актуализация исторической метафизики в современной философии // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 1. – С. 7–27. DOI: 10.31249/grphil/2023.01.01

Первичная данность исторической метафизики – учения, теории, методы, установки, содержащиеся в унаследованных текстах, которые в соответствии с присущим этим текстам самопониманием, а также в соответствии со сложившимися конвенциями считаются метафизическими. Благодаря активной источнико-ведческой, текстологической, переводческой и публикационной деятельности последних столетий историческая метафизика стала как большой корпус метафизических текстов, готовых к воспроизведению, изучению и конструктивному использованию в различных целях. Это можно охарактеризовать как текстуальное присутствие прошлой метафизики в философии настоящего времени.

Здесь под «исторической метафизикой» понимается прошлое метафизики до рубежа XIX–XX вв., а под «современной» и «текстуальной» метафизикой – преимущественно метафизика последней трети XX и первых десятилетий XXI в.

В самом общем плане отношения с исторической метафизикой в актуальной философии образуются стремлением к осуществлению функции опосредования между прошлым метафизики, ее настоящим и даже будущим. Я полагаю, что следует выделить

три основные формы рефлексивных отношений к прошлому метафизики, соотнеся их с определенными группами исследовательских подходов. Это и три основных способа присутствия метафизики прошлого в нынешней метафизике.

Основополагающей правомерно считать форму, связанную с исследованием прошлого метафизики. Она была представлена в предыдущей статье¹. Эта форма фактически является условием возможности других, которые можно обозначить как «актуалистская» и «метатеоретическая». Анализу актуалистской формы посвящена данная статья; метатеоретическая станет объектом анализа в следующей статье представляемого цикла.

История метафизики предстает как изучаемое, как восстановленное и реконструируемое прошлое, как постоянно расширяющееся и обогащаемое знание об этом прошлом, как знание, способное к использованию и используемое в конструктивных целях.

Актуализация, о которой идет речь, предполагает соотнесение метафизики прошлого с метафизикой настоящего времени, с целью показать уже реализованные и потенциальные способы использования прошлого метафизики для достижения актуальных конструктивных целей или даже указания на будущие возможности. Здесь мы имеем дело с *действенным присутствием* традиции в актуальной метафизике.

Традиция является ресурсной базой актуальной метафизики, прежде всего в объективном смысле – как тематизированные *метафизические данности*, подлежащие дальнейшему познанию. Применительно к объективному моменту можно выразиться и таким образом, что *традиция с ее ресурсами служит отчасти и как опытная основа метафизического познания*.

Еще одна форма присутствия исторической метафизики состоит в использовании знания о прошлом метафизики в *метатеоретических целях*. Значительная часть современных метафизических усилий направлена на прояснение «проблемы метафизики», ее «природы», функций, потенциала. Они реализуются преимуще-

¹ Кимелев Ю.А. Исследование метафизической традиции в современной философии // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 4. – С. 9–27. – DOI: 10.31249/rphil/2022.04.01

ственno через исследования в соответствующем ключе классических и материальных метафизических учений и теорий, соответственно опираясь на историческое исследование этой метафизики и вообще исследование метафизической традиции.

Актуалистская форма отношения к традиции

Данная статья посвящена главным образом той форме отношений между исторической метафизикой и метафизикой настоящего времени, которая в рамках предложенной выше типологии форм этих отношений была обозначена как «актуалистская».

Эта форма реализуется и как интерсубъективная, и как обращение к этому прошлому со стороны отдельных мыслителей, осуществляющих разработку метафизической проблематики в конструктивных целях. Различие можно усмотреть в том, что в первом случае общая перспектива предстает преимущественно в осознанно-методическом виде, а во втором случае отчетливо выражен элемент спонтанности. Очевидна возможность комбинирования указанных подходов на индивидуальном уровне.

Можно указать две крайние позиции и в оценке унаследованных метафизических концептуализаций, и относительно возможности их актуального использования: холизм и атомизм.

Метафизические построения прошлого, особенно метафизические системы, могут восприниматься в холистском ключе, т.е. как целостные образования со своими собственными посылками, методами и содержательными конструкциями. Соответственно, стремление рассматривать метафизические концепции прошлого исключительно в холистской перспективе означает признание или отвержение этих концепций в целом, как (относительно) замкнутых образований.

Такому подходу противостоит другой, воспринимающий метафизические концепции, даже системы как конкретную совокупность посылок, методов и содержаний, которые в принципе могут рассматриваться и вне системного контекста, без жесткой привязки к другим компонентам системного контекста, без жесткой привязки к другим компонентам системного построения. Соответственно, отдельные части, компоненты можно реконструировать и

использовать сами по себе. Это открывает возможности разнообразных реактуализаций метафизической традиции.

Использование результатов исторического исследования метафизики прошлого

Подобно тому, как при анализе исследовательского отношения к прошлому метафизики были выделены несколько основных способов реализации этого отношения, так и анализ актуалистской формы позволяет выделить несколько основных способов ее осуществления.

Целый ряд способов историко-исследовательского и актуалистского современного отношения к метафизической традиции совпадают. При значительном содержательном совпадении они различаются в теоретическом целеполагании.

Если историко-философская ориентация и исследовательская работа как бы «оставляет» историческую метафизику в прошлом, то актуалистская ориентация и исследовательская работа «перемещает» историческую метафизику в настоящее и отчасти даже в будущее. Говоря в общем плане, это осуществляется в целях использования исторической метафизики для решения актуальных конструктивных задач. Она становится частью открытого процесса метафизической мысли.

Усилия, направленные на тематизирование и структурирование исторического движения метафизической мысли, создают условия для того, чтобы представить такую мысль как богатый ресурс метафизического познания, как ценный резервуар метафизического теоретизирования, способный к многообразному использованию, в том числе к реактуализации. В особенной мере подобная возможность очевидна в случае с континуумной исторической реконструкции, которая служит свидетельством связи новых метафизических построений с предшествующими, свидетельством участия в традиции.

В качестве подтверждения сказанного можно обратиться к реконструкции схемы континуумного движения метафизической традиции, содержащейся в историко-философской концепции Роберта Райнингера.

Р. Райнингер¹ напоминает, что метафизика является древнейшей частью философии. Мы обнаруживаем ее уже в Древней Индии, где религия и философия еще образуют нерасчененное единство. Суть метафизических устремлений древних индийцев составляет мысль о том, что самопознание есть одновременно и богопознание (тождество Атмана и Брахмана). Сходные воззрения встречаются в «орфических мистериях», провозглашавших потустороннее происхождение души, оказавшейся заключенной в теле.

Именно у греков появилось устремление к «научному занятию» метафизикой. На первых порах она была еще неотделима от натурфилософских спекуляций, эмпирической физики, а также от сохранявших свою действенность мифологических представлений. Лишь элеаты первыми, по мнению Райнинтера, выступают против такого сочетания. Ксенофан формирует мысль об абсолютном единстве, являющем пантеистические свойства. Первым метафизиком в строгом смысле слова следует считать Парменида, у которого по отношению к единому бытию все остальное воспринимается как не-бытие, соответственно кажимость. Этот пронизанный строго рационалистическими мотивами статично-универсалистской монизм представляет собой «чудовищную абстракцию», в бездне которой исчезает все качественное. Смягченной формой такого воззрения является учение о двух мирах. Мысление бытия Парменида оказало воздействие на Эмпедокла, Анаксагора и Демокрита. Ведь элементы, атомы суть понятия сущего, соответствующего определениям, данным Парменидом. Полную противоположность воззрениям этих философов является картина мира у Гераклита. Все протекает согласно вечным имманентным законам. Софисты распространяют этот принцип и на сферу жизни духа. Вообще вся досократическая философия пронизана противостоянием подходов, представленных Парменидом и Гераклитом.

Такое противостояние преодолевается лишь в учении Платона о двух мирах. В мире чувственности все обстоит так, как учил Гераклит. Здесь нет ничего постоянного, все обречено на пребывание. Над миром чувственности царит мир идей, самостоятельно существующих сущностей, являющихся к тому же прообразами

¹ Reininger R. Einführung in die Probleme und Grundbegriffe der Philosophie. – Wien : Verl. der Österr. Akad. der Wiss., 1978. – 330 S.

чувственных вещей, каковые суть лишь бледные копии идей. Душа служит посредником между двумя мирами. Статическое понимание отношения между ними претерпит позднее динамизацию в неоплатонизме. В сфере метафизического укоренены и высшие ценности, она же обусловливает само оформление метафизических понятий. «Идеи» образуют систему ранжированных ценностей, вершиной которой является идея благого.

Учение Платона означало принижение в ценностном плане чувственного, даже определенное бегство от чувственного. Соответственно, низким был и статус эмпирического познания природы.

По Аристотелю, напоминает Р. Райнингер, идеи не пребывают в сфере потустороннего, они становятся сущностями самих вещей. Образцом здесь может служить живой организм. Аристотель представляет мир как ступенчатое расположение реально существующих сущностей. Основная мысль Платона получает тем самым имманентную реализацию. На самой нижней ступени располагается бесформенное вещество, способное стать чем угодно, а на высшей – высший чистый дух, божество. Располагающиеся между ними различные плоскости бытия характеризуются возрастающим оформлением бесформенного.

В начале Нового времени «идеализм Ренессанса» ориентировался прежде всего на Платона. Это особенно отчетливо проявилось в натурфилософии. В дальнейшем, вплоть до Канта, на переднем плане пребывала метафизическая проблема субстанции, под которой следует понимать независимую сущность, являющуюся основополагающей для мира опыта. Классическими образцами метафизического дуализма, монизма и плурализма (способов метафизического понимания субстанции) являются системы Декарта, Спинозы и Лейбница. Это метафизическое мышление получает свою систематизацию у Христиана Вольфа.

В то же время Локк и Беркли осуществляют гносеологическую критику понятия субстанции. В соответствии с их взглядами мы в состоянии установить лишь отношения и свойства материи, но не можем постичь саму материальную субстанцию, посылка о существовании которой становится излишней. Такой скептический подход Юм распространил на духовную субстанцию («душу») и попытался дать психологическое объяснение посылке

о существовании души. По Юму, граница опыта есть одновременно и граница познаваемого. На научность вправе притязать только математика, описательные науки и мораль. Здесь следует, по мнению Райнингера, искать истоки всех разновидностей позитивизма, вплоть до новейших.

Творчество Канта означало поворот в истории метафизики. Его философия выпукло поставила вопрос о том, как вообще возможна метафизика. Кантовский «критицизм» проводит различие между явлениями (преимущественно вещами окружающего нас пространственного мира) и вещами в себе. Кант утверждает, что вещи в себе, или вещи сами по себе непознаваемы, и потому объявляет метафизику своего времени обманчивой видимостью. Правда, Кант признает, что эта обманчивая видимость, метафизика, является естественной склонностью человеческого духа. Учение Канта взволновало умы. Моисей Мендельсон назвал Канта «всеразрушителем». Кант, однако, не отвергал метафизику в принципе, он не принимал форму, которую она носила в ту эпоху. Вещь сама по себе является для Канта пограничным понятием нашего познания, посредством этого понятия мы подходим к тому, что для нас непознаваемо. Соответственно, метафизика представляет собой науку о границах человеческого разума. Даже если «метафизическое» непознаваемо, оно непосредственно «переживаемо», причем переживаемо в моральной воле (в «категорическом императиве», равном нравственному сознанию, соответственно совести). Метафизика у Канта членится в связи с этим на метафизику природы и «метафизику нравов». Первая имеет дело с независимыми от опыта высказываниями о структуре эмпирического мира, а вторая – с высказываниями о мире нравов. Обе эти метафизики в своей совокупности указывают структуру человеческого духа, означают самопознание человеческого разума. Очевидно, что метафизика Канта теснейшим образом связана с теорией познания. Выдвигаемые в контексте этой метафизики «постулаты практического разума» (Бог, свобода, бессмертие) «представляют собой умопостигаемое дополнение к чувственному миру, это религиозные веровательные убеждения, обладающие практической достоверностью, но остающиеся проблематичными в теоретиче-

ском плане»¹. Такое учение Канта перемещало платоновский дуализм во внутренний мир человека.

Последовавшая за Кантом эпоха была эпохой метафизической мысли. Это – эпоха немецкого идеализма. Противоположность между мышлением и бытием полностью снимается, идеальное выступает как единственная реальность, оно есть одновременно и явление, и вещь сама по себе. Источником познания идеального служит «интеллектуальное созерцание». Фихте мыслит более субъективно (он исходит из самосознания), Шеллинг – более объективно (природа представляет собой предварительную ступень духа, абсолют дифференцируется на реальное и идеальное). Гегель мыслит абсолютным образом (бытие есть самодвижение объективного разума, или «Идеи», развертывающейся в природе и истории, мировой процесс является логически развертывающимся процессом). В полной мере метафизиками еще являются Гербарт и Шопенгауэр.

Во второй половине XIX в. преобладающим становится негативное отношение ко всякой метафизике. Неокантианство ограничивается исследованиями в области теории познания. Позитивизм (Конт, Лаас, Max) вообще не признает возможность метафизики. Такие же позиции занимают «философия имманентности» (Шуппе) и агностицизм, например, у Спенсера. Разумеется, и в эту эпоху существуют разнообразные «наивные» попытки вернуться к докантианскому мышлению. К их числу Райнингер относит и усилия по разработке метафизики, опирающейся на естествознание. Речь идет в первую очередь о таких вариантах «индуктивной метафизики», как панпсихизм Фехнера, ценностный идеализм у Лотце.

В двадцатом столетии наблюдается, как считает Райнингер, «усиливающаяся склонность к метафизике». Здесь, наряду с Н. Гартманом и А. Бергсоном, следует указать прежде всего на творчество представителей экзистенциализма (М. Хайдеггера, К. Ясперса).

В экспозиции истории метафизической онтологии у Р. Райнингера упор был сделан на моменты континуумного движения

¹ Reininger R. Op. cit., S. 175.

онтолого-метафизических позиций, которым суждено было сохраняться в истории, на моменты эпохальных переходов.

Выше было отмечено, что определенные виды исторического исследования прошлого метафизики способны служить и в качестве ресурса актуализации этого прошлого в плане решения конструктивных задач метафизического познания. В качестве иллюстрации было указано на реконструкции исторического движения метафизики, особенно если подобная реконструкция осуществляется в континуумном ключе. Был предоставлен и образец подобной реконструкции.

Еще одним вариантом актуалистского применения исторического исследования прошлого метафизики правомерно считать соответствующее использование традиции критики метафизики.

Критика метафизики во всех ее формах на протяжении многих веков служила стимулом, а нередко и непосредственным ресурсом метафизической мысли. Правомерно выдвинуть такое утверждение и применительно к нашему времени. Критика метафизики является важнейшим ресурсом метафизики в двух планах. Во-первых, критика метафизики фактически всегда выступала в качестве побудительного мотива метафизического теоретизирования. Указание на изъяны и недостаточность тех или иных метафизических концептуализаций и решений, а в ряде случаев принципиальное оспаривание правомочности метафизики побуждали последнюю к постоянному поиску. Наконец, содержательное обоснование критики могло выступать как источник метафизической мысли. Все это находило и находит выражение в постоянном чередовании метафизических тезисов и критики, образуя единый поток движения метафизической мысли.

Традиция и актуальная метафизическая программатика

Очень важным способом использования ресурсов традиции в целях конструктивной разработки актуальной метафизической проблематики является способ, который правомерно обозначить как «программный».

Речь идет о реактуализации традиционных программ метафизики или их модификации, исходя из условий актуальной метафизической ситуации.

Речь идет о представленных в традиции относительно устойчивых вариантах понимания предметности, природы и функций метафизики. Такие традиционные метафизические программы имеют свою историческую судьбу с точки зрения времени возникновения, периода наибольшей действенности, причин утраты динамики, угасания и т.д. Целый ряд программ, представляющих ушедшие в прошлое, сохраняется в качестве неких формальных возможностей, которые при определенных условиях и в определенных обстоятельствах могут реактуализироваться. В таком случае происходит наполнение новым содержанием тематического горизонта, заданного соответствующей программой.

Это своеобразные модели мира, имеющие определенную когнитивную ценность и вне непосредственного контекста своего возникновения и первоначального функционирования. Это же правомерно и в отношении не только целостных метафизических систем, но и отдельных метафизических позиций и установок.

Лишившись абсолютной, бесспорной достоверности, которой их наделяли создатели, они могут функционировать как своеобразный метафизический потенциал, или резервуар, подлежащий каждый раз продуктивной актуализации. Это не означает, разумеется, что все содержания метафизической традиции способны выполнять подобные функции. Когнитивная актуальность тех или иных содержаний является делом исторического отбора. Суть же заключается в том, что с позиций подлинного историзма следует считать, что когнитивно актуальными могут стать и кажущиеся безвозвратно устаревшими содержания метафизической традиции.

Программы – это главным образом объективные исследовательские программы. Это означает, что основное внимание фокусируется на определении объективной сферы метафизики, ее содржательном наполнении. Прочие элементы программы так или иначе определяются через ориентацию на объективную сферу.

При реактуализации той или иной «метафизической программы» речь идет о том, чтобы исторически устойчивую метафизическую программу превратить в программу актуальную исследовательскую. Фактическое определение исследовательских задач задается пониманием нынешней ситуации метафизики.

Отношение к метафизической традиции в основных философских направлениях современности

К актуалистской форме отношений между традиционной и современной метафизикой следует отнести и отношение к традиции в основных философских течениях настоящего времени.

При всем многообразии видов такого отношения преобладающим является стремление к использованию традиции в целях подтверждения и обоснования оформленвшегося в том или ином философском течении понимания метафизики в ее историческом и нынешнем облике.

Можно отметить два момента в отношении аналитической метафизики к традиции метафизической мысли. С одной стороны, современные философи-аналитики, как правило, не соотносятся эксплицитным и развернутым образом с этой традицией. Даже те из них, кто в начале своего пути писал историко-философские работы, как например Дэвид Армстронг с его книгой о Беркли, в дальнейшем работали без обращения к прошлому метафизики. В этом плане аналитическая метафизика / онтология представляет собой совокупность, в общем и целом, оригинальных разработок. Некоторые проблемы и в своей постановке, и в характере решения являются в полной мере новаторскими – как, к примеру, проблематика возможных миров. (Ссылки, скажем, на Лейбница здесь ничего не меняют.) Даже кажущаяся традиционной проблематика универсалий рассматривается полностью, в перспективе и в контексте собственной традиции аналитической философии.

С другой стороны, говорить о полной безысторичности аналитической метафизики, как это нередко бывало, не следует. Неизбежно сохраняется какая-то связь с историей европейской философии. Аналитики-метафизики нередко ссылаются на те или иные фигуры из истории метафизики.

Философско-феноменологическая разработка метафизической проблематики в настоящее время нередко представлена преимущественно реконструкцией в соответствующем ключе философии Гуссерля, иногда творчества какого-то другого представителя феноменологии предшествующего периода. В этом плане можно утверждать, что феноменология в настоящее время соотносится со своей собственной традицией.

Ситуация в философской герменевтике в плане отношения к традиции является сходство с феноменологией. Понятно, что принципиальное признание традиции философской мысли остается фундаментальной характеристикой философской герменевтики. Вместе с тем эксплицитное соотнесение осуществляется главным образом с классиками философской герменевтики XX в. М. Хайдеггером и Г.-Г. Гадамером. И отношение этих мыслителей к традиции европейской метафизики задает тон в творчестве представителей философской герменевтики настоящего времени.

Целесообразно проводить различия между «неоклассической», неосхоластической и неотомистской философией. Очевидна общность этих типов философствования. Соответственно, при характеристике этого отношения можно ограничиться указанием на общие моменты, можно ограничиться соотнесением с неоклассической философией в широком смысле.

В самом широком смысле «неоклассическая» в применении к онтологии может означать преемственную соотнесенность с античными, схоластическими, нововременными и модерновыми постановками «вопроса о бытии», не предлагающими приверженность ответам на этот вопрос, которые были предложены в традиции.

Избирательная преемственность в отношении традиции находит выражение и в той или иной идее о том, что, собственно, образует классическую традицию европейской метафизической онтологии.

Неоклассическая метафизика признает в полной мере правомочность традиции. Вместе с тем неоклассическая метафизика отвергает традиционализм как неуклонительное следование неизменным канонам, как догматическое воспроизведение унаследованных теорем и методов. Ведь традиционализм означает приверженность идеи о том, что истина уже дана в той или иной традиции. Ее следует принять, хранить и утверждать.

При всем признании, даже нормативно, значения традиции, неоклассическая философия сохраняет такие свойства подлинной теоретической философии, как критичность и открытость. Это означает, прежде всего, способность к самокритике и диалогу с альтернативными позициями. Это обстоятельство объясняет, в

частности, присутствие неоклассической философии в ее различных формах в актуальной философской дискуссии.

В контексте исследования нынешнего метафизического дискурса следует отметить, что указанные характеристики современной неоклассической метафизики проявляются в ориентации на актуальный философско-онтологический проблемный комплекс.

Постметафизическая философия как разновидность актуально- pragmaticального отношения

В рамках современной философии можно выделить особый комплекс теорий, стремящихся быть постметафизическими.

Включение постметафизической философии в актуалистскую форму отношения современной философии к исторической метафизике требует определенного обоснования. Рассмотренные выше способы реализации актуалистской формы предполагают *продолжение* философско-метафизического мышления, предполагают *сохранение* метафизической традиции в широком смысле слова.

А постметафизическая философия – это совокупность философских теорий, в которых провозглашается исчерпанность или явленная актуальная несостоятельность метафизики, конец метафизического пути философии, соответственно провозглашается необходимость «преодолеть» или «одолеть» метафизику, осуществить ее деструкцию или деконструкцию. Иногда постметафизическая философия понимается шире – как отказ от традиционной философии.

Основу постметафизических философий образует отождествление метафизики с какой-то определенной содержательной ориентацией или установкой, которая тематизируется и оценивается негативно, как подлежащая преодолению или демонтажу с целью открыть путь для пост-метафизического философского мышления. Метафизика должна уступить место какой-то иной философии. Постметафизической такую философию можно считать потому, что в ней содержится анализ метафизического мышления и тематизируются причины и условия необходимого или желательного отказа от него. Другими словами, условием оформления

постметафизической философии является критическое размежевание с метафизикой.

Причастность постметафизической философии к актуалистской форме связана со следующими мотивами. Постметафизические теории содержат, как правило, очерк истории метафизики, призванный показать, почему метафизика должна быть замещена определенной альтернативой. Такой очерк представляет собой характеристику метафизической традиции, которая содержит, скорее всего вопреки намерениям автора исторического очерка, указания на возможности актуального использования исторической метафизики.

Этому может способствовать и диагностика нынешнего состояния и метафизики, и философии в целом, также содержащаяся в постметафизических теориях.

Главное же заключается, на мой взгляд, в том, что предлагаемые альтернативы метафизическому мышлению, как показывает соответствующий анализ, оказываются несвободными от метафизических посылок и содержаний. Другими словами, они фактически сохраняют потенциал собственного использования в конструктивных метафизических целях.

Концепция постметафизической философии Ю. Хабермаса составляет часть его обширного философского и социологического творчества. Сердцевину этого творчества образует «теория коммуникативного действия». Эта теория фактически образует и основу постметафизической альтернативы.

Концепция постметафизической философии представляет собой, по существу, историческую концептуализацию движения европейской философии к постметафизическому состоянию, каким оно представляется Хабермасу. Реконструкция этой историко-философской концепции в сжатом виде и будет представлена ниже.

По мнению Хабермаса, «специфически современное» философии XX в. связано с «четырьмя мотивами». Речь идет о следующих мотивах: постметафизическое мышление, лингвистический поворот, ситуативное расположение разума и замена приоритета теории перед практикой обратным отношением, или преодоление логоцентризма.

Постметафизическое мышление предполагает отказ от теории, претендующей на постижение целого и на особый привилегированный доступ к истине. Лингвистический поворот означает paradigmатический переход от философии сознания к философии языка. Онтологически ориентированная феноменология лишает разум его классических атрибутов, утверждая конечность, временность и историчность субъекта. Подходы Витгенштейна, Гадамера, Леви-Страсса и гегельянцев-марксистов также представляют собой попытки поместить вознесшийся в небеса разум в разнообразные контексты его функционирования. Это предполагает в том числе перевертывание классического отношения между теорией и практикой. Прагматизм, психология Пиаже, теория языка Выготского, социология знания Шелера, анализ жизненного мира у Гуссерля воплощают стремление показать, что наши когнитивные достижения укоренены в донаучной сфере, в сфере обхождения с людьми и вещами.

Охарактеризованные «мотивы» ведут философскую мысль к новым результатам. В то же время они приводят ее и к определенным ограниченностям. Постметафизическое мышление связано со сциентистской ограниченностью, заключающейся в ориентации философии на какие-то конкретные идеалы научности. Лингвистический поворот привел к появлению онтологического понимания языка, делающего язык чем-то самостоятельным по отношению к процессам обучения, которые обусловлены тем, что происходит в мире. «Скептические понятия разума» привели к радикальной критике разума, к отождествлению разума с репрессивностью. Наконец, увязывание теории с практикой имеет отрицательные последствия, если практика отождествляется только с трудом и не вскрываются многообразные отношения между символически структурированным жизненным миром, коммуникативным действием и дискурсом.

Воззрения Хабермаса на историю западной философии XX в. свидетельствуют о его восприятии этой философии как, по существу, постметафизической или даже антиметафизической.

Нынешняя ситуация в философии представляется Хабермасу «необозримой». Речь идет не об усилении привычного плюрализма философских школ. Сегодня стало неясным положение метафи-

зики. В течение долгого времени важное место занимали позиции, критические в отношении метафизики. Сегодня из «пепла подобного негативизма» появилась «искра обновления метафизики».

Хабермас указывает на «замкнутые картины мира», создаваемые «дурным спекулятивным образом» из теоретических кусков различных наук. Однако в условиях децентрированного мира они могут существовать только на огороженных субкультурных островах.

Под метафизическими мышлением Хабермас, «грубо упрощая» и оставляя в стороне «аристотелевскую линию», понимает восходящее к Платону мышление философского идеализма, которое движется через Плотина и неоплатонизм, Августина и Фому Аквинского, Николая Кузанского и Пико делла Мирандолу, Декарта, Спинозу и Лейбница вплоть до Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Этому метафизическому мышлению противостоят антиметафизические движения античного материализма и скептицизма, позднесредневекового номинализма, а также эмпиризма Нового времени. Однако, эти «противодвижения» остаются в рамках горизонта мыслительных возможностей метафизики.

Внимание Хабермаса сосредоточивается на трех аспектах метафизического мышления: мотив единства в «философии происхождения»; отождествление бытия и мышления; теоретическая жизнь в значении пути спасения. Эти три аспекта получают также краткую характеристику как «мышление тождества», «учение об идеях» и «сильное понятие теории». При переходе к субъективизму Нового времени эти три момента претерпевают своеобразное преломление.

Мышление тождества. Античная философия наследует от мифа взгляд, соотнесение с целым. Отличие заключается в том, что соотнесение всего с Единым происходит на понятийном уровне. Миф представлял единство мира как конкретное сцепление, переплетение особенного с особым. Конкретность такого видения мира подрывается идеалистическим мышлением единства. Единое и многое абстрактно постигаются через отношение тождества и различия. Это базисное отношение, которое метафи-

зическое мышление понимает как логическое и онтологическое отношение.

Идеализм. Со времен Парменида устанавливается внутреннее отношение между абстрагирующим мышлением и его продуктом – бытием. Платон делает из этого вывод о том, что единство образует порядок, который в качестве сущности лежит в основе множественности явлений. Понятийная природа идеального позволяет наделить бытие атрибутами всеобщности, необходимости и навременности.

В противоположность номинализму и эмпиризму идеалистическая философия обновляет и мышление тождества, и учение об идеях. Это осуществляется на новой основе субъективности, что стало возможным благодаря смене парадигмы – от парадигмы онтологии к парадигме ментализма. Самосознание, отношение познающего субъекта к самому себе со времен Декарта дает ключ к внутренней и абсолютно достоверной сфере представлений о предметах.

В немецком идеализме метафизическое мышление обретает гештальт теорий субъективности. Самосознание как спонтанный источник трансцендентальных свершений либо обретает фундаментальное положение, либо как дух возвышается до статуса Абсолюта. В обоих вариантах разум действует как тотализирующая и самосоотнесенная рефлексия. Такая рефлексия вступает в наследство метафизики, поскольку обеспечивает превосходство тождества над различием и превосходство идеи над материей.

Сильное понятие теории. Философия рекомендует свое содержание в качестве пути спасения. Теоретическая жизнь требует отказа от естественной установки по отношению к миру и сулит контакт с тем, что выходит за пределы повседневной жизни.

Определенные исторические, в конечном счете социально обусловленные, процессы в своем воздействии на метафизику сделали ее как форму мышления «проблематичной».

Первый из таких процессов был связан с тем что тотализирующее, направленное на единое и целое мышление было поставлено под сомнение «новым типом процедурной рациональности». Этот новый тип рациональности утверждается в XVIII в. вместе с формализмом в моральной и правовой теории и в институтах пра-

вового государства. Все это наносит удар по «познавательной привилегии философии».

Разумность получаемых опытными науками результатов является следствием рациональности используемых методов. Идеально-политические проблемы получают разумное решение в обществе граждан демократического государства и в системе права.

Научные теории с их фаллибилизмом оказываются несовместимыми с тем видом знания, которое признается первой философией. Такое знание оказывается несовместимым и с открытостью прогресса научного познания. В итоге требуется новое определение отношения между философией и наукой. Самопонимание философии должно стать фаллибилистским, она должна также принять процедурную рациональность опытных наук. Она к тому же должна отказаться от претензии на привилегированный доступ к истине и на обладание своим собственным методом, своим особым стилем.

Еще одним процессом, проблематизировавшим метафизическое мышление, стала критика в адрес фундаменталистской версии философии субъекта. Результатом этого процесса стало «ситуативное расположение разума».

В ходе дискуссии, соотносящейся с Кантом, подверглись пересмотру базисные понятия трансцендентальной философии. Это означало также, что были подорваны позиции внешней трансцендентальной субъективности, на которую некогда были перенесены метафизические атрибуты всеобщности, надвременности и необходимости. Все попытки детрансцендентализировать разум остаются в пленах «понятийных предречений трансцендентальной философии». Ложные альтернативы отпадают только с переходом к новой парадигме – парадигме согласия.

Способные иметь язык и действовать субъекты, которые на фоне общего для них жизненного мира достигают согласия относительно чего-либо в мире, ведут себя по отношению к своему языку и автономно, и зависимо. С одной стороны, субъекты всегда находятся в языково-структурированном мире. Язык предстает как нечто предшествующее и объективное. С другой стороны, жизненный мир, открытый и структурированный языком, в качестве

опоры может иметь только практику достижения согласия в рамках определенного языкового сообщества. Между жизненным миром как ресурсом, из которого черпает коммуникативное действие, и жизненным миром как продуктом проистекает круговой процесс, в котором уже нет следов исчезнувшего трансцендентального субъекта. Соответственно, только лингвистический поворот в философии открыл возможности для анализа разума, воплощенного в коммуникативном действии.

Разнообразны способы конструктивного использования метафизики прошлого в нынешней философско-метафизической ситуации. Задача статьи состояла в определении и анализе эти способов.

Список литературы

1. Кимелев Ю.А. Западная метафизика конца XX – начала XXI века / РАН, ИНИОН. – Москва, 2014. – 95 с.
2. Кимелев Ю.А. Современная философская онтология / РАН, ИНИОН. – Москва, 2015. – 99 с.
3. Кимелев Ю.А. Философская антропология и метафизика / РАН, ИНИОН. – Москва, 2019. – 91 с.
4. Кимелев Ю.А. Итальянская философия на рубеже ХХ–XXI вв. – Москва : РАН, ИНИОН, 2020.
5. Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Модерн и процесс индивидуализации : исторические судьбы индивида модерна. – Москва : Праксис, 2017. – 491 с.
6. Aubenque P. Faut-il déconstruire la métaphysique? – Paris : Presses universitaires de France, 2009. – 91 р.
7. Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1992. – 286 S.
8. Honnefelder L. Der zweite Anfang der Metaphysik : Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13/14 Jahrhundert // Philosophie im Mittelalter. – Hamburg : Meiner, 1987. – S. 165–186.
9. Honnefelder L. Scientia Transcendens. – Hamburg : Meiner, 1990. – 515 S.
10. La filosofia italiana nel Novecento / a cura di O. Grassi, M. Marassi. – Milano ; Udine : Mimesis, 2015. – 311 p.
11. McGinn C. The Mysterious Flame. – London : Basic books, 1999. – 208 p.
12. Metaphysikkritik // Historisches Wörterbuch der Philosophie : in 13 Bd. – Basel ; Stuttgart : Schwabe u Co AG Verl., 1980. – Bd. 5. – S. 1280–1294.
13. Possenti V. Nichilismo e metafisica. – Roma : Armando, 2004. – 464 p.
14. Reining R. Einführung in die Probleme und Grundbegriffe der Philosophie. – Wien : Verl der Österr. Akad. der Wiss., 1972. – 330 S.

15. Rorty R. Philosophy and the Mirror on Nature. – Princeton : Princeton Univ., press, 1979. – 402 p.
16. Severino E. Il senso della veritá // Filosofi italiani contemporanei / a cura di G. Ricanda, C. Ciancio. – Milano : Mursia, 2013. – P. 330–341.
17. Severino E. Intorno al senso del nulla. – Milano : Adelphi, 2013. – 211 p.
18. Vattimo G. Vocazione e responsabilita del filosofo. – Genova : Il Melangolo, 2000. – 142 p.
19. Vattimo G. Della realtá. – Milano : Garzanti, 2012. – 234 p.
20. Vattimo G. Dal pensiero debole al pensiero dei deboli // Filosofi italiani contemporanei / a cura G. Riconda, C. Ciancio. – Milano : Mursia, 2013. – P. 374–380.
21. Volpi F. Il nichilismo. – Roma ; Bari : Laterza, 2004. – 217 p.

УДК 172.12

ЛЕТОВ О.В., ИВАНОВА Т.А.* ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ.
(Обзор). DOI: 10.31249/rphil/2023.01.02

Аннотация. Обзор посвящен философским проблемам образования. Подчеркивается, что стремительное развитие информатики за последние десятилетия значительно изменило преподавание и обучение. Однако связь между технологиями и образованием простирается гораздо глубже, чем коммуникация. Со второй половины XX в. образовательная теория и практика выявили сложные реконфигурации в различных областях, таких как философия, социология, психология и другие. Как только будет возможность поощрять активное и эффективное использование информационно-коммуникационных технологий учащимися с помощью родителей, улучшение академической успеваемости, безусловно, будет гарантировано.

Ключевые слова: технологический детерминизм; инструментализм; постцифровой; философия; эпистемология; онтология; педагогика; экопедагогика; мультидисциплинарность; междисциплинарность; трансдисциплинарность; постдисциплинарность; цифровой капитал; концепция культурного капитала; моральная паника.

LETOV O.V., IVANOVA T.A. Philosophy of education (Review)

* Летов О.В., Иванова Т.А., 2022

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

© Иванова Татьяна Александровна – преподаватель МБОУ ЦО № 16 г. Тула. E-mail: tanchikivan68@mail.ru

Abstract. The review is devoted to the philosophical problems of education. It is emphasized that the rapid development of computer science over the past decades has significantly changed teaching and learning. However, the connection between technology and education goes much deeper than communication. Since the second half of the 20 th century, educational theory and practice have revealed complex reconfigurations in various fields such as philosophy, sociology, psychology and others. As soon as it is possible to encourage the active and effective use of information and communication technologies by students with the help of parents, then an improvement in academic performance will certainly be guaranteed.

Keywords: technological determinism; instrumentalism; post-digital; philosophy; epistemology; ontology; pedagogy; ecopedagogy; multidisciplinarity; interdisciplinarity; transdisciplinarity; postdisciplinarity; digital capital; the concept of cultural capital; moral panic.

Для цитирования: Летов О.В., Иванова Т.А. Философия образования. (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 1. – С. 28–34. DOI: 10.31249/phil/2023.01.02

П. Джендрик (Загребский университет прикладных наук, Загреб, Хорватия) и Дж. Нокс (Эдинбургский университет, Эдинбург, Великобритания) отмечают, что в древние времена люди делились информацией, рассказывая истории. Изобретение чтения и письма и быстрое распространение письменности после появления печатного станка позволили людям общаться, преодолевая ограничения во времени и пространстве. Радио и телевидение возродили форму рассказа историй, превратив общение и образование на расстоянии в смешение письма, речи и образов. Новейшие технологии, Интернет объединили все формы коммуникации в беспорядочную и быстро меняющуюся смесь, вновь изменив отношения между текстом, звуком, неподвижными и движущимися изображениями и другими формами коммуникации.

Учителя и преподаватели всегда внимательно следили за развитием коммуникации. Поэтому неудивительно, что стремительное развитие информатики за последние десятилетия значительно изменило преподавание и обучение. Однако связь между технологиями и образованием простирается на гораздо более глубокий уровень.

бокие проблемы, чем особенности коммуникации. Со второй половины XX в. образовательная теория и практика выявили сложные реконфигурации в различных областях, таких как философия, социология, психология и другие.

В начале пандемии COVID-19 в центре внимания оказались образовательные технологии. Поскольку правительства во всем мире временно «заблокировали» большинство учителей и учащихся в их домах, онлайн-преподавание и обучение стали мейнстримом. «Внезапный переход на “экстренное дистанционное обучение” и появление “экстренных образовательных технологий” поставило ряд новых задач; выявило много противоречий, которые всегда существовали» [1, с. 2.] Для некоторых это обстоятельство продемонстрировало, что возможность провести «отличный эксперимент по онлайн-обучению» слишком хороша, чтобы ее упустить. Через год после начала пандемии случайные карантинные меры нередко оказываются неотъемлемой частью новой нормы. Основываясь на допандемических теориях и недавнем опыте, большинство учебных заведений уже подготовили «экстренные программы», которые можно активировать в случае необходимости. После первого шока от вспышки пандемии пришло время изучить ее влияние на теорию, практику и политику образования.

За несколько коротких месяцев мир узнал, что преподавание и обучение, а также многие профессиональные функции во всех сферах занятости можно выполнять из дома, и что традиционные препятствия на пути цифровизации, такие как предполагаемая неспособность контролировать рабочую нагрузку, могут быть успешно решены. Через год после начала пандемии многие работодатели уже поняли, что дешевле держать работников дома; таким образом открываются новые способы сокращения их постоянных затрат. В свою очередь соответствующие сокращения затрат открывают новые возможности для эмансипации рабочих. Традиционное неравенство, возникшее после древних колониальных разделений между Глобальным Югом и Глобальным Севером, также претерпело изменения в результате различной степени успешности реализации антипандемических мер. Другие темы, такие, как здоровье онлайн-работников, общее благополучие онлайн-учителя и учащихся, социальная справедливость и мобиль-

ность, также испытали значительные трансформации в результате пост-COVID-исследований в области образования. Пост-COVID-образование должно выходить за рамки пандемии до такой степени, чтобы опыт пандемии из объекта исследования превращался в неотъемлемую часть общепринятых теорий, подходов, методологий исследований.

Техно-детерминистской и инструментальной педагогики уже не существует (хотя по-прежнему легко «скатиться» к своим для них предположениям), а постцифровой экопедагогики еще нет. Данное неустойчивое положение можно назвать «врагом», потому что очень трудно дать практический совет, и «другом», потому что оно дает возможность переосмыслить настоящее и будущее. Переосмысление направлено на предупреждение негативных явлений, таких, как растущий авторитет основанных на новых реалиях форм бихевиористской педагогики в формальном и неформальном образовании, «машииного бихевиоризма». В качестве примера можно привести целый ряд глубоких, вызванных возрастающей dataфикацией политических и социальных сдвигов, в которых ученые обращаются к художественной литературе как к способу формулировки нередко сложных, неоднозначных и непредсказуемых условий «жизни с данными».

П. Джендрик и Дж. Нокс приходят к следующим выводам. Постцифровые подходы находятся на стадии быстрого развития, и невозможно предложить авторитетный и систематический обзор постцифровой теории и практики. Несмотря на существующие ограничения, полезно попытаться обобщить недавние исследования в более или менее последовательное повествование. Первым шагом к развитию постцифровых исследований является признание недостатков технологического детерминизма, инструментализма, неолиберальных структур образования и других опасностей, преследующих образовательную теорию и практику. За этим отказом следует развитие альтернативных теорий философии образования, которые могут подтолкнуть теории и практики в постцифровом направлении.

Л.К. Шан (университет Гонконга, Китай) подчеркивает, что нынешнее поколение молодежи обладает особой формой «капитала» – созданием контента и цифровым взаимодействием. Дети

поддерживают отношения с помощью личного контакта, службы коротких сообщений (SMS), электронной почты и других форм онлайн-чата и мобильного чата независимо от того, в какой точке мира находится другой человек. Произошел значительный сдвиг, который перешел от программирования новых технологий к возможности их использования. «Цифровой капитал – это сочетание социальных, культурных, экономических и технологических навыков, ноу-хау и атрибутов, которые обеспечивают доступ к цифровой среде и взаимодействие с ней» [2, с. 2]. Эта форма отличается от технологического и информационного капитала технокультуры, передаваемого детям через семью и домашнее хозяйство.

Выделяют следующие две формы «цифрового капитала»:

1. Цифровой социальный капитал: люди, которые участвуют в социальных сетях и извлекают из них пользу, устанавливают социальные отношения. Примерами этого могут быть друзья, которые живут поблизости, или использование платформ социальных сетей, таких как Facebook.

2. Цифровой культурный капитал: люди, которые участвуют и извлекают выгоду из цифровых объектов (контента), где интересы и вкусы приобретаются с помощью цифровых практик. Другими словами, это относится к людям, обладающим технологическими ноу-хау, которые неформально инвестируют время в совершенствование своих технологических компетенций и навыков.

Цифровой разрыв в образовании может проявляться в продолжительности и плотности отношений, которые человек может развивать и использовать, участвуя и извлекая выгоду в форме цифрового капитала. Это обычное явление, когда учащиеся могут участвовать в обучении после школы, используя цифровые технологии, такие как программное обеспечение для мобильного чата. Стоит попытаться определить, действительно ли между учащимися формируется новый цифровой разрыв в образовании. Другими словами, могут ли они получить академическое вознаграждение за участие в подобных цифровых мероприятиях? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо применить правило культурного капитала, поскольку именно здесь берет начало цифровой капитал. Исхо-

дя из этого можно определить, как образовательные технологии влияют на успеваемость учащихся в школе.

Концепция культурного капитала была предложена французским социологом Пьером Бурдье. Она использовалась для объяснения образовательных результатов французских детей в 1960-х годах. Обычно понятие капитала связывается с обменом деньгами таким образом, чтобы можно было получить прибыль. В теории Бурдье капитал соотносится с глубокими последствиями, он действует как социальное отношение в системе обмена. Если говорить точнее, культурный капитал состоит из свойств капитала, но также включает в себя форму накопленного культурного знания, такого как вкус и предпочтение, с вознаграждением в виде власти и статуса. Теория Бурдье известна предсказанием результатов образования. Однако во Франции с середины до конца XX в. было проведено важное социологическое исследование, в ходе которого в некоторых ситуациях поднимался вопрос о применимости этой теории. Есть предложения по модификации категорий социального класса Бурдье с использованием таких переменных, как пол и этническая принадлежность. Результатом соответствующих стремлений является ряд идей об иерархии классов.

Во второй половине XX в. был предложен такой термин, как «моральная паника». Она имеет место в такой социальной группе, как молодежная субкультура. Средства массовой информации могут создать у общественности определенное представление о том, что субкультуры представляют собой угрозу общественным нормам и ценностям. Кроме того, соответствующие группы всегда выражают свою практику, используя громкие слова, которые только усиливают очевидную угрозу и, следовательно, более интенсивно освещаются средствами массовой информации. В таких случаях термин «моральная паника» используется как способ описания публичного дискурса, а не реальной паники среди населения.

Л.К. Шан приходит к следующим выводам. В теории образования следует использовать не только культурный капитал, но и другие компоненты, как например цифровой капитал. Когда родители «владеют» цифровым капиталом, они получат так называемое «цифровое гражданство», основанное на школьной семье и философии посредничества. Затем дети (независимо от того, к ка-

кому классу они принадлежат) будут привлечены к участию в культурных информационно-коммуникационных технологиях (ИКТ). Это событие подразумевает, что необходимо глубоко задуматься о роли родителей в образовании детей, особенно в том, как обрабатывать запросы детей на использование ИКТ. Как только будет возможность поощрять активное и эффективное использование ИКТ учащимися с помощью родителей с цифровым гражданством, улучшение академической успеваемости, безусловно, будет гарантировано.

Список литературы

1. Jandric P., Knox J. The postdigital turn: philosophy, education, research // Policy futures in education. – 2021. – Vol. 20, N 7. – P. 780–795.
2. Shun L.K. The need of philosophy education to parents // ResearchGate. – 2020. – June. – URL: https://www.researchgate.net/publication/341788384_The_need_of_Philosophy_Education_to_Parents_latest_amended (date of access: 18.09.2022).

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

УДК 130.2

ГУДИМОВА С.А.* В.Ф. ОДОЕВСКИЙ – ПРОТИВ «МАТЕМАТИЧЕСКОГО» РАССУДКА. DOI: 10.31249/rphil/2023.01.03

Аннотация. В.Ф. Одоевский (1804–1869) считал веру в голые цифры, в механическое знание чрезвычайно опасной. Он страстно выступает против «математического» рассудка, который только расширяет горизонты незнания. Подлинное, цельное знание – одна из важнейших тем творчества писателя. В статье рассматривается только одна сторона деятельности В.Ф. Одоевского – борьба с утилитаризмом в его различных проявлениях («теория пользы» И. Бентама, идеи Мальтуса; «неизменные, «вечные» правила классицистской эстетики и др.).

Ключевые слова: русские «шеллингианцы»; пифагорейцы, Декарт, Шпенглер; Мальтус, Бентам; «теория пользы»; знание живое – знание мертвое; антиутопии; теории классицизма; русский мир – «старый» Запад.

GUDIMOVA S.A.V.F. Odoevsky – against «mathematical» reason

Annotation: V.F. Odoevsky (1804–1869) considered belief in bare numbers, belief in mechanical knowledge extremely dangerous. He passionately opposes «mathematical» reason, which only expands the horizons of ignorance. Genuine, integral knowledge is one of the most important themes of the writer's work. The article considers only one aspect of V.F. Odoevsky – the fight against utilitarianism in its var-

* Гудимова Светлана Алексеевна – старший научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН, Москва, Россия. E-mail: gudimova-svetlana@mail.ru

ious manifestations («the theory of utility» by I. Bentham, the ideas of Malthus; «unchanging», «eternal» rules of classic aesthetics, etc.).

Keywords: Russian «Schellingians»; Pythagoreans, Descartes, Spengler; Malthus, Bentham; «use theory»; knowledge is alive – knowledge is dead; dystopia; theories of classicism; the Russian world – «old» West.

Для цитирования: Гудимова С.А. В.Ф. Одоевский – против «математического» рассудка // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Философия. – 2023. – № 1. – С. 35–55. DOI: 10.31249/rphil/2023.01.03

Самый верный путь к истине, ко всякому подлинному знанию заключается, по мнению Одоевского, в самопознании. Но путь самопознания и путь к счастью, убежден философ, – путь не столько логических и рациональных, сколько духовных и душевных поисков. В наш век, говорил Одоевский, наука должна быть поэтическою. Для него поэтическая наука и поэтическое знание – прежде всего знания цельные и всеобъемлющие, «касающиеся всех сторон природы» человека, способные «освободить дух» от ограниченности, от одностороннего образования.

Просвещение логическое, подчеркивает друг князя Иван Киреевский, – «мертвый капитал для человека»; ум его – «счетная машина», сердце – «собрание бездушных струн». Занятие наукой превращено в физиологический процесс усвоения разнообразного материала, который не претворяется в некую коренную нравственную субстанцию; знания могут существовать и накапливаться, не влияя на нее.

Учение о цельном знании зародилось в России в 20–30-х годах XIX в. в кружке любомудров. Членами его были: князь Одоевский, И. Киреевский, Д. Веневитинов, Н. Рожалин и А. Кошелев. Собирались тайно в доме князя, обсуждали трактаты немецких философов – Шеллинга, Окена, Гёэрреса и др. Более всего молодых романтиков привлекали идеи Шеллинга, который утверждал, что его философия не только возникла из поэзии, но и стремится возвратиться к этому своему источнику.

Название общества – «любомудры» – должно было указывать на новое направление философии, которое существенно отличается от французской просветительской философии XVIII в. «До

сих пор, – писал В.Ф. Одоевский, – философа не могут себе представить иначе, как в образе французского говоруна XVIII века, – много ли таких, которые могли бы измерить, сколь велико расстояние между истинною, небесной философией и философией Вольтеров и Гельвециев <...> По сему мы для отличия и называем истинных философов – “любомудрами”¹.

Пушкин, всегда внимательный к культурным влияниям и явлениям, отметил несомненные достижения русских шеллингианцев в области теории: «Умствования великих европейских мыслителей не были тщетны и для нас. Теория наук освободилась от эмпиризма, возымела вид более общий, оказала более стремления к единству. Германская философия, особенно в Москве, нашла много молодых, пылких, добросовестных последователей, и хотя говорили они языком мало понятным для непосвященных, но тем не менее их влияние было благотворно и час от часу становится более ощутительно»².

Изучение Шеллинга не было в то время безобидным занятием. Оно преследовалось официальной идеологией. У студентов Московской медико-хирургической академии отбирались лекции профессора Д.М. Велланского, которого все называли родоначальником русского шеллингианства. Его лекции, книги и переводы зарубежных авторов были запрещены к публикации, а сам профессор попал в число лиц, считавшихся неблагонадежными и вольнодумцами. 17 июля 1824 г. Велланский писал Одоевскому: «С того времени, как обскурантизм начал управлять колесницей русского Феба, ужаснулся я туч, и остаюсь в бездействии»³. В 1819–1831 гг. Велланский вообще ничего не публиковал, но это не помешало мракобесу М.Л. Магницкому включить его в число виновников «философского мятежа» 14 декабря 1825 г. Узнав о поражении декабристов, «любомудры» уничтожили весь архив общества и готовились к арестам. К счастью, этого не произошло, хотя Одоев-

¹ Цит. по: Каменский З.А. Московский кружок любомудров. – Москва : Наука, 1980. – С. 9.

² Пушкин А.С. Полное собрание сочинений : в 10 т. – Москва : Изд-во АН СССР, 1951. – Т. 7. – С. 408.

³ Цит. по: Каменский З.А. Русская философия начала XIX века и Шеллинг. – Москва : Наука, 1980. – С. 113.

ский никогда не скрывал, что был адептом Шеллинга и часто повторял, что всегда и во всем следует Велланскому.

Цельный человек и цельное знание – одна из важнейших тем творчества писателя. Его первый в России философский роман «Русские ночи» полифоничен. Это произведение уникально и по композиции, и по жанровой природе. Возможно, «Русские ночи» ближе всего определению романа ранними немецкими романтиками. «Романы, – писал Ф. Шлегель, – это сократовские диалоги нашего времени. Эта свободная форма служит прибежищем для жизненной мудрости, которая спасается от школьной мудрости»¹.

Произведение строится на постоянных антитезах, и главная из них: знание живое – и знание мертвое, формальное. Одоевский, романтик и шеллингианец, считал веру в голые цифры, веру в механическое знание чрезвычайно опасными. Он страстно выступает против «математического» рассудка, который только расширяет горизонты незнания. «Недалеко время, – пишет он, – когда наука и искусство должны изменить свое значение. Рано или поздно *опыт* заставит человека отказаться от того странного фантома, которому дали название разума, рассудка и так далее...»².

Во время диалогов второй ночи, в той части, которая названа «Desiderata» («пожелания» – лат.) автор обнажает недостатки современных наук. В частности, он пишет: «... математика приводит нас к дверям истины, но самих дверей не отворяет <...> она считает цифры, а внутреннее число предметов остается для нее недосягаемым»³. Это, конечно, «камешек в огород» Декарта, Адама Смита и создателей «теории пользы».

Новая теория чисел Декарта стала отправной точкой прогресса математики, когда анализ бесконечного стал фактом. Это был переворот не только в математике, но во всем строе мышления Запада. «Античная душа» в лице Пифагора, подчеркивает Шпенглер, пришла к открытию своего аполлонического числа как измеримой величины, «душа Запада» в лице Декарта и его поколения «нашла в точно соответствующий момент идею числа, раз-

¹ Литературная теория немецкого романтизма : документы. – Ленинград : Изд-во писателей Ленинграда, 1934. – С. 183.

² Одоевский В.Ф. Русские ночи. – Ленинград : Наука, 1975. – С. 216.

³ Там же. С. 20.

вившуюся из страстной фаустовской тяги к бесконечному. [...] Сложение и умножение, эти оба античных метода счисления величин, кровнородственные начертательной конструкции, полностью исчезают в бесконечности функциональных процессов»¹.

Абстрактная математика, как показал Шпенглер, может изменить все мировоззрение. Пифагорейцы считали число мерой всех вещей, универсальным и таинственным инструментом познания. Античное число являло собой меру в противоположность неизмеримому; иррациональное, безобразное, бесформенное должно было всегда оставаться сокровенным. Античное число телесно, чувственно-осызаемо: для Эвклида треугольник – поверхность, ограничивающая тело, а не система трех линий или точек. У Демокрита и Секста Эмпирика даже атомы скульптурны – кривые, крючковатые, впалые, выпуклые; безглазые, как статуи. Для античного человека телесны пространство, протяженность, космос, весь мир. Для пифагорейцев число – символическое орудие познания мироздания, число – это путь к истине.

Для И. Кеплера, как и для пифагорейцев, число универсально: «Найти в чувственных предметах подходящую пропорцию – это значит открыть, узнать и выявить сходство этой пропорции в чувственных предметах с каким-то подлинным архетипом наивернейшей гармонии, который находится внутри души»². А по Декарту, чувства препятствуют человеку ясно и отчетливо воспринимать мир и самого себя. Он призывает освободить человека от хаотичного мира образов и создать логический ряд восхождения от простого к сложному. Именно после Декарта утвердился образ природы как сложного, точного механизма. Уподобляя природу сложнейшему механизму, картезианцы представляли ее бездушной работой человека.

У Декарта здравое число, или ощутимое тело, исчезает, и числа, и фигуры мыслятся лишь в бесконечном множестве. Единичное выступает как часть целого, следовательно, в согласии с математикой интерес единичного подчинен интересам целого. И что же? – спрашивает Одоевский – счастье всех невозможно;

¹ Шпенглер О. Закат Европы. – Москва : Мысль, 1993. – С. 228.

² Цит. по: Музикальная эстетика Германии XIX века : в 2 т. – Москва : Музыка, 1981. – Т. 1. – С. 178.

возможно лишь счастье большого числа? «И люди приняты за математические цифры; составлены уравнения, выкладки, все предвидено, все расчислено; забыто одно – забыта одна глубокая мысль, чудно уцелевшая только в выражении наших предков: счастье всех и каждого»¹.

Критикуя идеи Мальтуса, философ отмечает, что в своей теории тот сосредоточил все преступления, все заблуждения своей эпохи и выжал из них законы для общества, строгие, «одетые в математическую форму».

У Мальтуса все рассчитано: народонаселение может увеличиваться в геометрической пропорции, а произведения природы – в арифметической. «... кто опоздал родиться, для того нет места на пиру природы; его жизнь есть преступление <...> мысли Мальтуса, основанные на грубом материализме Адама Смита², на простой арифметической ошибке и расчете, – с высоты парламентских кафедр, как раскаленный свинец, катятся в общество... Может быть, есть одно утешительное в этом явлении: Мальтус есть последняя нелепость в человечестве»³.

Развивая до абсурда теорию Мальтуса, Одоевский пишет одну из самых страшных антиутопий в истории литературы – «Последнее самоубийство». «Это сочинение, – объясняет персонаж «Русских ночей» Фауст (и его устами сам писатель), – есть не иное что, как развитие одной главы из Мальтуса, но развитие откровенное, не прикрытое хитростями диалектики, которые Мальтус употребил как предохранительное орудие против человечества, им оскорблённого»⁴. Следование законам Мальтуса приводит общество к неизбежному самоубийству. Но идея этой антиутопии го-

¹ Одоевский В.Ф. Русские ночи. – Ленинград : Наука, 1975. – С. 21.

² Трудам отца политической экономии писатель дает такую характеристику: «Успех Адама Смита весьма понятен; главная цель его была доказать, что никто не должен вмешиваться в купеческие дела, а что должно их предоставить, так называемому *естественному ходу* <...> под непонятным выражением *естественное течение дел...* – разумеются банкирские операции, денежный феодализм, ажиотерство, биржевая игра и прочие тому подобные вещи» (Одоевский В.Ф. Русские ночи. С. 75, 76).

³ Одоевский В.Ф. Русские ночи. – Ленинград : Наука, 1975. – С. 22.

⁴ Одоевский В.Ф. Указ. соч. С. 53–54.

раздо шире – автор рисует картину чудовищно бездуховного, бесчувственного, безнравственного мира: в нем погас священный огонь искусства и разорвались все узы, соединявшие людей. Эгоизм стал общим чувством. Самоубийцы считались героями, благотворительность – вольнодумством, любовь – преступлением. Люди потеряли человеческий облик: мать душила новорожденного ребенка, а отец рукоплескал ей. Такой мир обречен. «... Треск распадавшегося шара потряс солнечную систему...»¹.

Выступая против утилитаризма, Одоевский острье своей критики направляет против теории английского экономиста и философа Иеремии Бентама (1748–1832), идеи разумно понятой выгоды которого были в то время чрезвычайно популярны. Бентам старался вывести все требования морали и права из одного простого принципа, одного простого чувства, всегда и в одинаковой мере, по его мнению, присущего людям, именно – способностизвез- сить выгоды и невыгоды для себя всякого поступка, рассчитать количество приятного и неприятного в его результатах. Бентам дает длинную таблицу, в которой указаны 15 простых видов удо- вольствия и 11 простых видов страдания, они в свою очередь рас- падаются на второразрядные виды. Процесс «складывания» голых цифр этих одинаково действующих человеческих машин Бентам называл «моральной арифметикой». Вопрос стоит арифметически и в знаменитой бентамовской формуле: величайшее, какое воз- можно, счастье для возможно большего числа людей – вот мера правды и неправды. Он совершенно уверен, что арифметические данные для решения могут быть просто отысканы и указаны. Доб- родетель и порок определяются исключительно по результатам человеческих поступков: что они вызывают – удовольствия или страдания? Принести меньший интерес в жертву большему, отка- заться от минутного интереса в пользу продолжительного – по Бентаму и есть добродетель. Что такое долг? Сознание высшего, т.е. более крупного интереса, во имя которого можно пожертвовать выгодами данного момента. Нужно ли держать обязатель- ства? Да, но только чтобы не вызывать к себе недоверия. Совесть – лишь привычное внимание к суждению других людей, похвала

¹ Одоевский В.Ф. Указ. соч. – С. 58.

которых доставляет нам радость, а порицание – боль. Всё, что основывается на готовности получать меньшие выгоды от своего поступка, – извращение; Бентам называет эту «ложную мораль» аскетизмом.

О «заслугах» такой «цивилизации» Е. Баратынский писал:

Век шествует путем своим железным,
В сердцах корысть и общая мечта
Час от часу насущным и полезным
Отчетливей, бесстыдней занята¹.

Кроме того, Бентам берет на себя, как он сам выражался, роль цензора по отношению ко всем формам права и общественно-го строя. Он считал себя призванным писать своды законов и политические наставления для любых народов и стран и составил даже проект уложения для всех «либеральных» народов.

Согласимся, пожалуй, с Бентамом, иронизирует Одоевский, и при всяком происшествии будем спрашивать самих себя, на что оно может быть полезно, но в следующем порядке:

1-е, человечеству,
2-е, родине,
3-е, кругу друзей или семейству,
4-е, самим себе.

«Начинать эту прогрессию наизворот есть источник всех зол, которые окружают человека с колыбели. Что только полезно самим вам, то, отражаясь о семейство, о родину, о человечество, непременно возвратится к самому человеку в виде бедствия»².

Формулы этого пропагандиста разумно понятой выгоды широко распространились за пределы Англии. Написанные им кодексы были (полностью или частично) использованы в законодательствах Франции, Германии, Греции, Испании, Португалии, Индии, Австралии, Канады, других стран Европы и Южной Америки и нескольких штатов США. Монархи и республиканские правительства просили его советов и вносили его теории в свои законодательные акты. Идеи философа были популярны и в России. Критика теории Бентами была в России не только научной заслугой

¹ Баратынский Е.А. Стихотворения и поэмы. – Москва : Худ. лит., 1971. – С. 246.

² Одоевский В.Ф. Русские ночи. – Ленинград : Наука, 1975. – С. 49.

Одоевского, но и смелым поступком. Александр I был поклонником Бентама, его сочинения издавались с посвящениями царю.

В полемику с «теорией пользы» Бентама Одоевский вступает в антиутопии «Город без имени». Общество «купеческих оборотов», общество, лишенное всего поэтического, тоже обречено на гибель.

Адепты Бентама, который провозгласил одну только пользу единственным законом, который заменит и шаткие основания совести, и все чувства, и все «поэтические бредни», отправились на остров строить общество прочного благоденствия. Вскоре земля была возделана, поднялись огромные здания, заработали фабрики, на главной площади воздвигли колоссальную статую Бентама и на пьедестале начертали золотыми буквами «польза». Воздвигли храм, чтобы постоянно напоминать жителям, что польза есть единственное основание нравственности и добродетели и единственный закон для всех действий человека. С этой же целью создали и театр.

Соседняя колония показалась бентамитам удобным местом для эксплуатации, и они распространили на нее свою монополию, используя для этого все средства – от лести и обмана до угроз... Постепенно все близкие колонии подпали под власть Бентамии. Начались распри: пограничным городам было полезно быть с иноземцами в мире, а жители внутренних городов жаждали расширения государства и считали весьма полезным начать войну с соседями, хотя бы для того, чтобы избавиться от «излишка» народонаселения. Так Бентамия распалась на две части: одна объявила войну иноземцам, а другая заключила с ними торговый контракт. Никто не хотел поступиться собственной выгодой ради общей пользы.

«Все, в ком нашлась хоть искра божественного огня, были, как вредные мечтатели, изгнаны из города. Купцы сделались правителями... Банкирский феодализм торжествовал»¹. Но недолго продолжалась жизнь, составленная из «купеческих оборотов». Сначала власть перешла к ремесленникам, потом к землепашцам. Все, кто не имел навыков крестьянского труда, тоже были изгнаны

¹ Одоевский В.Ф. Русские ночи. – Ленинград : Наука, 1975. – С. 69.

из города. Толпы людей, гонимые из края в край, с оружием в руках стали добывать себе пропитание. Нивы заросли травами, наступил голод, люди ушли в леса, где жили охотой на диких зверей. Землетрясения довершили начатое людьми: они разрушили все памятники былых времен. Остался лишь огромный камень, на котором некогда возвышалась статуя Бентама. Последние потомки колонии в суеверном страхе преклоняли перед пьедесталом колени, принимая его за древнее божество, и приносили ему в жертву пленников, захваченных в битвах с такими же дикими племенами¹.

Сохрани нас бог, писал Одоевский, «сосредоточить все умственные, нравственные и физические силы на одно только материальное направление <...> Односторонность есть яд нынешних обществ <...> когда одна ветвь живет за счет целого дерева – дерево иссыхает»².

К критике «теории пользы» Одоевский обращался неоднократно, даже в таких рассказах, которые принято относить к «расказам воспитания». Характерный пример – повесть «Черная перчатка». Ее главный герой – Акинфий Васильевич Езерский – «второпях» прочел Бентама, и мысль о пользе стала «ослепительным солнцем» для него. «...человек показался ему машиною, которая тогда только счастлива, когда действует в урочные часы и для известной цели; поэзия ему показалась вздором, воображение – демоном, которого надоно избегать; всякий нерассчитанный порыв сердца – едва ли не прегрешением». Езерский был опекуном богатых молодых людей – графа Владимира и его невесты Марии. Воспитание, которое он дал своим питомцам, было сообразно его системе. Их воспитание было самое практическое, основанное не

¹ Читателям этих двух антиутопий может показаться, что у Одоевского было апокалиптическое видение будущего. Это не так. Он глубоко верил в творческий потенциал русского народа. В его утопическом романе «4338-й год» Россия предстает как центр «всемирного просвещения», как страна самой передовой науки и техники, где люди живут в домах с хрустальными крышами, повсюду бьют фонтаны и звучит прекрасная музыка. Важно, что писатель отходит от традиции утопической литературы, ведь утопия – это место, которого нет, и авторы придумывают ему названия – Город Солнца, Христианополис, Адоцентин, Ко-кейн, Новая Атлантида и др., – у Одоевского место точно обозначено: Россия, Петербург. – *Прим. авт.*

² Одоевский В.Ф. Русские ночи. – Ленинград : Наука, 1975. – С. 35.

на идеях, а на пользе. Только за месяц до свадьбы Акинфий Васильевич позволил будущим супругам прочесть «Кларису Гарло» Ричардсона.

Но правила жизни, предложенные Езерским, были чужды молодым супружам. Жизнь в деревне вызывала у них скуку, и они придумали повод переехать в Петербург. Графиня бросилась в петербургскую жизнь с жаждою наслаждений, шума, разнообразия, танцев, волокитства. Граф – со страстью честолюбия. Он быстро постиг все тайны светского мира, научился искусству обращать на себя внимание, выучился немножко лгать, доносить и немножко клеветать. Супруги расстались, и Езерский понял, что все его планы для счастья его питомцев расстроены, но не мог себя упрекнуть ни в чем, ведь он неукоснительно следовал английской системе, основанной на пользе.

Картезианцы призывали во имя торжества Разума к экономии чувств, а порой даже ампутировать чувства. Ни один романтик не мог бы с этим согласиться. Романтик живет в мире образов, в мире мечты, в мире фантазии. «Фантазия, или образная сила, – писал Жан-Поль, – есть нечто высшее, она есть мировая душа души и стихийный дух остальных сил... фантазия – это иероглифический алфавит природы...»¹. А В.Ф. Одоевский, музыкант и первый профессиональный музыковед России, ставя музыку на первое место в иерархии искусств (у просветителей она занимала последнее место, потому что она «ничему не учит»), выражал свое отношение к этому искусству, увлекающему дух в заоблачные сферы, в царство будущей жизни, так: «Радужные цветы – Живопись, луна – Поэзия, солнце в чистом своем виде – Музыка. Ни радужными цветами, ни луною не выразите солнце»². Именно в музыке, по мнению Одоевского, заключено самое высокое, живое знание, потому что она имеет дело не с внешним, а с внутренним, истинным «числом вещей».

В эпоху просвещения Разум подчинил себе всю культуру целиком. Уподобление человека совершенной машине, столь ха-

¹ Жан-Поль. Приготовительная школа эстетики. – Москва : Искусство, 1981. – С. 79.

² Цит. по: Сакулин П.Н. Князь В.Ф. Одоевский. Из истории русского идеализма. – Москва : Изд-во М. и С. Сабашниковых, 1913. – Т. 1, кн. 1. – С. 506.

рактерное для XVIII в., идея равенства людей – «совершенных машин» – логично приводили к мысли о допустимости активного вмешательства во внутренний мир человека. Самый авторитетный натуралист того времени – Бюффон – говорил, что центр чувств в конечном счете зависит от состояния диафрагмы. Ему вторил Ди-дро. Так постепенно проходила десакрализация духовного мира человека. Родилась уверенность, что чувствами можно управлять при помощи терапии, хирургии и, конечно, искусства.

XVIII в. создавал законы для всех и на все случаи жизни. В этом общем движении принимали участие философы, писатели и даже монархи. Различались законы моральные и физические; и те, и другие были «постоянными, неизменяющимися и необходимыми».

Разум в философии и эстетике XVIII в. – не способ ухода от мира, а средство его организации. Он – высший судья человека, подчиняющий себе все его чувства, склонности, интересы. Сама вера в силу разума становится и нравственным принципом и социальной позицией. Свобода человека – это прежде всего способность создать в себе сферу автономного разума и подчинить ему весь свой эмоциональный мир.

Разум в эпоху Просвещения – это критерий истины, ее «натуральная мера». Разум стал даже эстетической категорией. Не только смех в комедии, но и само счастье должны быть разумными. Что уж говорить о воображении... Вольтер в «Философском словаре» пишет об отношении к фантазии в фольклоре: «В волшебных сказках берет верх воображение, но к вымыслам воображения, лишенным упорядочивания и здравомыслия, нельзя отнести уважением, волшебные сказки читают, потакая собственной слабости, однако осуждают разумом»¹.

Опираясь на «разумные основания», просветители создали своего рода моральную геометрию. Во всем, в том числе и в этической, и в эстетической системах, они требовали математической четкости, ясности, однозначности.

«Эстетическое образование, – возражает Одоевский, – есть нечто отдельное; это символическое преобразование той отдален-

¹ Вольтер. Эстетика. – Москва : Искусство, 1974. – С. 285.

но-будущей жизни, которая будет полным соединением знания с любовью, соединением, которое было когда-то в человеке и потом разрознилось»¹. Без эстетической стихии ничто не спорится; одной механикой и дельной мышеловки не сстроить². Не только в эстетике, подчеркивает автор, но и в искусстве, в практике художественного творчества, источник зол – в «презрении к любому дурию», к философии. Исходя из принципа единства (один из основных принципов шеллингианства), можно понять все в «гармонической, живой целостности».

Литературу классицизма, как и философию просветителей, писатель считал сухой и рассудочной, царством расчета, который губит всякое творческое вдохновение. «В старой литературе, – говорил он, – как в старых садах, нет ничего лишнего, ничего забытого, ничего неожиданного, воображение подчинено ватерпасу, – люди, обращенные в камень, деревья, обращенные в стены, – это подобие смерти: камни, стены, статуи и безнадежность»³.

Главнейшая ошибка теории классицизма, подчеркивал Одоевский, в том что писатель, прежде чем приступить к сочинению, должен рассчитать все его части математически. Рассудок всегда в этих расчетах основывается на прошедших опытах (своих и чужих), поэтому сочинитель, составивший по этой теории «смету своего здания», невольно был холодным подражателем своих предшественников. Классические теоретики «нечувствительно» дошли до мысли о том, что не только должно подражать природе, но даже образам произведений, упуская из виду, что произведение искусства есть свободное независимое *создание*.

Подражатели подражателей похожи на многократный отголосок, повторяющий звуки с постепенным ослаблением. Подражая природе, замечает Одоевский, вы будете описывать лишь занавеску, а не то, что за нею, и никогда не перенесете в свои произведения того, что составляет главное свойство природы – *целостность, полноту*.

¹ Одоевский В.Ф. О литературе и искусстве. – Москва : Современник, 1982. – С. 43.

² Там же. С. 58.

³ Одоевский В.Ф. О литературе и искусстве. – Москва : Современник, 1982. – С. 77.

Такая целостность может быть лишь в искусстве, когда на него смотрят как на особенный мир, имеющий свои особенные свойства и законы; «законы сии совершенно противоположны природе. Сие в одно мгновение захватывает века и пространство; искусство, напротив, каждое мгновение изучает как произведение веков и пространства»¹.

Автор «Поэтического искусства» (1674) Н. Буало не сомневался, что существует абсолютная красота и незыблемые понятия о ней. Откуда, «с какого потолка», иронизирует Одоевский, нам упала эта теория безусловной красоты, будто бы когда-то существовавшая? Эти формы были и прошли, их место должны занять другие. Неужели искусство достигло той степени совершенства, за которой оставалась лишь возможность повторения одного и того же?

Возникает в эпоху классицизма и эстетическая категория «вкус». Как же определяли понятие «вкус» деятели французского Просвещения?

– Монтескье: «Вкус подсказывает нам, в каких случаях искусству нужно подчиняться, а в каких – его надо подчинять [...] вкус есть не что иное, как способность чутко и быстро определять меру удовольствия, доставляемого людям тем или иным предметом»².

– Вольтер: «В любом жанре у того человека самый хороший вкус, кто тщится воссоздать облик природы с наибольшей достоверностью, выразительностью и изяществом»³;

– Руссо: «Все истинные образцы для вкуса находятся в природе. Чем более мы отдаляемся от этого великого мастера, тем бесформенней наши произведения»⁴.

¹ Одоевский В.Ф. О литературе и искусстве. – Москва : Современник, 1982. – С. 11.

² Монтескье Ш. Опыт и вкус в произведениях природы и искусства // Монтескье Ш. Избранные произведения. – Москва : Госполитиздат, 1955. – С. 738.

³ История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли : в 5 т. – Москва : Искусство, 1964. – Т. 2 : Эстетические учения XVII–XVIII веков. – С. 287.

⁴ Там же. С. 408.

Почти все просветители едины во мнении о «чувственном», следовательно врожденном, подлинно «естественном» происхождении вкуса и его способности мерить произведения искусства меркой природы. Одоевский часто пишет о понятиях «красота» и «вкус», защищая принцип относительности эстетического суждения. Как определить, спрашивает он, то, что обыкновенно называется *нравится*. Одному нравится «Илиада», другому – «Бова Королевич». Критика может определить достоинство явлений в таком-то месте и в такое-то время, т.е. *относительно*, но никогда не *безусловно*.

Вряд ли возможна и теория изящного, замечает он. Основание высшей идеи философии есть сама ее идея, и основание изящного находится лишь в самом произведении.

Иронизирует писатель и над просветительской дидактикой. Характеров неоднозначных для просветителей не существовало. На классицистской сцене всегда выступают идеальная личность и ее антипод. Зритель, говорил еще Корнель, должен уйти из театра без всяких «противоречий и сомнений». В просветительском искусстве порок всегда наказан, а добродетель торжествует. Это мир, «Где есть порокам наказанье, / Где осмеянья ждет глупец, / А лавра воин и мудрец» (И.А. Крылов). Одоевский в своих заметках, озаглавленных «Парадоксы», пишет: «Нравственная цель сочинения не в торжестве добродетели и не в наказании порока. Пусть художник заставит меня завидовать угнетенной добродетели и презирать торжествующий порок»¹.

Главное различие между романтической и классической драмой писатель видит не в соблюдении или нарушении единства места и времени, а в лицах второстепенных. Классическая драма совершенно подчиняет их главному лицу: зритель не может обобразить их самобытной жизни. Романтическая драма, напротив, подчиняя второстепенные лица общему ходу пьесы, не отнимает у них самобытности. Одоевский полагает, что современному театру не хватает той функции, которую выполнял в древнегреческом театре хор. Именно хор давал возможность зрителю принимать уча-

¹ Одоевский В.Ф. О литературе и искусстве. – Москва : Современник, 1982. – С. 10.

стие в действии. Современная драма, отказавшись от хора, отказалась от представительства зрителей в ходе действия.

Наш коммерческий век, пишет Одоевский, требует в литературе и на сцене кровавых страстей и фанатизма. Гимнам, выражавшим внутреннего человека, материальный дух времени придал характер контрданса, унизил музыку выражением небывалых страстей и духовной лжи, «облепил» искусство блеском, руладами, трелями, всякой мишуровой, чтобы люди не открыли его глубокого смысла. Но, надеется писатель, концертное фиглярство скоро надоест публике, и вновь в залах зазвучит божественная музыка Баха и Моцарта.

Последний из Рюриковичей нередко противопоставляет русский мир, русскую науку и русскую мысль, в которых он видит ростки великого будущего, стремление к цельности и полноте знаний, «старому» Западу. На Западе, пишет он, люди пристрастились к деньгам, их голова – «бухгалтерская книга», мысли – «сцепление цифр». «... старый Запад, как младенец, видит одни части, одни признаки – общее для него непостижимо и невозможно: частные факты, наблюдения, второстепенные причины – скапливаются в безмерном количестве; – для чего? С какой целью?»¹. «... в материальном опьянении Запад прядает на кладбище мыслей своих великих мыслителей – и топчет в грязь тех из них, которые сильным и святым словом хотели бы заклясть его безумие»².

Конечно, борьба с «теорией пользы» не была делом жизни князя, это всего лишь нота в его симфонии идей. Он изучает музыкальный фольклор, древнерусское певческое искусство, пишет прозу, музыкально-критические статьи, учебники по теории музыки, работы по эстетике; проектирует и строит орган; совместно с В. Кюхельбекером издает журнал «Мнемосина», с А.П. Заблоцким-Десятовским выпускает журнал «Сельское чтение» (1843–1848 гг.), рассчитанный на широкую крестьянскую аудиторию, участвует в издании обновленных «Отечественных записок»; читает лекции, активно занимается благотворительностью, участвует в организации Русского музыкального общества, в создании Пе-

¹ Одоевский В.Ф. Русские ночи. – Ленинград : Наука, 1975. – С. 146.

² Там же. С. 181.

тербургской и Московской консерватории. С 1846 г. Одоевский – помощник директора Публичной библиотеки и директор Румянцевского музея.

Его интересовало все – науки, искусства, древние знания... На упреки в энциклопедизме он спокойно отвечал, что в своем стремлении к энциклопедизму он следовал примеру русского гения Ломоносова: «Этот человек – мой идеал; он тип славянского всеобъемлющего духа, которому, может быть, суждено внести гармонию, потерявшуюся в западном ученом мире. Этот человек знал все, что знали в его веке: об истории, грамматике, химии, физике, металлургии, навигации, живописи и пр., и в каждом сделал новое открытие, может, именно потому, что все обнимал своим духом»¹.

Еще в юные годы Одоевский провозгласил, что поэт не должен принадлежать ни к одной партии. Но многие годы его относили к тем или иным «партиям». Князь отвечал на это философски. 20 августа 1844 г. он писал А.С. Хомякову: «Странная моя судьба, для вас (круга славянофилов. – С.Г.) я западный прогрессист, для Петербурга (круга западников. – С.Г.) – отъявленный старовер-мистик; это меня радует, ибо служит признаком, что я именно на том узком пути, который один ведет к истине»².

Обвинения в философско-мистическом идеализме писателя-романтика кажутся по меньшей мере странными. Художник, писал Гёррес, – «это межевой знак на границе двух миров, он сообщается с тем – иным миром, он соединяет тот и другой»³. Эта романтическая идея двоемирья и воплощена в таких произведениях Одоевского, как «Сильфида», «Саламандра» и «Космополис». Да, Одоевский изучал сочинения древних каббалистов и алхимиков, крупнейших мистиков XVI–XIX вв. – Якова Бёме, Эккартсгаузена, Юнга-Штиллинга, Сен-Мартена и Пордэча. Он настолько хорошо овладел всеми тонкостями мистических учений, что, беседуя с Шеллингом, указал тому, что он смешивает Сен-Мартина с его учителем Мартинециом де Паскуалисом (Одоевский упоминал об

¹ Цит. по: Вольтер. Эстетика. – Москва : Искусство, 1974. – С. 775.

² Цит. по: Немзер А.В. Ф. Одоевский и его проза // Одоевский В.Ф. Повести и рассказы. – Москва : Художественная литература, 1988. – С. 11.

³ Эстетика немецких романтиков. – Москва : Искусство, 1987. – С. 74.

этом даже в 60-е годы в примечании ко второму изданию «Русских ночных»). Обращение к эзотерической литературе для романтиков (как и для художников эпохи Возрождения) естественно. Достаточно вспомнить, сколько романов и рассказов было написано в предромантическую и романтическую эпоху, авторы которых не скрывали своих познаний в алхимии, эзотерике и теософии: Гёте («Годы странствий Вильгельма Мейстера»), Шиллер («Духовиц», Жан-Поль («Невидимая ложа»), Ахим фон Арним («Хранители короны»), Новалис (Ученики в Саисе»), Захариус Вернер («Сыновья долины»), Шарль Нодье («Трильби», «Жан Сбогар» и т.д.). Даже реалист Бальзак пишет в 1834 г. произведение «Серафита»¹.

Кроме того, Одоевский собирался писать книгу о Джордано Бруно, который проявлял огромный интерес к древним знаниям. И для раскрытия духовного мира ученого было необходимо обращение к герметической литературе. Известно, что Джордано Бруно восторженно приветствовал открытия Коперника в первую очередь потому, что по его мнению гелиоцентризм имел глубокий религиозный смысл. Во время своего пребывания в Англии Бруно предсказывал неизбежное возвращение религии древних египтян, описанной в «Асклепии», знаменитом герметическом тексте. Бруно утверждал, что может истолковать схематическое изображение солнечной системы, данное Коперником, как знак божественных тайн.

Отмену крепостного права 19 февраля 1861 г. Одоевский воспринял как одно из величайших событий в истории России, с энтузиазмом встретил начатки судебной реформы, особенно радовался, когда в Сенате была допущена гласность производства со словесными состязаниями тяжущихся. Но вокруг этого великого дела, свершающегося в России, замечает князь, стоят Митрофанушки, Простаковы, Скотинины. «Было бы ошибочно предполагать, что Простаковы и Скотинины вымерли и духа их не стало – они все живехоньки, только умылись и принарядились... Митрофанушка съездил в Париж, воротился в пиджаке и гневается на

¹ По мнению М. Элиаде, роман «Серафита» написан главным образом для того, чтобы служить иллюстрацией и комментарием к теориям совершенного человека Сведенборга. – *Прим. авт.*

мировых, что заставляют его платить долги портному; Простакова по-прежнему “мастерица толковать законы”, зато она в кринолине и с великолепным шиньоном <...> Вральман развивает, по Гегелю, теорию олигархического нигилизма, – но они все те же; те же в них полубарские затеи, и те же рассуждения и поползновения...»¹.

«К тому же Россия не без врагов! хмурится на нас завистливый Запад. Не по сердцу ему наше новое подвиженье. И прежде он частию боялся нас, частию завидовал. Но теперь, когда уже нельзя нас упрекнуть ни в обожании рабства, ни в строгости наказаний, <...> ни в господстве произвола и самоуправства... когда зреют в нас и нравственное чувство, и сознание человеческого достоинства, и материальные силы, когда крепче... сплотилось наше единство, трусливая ненависть Запада в крайних его органах, в этом сопряжении невольного невежества и сознательной лжи, доходит до истинного безумия. Разумеется, не забывается старое. По-прежнему является на сцену нелепая фабрикация парижской полиции, известная под названием “завещания Петра Первого”, на которое указывается, как на неоспоримое доказательство нашего неуклонного намерения завоевать всю Европу и истребить в ней просвещение. По-прежнему повторяются все возможные о нас анекдоты, основанные на невероятном историческом и филологическом, и географическом, часто искусственном невежестве. <...>

Но интриги Запада нам не страшны: нам не впервые отправлять к нему свинцовый ответ, который всегда оказывался весьма удовлетворительным. Наша сила – в *нас*, в нашем единении...»².

И разве что-то изменилось в XXI веке? По-прежнему актуальны слова Одоевского: «нелегко встречаться... с общественными вопросами, где дорога тянется тоненькой ниточкой между диким варварством и просвещенным безумием»³.

«Философ, – говорил Карл Ясперс, – сердце в жизни времени, но не только это, – он способен выразить время, поставить пе-

¹ Одоевский В.Ф. О литературе и искусстве. – Москва : Современник, 1982. – С. 71.

² Там же. – С. 70.

³ Одоевский В.Ф. Заметки о Москве // Одоевский В.Ф. Записки для моего правнука. Повести. Статьи. Письма. Критика и воспоминания современников. Московские адреса. – Москва : Русский міръ, 2006. – С. 333.

ред ним зеркало и, выражая время, духовно определить его»¹. Эти слова в полной мере можно отнести к Одоевскому. А нам надо чаще вглядываться в зеркало, поставленное последним Рюриковичем, чтобы четче видеть реальность.

Список литературы

1. Баратынский Е.А. Стихотворения и поэмы. – Москва : Худ. лит., 1971. – 399 с.
2. Вольтер. Эстетика. – Москва : Искусство, 1974. – 390 с.
3. Гrot Я.К. Переписка с П.А. Плетнёвым. – Санкт-Петербург : Тип. М-ва пут. сообщ., 1896. – Т. 3. – 854 с.
4. Жан-Поль. Приготовительная школа эстетики. – Москва : Искусство, 1981. – 448 с.
5. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли : в 5 т. – Москва : Искусство, 1964. – Т. 2 : Эстетические учения XVII–XVIII веков. – 835 с.
6. Каменский З.А. Московский кружок любомудров. – Москва : Наука, 1980. – 328 с.
7. Каменский З.А. Русская философия начала XIX века и Шеллинг. – Москва : Наука, 1980. – 326 с.
8. Литературная теория немецкого романтизма : документы. – Ленинград : Изд-во писателей Ленинграда, 1934. – 335 с.
9. Литературные манифести западноевропейских романтиков. – Москва : Изд-во Моск. ун-та, 1980. – 638 с.
10. Мани Ю.В. Русская философская эстетика. – Москва : МАЛП, 1998. – 381 с.
11. Маймин Е.А. Владимир Одоевский и его роман «Русские ночи» // Одоевский В.Ф. Русские ночи. – Ленинград : Наука, 1975. – С. 247–276.
12. Монтескье Ш. Опыт и вкус в произведениях природы и искусства // Монтескье Ш. Избранные произведения. – Москва : Госполитиздат, 1955. – 800 с.
13. Музыкальная эстетика Германии XIX века : в 2 т. – Москва : Музыка, 1981–1983. – Т. 1. – 414 с. ; Т. 2. – 432 с.
14. Муравьев Вл. Русский Faust // Одоевский В.Ф. Последний квартет Бетховена : Повести, рассказы, очерки. – Москва : Московский рабочий, 1987. – С. 3–34.
15. Немзер А.В. Ф. Одоевский и его проза // Одоевский В.Ф. Повести и рассказы. – Москва : Художественная литература, 1988. – С. 3–11.
16. Одоевский В.Ф. // Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. – Москва : Искусство, 1974. – Т. 2. – С. 156–192.
17. Одоевский В.Ф. Заметки о Москве // Одоевский В.Ф. Записки для моего правнука. Повести. Статьи. Письма. Критика и воспоминания современников. Московские адреса. – Москва : Русский міръ, 2006. – С. 332–334.

¹ Ясперс К. Речь памяти Макса Вебера // Вебер М. Избранное. Образ общества. – Москва : Юристъ, 1994. – С. 556.

В.Ф. Одоевский – против «математического» рассудка

18. Одоевский В.Ф. Музыкально-литературное наследие. – Москва : Музгиз, 1956. – 729 с.
19. Одоевский В.Ф. О литературе и искусстве. – Москва : Современник, 1982. – 223 с.
20. Одоевский В.Ф. Последний квартет Бетховена : Повести, рассказы, очерки. – Москва : Московский рабочий, 1987. – 399 с.
21. Одоевский В.Ф. Русские ночи. – Ленинград : Наука, 1975. – 319 с.
22. Пушкин А.С. Полное собрание сочинений : в 10 т. – Москва : Изд-во АН СССР, 1951. – Т. 7. – 769 с.
23. Сакулин П.Н. Князь В.Ф. Одоевский. Из истории русского идеализма. – Москва : Изд-во М. и С. Сабашниковых, 1913. – Т. 1, кн. 1. – 481 с.
24. Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства. – Москва : Мысль, 1966. – 496 с.
25. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика : в 2 т. – Москва : Искусство, 1983. – Т. 1. – 479 с.
26. Шпенглер О. Закат Европы. – Москва : Мысль, 1993. – 669 с.
27. Эстетика немецких романтиков. – Москва : Искусство, 1987. – 736 с.
28. Ясперс К. Речь памяти Макса Вебера // Вебер М. Избранное. Образ общества. – Москва : Юристъ, 1994. – С. 553–566.

УДК 130.2

ГУДИМОВА С.А.* МНОГОГОЛОСНАЯ ФУГА С.Я. ЛЕВИТ. РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ: ЛЕВИТ С.Я. МИР ЧЕЛОВЕКА, В СЛОВЕ ЯВЛЕННЫЙ: БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА В КУЛЬТУРЕ.

DOI: 10.31249/phil/2023.01.04

Аннотация. В рецензируемой книге анализируются работы, изданные под руководством С.Я. Левит в области культурологии и философии культуры в различных сериях. Работа, начатая серией «Лики культуры», была продолжена в сериях «Книга света», «Российские Пропилеи», «Письмена времени», «Humanitas», «Культурология XX века», «Summa culturologiae». За 30 лет было издано свыше 600 книг, которые во многом определили развитие в России культурологии как научной дисциплины.

Ключевые слова: философия культуры; культурология; человек в культуре; культурфилософия; диалог культур; С.Я. Левит.

GUDIMOVA S.A. Polyphonic fugue S.Ya. Levit. Book review: Levit S.Ya. Human world in the word revealed: human being in culture

Abstract. The reviewed book analyzes the works published under the guidance of S.Y. Levit in the field of cultural studies and philosophy of culture. The work started by the series «Faces of Culture» was continued in the series «Book of Light», «Russian Propylaea», «Writings of Time», «Humanitas», «Cultural Studies of the XX century», «Summa culturologiae». Over 600 (!) books have been published in 30 years, which have largely determined the development of cultural studies as a scientific discipline in Russia.

* Гудимова Светлана Алексеевна – старший научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН, Москва, Россия. E-mail: gudimova-svetlana@mail.ru

Keywords: philosophy of culture; cultural studies; man in culture; cultural philosophy; dialogue of cultures; S. Ya. Levit.

Для цитирования: Гудимова С.А. Многоголосная фуга С.Я. Левит [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 1. – С. 56–66. Рец. на кн. : Левит С.Я. Мир человека, в слове явленный : бытие человека в культуре. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2022. – 624 с. DOI: 10.31249/rphil/2023.01.04

Еще в 1990-е годы Светлана Яковлевна Левит написала несколько статей, в которых стремилась очертить границы культурологии как интегративной области знания. Основное внимание она акцентировала на проблемах формирования культурологии XX в. на стыке многих наук: культурфилософии, культурной и социальной антропологии, социологии культуры, этнологии, семантики и семиотики, синергетики, культурпсихологии, истории культуры, филологии. Так, в 1992 г. родился первый проект – серия «Лики культуры», автором и главным редактором которого и стала Светлана Яковлевна Левит. Но знания различных наук культурология должна была интегрировать в целостную систему, формулируя представления о сущности, функциях, структуре и динамике культуры как таковой, моделируя культурные конфигурации различных эпох, народов, конфессий, выявляя и систематизируя черты своеобразия различных культурных миров. Для воплощения этой задачи было необходимо воссоздать диалог выдающихся ученых прошлого и современности, открыть различные аспекты «символической вселенной» человека. И эту грандиозную работу, начатую серией «Лики культуры», С.Я. Левит продолжила в сериях «Книга света», «Российские Пропилеи», «Письмена времени», «Humanitas», «Культурология XX век», «Summa culturologiae».

За 30 лет было издано свыше 600 (!) книг, которые во многом определили развитие в России культурологии как научной дисциплины.

Автор книги делится опытом творческого тридцатилетия, анализирует многочисленные трактаты, изданные в сериях; но, пожалуй, самое важное – вся работа наполнена размышлениями о бытии человека в культуре.

Событиями научной жизни стали издания словаря «Культурология. ХХ век» (1997) и двух энциклопедий – «Культурология. ХХ век» (1998) и «Культурология. Энциклопедия» (2007). В Словаре удалось определить предметную область культурологии, основные понятия, школы, направления и ведущие исследовательские подходы к изучению этой науки. Фундаментальный научный словарь не просто суммировал научные достижения, но и решал творческую задачу поиска логики развития этой научной дисциплины.

Первая энциклопедия «Культурология. ХХ век», не имевшая аналогов в мировой научной литературе, получила высочайшую оценку специалистов. Главный редактор (С.Я. Левит) и авторы этого издания основное внимание сосредоточили на проблемах формирования культурологии в ХХ в., т.е. на том периоде, когда интегративные процессы в различных науках о культуре обозначили контуры этой целостной области знаний. Данная энциклопедия дает представление об основных категориях, направлениях, школах, ученых ХХ в., заложивших фундамент культурологии. В статьях-персоналиях основное внимание уделено концепциям культуры; в проблемных статьях представлен спектр различных точек зрения. Культура рассматривается как результат символической и практической деятельности, особый модус общественно-исторического бытия, охватывающий как высокую культуру, так и верования, вкусы, стереотипы... Вопрос, что такое культура, решается в энциклопедии с позиций целостного понимания истории, т.е. с позиций философского осознания ее всеобщего содержания и природы. Композиция издания позволила выявить не только логику и подходы к изучению науки о культуре, но и обнаружить дискуссионность проблем и трудности, связанные со становлением культурологии в ХХ в. Но многолетняя работа над этим изданием была лишь началом трудного пути, который был продолжен в большой энциклопедии.

В 2007 г. вышла из печати фундаментальная работа (500 авторских листов!) «Культурология. Энциклопедия», которая стала лауреатом 2008 г. в номинации «Лучшее словарно-энциклопеди-

ческое издание»¹. Энциклопедия открывается статьей «Абсолют», и эта категория, как отметил в своей рецензии А. Али-Заде, вызывает в памяти методологию Гегеля, который видел мировой исторический процесс целостным и единым. Категория «Абсолют» начинает диктовать свою логику всему содержанию издания, все статьи которого существуют в «координатах» некого единого знания. Это действительно *Summa culturologia*, чья архитектоника отражает различные модусы развертывания наук о культуре. С.Я. Левит и авторам энциклопедии удалось создать не алфавитный справочник, а настоящий *системный свод знаний*.

Рецензируемая книга открывается словами К. Леви-Стросса: «**XXI век будет веком гуманитарных наук – или его не будет вообще**». Как первая статья большой энциклопедии, «Абсолют», предопределила логику всего издания, так и этот эпиграф стал камертоном всей книги. Ведь все серии, осуществленные Левит, во многом определили развитие гуманитарного знания в XXI в.

В первой серии – «Лики культуры» – было решено издать книги выдающихся мыслителей, с идеями которых в то время можно было познакомиться только в сборниках с грифом «Для служебного пользования», издаваемых в ИНИОН. Когда был опубликован примерный план этой серии, в журнале «Знание – сила» появился такой отклик: «Не верьте, что культура гибнет! Не верьте, что все подались в коммерцию! Не верьте! Добрая воля, упрямство, самоотверженность, изобретательность творят чудеса. Не чудо ли, что скоро в издательстве “Юристъ” выйдут в новых переводах Георг Зиммель, Якоб Буркхардт, Пауль Тиллих, Ричард Нибур, Э. Фромм, философские эссе Григория Померанца, а также антология “Культурология. XX век” и др. Все эти интеллектуальные сокровища объединены в серию “Лики культуры”. В них – образцы благородной и великолодушной человеческой мысли, поиски ответов на главные вопросы жизни»².

¹ Предполагалось издать энциклопедию в пяти томах, но издательство РОССПЭН, вероятно в целях экономии, выпустило этот труд в двух томах. В 2021 г. удалось переиздать эту энциклопедию в четырёх томах в издательстве «Центр гуманитарных инициатив».

² Лики культуры // Знание – сила. – Москва, 1994. – № 9. – С. 140.

Когда вышла в свет первая книга серии – «Макс Вебер. Избранное. Образ общества», в которую вошли в основном его культурфилософские труды, сразу проявился научно-аналитический и, я бы сказала, диалогический подход к изданиям. Помимо работ самого немецкого социолога, в сборник включены материалы исследователей творчества М. Вебера – А.И. Неусыхина, К. Ясперса, Р. Бендинса, что, безусловно, расширяет диапазон представлений о творческом наследии ученого. На основе этих трудов, а также серьезных рецензий на этот том, Левит дает в своей книге всесторонний анализ идей немецкого мыслителя.

Конечно, невозможно даже пролистать все 600 книг, изданных за 30 лет в различных сериях, но ознакомиться с глубоким анализом Левит наиболее значимых трудов Э. Трёльча, Я. Буркхардта, Х.Р. Нибура, П. Тиллиха, М. Гершензона, Э. Фромма, К. Манхайма, Г. Башляра, А. Бергсона, М. Шелера, Г. Зиммеля, А.Н. Веселовского, В.В. Бычкова и других, безусловно, стоит.

Книги различных серий представляют всегда сумму мнений, диалог, диспут. Вот, например, как в серии «Письмена времени» было представлено творчество А.Н. Скрябина. В сборник «А.Н. Скрябин и современность: жизнь после жизни» (2016) вошли работы современных российских и зарубежных исследователей, авторы которых пытаются осмысливать художественное наследие и творческое сознание композитора-философа. С.Р. Федякин акцентирует внимание на особенностях творческого сознания в начале XX в. В этот период, подчеркивает Федякин, сознание наиболее чутких художников и ученых неожиданно приблизилось к древнейшим формам человеческого сознания, сверхсовременное видение мира вбирало в себя древнейшие пласти сознания. Автор называет В. Хлебникова «с его чуткостью к заклинательной природе слова, которая уводит нас чуть ли не в доисторическое славянство» (с. 274), Филонова, Розанова, Вернадского, Циolkовского, Чижевского, Ремизова, Платонова и др. Все это многообразие форм архаического сознания сыграло важную роль и в творчестве Скрябина, утверждает автор. «Поэма экстаза» запечатлела «творческое состояние сознания, внутри которого трепещет воспоминание о древнем религиозном культе» (с. 274).

В.В. Медушевский пишет, что при всех философских фантазиях Скрябина его творчество – огромный прорыв к свету божественной радости – в традиции христианского искусства. Скрябин для Медушевского – поэт необыкновенно сильной и возвышенной жажды Бога, ищущий откровения. «Возвышенная жажда Бога всю жизнь вздымала его сердце к Небу (с. 275), и в этом автор видит секрет музыки композитора. Гении, подчеркивает автор, сочиняют музыку образом Божиим, скрытом в них. В позднем творчестве Скрябина автор отмечает появление чуждых христианству ноток мировоззренческой гордыни и исчезновение из творений композитора «неэгоистического... понимания любви как жертвы ради спасения людей» (там же).

Е.В. Лобанкова сосредоточивает внимание на мессианстве композитора. На рубеже XIX–XX вв. в обществе широко обсуждалось «русская идея» Вл. Соловьева – о мессианском предназначении русского народа. Скрябин, по мнению автора статьи, выводил «русскую идею» за рамки исторической действительности и «расматривал проблему нации в надбытийственной плоскости» (с. 276). Мессианский национализм, утверждает автор, проник в эсхатологический замысел «Мистерии» композитора. Скрябинская философия фактически продолжила идею Соловьева о воплощении «божественной идеи» – объединении всех наций в богочеловечество. «Образ Теурга, Пророка, использовавшийся Скрябиным в творческой и биографической практиках, приобрел национальные обертоны. Он стал русским Мессией, квинтэссенцией национального характера» (с. 277–278).

В этой же серии вышла книга М.Н. Лобановой «Теософ – теург – мистик – маг: Александр Скрябин и его время». Автор уделяет особое внимание связям Скрябина с кругом символистов – теургов – последователей Вл. Соловьева, развивших концепцию «позитивного единства» и «соборности» как духовной общности всего человечества. В разных и неповторимых манерах артикуляции «соборной идеи» автор стремился уловить те оттенки и смыслы, которые были особо значимы для Скрябина. Автор также исследует другой источник «теургов» – Ф. Ницше, чьи представления о «дионисийском экстазе» сформировали одну из центральных тем русского «культурного Ренессанса». М.Н. Лобановой удалось

представить творчество Скрябина не как иллюстрацию философских и эзотерических идей, а как воплощение их в самой музыкальной ткани. Синтез искусств и соответствующая ему синестезия (букв. «со-ощущение») были частью его программы единства и целостности. По замыслу Скрябина, синтез чувств и искусств необходим как путь достижения всеединства, соборности и преображения.

Вот такой широкий спектр мнений был представлен в «скрябинском концерте», исполненном в «Письменах времени».

А какая острая дискуссия возникает на страницах разных книг, если затрагивается вопрос о судьбах России! Назовем хотя бы полемику В.Б. Земского с Д.С. Лихачевым, для которого «Россия – несомненная Европа по религии и культуре», и Львом Гумилевым (наследником евразийцев 1920-х годов – Н.С. Трубецкого, П.Н. Савицкого, Г.В. Вернадского), отвергавшим европоцентризм, западноцентризм (с. 217). Земсков выдвигает концепцию всеобщего глобального «пограничья», но Я.Г. Шемякин не согласен с абсолютизацией роли пограничья, основанной на абсолютизации одной из характеристик мирового процесса – изменчивости. «Если цивилизация существует, значит она сохраняет целостность» (с. 221). Г. Померанц воспринимает Россию как «обобщенную» европейскую страну, как обобщение Европы, собирающей воедино, в общий образ, то, что в Европе разбросано. На вопрос, возможна ли гумилевская «химера» христианской, исламской и дальневосточной цивилизаций, исследователь отвечает, что возможен диалог наций, «а целое сколотить из четырех культурных миров – совершенно невозможно» (с. 197). Возражая Хантингтону и Тойнби, считавшим, что существует православная цивилизация, Померанц пишет, что нет, православной цивилизации не существует, есть богатая, многослойная русская культура. Созданию самостоятельной цивилизации мешали периодические ломки, одна из них произошла в 1917 г. В.К. Кантор в книге «Демифологизация русской культуры. Философские эссе» (2019) развенчивает миф «особого пути России». Разговор на равных с Европой и способность России остаться самой собой – две главные темы его работы.

В 1997 г. был создан проект «Книга света». Эпиграфом серии стали слова Декарта: «... не искать никакой другой науки

кроме той, какую можно найти в себе самом или громадной книге света...». Книги этой серии дают представление о мире человека в контексте культуры, знакомят с «неизвестными пластами» западной гуманитарной науки. Благодаря этому проекту, широкому читателю стали доступны переводы работ Т. Адорно, Э. Ауэрбаха, А. Бергсона, Г. Башляра, А. Вебера, В. Дильтея, Э. Жильсона, Э. Кассирера, Ж. Лакруа, Э. Левинаса, Ж. Маритена, П. Рикёра, М. Фуко, М. Шелера, А. Шюца, Н. Элиаса, Т. Элиота и многих других. Значительная часть этих исследований представлена в книге С.Я. Левит.

Созданная в 1999 г. серия «Humanitas» ориентирована на учебный процесс в высших учебных заведениях. Этот проект обращен в первую очередь к преподавателям и студентам. В серии изданы словари, антологии, монографии известных ученых по культурологии, философии, истории культуры, социологии, социальной психологии, философской антропологии – наукам о человеке, обществе, культуре. Многие книги этой серии носят экспериментальный характер, они не дают готовых решений, а приглашают к размышлению, привлекают внимание исследователей к анализу проблем современных гуманитарных знаний. Как пишет В.И. Мильдон в работе «Эдип и Фауст. Заметки по теории культуры» (2016), «Россия стоит перед выбором: или страна Ксеркса (Азия, а сейчас и Евразия – тот же Ксеркс) – старая, изжившая себя, Россия иррациональных порывов, коллективных жертвоприношений; или новая Россия разума, индивидуальной практики, личной ответственности и потому свободы» (с. 301). Автор призывает: надо *сосредоточиться на развитии индивидуальности* – единственной ценности бытия.

Проект «Российские Пропилеи» (основан в 1998 г.) назван в память о «Русских Пропилеях» М.О. Гершензона. В работах выдающихся российских ученых XIX, XX и XXI вв., которые были опубликованы в этой серии, поднимается огромный комплекс проблем: единство европейской культуры, мир античной культуры, категории средневековой культуры, культура эпохи Возрождения, барокко как язык культуры, феноменология русской культуры, русское религиозное сознание, русская художественная традиция,

традиции русской философии и культурфилософии, геокультурный образ мира и др.

В этой серии увидели свет труды А.Н. Веселовского (в восьми томах), М.О. Гершензона (в четырех и восьми томах), М.М. Бахтина (в двух томах), избранные труды (в двух томах) и монография А.Я. Гуревича, собрание сочинений Г.Г. Шпета (в семи томах) и работы о его творчестве, монографии Л.Е. Пинского, Г.С. Померанца, С.И. Великовского и других ученых.

В прошлом году на одной из конференций искусствоведы заявили, что нет работ по эстетике в нашей стране, совсем не развита у нас эта наука. Хочу обратить внимание искусствоведов на серию «Российские Пропилеи»: В.В. Бычков «2000 лет христианской культуры *sub specia aesthetica* : в 2 т.» (этот труд вышел в трех изданиях – в 1999, 2007 и 2016 гг.); В.В. Бычков «Эстетическая аура бытия» (2010); В.В. Бычков «Древнерусская эстетика» (2012); В.В. Бычков «Эстетика Блаженного Августина» (2014); В.В. Бычков «Византийская эстетика. Исторический ракурс» (2017); В.В. Бычков «*Vita Longa. Становление эстетического сознания*: в 2 т.» (2019). Кроме того, в серии «*Summa culturologia*» вышел в свет «Лексикон нонкласики. Художественно-эстетическая культура XX века» (2003). Этот уникальный исследовательский проект В.В. Бычкова посвящен крупнейшему в истории культуры переходному периоду – художественно-эстетической культуре ХХ в. – от классической культуры к принципиально иному эстетическому сознанию и арт-процессам техногенно-компьютерной цивилизации XXI в.

Не забыта в изданиях и проблема интерпретации культуры, разработке которой посвящена серия «Культурология. ХХ век». Программа этого проекта необычайно обширна. В ней изданы переводы, монографии, альманахи, антологии по философии культуры, культурной антропологии, социальной антропологии. Как правило, особый интерес читателей вызывают антологии, которые построены по принципу диалога авторов, что позволяет показать мозаику концепций и мнений по основным проблемам наук о культуре.

«.... культурологию, – пишет С.Я. Левит, – можно сравнить с “Хорошо темперированным клавиром”, с полифоническим произ-

ведением, в котором каждый голос обладает относительной самостоятельностью, его можно услышать и пропеть отдельно, но только когда эти голоса – культурфилософия, антропология, история культуры, семиотика, лингвокультурология – сливаются в мощные гармонические созвучия, только тогда и можно говорить о культурологии как целостной науке» (с. 344). И Левит сделала очень многое, чтобы все эти голоса зазвучали, чтобы не осуществилось мрачное предостережение К. Леви-Страсса.

Во втором разделе книги – «Космос культуры: работы разных лет» – опубликованы статьи о творчестве Державина, Ломоносова, Жуковского, Пушкина, Баратынского, Фета, Блока, Андрея Белого, Гершензона, Вейдле. Неудивительно, что в этом списке преобладают имена поэтов, поскольку автор тоже поэт. С. Я Левит – автор двух поэтических сборников: «Эолова арфа» (2013) и «Сад нездешних песнопений» (2018). Ее поэзия очень музыкальна. Некоторые стихи вызывают ассоциации с ноктюрнами Шопена (французская критика XIX в. писала, что Шопен запечатлев в ноктюрнах души женщин), некоторые погружают в мир, запечатленный в миниатюрах Дебюсси.

Левит почти не пишет о трудностях, которые ей приходилось преодолевать, чтобы осуществить издание всех этих серий, не пишет о своей поистине титанической работе. Вызывают сомнения и не прибавляют оптимизма лишь новые правила оценки научной работы, при которых выполнять функции главного редактора, автора и руководителя многочисленных проектов будет еще труднее:

Как угнетает сердце немота!

Дух страждущий врачует песнопенье.

Язык свой обретает Красота

В стихах и музыке, художника творенье.

Все совершенное имеет свой язык:

Изысканный узор причудливого танца

Из вихря чувств, движений вдруг возник –

Бот вечный свет иных цивилизаций.

Галантный век –

прелестный менуэт,

Узор воздушный,

Миф существования.

В балетной пачке чудный пируэт,
Changement de pieds, derni plié –
Волшебствованье!..
Но нас уносит жизни суeta
Прочь от мечты живой и вдохновенья,
И вечно с нами сердца маesta,
Потухший взор и мнимое служенье,
И мы плывем меж чуждыx берегов.
Могил желаний, призрачных стремлений,
Не в силах сбросить цепких тех оков
Долженствований, вечных принуждений... (с. 14).

Надеюсь, многоголосная фуга, основные темы которой обозначила Светлана Яковлевна Левит, не закончена. Ученые и простые читатели ждут ее продолжения.

УДК 141

РЕМЕЗОВА И.И.* «ORDO AMORIS» И «ORDO COMMUNICATIVUS»: ФИЛОСОФЫ XX ВЕКА О «ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ В ЧЕЛОВЕКЕ». DOI: 10.31249/rphil/2023.01.05

Аннотация. В статье рассматриваются концепции западных философов XX в., знаменующие «антропологический поворот» в философии, – антропологическая феноменология М. Шелера, теория экзистенциальной коммуникации К. Ясперса, философия диалога М. Бубера, феноменологическая этика Э. Левинаса.

Ключевые слова: западная философия XX в.; проблема человека; философия диалога; экзистенциальная коммуникация; понятие «ordo amoris»; трансценденция; имманентное и трансцендентное; М. Шелер; К. Ясперс; М. Бубер; Э. Левинас.

REMEZOVA I.I. «Ordo amoris» and «ordo communicativus»: philosophers of the twentieth century about the «human in man»

Abstract. The article examines the concepts of western philosophers of the twentieth century, marking an anthropological turn in philosophy – M. Scheler's anthropological phenomenology; K. Jaspers' theory of existential communication; M. Buber's philosophy of dialogue; E. Levinas' phenomenological ethique.

Keywords: western philosophy of the twentieth century; the problem of man; philosophy of dialogue; existential communication; the concept of «ordo amoris»; transcendence; immanent and transcendent; M. Scheler; K. Jaspers; M. Buber; E. Levinas.

* Ремезова Ирина Ивановна – кандидат философских наук, научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН. E-mail: iremez.koz@yandex.ru

Для цитирования: Ремезова И.И. «Ordo amoris» и «ordo communicativus» : Философы XX века о «человеческом в человеке» // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Философия. – 2023. – № 1. – С. 67–100. DOI: 10.31249/tphil/2023.01.05

Введение

Словосочетание «человеческое в человеке» в последнее время прочно вошло и в обыденную речь, и в научный оборот. Между тем, если внимательно присмотреться к этому выражению, может возникнуть впечатление некоторой неясности и неопределенности. Хотелось бы пояснить его уместность в контексте темы данной статьи. Если подходить к рассмотрению этого выражения с точки зрения формальной логики, оно может быть признано тавтологичным и не вполне информативным. Но если рассматривать его с точки зрения этической, здесь открывается поле для двойной коннотации: 1) все те качества и свойства, которые могут быть присущи человеку – такую трактовку назовем условно «широкой»; 2) поскольку человеку в нравственном плане присущи и добро, и зло, «по умолчанию» стало привычным называть «человеческими» те качества и свойства человека, которые способствуют преобладанию в нем добра, блага, т.е. качества позитивные – такой подход можно условно назвать «узким». Именно наличием двойной коннотации можно объяснить впечатление некоторой неопределенности и двойственности при подходе к данному выражению.

С этической точки зрения человек в своей практической жизни может действительно представлять собой множество различных примеров как проявления добра на самом высоком его уровне, так и чудовищного зла, для которого порой невозможно даже разработать оценочную шкалу. По словам Ларса Свендсена, «мы и добры и злы, не только в том смысле, что порой мы поступаем хорошо, а порой дурно, но и в более значимом, глубоком смысле – обе категории необходимы для понимания того, кто мы»¹. Понимая, что мы «и добры, и злы», мы тем не менее при определении содержания понятия «человеческое» отаем пальму

¹ Свендсен Л. Философия зла : пер. с норв. – Москва : Прогресс-Традиция, 2008. – С. 104.

«Ordo amoris» и «ordo communicatus»: Философы XX века о «человеческом в человеке»

первенства именно позитивной, светлой стороне нашего существа, дабы она в первую очередь представляла «человеческое как таковое». Неслучайно в юриспруденции существует незыблемое правило презумпции невиновности – виновность должна будет доказывать в суде сторона обвинения. Можно сказать, что в вопросах этики негласно существует правило «презумпции добра», хотя ей противостоит множество концепций, согласно которым человек по своей природе – существо порочное, агрессивное и злое.

Размышляя о проблеме человеческого в человеке, М.Д. Горбачев замечает, что «говоря о человеке, иногда указывают на наличие в нем некоего человеческого, что приводит нас к выводу, что в нем есть и что-то нечеловеческое»¹. Но такой вывод, к сожалению, может быть вполне обоснованным, хотя трудно представить себе, что должно произойти, чтобы «презумпция добра» в человеке пошатнулась и уступила место понятиям «нечеловеческое» и «античеловеческое». Известный востоковед-японист Т.П. Григорьева говорит о таком событии: «То, что произошло в Хиросиме, настолько вне норм человеческих, что у японских писателей не могло не появиться представления об “античеловеке”. То, что произошло в Хиросиме, не только предупреждает о том, что человечество просмотрело рождение античеловека, но что он, по сути своей, превращает жизнь в антижизнь. Античеловек, обладая силой, найдет ей применение, в любую минуту может стать послушным орудием злой воли. Он неизбежно разрушает природу. В расщелину между человеком и античеловеком и хлынет Великий потоп, какую бы форму он ни принял – атомной войны или экологического кризиса»².

Тревожные предчувствия представителей восточной культуры перекликаются с предчувствиями русских философов³ и по-

¹ Горбачев М.Д. Проблема человеческого в человеке // Человек: Образ и сущность. – 2022. – № 4. – С. 32.

² Григорьева Т.П. Японская литература XX века (традиции и современность) // Григорьева Т.П. Одинокий странник. Избранное. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2023. – С. 304. [В печати].

³ См. об этом: Бессчетнова Е.В. Владимир Соловьев и Константин Леонтьев о бытии России : в предчувствии катастрофы. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2017. – 224 с.

этов. ХХ в. оставил по себе много воспоминаний и свидетельств, содержащих порой яркие и зловещие метафоры, наподобие той что содержится в стихотворении О. Мандельштама: «Мне на плечи кидается век-волкодав / Но не волк я по крови своей...»¹. Множеством эпитетов характеризуют «великий и ужасный» ХХ век: «железный»; «безнадежно жалкий»; «век pragmatизма, основанного на рационализме»; «эпоха торжества отчуждения»; «век утраты духовности»; время «на пороге экологической катастрофы»; «опасность ядерной катастрофы»; «антропологическая катастрофа»; время утраты «человеческого в человеке»; торжество идеала общества потребления; время торжества «модуса обладания» над «модусом бытия»²; время «кризиса идентичности»; «апофеоз варварства»; век «заката Европы», согласно определению О. Шпенглера. Разумеется, все эти и множество других эпитетов обращены не собственно к эпохе (эпоха может быть лишь свидетелем, но никак не подсудимой), а именно к тем людям, которые эту эпоху представляли. В этом смысле век двадцатый не лучше и не хуже многих других веков. Тем не менее принято пользоваться такими выражениями при высказывании горьких суждений в адрес своих современников. В частности, Мигель де Унамuno (1864–1936) не скрывает своего негативного отношения к современникам: «Жалкий век! Безнадежно жалкий век! Всем на все наплевать. <...> Люди даже разучились понимать, что у кого-то может помутиться разум. О помешанном у нас уже и думают, и говорят, что, видно, разум-то он потерял по расчету, а стало быть, вполне благоразумно. Разумная подоплека утраты разума – вещь, непреложно доказанная в глазах нынешних жалких ничтожеств. Если бы наш доблестный рыцарь Дон Кихот воскрес и вернулся бы в современную нам Испанию, здесь принялись бы выискивать, какими задними мыслями внушиены его благородные сумасбродства. <...> ... эти жалкие душонки собою весьма довольны, ведь они-то существуют именно сегодня, а ничего другого им и не нужно – только существовать. Существование, одно лишь голое существование – этим

¹ Мандельштам О.Э. Стихотворения. Переводы. Очерки. Статьи. – Тбилиси : Мерани, 1990. – С. 167.

² См. об этом: Фромм Э. Иметь или быть? : пер. с англ. – Москва : Прогресс, 1990. – 336 с.

«Ordo amoris» и «ordo communicatus»: Философы XX века о «человеческом в человеке»

исчерпываются все их духовные потребности. Они и не подозревают, что есть нечто большее, чем существование»¹. Суть обвинения, которое выдвигается современникам, сводится к простой констатации: человек утратил многие свои человеческие качества, в частности доброту, доверчивость, благородство, мужество, искренность, романтичность. Но эти грустные комментарии к наблюдениям за современниками не могут затмить той характеристики, которую дает Унамуно человеку как таковому: «В действительности каждый человек является единственным и незаменимым; никакое другое я не может занять его место; каждый из нас – наша душа, а не наша жизнь, – стоит целой Вселенной»².

Но если каждый в отдельности «стоит целой Вселенной», почему все вместе оказалась перед лицом огромного количества реальных угроз? Что случилось с человеком и человечеством? По мнению Т.П. Григорьевой, «в ХХ в. люди оказались перед альтернативой: или они перестанут разрушать природу, рубить дерево, на котором сидят, или дерево рухнет вместе с ними. <...> Возомнивший себя всемогущим, [человек] одного не понимал, что, разрушая природу, разрушал себя, и не только в физическом, в метафизическом смысле»³. Григорьева сетует на то, что «с давних пор действует программа господства – подчинения, дуализм мышления. Отсюда разъединение по всем параметрам: человек – природа, наука – искусство, чувство – разум, дух – плоть»⁴. Можно ли упрекать человека в склонности к дуализму мышления (бинарным оппозициям – эту склонность А.М. Пятигорский называл в своих беседах «бинарным кретинизмом»), если человек сотворен в этом алгоритме, и дуализм коренится в его собственной природе, будучи постоянным источником внутренних и внешних конфликтов? Как бы там ни было, но именно сочетание этой программы с ан-

¹ Унамуно М. де. Житие Дон Кихота и Санчо : пер. с исп. – Санкт-Петербург : Азбука, 2011. – С. 10–11.

² Унамуно М. де. О трагическом чувстве жизни у людей и народов : пер. с исп. – Киев : Символ, 1996. – С. 250.

³ Григорьева Т.П. Японская литература ХХ века (традиции и современность) // Григорьева Т.П. Одинокий странник. Избранное. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2023. – С. 239.

⁴ Григорьева Т.П. Указ. соч. С. 240.

тропоцентризмом Т.П. Григорьева считает «началом человеческой трагедии», которая в первую очередь коснулась западной культуры. Именно поэтому Т.П. Григорьева предлагает Западу поучиться у Востока сохранению целостного подхода к человеку, согласно которому в человеке нет ничего такого, что не принадлежало бы Природе. Как полагает Т.П. Григорьева, совершенный в древности акт отчуждения человека от мира природы и закрепление за ним права господства над окружающим миром – все это вряд ли соответствовало Божественному Промыслу. «Скорее всего, сами люди приписали Богу, что хотели, в меру своего разумения истолковали Закон. Если бы это соответствовало Божьему Промыслу, то не привело бы к разрушительным последствиям, о чём теперь говорят и учёные Запада»¹.

Западные мыслители XX в. стремились найти выход из трагической ситуации посредством восстановления целостности образа человека, чтобы «человеческое в человеке» вновь обрело бытие. Для этого было необходимо, с их точки зрения, покончить с диктатом «мыслецентризма» и утвердить важность эмоциональной составляющей в жизни человека (по словам В.И. Красикова, «преодолеть традиционный “мыслецентризм” философского познания и создать антропологическую гносеологию»²). Унамуно по этому поводу высказывается вполне определенно: «Ужасная штука интеллект. Он стремится к стабилизации памяти, а тем самым к смерти. Живое, абсолютно нестабильное, абсолютно индивидуальное, является, строго говоря, неинтеллигibleм. Логика все стремится свести к видам и родам, чтобы любое представление имело один-единственный смысл, и чтобы смысл его оставался одним и тем же, в каком бы месте, времени или отношении оно в нас не происходило. <...> Ум ищет мертвое, тогда как живое ускользает от него; он хочет остановить бегущий поток, сделать его неподвижным»³. Анализируя проблему человеческого обще-

¹ Григорьева Т.П. Указ. соч. С. 242.

² Красиков В.И. Вильгельм Дильтей : проблема чужого сознания // Красиков В.И. Конструирование онтологий. Эфемериды. – Москва : Водолей Publishers, 2007. – С. 184.

³ Унамуно М. де. О трагическом чувстве жизни у людей и народов. – С. 101–102.

«Ordo amoris» и «ordo communicativus»: Философы XX века о «человеческом в человеке»

ния в трудах Эммануэля Левинаса, И.С. Вдовина приходит к выводу о том, что «французский феноменолог ищет одухотворяющую силу интенциональной жизни не в направленности человеческого сознания к объекту (Гуссерль) или к «ничто» (Хайдеггер, Сартр), а в обращенности человека к другой субъективности, наделенной не только теоретическим сознанием, но и полнотой душевной жизни»¹. П.С. Гуревич в своей монографии отмечает, вслед за Э. Левинасом, заслугу экзистенциализма, которая сводится к тому, что «он разомкнул пределы субъект-объектных отношений, представив субъект и объект лишь как полюсы интенциональной жизни. Левинас в своих работах... пытался раскрыть направленность трансцендирующей активности человека», приходя к выводу о том, что «человеческая субъективность вообще не может сводиться к мышлению»². Как полагает Е.А. Маковецкий, «в эпистеме двадцатого века человек не является объектом...<...> В новой эпистеме человек не сводится ни к *cogito*, ни к объекту, и это характеризует ее как нельзя лучше: в новой эпистеме основанием бытия является не разум, а взгляд Другого, причем Другой... никак не категория, а этот вот конкретный другой, онтологическая опора моей трансценденции, наделенная собственным именем»³. С точки зрения А.В. Ямпольской, «материальная, живая телесность Я (ранимость) делает субъект открытым для Другого на принципиально нетеоретическом уровне, на уровне наслаждения или страдания»⁴.

Б.В. Марков в статье «“Аналитика” страсти (субъективные заметки)» пишет о том, что «чувственность является крепким орешком не только для теолога, но и для ученого-гуманитария.

¹ Вдовина И.С. Проблема человеческого общения в этической феноменологии Э. Левинаса // Проблема человека в современной религиозной и мистической литературе : сб. ст. – Москва : ИФ РАН, 1988. – С. 61.

² Гуревич П.С. Философская интерпретация человека (К 80-летию проф. П.С. Гуревича). – Санкт-Петербург : Петроглиф, 2013. – С. 257.

³ Маковецкий Е.А. Социальный метод : Левинас, немного о любви // Эмманюэль Левинас : Путь к Другому : сб. статей и переводов, посв. 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. – Санкт-Петербург : С.-Петербургский гос. ун-т, 2006. – С. 68.

⁴ Ямпольская А.В. Творческая эволюция Эмманюэля Левинаса // Эмманюэль Левинас : Путь к Другому. – С. 20.

Проблема в ее спонтанности и неуправляемости, в том, что Достоевский называл “глупой волей”. Между тем в сфере чувств существует какой-то особый “порядок сердца”. Более того, отношения людей, основанные на любви и ненависти, связывают их друг с другом сильнее, чем принцип толерантности или “права человека”»¹.

Антropологическая феноменология Макса Шелера и его идея «*ordo amoris*»

Макс Шелер (1874–1928) явился одним из тех мыслителей, которые обратились к попытке расколоть этот «крепкий орешек» и если не разгадать целиком, то хотя бы приоткрыть тайну «порядка сердца», о котором писал еще Б. Паскаль. В работе позднего периода своего творчества «Формализм в этике и материальная этика ценностей» Шелер решительно настаивает на априоризме эмоциональной сферы и говорит о необходимости «разделения ложного единства, в котором до сих пор находились априоризм и рационализм. <...> Чувствование, предпочтение и пренебрежение, любовь и ненависть в сфере духа имеют свое собственное *априорное* содержание, которое столь же независимо от индуктивного опыта, как и чистые законы мышления. И там, и здесь существует *сущностное видение* актов и их материй, их фундирования и их связей. И там и здесь существует “очевидность” и строжайшая точность феноменологического описания»². Как пишет в своем послесловии к «Избранным произведениям» М. Шелера Л.А. Чухина, философ «призывал порвать с ложным взглядом на эмоции как на нечто темное, непрозрачное, сводящееся к чувственным состояниям и находящееся на периферии сознания»³. Кроме того, подчеркивает Л. Чухина, Шелер категорически проте-

¹ Марков Б.В. «Аналитика» страсти (субъективные заметки) // Философия познания. К юбилею Людмилы Александровны Микешиной : сб. ст. – Москва : РОССПЭН, 2010. – С. 568.

² Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избранные произведения : пер. с нем. – Москва : Гнозис, 1994. – С. 284.

³ Чухина Л.А. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // Шелер М. Избранные произведения. – Москва : Гнозис, 1994. – С. 387.

«Ordo amoris» и «ordo communicativus»: Философы XX века о «человеческом в человеке»

стал и против отождествления эмоциональной сферы со сферой подсознательного или бессознательного, «заявляя, что эмоции – это наиболее “чистая”, вознесенная над эмпирическим и чувственным область человеческого сознания. Любовь и ненависть как фундаментальные акты управляют, по Шелеру, также и чувственными состояниями, которые являются как бы эхом мира переживания, происходящего в этих актах... Чувственные состояния – явления изменчивые и зависимые от взлетов и порывов эмоций. Стало быть, любовь и ненависть управляют также аффектами и страстями человека. Аффект в свете шелеровской теории – это острое и слепое, но пассивное состояние, страсть же всегда активна и агрессивна. Но, хотя страсть отличается односторонностью, тем не менее она способна видеть и познавать ценности»¹.

Аксиология М. Шелера, которая легла в основу его антропологической феноменологии, явила собой образец теории ценностей, «непревзойденный до сих пор по масштабности своего проблемно-теоретического содержания, концептуальной глубине и цельности философской архитектоники»². Ценности мыслятся Шелером как объективные качественные феномены, предписываемые человеку нормы долженствования и оценок и образующие «особое царство трансцендентных надэмпирических сущностей, находящихся вне пространственно-временной реальности. Ценность, по Шелеру, это феномен, самообнаруживающийся в акте эмоциональной интуиции, феномен, которого нет вне направленности на него сознания. <...> ... ценность всегда дана в эмоциональном созерцании, ее невозможно вывести путем абстрагирования из общих свойств предметов и явлений и выразить в формах логического мышления»³.

Система ценностей, с точки зрения Шелера, – это источник, питающий жизнь как отдельного человека, так и семьи, народа, нации, исторической эпохи и любого социоисторического единства. И «самым глубоким образом я познаю и пойму ее тогда, когда познаю всегда неким образом расчлененную систему ее фактических ценностных оценок и предпочтений. Этую систему я

¹ Чухина Л.А. Указ соч. С. 387.

² Там же. С. 380.

³ Там же. С. 381.

называю этосом этого субъекта. А подлинная сердцевина этого этоса – это *порядок любви и ненависти*, форма строения этих господствующих и преобладающих страстей, прежде всего в том слое, который стал *образцом*. Мировоззрением, поступками и действиями субъекта всегда правит также и эта система»¹.

Приступая к описанию понятия *ordo amoris*, Шелер замечает, что человек пребывает в неизмеримом мире чувственных и духовных объектов, которые «приводят в непрестанное движение мое сердце и страсти. Я знаю, что от этого движения моего сердца, от его игры, зависят и предметы, входящие в мое воспринимающее и мыслительное познание. Отсюда для меня следует, что всякого рода правильность или ложность и извращенность моего образа жизни будет определяться тем, имеется ли *объективно правильный порядок* этих движений моей любви и ненависти, расположения и нерасположения, всех моих интересов к вещам этого мира и могу ли я запечатлеть в своей душе этот “*ordo amoris*”»². Понятие *ordo amoris* имеет два значения – нормативное и дескриптивное, т.е. описательное. Важность нормативного значения очевидна из самого его обозначения. Но Шелер подчеркивает также важность и дескриптивного значения, поскольку оно есть «средство обнаружить за первоначально вводящими в заблуждение фактами морально релевантных человеческих действий... простейшую *структур*у самых элементарных целей целесообразно действующего ядра личности – обнаружить как бы основную нравственную формулу, в соответствии с которой морально существует и живет этот субъект. Итак, все то в человеке или группе, что мы познаем как морально важное, непременно должно быть... сведено к особого рода строению его актов и потенций любви и ненависти, к господствующему над ними, выражающемуся во всех движениях *ordo amoris*»³.

С точки зрения М. Шелера, для человека как морального субъекта *ordo amoris* – то же самое, что формула кристалла для кристалла. «Кто знает *ordo amoris* человека, тот прозревает его так

¹ Шелер М. *Ordo Amoris* // Шелер М. Избранные произведения : пер. с нем. – Москва : Гнозис, 1994. – С. 341.

² Шелер М. Указ соч. С. 341.

³ Там же. С. 342.

глубоко, как только возможно, тот за всем эмпирическим многообразием и сложностью видит всегда простые основные черты его душевного склада (*Gemuetes*), который куда более заслуживает называться сердцевиной человека как существа духовного, чем познание и воление. Кто знает *ordo amoris*, тот владеет духовной схемой, тем первоистоком, который тайно питает все, исходящее от этого человека...»¹. Иначе говоря, именно *ordo amoris*, т.е. душевный склад человека, может указать путь к пониманию способности человека к познанию и волению. По мнению М. Шелера, чем пленилась душа человека, в том «всякий раз и оказывается “сердцевина” так называемой “сущности” вещей. И всякий раз будет для него “мнимым” и “производным” то, что отдаляется от этого предмета. Его фактический *этос*, т.е. правила предпочтения одних ценностей и небрежения другими, определяет также структуру и содержание его мировоззрения, познания мира, мышления о мире, а к тому же его волю к самоотдаче вещам или к господству над ними»². Любовь, по словам М. Шелера, всегда пробуждает к познанию и волению, «более того, любовь – мать самого духа и разума. Но это Единое, что участвует таким образом во всем, без чьего воления реальное не может быть реальным... – это Единое есть вселюбящий, а потому также и всепознающий и всеволящий Бог – личностный центр мира как космоса и целого. <...> Итак, *ordo amoris* есть сердцевина миропорядка как порядка божьего»³. Этот космический порядок находит свое отражение в человеческой душе или, говоря образно, в «сердце» человека. Шелер убежден, что душа человека – это «не хаос слепых состояний чувств, якобы только соединяющихся и разъединяющихся с другими так называемыми психическими данностями по каким-то каузальным правилам. Душа сама есть *расчененное отражение* космоса всего, могущего быть достойным любви – и потому она есть также микрокосм мира ценностей»⁴.

Говоря о практическом воплощении идеи *ordo amoris*, Шелер подчеркивает, что стремление к совместному существованию

¹ Шелер М. Указ соч. С. 342.

² Там же. С. 353.

³ Там же. С. 352.

⁴ Там же. С. 358.

и совместной деятельности, желание быть ценным друг для друга есть «часть общезначимого предназначения всякого конечного духовного существа... <...> Итак, идея индивидуального предназначения отнюдь не исключает, а, напротив, включает в себя взаимную солидарность ответственности в вине и заслугах со стороны моральных субъектов»¹. Моральный субъект, или, иными словами, личность есть, согласно Шелеру, «прежде всего “ens amans” (любящее бытие), а не “ens cogitans” (мыслящее бытие) и даже не “ens volens” (волящее бытие). Определение личности, полагает он, в основу которого положен разум, равносильно ее обезличиванию...»². Если бы были возможны существа, деятельность которых исчерпывалась бы разумом, то эти существа, полагает М. Шелер, были бы не личностями, а логическими субъектами. «Но личность – это конкретное единство, сущность которого состоит в разнообразии актов и возглавляется эмоциональностью духа»³. В свою очередь, эмоциональность духа коренится в *ordo amoris*, и от того, насколько «правильным» или искаженным является этот «порядок сердца», или «порядок любви», зависят все его проявления в сфере человеческой жизни. Как замечает Л.А. Чухина, «полнота, степень и особенные свойства любви индивида, утверждает Шелер, определяют духовно-творческие, познавательные силы личности, ее ценностный мир и возможности контакта со Вселенной, раскрывают сущностные свойства благ и доступную ей часть мира ценностей»⁴. Для утверждения места *ordo amoris* в системе царства ценностей Шелер формулирует два априорных закона «порядка любви» («*ordo amoris*»): 1) закон примата любви над ненавистью; 2) закон примата любви над познанием. А сущностным признаком высоты ценности, ее аксиологического ранга выступает «степень ее релятивности по отношению к сфере Абсолютного, данная непосредственно в любви и чувствовании, в потаенных глубинах человеческого духа. Абсолютная ценность Бога

¹ Шелер М. Указ соч. С. 347.

² Чухина Л.А. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // Шелер М. Избранные произведения. – Москва : Гнозис, 1994. – С. 381.

³ Там же. С. 382.

⁴ Там же. С. 387.

«Ordo amoris» и «ordo communicativus»: Философы XX века о «человеческом в человеке»

есть конечное основание всех ценностей, а отношение к ней – высший критерий их иерархии...»¹. Итак, шелеровскую аксиологию венчает его представление о религии как о «неисчерпаемом факторе развития духа». Религия для Шелера «первичнее, чем философия, искусство и наука, поскольку религия изначально предшествует всем формам духовной культуры»².

Взглядам М. Шелера на роль религии в существовании человека и общества близки взгляды Габриэля Марселя (1889–1973), который в своей социальной философии выражает глубокую озабоченность той ситуацией «обезбоженного мира», в которую погружается человечество там, где оно лишено ценностей христианского гуманизма. Как подчеркивает в предисловии к книге Г. Марселя «Люди против человеческого» В.П. Визгин, «в той мере, в какой из общества исчезает религиозная вера, из него исчезает и свобода человеческого духа. Это и есть ситуация обезбоженного мира, который не может не быть бесчеловечным»³. Как утверждает Г. Марсель, «единственный наш шанс быть свободными состоит в том, чтобы возвратить к трансцендентному, не скажу – к трансцендентным силам, но, скорее, к духовному миру, являющемуся также миром благодати...<...> ... человек может быть свободным или оставаться им лишь в той мере, в какой он хранит свою связь с трансцендентным»⁴.

Способность хранить связь с трансцендентным есть основание религиозного отношения к миру, первой ступенью которого является, как замечает А.Л. Чернявский, благоговение перед жизнью – это мистическое переживание, которое дает человеку твердую духовную опору – чувство единства со всей жизнью, наполняющей Вселенную. «Размышляя о своей жизни, человек видит,

¹ Чухина Л.А. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // Шелер М. Избранные произведения. – Москва : Гнозис, 1994. – С. 389.

² Шелер М. Указ. соч. С. 389.

³ Визгин В.П. Социальная философия Габриэля Марселя // Марсель Г. Люди против человеческого : пер. с фр. – Москва : Центр гуманитарных инициатив, 2018. – С. 12–13.

⁴ Марсель Г. Люди против человеческого : пер. с исп. – Москва ; Санкт-Петербург, 2018. – С. 36–37.

что все живущее, как и он сам, представляет собой проявление всеобщей воли к жизни. Из этого мистического переживания таинственной связи своей жизни со всей жизнью, наполняющей вселенную, – переживания, которое Швейцер называет благоговением перед жизнью, – и рождается убежденность, что ко всякой жизни человек должен относиться так же, как к своей. <...> Таким образом, благоговение перед жизнью – это этический принцип, основанный на подлинном и глубоком знании, но не о мире, который так и остается для нас загадкой, а на знании о жизни, простирающемся из внутреннего опыта»¹. Очевидно, что благоговение перед жизнью – это не просто этический принцип, но и одна из высших ступеней «царства ценностей», а также основополагающий механизм и залог возможности установления гармоничной коммуникации с Универсумом. Нельзя не видеть глубокой внутренней связи этого принципа, выдвинутого А. Швейцером, с аксиологией Макса Шелера, его идеей *ordo amoris* и «царством ценностей».

В системе иерархии ценностей М. Шелера, являющейся «несущей конструкцией» его аксиологии, несомненно, важное место занимает ценность человеческого общения, которое органически вплетается в гармоническую картину общения человека с Богом, Абсолютом, Универсумом. Встреча человека с миром – это отнюдь не всегда взаимное приятие и радостное упоение гармонией, гораздо чаще это противостояние, борьба, порой переходящая во вражду и неприятие. В межличностной коммуникации этот загадочный механизм перерождения любви в ненависть (а иногда – ненависти в любовь) работает «безотказно», постоянно воспроизведя все новые и новые примеры в виде невероятных и поистине чудовищных происшествий. И каждый раз при встрече с «неподобающей» коммуникацией возникает один и тот же вопрос: почему.

Если диалогизм изначально присущ человеческому бытию и сознанию², если люди наделены однородными механизмами мышления и чувствования, почему они не могут выработать единого

¹ Чернявский А.Л. Философия и теология Альберта Швейцера // Швейцер А. Жизнь и мысли : пер. с нем. – Москва : Республика, 1996. – С. 493.

² Об онтологизме диалога в концепции М.М. Бахтина см.: Бонецкая Н.К. Бахтин глазами метафизика. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2016. – С. 252–356.

«Ordo amoris» и «ordo communicativus»: Философы XX века о «человеческом в человеке»

алгоритма взаимопонимания и построения гармоничного, как сейчас говорят эффективного, диалога? На первый взгляд может показаться, что проблема построения «правильного» диалога не так драматична. Ведь, казалось бы, стоит соблюдать известные правила и нормы – честность, открытость, корректность и т.п. – и будет обеспечено адекватное понимание твоего заявления оппонентом. Однако на деле можно часто наблюдать парадоксальную ситуацию взаимонепонимания там, где ожидалось полное понимание.

Вероятно, все дело именно в этом слове «ожидалось». Наши ожидания бывают связаны с нашими представлениями об образе оппонента, которые в действительности могут быть весьма далеки от его собственных представлений о себе. Эта ситуация зеркально повторяется и в его ожиданиях наших реакций на его замечания. В результате вместо ожидаемого «эффективного» диалога выстраивается некий своего рода «квадрилог» – такая конструкция, в которой участвует не два, а как минимум четыре идеальных образа, а именно: мое представление обо мне и моих проблемах; мое представление о собеседнике и мои ожидания и надежды на его ответ; его представления о самом себе и также обо мне. В такой непростой ситуации сложно ожидать однозначного решения любой заявленной проблемы.

Помимо этого, нельзя не учитывать и непосредственно языковые нюансы – специфику словаупотребления, омонимы, диалекты и т.п. Сюда же следует добавить: мировоззренческие расхождения в трактовке понятий; естественный страх перед необходимостью открыть себя «чужому Я»; сознательное стремление исказить информацию с целью утаить те или иные «секреты». В результате возникают и когнитивные искажения, и эмоциональные реакции на них, в результате «коммуникативный универсум»¹ грозит превратиться либо в «коммуникативные джунгли», либо в «коммуникативную пустыню»... Невозможность идеального диалога часто приводит к неизбежности конфликта.

К.Г. Фрумкин видит источник неустранимой конфликтности межличностных отношений во внутренней конфликтности человеческого существа. С его точки зрения, суть человека – не в проти-

¹ См. об этом: Клюканов И.Э. Коммуникативный универсум. – Москва : РОССПЭН, 2010. – 256 с.

востоянии времени и обстоятельствам. «Не борьба с обстоятельствами – главная коллизия человеческой жизни. Все обстоятельства есть обстоятельства борьбы внутри человека»¹. Внутреннюю конфликтность человеческого существа К. Фрумкин связывает с кризисом самоидентификации, при котором различные этапы самоидентификации «проклинают друг друга»: «Прошлое проклинается за темноту и невежество, ведущее к слиянию с чуждыми, не относящимися к Эго силами. Будущее проклинается за муки, которые принесет более ясное сознание всей страшности и безнадежности бытия. Настоящее проклинает прошлое, но этим оно проклинает себя перед лицом будущего. <...> На этом этапе “Я” не просто бежит под гнетом безнадежной задачи найти себя, но бежит, понимая безнадежность этой задачи»². Может ли человек, учитывая также эти обстоятельства, избавиться от конфликтов, коллизий и «мук коммуникации»? Возможны ли гармоничный диалог и подлинная коммуникация?

Карл Ясперс о понятии «экзистенциальной коммуникации»

В соответствии с различными уровнями человеческого «Я» Ясперс (1883–1969) выделяет и различные типы коммуникации. В итоге он дает описание трех типов «Я» и трех типов социальности, связанных непосредственно с тремя типами коммуникации. А именно: 1) эмпирический субъект, соответственно – организация на основе частного интереса изолированно взятого индивида; 2) человек как *сознание вообщем*, трансцендентальное «Я» – организация формально-правовая, где каждый рассматривается лишь в том измерении, в котором он равен любому другому; 3) человек на уровне разума или духа – здесь «каждый индивид выступает как момент в жизни целого, именно целое, олицетворяющее собой

¹ Фрумкин К.Г. Антропофобия (к философии личности). – Москва : [Б. и.], 1993. – С. 52.

² Там же. С. 47.

«Ordo amoris» и «ordo communicativus»: Философы XX века о «человеческом в человеке»

идею, – народ, нацию, государство, – определяет место и значение индивида»¹.

По мнению Ясперса, каждый из этих типов организации имеет право на существование. «Однако задачу экзистенциальной философии он видит в том, чтобы воспрепятствовать абсолютизации любого из этих трех уровней “я” и соответствующих типов коммуникации. Ибо все три уровня, по Ясперсу, не затрагивают самого глубинного ядра человеческой личности, а именно экзистенции»². Но из указанных трех уровней Ясперс особо выделяет третий уровень, уровень разума, которому отводится важная миссия – наряду с экзистенцией стать одним из двух «великих полюсов нашего бытия». А именно, как пишет Ясперс, «великие полюса нашего бытия, встречающиеся друг с другом во всех способах бытия объемлющего, это разум и экзистенция. Они один от другого неотделимы. Каждый из них утрачивается там, где утрачивается другой. <...> Экзистенция делается ясной для себя только благодаря разуму, разум получает содержание только благодаря экзистенции»³.

Представление Ясперса об экзистенции коренится в его религиозном мировосприятии. Согласно Ясперсу, «экзистенция необходимо связана с иным: с трансценденцией, благодаря которой она, коль скоро она ведь не сотворила сама себя, впервые становится независимым истоком в мире; без трансценденции экзистенция есть бесплодное и безлюбовное демоническое упрямство. Экзистенция, будучи необходимо связанной с разумом, в светлости которого она впервые испытывает беспокойство и притязание трансценденции, лишь будучи подгоняема стрекалом неотступного вопрошания разума, приходит в свойственное ей движение. <...> Стало быть, разум и экзистенция – это не две противостоящие друг другу силы, борющиеся между собою за решающее пер-

¹ Гайденко П.П. Человек и история в экзистенциальной философии К. Ясперса // Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. – Москва : Республика, 1997. – С. 301.

² Гайденко П.П. Указ. соch. С. 302.

³ Ясперс К. Разум и экзистенция : пер. с нем. – Москва : Канон+ : РООИ «Реабилитация», 2013. – С. 60.

венство. Каждая из сил существует только благодаря другой»¹. Связь разума и экзистенции, согласно Ясперсу, настолько тесная, что в случае утраты одного из этих моментов неизбежно утрачивается и другой. Экзистенция есть источник бытия, разум таким источником не является.

Проблема разума и экзистенции – это «проблема универсального и уникального, всеобщего и единственного. Теоретически она встает как вопрос о истине: как совместить всеобщность истины с ее личным характером? Практически, как мы уже знаем, это проблема свободы в ее отличии от индивидуального своееволия. Разрешить вопрос о связи разума и экзистенции Ясперс пытается на той почве, на которой с самого начала строилась его экзистенциальная философия, – на почве коммуникации. Общение людей, связь их с себе подобными – это структурный момент человеческого бытия»².

С точки зрения Ясперса, «экзистенция не может быть опредмечена, но она может сообщаться с другой экзистенцией, и этого достаточно, чтобы она существовала не как субъективная иллюзия, а как реальность особого рода. Ясперс, таким образом, вернулся к своей исходной теме – экзистенциальной коммуникации, но уже под новым углом зрения: высшая форма коммуникации теперь предстала как способ соединения разума и экзистенции. Если экзистенция – это бытие, то разум вносит в нее начало понимания, освещения изначально темного бытия. Экзистенциальная коммуникация в качестве своей предпосылки требует, по Ясперсу, всех выше рассмотренных уровней, типов коммуникации, но сама к ним не сводится»³. В системе Ясперса подлинная экзистенциальная коммуникация возможна лишь при условии связи экзистенции с трансценденцией, поскольку именно трансценденция «превращает экзистенцию из простого самоутверждения, “своеволия” в носителя бытия более высокого, чем все, что признается рассудком и разумом как наивысшее. Связь с трансценденцией, по Ясперсу, превращает эгоистическое “Я” индивида в личное “Я”, где индивидуальная воля неразрывно сливается с во-

¹ Ясперс К. Указ. соч. С. 61.

² Гайденко П.П. Указ. соч. С. 305.

³ Там же. С. 305.

лей Бога так, что отделить их и сам индивид уже не в состоянии. Экзистенция у Ясперса становится единственным представителем трансцендентного мира в мире имманентном. Именно поэтому, согласно Ясперсу, только через экзистенцию в мир приходит свобода»¹.

Подчеркивая неразрывную глубинную связь экзистенции и трансценденции, П.П. Гайденко замечает: «Экзистенция как бытийное ядро личности с особой силой открывается самому человеку в так называемых пограничных ситуациях... И лишь по-настоящему пережив хрупкость и конечность своего существования, человек может открыть для себя трансцендентный мир, точнее, его существование, таинственным образом связанное с его собственным. Лишь знаки трансцендентного, обнаруженные в этом имманентном мире, могут осветить новым смыслом человеческую экзистенцию, указав в то же время всю глубину и значимость экзистенциального общения с другим (другими) – перед лицом трансцендентного»².

Проблема диалогичности человеческого «Я» в философии Мартина Бубера

Главной задачей Мартина Бубера (1878–1965) было «не создать новую философскую систему, а “достучаться” до конкретных людей, страдающих от отчуждения. Его слова были обращены не к интеллектуальной элите, но к обычному человеку в повседневной ситуации»³. Ядро буберовской концепции Другого – понятие «Mit-Welt» («Мир-с»). Сущностная характеристика и составляющая человеческого мира – «то, что происходит между человеком и другим человеком в сообществе. В этой встрече, в бисубъектной коммуникации, именно в ней, по Буберу, человек становится личностью. Так как человеческая жизнь есть в сущности своей диалог, призыв и встречный призыв, требование и ответ,

¹ Гайденко П.П. Указ. соч. С. 284.

² Там же. С. 306.

³ Лифинцева Т.П. Я и Другой : Проблема интерсубъективности в антропологии Мартина Бубера // Философия и культура. – 2009. – № 10(22). – С. 41.

человек становится самим собой не путем добродетели или путем отношения к себе самому, но только в отношении к Другому»¹.

Согласно М. Буберу, не существует «Я» самого по себе, а именно, «есть только Я основного слова Я-Ты и Я основного слова Я-Оно»². Интересно отметить, что связки слов «Я-Ты» и «Я-Оно» Бубер представляет в качестве единого слова, подчеркивая тем самым глубинную диалогическую природу существования «Я». Как полагает М. Бубер, «мир двойствен для человека в силу двойственности его соотнесения с ним»³. Соответственно, двойственno и человеческое «Я». Бубер делает акцент на том, что «Я», которое находится в связке «Я-Ты», кардинальным образом отлично от того «Я», которое присутствует в связке «Я-Оно». Он поясняет это следующими словами: «Мир как опыт принадлежит основному слову Я-Оно. Основное слово Я-Ты создает мир отношения»⁴.

Бубер пишет о трех сферах, в которых строится мир отношений. Первая сфера – природа. «Здесь отношения колеблются во мраке, не достигая уровня речи...»⁵. Вторая сфера – жизнь с людьми. Здесь отношение открыто и оформлено в речи. «Мы можем давать и принимать Ты». Третья сфера – «жизнь с духовными сущностями... Мы не слышим Ты и все же чувствуем, что нас окликнули, мы отвечаляем... всем своим существом мы говорим основное слово, не умея молвить Ты устами»⁶.

Словно изумляясь своим собственным умозаключениям, Бубер вопрошаєт: «Как же дерзнули мы включить в мир основного слова то, что лежит за пределами речи?» И отвечает сам себе: «В каждой сфере, сквозь все становящееся, что ныне и здесь представляет перед нами, наш взгляд ловит край Вечного Ты, в каждом наш слух ловит его веяние, в каждом Ты мы обращаемся к Вечному Ты, в каждой сфере соответствующим образом»⁷. Итак, Бубер

¹ Лифинцева Т.П. Указ. соч. С. 36.

² Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. – Москва : Республика, 1995. – С. 16.

³ Бубер М. Указ. соч. С. 16.

⁴ Там же. С. 18.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

«Ordo amoris» и «ordo communicativus»: Философы XX века о «человеческом в человеке»

приходит к тому же выводу, что и Ясперс: без трансценденции нет экзистенции. Подлинное существование ориентировано на построение отношения, а не на приобретение опыта, ибо «... тот, кто живет в мире вещей и довольствуется их использованием и приобретением опыта, сооружает себе с помощью идей пристройку или надстройку, где обретает убежище и успокоение перед надвигающейся пустотой недействительности»¹. Не в этом ли кроется секрет гармоничной коммуникации – когда мое «Я» способно уловить в любом «Ты» то, что Бубер называет «Краем Вечного Ты»? По сути, это есть напоминание известной христианской истины о необходимости любви к ближнему. Звучит эта истина ярко и красиво, но на практике случается так, что она загадочным образом ускользает, и вместо теплого «Я-Ты» в отношениях остается лишь холодное и сухое «Я-Оно». Бубер пишет об этом с легкой грустью: «Но в том и состоит возвышенная печаль нашей судьбы, что каждое Ты в нашем мире должно становиться Оно. Таким исключительным было присутствие Ты в непосредственном отношении: однако, коль скоро отношение исчерпало себя или стало пронизано средством, Ты становится объектом среди объектов...»².

Эммануэль Левинас об отношении субъекта к Другому

Согласно феноменологической этике Эммануэля Левинаса (1905–1995), высший смысл человеческого существования выявляется перед Лицом Другого. Само понятие Лица Другого служит для него смысловым центром, на котором базируются концепции любви и смерти, ответственности и свободы, смысла культуры и истории. Как замечает В.Л. Кошелева, «отношение к Лицу есть отношение к значимости каждого человека, который изначально предстает как слабый и абсолютно покинутый, выставленный напоказ и незащищенный, обложенный и затравленный до всякой

¹ Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. – Москва : Республика, 1995. – С. 22.

² Бубер М. Указ. соч. С. 24–25.

облавы и травли и, наконец, подверженный тому последнему, что называется смерть»¹.

Давая характеристику понятия Другого, Э. Левинас пишет: «Другой – это не встретившееся нам существо, нам угрожающее или стремящееся нами завладеть. Не поддаваться нашему могуществу – не означает еще обладать большим, сравнительно с нами, могуществом. Все его могущество заключается в бытии другим. Тайна его состоит в другости»². В отличие от Бубера, для которого отношение есть взаимность, Левинас, напротив, подчеркивает несимметричность этического отношения к Лицу Другого: «Личность становится моральным субъектом как таковым, не рассчитывая на взаимность»³. При этом оказывается совершенно неважным, как Другой относится ко мне. Это его дело и его ответственность. С точки зрения Левинаса, именно моя ответственность за Другого может явиться залогом подлинно человеческого существования, поскольку она создает особого рода близость между людьми.

Согласно Левинасу, суть человеческого общения сводится к «близости близкого», ответной реакции на его рану, оскорблению, травлю, такого рода близость возможна в силу изначальной способности человека встать на место Другого, заменить его. Т.П. Лифинцева подчеркивает, что «Левинас определяет чувство близости как метаонтологическую и металогическую страсть, которой сознание захвачено еще до того, как оно стало образным и понятийным. На уровне изначального опыта близость между Я и Другим конституируется как отношение “один-для-другого”»⁴. Однако нельзя забывать, что речь идет о близости особого рода, предполагающей отношения, в которых «нет ни отчуждения, ни превосходства, а царствует уважение независимости, своеобразия,

¹ Кошелева В.Л. Левинас Эмманюэль // Культурология. Энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. С.Я. Левит. – Москва : РОССПЭН, 2007. – Т. 1. – С. 1126.

² Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. – Санкт-Петербург : Высшая религиозно-философская школа, 1998. – С. 94–95.

³ Кошелева В.Л. Указ. соч. С. 1126.

⁴ Лифинцева Т.П. Я и Другой : Проблема интерсубъективности в антропологии Мартина Бубера // Философия и культура. – 2009. – № 10(22). – С. 34.

«Ordo amoris» и «ordo communicatus»: Философы XX века о «человеческом в человеке»

的独特性 каждого индивида, где всеистребляющей тотальности противостоит плюрализм личностей»¹.

Как полагает Д.У. Орлов, «роднит не родство, не почва и не кровь, а прорастающее сквозь них взаимное отличие»². Это взаимное отличие связано с тем, что Левинас называет «другостью», или «инаковостью». Речь идет об «инаковости» не только в отношении Другого ко мне, но также и в смысле моего собственного отношения к себе. Ведь в процессе выхода навстречу Другому, т.е. трансцендирования, субъект открывает в себе все новые и новые ракурсы видения Другого, тем самым постоянно изменяясь. Душевная жизнь человека – это процесс постоянных преобразований, обеспечиваемых все вновь и вновь возобновляемым трансцендированием.

С точки зрения Д.У. Орлова, «нет ничего бесчеловечнее, чем человек, равный себе и не пытающийся прыгнуть выше своей головы. Это равенство, этот финальный отказ от трансцендирования устанавливает строй тусклого обезличенного вещеподобия. Другой, становящийся собою во мне и человеком в себе, создает бесконечный разброс граней присутствия, который возобновляет асимметричные позиции существующего. С устранением этого разброса мир рискует безвозвратно утонуть в розовом тумане так называемых общечеловеческих ценностей...»³.

Левинас следует той философской традиции, которая видит в трансценденции подлинную задачу субъекта. «Вся оригинальность и сила учения Левинаса заключаются в том, что отношение к Другому описывается как трансценденция»⁴. Подчеркивая, что трансценденция есть выход за собственные пределы, самопреодоление, посредством которого субъективность открывает себе доступ к тому, что находится «по ту сторону» ее «я», З.А. Сокулер

¹ Лифинцева Т.П. Я и Другой : Проблема интерсубъективности в антропологии Мартина Бубера // Философия и культура. – 2009. – № 10(22). – С. 34.

² Орлов Д.У. Лицо и феномен : опыт фациализации вещей // Эмманюэль Левинас. Путь к Другому. – С. 85.

³ Орлов Д.У. Указ. соч. С. 85.

⁴ Сокулер З.А. Субъективность, язык и Другой : новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эмманюэля Левинаса. – Москва : Университетская книга, 2016. – С. 145.

приходит к выводу о том, что «трансценденция делает “я” более чем “я”»¹. Философская традиция связывала представление о трансценденции прежде всего с возможностью субъекта в процессе познания выйти к реальности – бытию самому по себе – и тем самым преодолеть свою собственную субъективность; для Левинаса же трансценденция заключена в отношении к любому Другому, а не только к высшей реальности – бытию самому по себе.

Признание радикального отличия Другого от меня означает признание того, что Другой обладает свободой, он непредсказуем и не может быть направляем мною; он может обладать истиной при том, что я могу заблуждаться; онтологический статус Другого не менее фундаментален, чем мой; Другой не может рассматриваться как феномен и не является объектом познания. Понятие «Бесконечное» наилучшим образом подходит для выражения того, что Левинас вкладывает в идею Другого, «как подлинно другого, неприсваиваемого, нередицируемого, свободного. Другой отделен от меня такой же непреодолимой дистанцией, как и Бесконечное»².

Но тут возникает извечный философский вопрос: может ли и каким образом конечный субъект иметь идею Бесконечного? Ведь сама бесконечность не может присутствовать в сознании человека – откуда же взяться идеи Бесконечного? Именно стремление человека как существа конечного прикоснуться к бесконечности как таковой демонстрирует весь трагизм человеческого существования как пространства неутоленных желаний и несбыточных мечтаний.

Как замечает А.В. Ахутин, Паскаль исследовал трагическую парадоксальность человеческого существа, «сосредоточивающего в конечность и ничтожество своей природы бытие, которое охватывает и вмещает в себя натуральные бесконечности. <...> Невероятное сочетание несовместимых бесконечностей, образующее конечное нечто, – а в человеке это просто очевиднее и поразитель-

¹ Сокулер З.А. Субъективность, язык и Другой : новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. – Москва : Университетская книга, 2016. – С. 145.

² Сокулер З.А. Указ. соч. С. 150.

«Ordo amoris» и «ordo communicativus»: Философы XX века о «человеческом в человеке»

ней – вот в чем основная онтологическая загадка»¹. Паскаль пытается разрешить эту загадку с помощью мысли: «Только мысль успевает за всячески убегающей бесконечностью природы и оттуда соразмеряет, оценивает и смотрит на себя, “как души смотрят с высоты / на ими брошенное тело”. В этой рефлексии человек и обнаруживает максимальность своего минимума, который сознанием объемлет бесконечную природу...»².

Известный представитель антропологического направления в философии Э. Финк также задается вопросом о том, какие имеются основания для того, чтобы человек оказался способным «отринуть свою конечность, мог овладеть сверхчеловеческими возможностями, грезить об абсолютном разуме или абсолютной власти, мог из-мыслить действительное и при-мыслить недействительное, был в состоянии освободиться от тягот нашей жизни – бремени труда, остроты борьбы, тени смерти и мук любовного томления?»³. Ответ он находит в таком феномене, как *фанзия*, которая берет свое начало в *способности воображения*, одной из основных способностей человеческой души. (Как тут не вспомнить кантовскую трансцендентальную способность воображения, которая служит связующим звеном между чувственными данными и рассудком!)

В отличие от вышеописанного способа разрешения коллизии конечного и бесконечного, согласно Левинасу, описать отношение конечного существа к Бесконечному возможно с помощью понятия «метафизического желания». «Его особенность заключается в том, что оно не связано ни с какой нуждой и не является желанием чего-то определенного. В отличие от потребности, оно не ищет и не может иметь удовлетворения. <...> Оно ненасытимо, потому что в отношении к Другому присутствует непреодолимое расстояние»⁴. В работе «Тотальность и Бесконечное» Левинас пишет, что

¹ Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). – Москва : Наука, 1988. – С. 91.

² Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). – Москва : Наука, 1988. – С. 91.

³ Финк Э. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. – Москва : Прогресс, 1988. – С. 359.

⁴ Сокулер З.А. Указ соч. С. 151.

Метафизическое Желание «не получает удовлетворения не потому, что оно вызвано не знающим уголения голодом, а потому что оно вообще не взвывает к насыщению. <...> Целью первого побуждения Желания является не бессмертие, а Другой»¹.

Как подмечает З.А. Сокулер, когда Левинас пишет о Другом, связывая идею Другого с идеей Бесконечного, он пишет так, словно пишет о Боге, идея которого также неразрывно связана с идеей Бесконечного. Не случайно Другой описывается у Левинаса как правило в роли мученика, страдальца, жертвы. И это вполне сочетается с христианской заповедью о любви к ближнему и любви к Богу как к самому себе. При этом, разумеется, имеется в виду не близкий родственник и не ближайший сосед, а *всякий* Другой, который может оказаться в поле зрения субъекта, попадая тем самым в сферу близости особого рода: это не просто «схожесть в различии», о чем говорится в статье Д.У. Орлова, это уже упоминаемая в цитате из статьи Т.П. Лифинцевой способность субъекта совершить своего рода «подстановку» (*«substitution»*). Благодаря этой «субSTITУции» субъективность – даже при всем желании – «не может оставаться равнодушной к чужой боли, потому что – как бы подставляя себя на место другого – *понимает, что чувствует другой*, когда страдает, и даже, более того, может реально встать на место другого, погибнуть вместо другого и за другого»².

Хотелось бы обратить внимание на это словосочетание: «*понимает, что чувствует другой*», именно *понимает*, но не *чувствует то же самое*, поскольку совершить реальную подстановку, вжиться в роль другого и действительно перевоплотиться в него и почувствовать то же самое – это по силам далеко не каждому даже из великих актеров. И здесь не случайно приходят на ум такие понятия, как воображение, фантазия, *игра*.

Э. Финк называет игру одним из основных феноменов человеческого бытия, полагая, что «без игры человеческое бытие по-

¹ Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – Москва ; Санкт-Петербург : Университетская книга, 2000. – С. 98.

² Сокулер З.А. Субъективность, язык и Другой : новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. – Москва : Университетская книга, 2016. – С. 152. (Курсив автора.)

грузилось бы в растительное существование¹. По мнению Финка, человек втянут в игру, «в трагедию и комедию своего конечного бытия, из которого он никак не может ускользнуть в чистое, нерушимое самостояние божества»². Поскольку игра пронизывает все наше конечное бытие, она неизбежно, если отталкиваться от концепции Финка, должна вторгаться и в сферу душевной жизни, в область переживаний, в том числе и сострадания. Мы можем, например, пишет он, стать свидетелями какого-либо несчастного случая, вплоть до чужой смерти. Но «все подобные свидетельства мы совершаєм “проходя мимо”. Прохождение мимо вообще есть преимущественный способ человеческого существования. <...> Совершенно невозможно вести диалог со всеми людьми окружающего нас мира, поддерживать с ними подлинные отношения интенсивного сосуществования. Люди, с которыми мы можем действительно сосуществовать в позитивном сообществе, – это всегда лишь узкий круг близких, приверженцев, друзей. Эмфатическое “обнимитесь, миллионы, в поцелуе слейся, свет” можно представить себе лишь в предельно абстрактной всеобщности в качестве универсальной филантропии. Люди, которые нас затрагивают, к которым привязано наше сердце, выделены из огромной безликой массы безразличных нам людей. Чужие, мимо которых “проходят”, образуют столь же элементарную структуру совместного бытия, как и сфера интимности»³.

При виде катастрофы, затрагивающей чужих нам людей, пишет Финк, «мы ощущаем в себе порывы общечеловеческого чувства солидарности, мы жалеем несчастных, страшимся опасности, ... которая подстерегает всех и когда-нибудь может настигнуть и нас»⁴. Но при этом, подчеркивает Финк, «мы не идентифицируем себя с потерпевшими, настаиваем на чуждости нам жертв катастрофы»⁵. В такие моменты мы являемся словно бы зрителями в «театре драмы», участвуя в своеобразной игре, испытывая опре-

¹ Финк Е. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. – Москва : Прогресс, 1988. – С. 370.

² Финк Е. Указ. соч. С. 369.

³ Там же. С. 384.

⁴ Там же. С. 386.

⁵ Там же.

деленные чувства, сострадая, оставаясь при этом все-таки сторонними наблюдателями, которые при всем желании не в силах совершить «подстановку». Такого рода сочувствие при всей его искренности не может не содержать элемента некоторого «ум-«умственного построения» и обоснования, т.е. некоторой «игры разума». Эта «игра» базируется, с одной стороны, на нравственных установках личности, с другой – на упомянутой уже способности воображения, которая обеспечивает человеку «как бы перемещение в иную реальность», иначе говоря, своего рода перевоплощение и «вживание» в ситуацию страдания ближнего, что позволяет стать в некотором роде соучастником события. Однако это по силам далеко не всем людям, и это никак не зависит от их нравственных устоев. Поэтому требовать даже от близкого человека того, чтобы он «влез в твою шкуру» и попытался почувствовать то, что испытывает близкий, не всегда имеет смысл. Он скорее всего сможет *понять*, но далеко не всегда сможет *испытать то же самое*, точнее сказать, по-настоящему скорее всего не сможет никогда. Не с этим ли связаны бывают подчас коллизии межличностных коммуникаций, когда люди ждут друг от друга невозможного и мечтают по сути о том, чтобы любимый ими человек не просто откликнулся на их чувство, но реально погружался в это чувство и улавливал все нюансы его движения? Такое отношение к Другому, связанное с его иллюзорным образом и ошибочными ожиданиями, неизбежно приводит к драматическим и травматическим ситуациям в результате попыток человека «установить контакт» «на свой лад», в удобном для него формате, который может не включать в себя момент уважения к *инаковости* Другого и признания его радикальной трансцендентности.

Размышляя об отношении к страданию Другого, Т. Горичева также говорит о необходимости *задуматься*, когда утверждает, что «непроницаемая тайна смерти и страдание другого – вот две главные вещи, над которыми нам стоит задуматься, когда мы говорим о другом. <...> Выше всего моего бытия – ответ на страдание другого. Его страдание абсолютно. <...> Мы делаемся *реальными* людьми, когда сострадаем другому. <...> В этом смысле

«Ordo amoris» и «ordo communicatus»: Философы XX века о «человеческом в человеке»

любовь можно назвать творчеством реальности»¹. Ответом на страдание Другого не всегда может быть «подстановка» на его место, гораздо важнее ясное понимание его участия и реальная практическая помощь с целью ее облегчить. Такая помощь тоже будет являть собой творение новой реальности – реальности милосердия.

Но при всех размышлениях о возможности и невозможности оказаться на месте Другого вновь приходит на ум принцип благоговения перед жизнью Альберта Швейцера (1875–1965). Именно способность испытать благоговение перед жизнью даст человеку возможность совершить некую «подстановку», поскольку по словам Швейцера результатом этого мистического переживания будет то, что человек будет воспринимать все, что случается с жизнью вокруг него «так, как будто это случилось с ним; он окажет ей самую большую помощь, какую только может, и если ему удастся что-то сделать для сохранения и поддержания жизни, это будет для него величайшим счастьем, которое только может выпасть на его долю»². Не может вызывать сомнений наличие глубинной связи идей А. Швейцера и Э. Левинаса, идей, направленных на сохранение бытия человеческого в человеке.

Как известно, в поздний период своего творчества Левинас расширяет трактовку категории Другого как Лица другого человека «до понятия Иного природы и Иного множества взаимонезаменимых культур»³. Давая характеристику западной цивилизации, он усматривает в ней такую черту, которую называет «культурой имманентности», т.е. «такого знания и основанного на нем практического действия, которые с “жестоким постоянством” стремятся преодолеть Иное природы, чужого или другого человека или общества. <...> В западной культуре имманентности в человеке как “я” из декартовско-кантовского “я мыслю” неизбежно возникает властный своекорыстный субъект... Поскольку ничто транс-

¹ Горичева Т., Орлов Д., Секацкий А. Презумпция Другого // Горичева Т., Орлов Д., Секацкий А. От Эдипа к Нарциссу. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2001. – С. 42.

² Швейцер А. Жизнь и мысли : пер. с нем. – Москва : Республика, 1996. – С. 138.

³ Кошелева В.Л. Левинас Эмманюэль // Культурология. Энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. С.Я. Левит. – Москва : РОССПЭН, 2007. – Т. 1. – С. 1127.

центристское уже не может затронуть разум западного человека, то “я мыслю” закономерно превращается в “я властвую”, “я самовыражаясь”, “я потребляю”»¹.

Следует заметить, что упование Э. Левинаса на принцип трансцендентности в вопросах жизнеустройства сродни идее Г. Марселя «возврат к трансцендентному», когда он пишет о том, что «время философий имманентности ушло, ... сегодня они показали свою сущностную ирреальность или, что еще бесконечно серьезнее, свой говор с теми идолами, которые мы должны безжалостно разоблачать...»².

С точки зрения Левинаса, западная культура, которую он характеризует как «культуру знания и имманентности», представляет собой «эскиз практики захвата, присвоения и гипертрофированного удовлетворения». И в такой модальности она не может рассматриваться как общезначимая. В качестве альтернативы имманентности западной культуры Левинас видит этическую культуру, культуру трансцендентности, в которой несходность и обособленность Иного – Иного природы, человека и другой цивилизации – признается в качестве исходного и неустранимого основания справедливых отношений, общения и диалога. <...> Только так человеческое утверждает себя в бытии, прорываясь сквозь инертность и зло, вопреки любым возвратам жестокости и варварства»³.

Тревога западноевропейских философов о судьбе «человеческого в человеке» и стремление восстановить в правах «порядок сердца» перекликаются с теми мотивами восточной культуры, которые уходят своими корнями в глубокую древность. Анализируя труды японских писателей, Т.П. Григорьева подчеркивает содержащиеся в них принципы отношения к жизни: «Полнота знания – через полноту чувства – чувства прекрасного. Разум сердца выше наблюдений ума. Для древней литературы японцев (которую и древней не назовешь – настолько она современна) характерно

¹ Там же.

² Марсель Г. Люди против человеческого : пер. с исп. – Москва ; Санкт-Петербург, 2018. – С. 37.

³ Кошелева В.Л. Указ. соч. С. 1127.

стремление не понять мир, а переживать его непосредственно, в “чистом опыте”, как скажет десять веков спустя Нисида Китаро¹.

Принцип отзывчивости на зов Другого, нашедший отражение в учениях М. Шелера, К. Ясперса, М. Бубера и Э. Левинаса, в учении Конфуция выражался иероглифом «жэнь», что означает «человечность». «Если в человеке сжигается то, что называется у Конфуция жэнь – человечностью, отзывчивостью на зов другого, даже если этот зов не слышен, то сгорает сам человек. Отсюда и чувство неприкосновенности. Утративший человечность неспособен ни в чем быть самим собой и неизбежно саморазрушается»².

Забота о сохранении человечности, которая служит гарантом сохранения и самого человечества, является общей для Запада и Востока, как бы они ни разнились своими историческими судьбами, религиями, традициями и культурными нормами.

Заключение

Проистекающий из дуализма человеческой природы диалогизм его сознания и поведения, который я условно обозначила как «*ordo communicativus*», находит реальное воплощение в бесконечном множестве своих проявлений в зависимости от различных обстоятельств. Но, пожалуй, главным и решающим обстоятельством можно назвать *ordo amoris*, концепцию которого разработал Макс Шелер. В иерархии человеческих ценностей эти два порядка располагаются в единой связке. Без «правильного» (по выражению Шелера) *ordo amoris* невозможно даже питать иллюзии о построении гармоничного диалога. В свою очередь, онтологизм диалога создает необходимую базу для выстраивания полноценного *ordo amoris*, утверждение которого в обществе может способствовать установлению такой формы коммуникации, которая будет наилучшим образом отвечать идеалу «человеческого в человеке».

¹ Григорьева Т.П. «Японцы и русские» (попытка психоанализа) // Григорьева Т.П. Одинокий странник. Избранное. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2023. – С. 422.

² Григорьева Т.П. Сны о России (Ясоси Иноуз) // Григорьева Т.П. Одинокий странник. Избранное. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2023. – С. 392.

Озабоченность мыслителей прошлого века проблемой сохранения человеческого в бытии не только не утратила актуальности, но, напротив обрела еще большую остроту и напряженность в наше время, которое, к сожалению, можно назвать временем серьезных испытаний как для *ordo amoris*, так и для *ordo communicativus*.

Анализируя причины кризиса современного западного мировоззрения, А.Л. Чернявский в качестве одной из таковых отмечает то обстоятельство, что вера в прогресс, которая лежит в его основе, к началу XX в. окончательно утратила этический характер и лишилась духовной составляющей. «Когда мы пытаемся приписать ходу мировых событий некий смысл и направленность к этической цели, ... мы занимаемся самообманом. <...> Мы должны признать эту реальность, перерезать пуповину, все еще связывающую в нашем сознании мировоззрение и жизневоззрение (новый термин, введенный Швейцером...) и попытаться обосновать этику не теоретическими представлениями о мире, а тем, что нам непосредственно дано в опыте нашей жизни»¹.

Список литературы

1. Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). – Москва : Наука, 1988. – 208 с.
2. Бессчетнова Е.В. Владимир Соловьев и Константин Леонтьев о бытии России: в предчувствии катастрофы. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2017. – 224 с.
3. Бонецкая Н.К. Бахтин глазами метафизика. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 560 с.
4. Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры : пер. с нем. – Москва : Республика, 1995. – С. 15–92.
5. Вдовина И.С. Проблема человеческого общения в этической феноменологии Э. Левинаса // Проблема человека в современной религиозной и мистической литературе. – Москва : ИФ РАН, 1988. – С. 60–66.
6. Визгин В.П. Социальная философия Габриэля Марселя // Марсель Г. Люди против человеческого : пер. с исп. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2018. – С. 5–20.

¹ Чернявский А.Л. Философия и теология Альберта Швейцера // Швейцер А. Жизнь и мысли : пер. с нем. – Москва : Республика, 1996. – С. 492.

***«Ordo amoris» и «ordo communicativus»: Философы XX века
о «человеческом в человеке»***

7. Гайденко П.П. Человек и история в экзистенциальной философии К. Ясперса // Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. – Москва : Республика, 1997. – С. 290–332.
8. Горбачев М.Д. Проблема человеческого в человеке // Человек: Образ и сущность. – 2022. – № 4. – С. 32–47.
9. Горичева Т., Орлов Д., Секацкий А. Презумпция Другого // Горичева Т., Орлов Д., Секацкий А. От Эдипа к Нарциссу. Беседы. – Санкт-Петербург : Алексея, 2001. – С. 34–50.
10. Григорьева Т.П. Сны о России (Ясости Иноуэ) // Григорьева Т.П. Одинокий странник. Избранное. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2023. – С. 386–395. [В печати].
11. Григорьева Т.П. Японская литература XX века (традиции и современность) // Григорьева Т.П. Одинокий странник. Избранное. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2023. – С. 161–338. [В печати].
12. Григорьева Т.П. «Японцы и русские» (попытка психоанализа) // Григорьева Т.П. Одинокий странник. Избранное. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2023. – С. 417–455. [В печати].
13. Гуревич П.С. Философская интерпретация человека (К 80-летию профессора Павла Семеновича Гуревича). – Санкт-Петербург : Петрогlyph, 2013. – 428 с.
14. Клюканов И.Э. Коммуникативный универсум. – Москва : РОССПЭН, 2010. – 256 с.
15. Кошлевая В.Л. Левинас Эмманюэль // Культурология. Энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. С.Я. Левит. – Москва : РОССПЭН, 2007. – Т. 1. – С. 1125–1127.
16. Красиков В.И. Вильгельм Дильтей : проблема чужого сознания // Красиков В.И. Конструирование онтологий. Эфемериды. – Москва : Водолей Publishers, 2007. – С. 284–294.
17. Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. – Санкт-Петербург : Высшая религиозно-философская школа, 1998. – С. 21–119.
18. Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное : пер. с фр. – Москва ; Санкт-Петербург : Университетская книга, 2000. – 416 с.
19. Лифинцева Т.П. Я и Другой : проблема интерсубъективности в антропологии Мартина Бубера // Философия и культура. – 2009. – № 10(22). – С. 29–42.
20. Маковецкий Е.А. Социальный метод : Левинас, немного о любви // Эмманюэль Левинас : Путь к Другому : сб. статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. – Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2006. – С. 67–76.
21. Мандельштам О.Э. Стихотворения. Переводы. Очерки. Статьи. – Тбилиси : Мерани, 1990. – 415 с.
22. Марков Б.В. «Аналитика» страсти (субъективные заметки) // Философия познания. К юбилею Людмилы Александровны Микешиной : сб. ст. – Москва : РОССПЭН, 2010. – С. 568–576.

23. Марсель Г. Люди против человеческого : пер. с исп. – Москва ; Санкт-Петербург, 2018. – 208 с.
24. Орлов Д.У. Лицо и феномен: опыт фациализации вещей // Эмманюэль Левинас : Путь к Другому : сб. статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. – Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2006. – С. 77–92.
25. Свендсен Л. Философия зла : пер. с норв. – Москва : Прогресс-Традиция, 2008. – 352 с.
26. Сокулер З.А. Субъективность, язык и Другой : новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. – Москва : Университетская книга, 2016. – 240 с.
27. Унамуно М. де. Житие Дон Кихота и Санчо по Мигелю де Сервантесу Савведре, объясненное и комментированное Мигелем де Унамуно : пер. с исп. – Санкт-Петербург : Наука, 2002. – 394 с.
28. Унамуно М. де. О трагическом чувстве жизни у людей и народов // Унамуно М. де. О трагическом чувстве жизни : пер. с исп. – Киев : Символ, 1996. – С. 25–301.
29. Финк Э. Основные феномены человеческого бытия : пер. с нем. // Проблема человека в западной философии. Переводы. – Москва : Прогресс, 1988. – С. 387–403.
30. Фромм Э. Иметь или быть? : пер. с англ. – Москва : Прогресс, 1990. – 336 с.
31. Фрумкин К.Г. Антропофобия (К философии личности). – Москва : [Б. и.], 1993. – 62, [1] с.
32. Чернявский А.Л. Философия и теология Альберта Швейцера // Швейцер А. Жизнь и мысли : пер. с нем. – Москва : Республика, 1996. – С. 490–505.
33. Чухина Л.А. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // Шелер М. Избранные произведения. – Москва : Гнозис, 1994. – С. 377–396.
34. Швейцер А. Жизнь и мысли : пер. с нем. – Москва : Республика, 1996. – 528 с.
35. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избранные произведения : пер. с нем. – Москва : Гнозис, 1994. – С. 259–338.
36. Шелер М. *Ordo amoris* // Шелер М. Избранные произведения : пер. с нем. – Москва : Гнозис, 1994. – С. 339–376.
37. Ямпольская А.В. Творческая эволюция Эмманюэля Левинаса // Эмманюэль Левинас : Путь к Другому : сб. статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. – Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2006. – С. 7–21.
38. Ясперс К. Разум и экзистенция / пер. с нем. – Москва : Канон+ : РООИ «Реабилитация», 2013. – 336 с.

ЭТИКА

УДК 179.

ЛЕТОВ О.В.* ЭТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ГЕНЕТИКИ. (Обзор).
DOI: 10.31249/rphil/2023.01.06

Аннотация. Обзор посвящен этическим проблемам развития генетики. Прогнозирование начала болезни Альцгеймера в будущем сопряжено с этическими проблемами, поскольку пока не существует лечения, модифицирующего болезнь. Принцип уважения свободы пациента требует объяснимости. Этически необходимо разрабатывать объяснимые системы искусственного интеллекта для будущих клинических приложений. Эти два аспекта имеют решающее значение для построения доверительных отношений между пациентами и врачами. Редактирование генов может улучшить благополучие лошадей за счет уменьшения болезней и травм, имеющих генетическую основу. Тем не менее поддержка редактирования генов не является абсолютной. Влияние редактирования генов на здоровье и благополучие, особенно в сочетании с другими методами, такими как клонирование, в настоящее время исследовано недостаточно.

Ключевые слова: средства искусственного интеллекта; альцгеймер; скрининг; биомаркер; биоэтический принцип; информированное согласие; проблема редактирования генома.

LETOV O.V. Ethical aspects of genetics. (Review)

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

Annotation. The review is devoted to the ethical problems of the development of genetics. Predicting the onset of Alzheimer's disease in the future is fraught with ethical issues, as no disease-modifying treatment is yet available. The principle of respect for the freedom of the patient requires explanation. It is ethically necessary to develop explainable artificial intelligence systems for future clinical applications. These two aspects are critical to building trust between patients and physicians. Gene editing can improve the welfare of horses by reducing diseases and injuries that have a genetic basis. However, support for gene editing is not absolute. The impact of gene editing on health and well-being, especially when combined with other methods such as cloning, is currently under-researched.

Keywords: artificial intelligence tools; screening; biomarker; bioethical principle; informed consent; genome editing problem.

Для цитирования: Летов О.В. Этические аспекты генетики. (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Философия. – 2023. – № 1. – С. 101–109. DOI: 10.31249/rphil/2023.01.06

Как отмечают Ф. Урсин, К. Тиммерман и Ф. Стигер (сотрудники Института истории, философии и этики медицины Ульмского университета, Германия), по оценкам Всемирной организации здравоохранения, в 2050 г. болезнь Альцгеймера (БА) будет страдать в три раза больше людей, чем сегодня, вследствие чего возникает потребность развития ранней диагностики. Для этой цели считаются подходящими методы скрининга. «Чтобы справиться с огромными финансовыми и временными затратами на скрининг всего населения, в настоящее время тестируется двухэтапная стратегия» [3, с. 440]. На обоих этапах применяется машинное обучение (МО) и средства искусственного интеллекта (ИИ): во-первых, имеет место идентификация лиц с высоким риском на основе социально-демографических или описанных данных; во-вторых, требуется оценка индивидуальных биомаркеров у лиц с высоким риском для выявления подходящих кандидатов для клинических испытаний с будущей перспективой отсрочки или облегчения прогрессирования заболевания.

Технология прогнозирования БА с помощью ИИ уже находится на зрелой стадии своего развития. Первый клинический ин-

струмент поддержки принятия решений ИИ для прогнозирования прогрессирования от ранней стадии деменции до БА был недавно протестирован в процессе многопрофильного исследований. Тенденция ведет к обучению систем машинного обучения на многофункциональных наборах данных вместо оценки только одного биомаркера. Помимо генетического тестирования и выявления наборов биомаркеров, нейровизуализация чаще всего используется в сочетании с ИИ. Недавняя модель предсказывает БА за 75,8 месяца до окончательного диагноза с помощью нейровизуализации и работает лучше, чем рентгенологические считыватели. Точность, чувствительность и специфичность при классификации пациентов с БА от здоровых испытуемых достигают почти максимума.

Прогнозирование начала болезни Альцгеймера в будущем сопряжено с этическими проблемами, поскольку пока не существует лечения, модифицирующего болезнь. Тем не менее ранняя диагностика БА считается решающей для благополучия людей и общества. Поэтому международная группа экспертов потребовала рекомендаций по оценке риска у бессимптомных пациентов. Эти оценки могут служить руководством для принятия решений о применении скрининга. Хотя указанная проблема актуальна для всех стран мира, в этом направлении сделано немного.

Исследование мозга у бессимптомных лиц особенно сложны с этической точки зрения из-за отсутствия медицинских показаний. Прежде чем прогнозирование БА с помощью ИИ будет использоваться для скрининга всего населения, необходимо рассмотреть, при каких обстоятельствах его следует предлагать бессимптомным лицам, учитывая вероятность непреднамеренных негативных последствий, которые, возможно, превышают потенциальную пользу для отдельных лиц и общества.

Аналогичные этические проблемы возникли в процессе «случайных открытий» в связи с оценкой генетического риска. Эти открытия не могут рассматриваться как неожиданные, так как диагноз по своей природе носит исследовательский характер, и необходимо принять меры для обеспечения адекватного общения с пациентом в соответствии с биоэтическими принципами. Таким образом, рассмотрение информированного согласия как отвечающего требованиям прозрачности и минимизирующего предсказуе-

мые негативные последствия также имеет решающее значение для этической оценки предсказания БА с помощью ИИ.

Ф. Урсин, К. Тиммерман и Ф. Стигер выдвигают следующую этическую модель для генетического тестирования раннего начала болезни Альцгеймера: 1. Тест должен быть добровольным и основываться на информированном согласии. 2. Тест следует предлагать при надлежащем консультировании и профессиональной поддержке. 3. Тест должен быть доступен только совершенно-летним. 4. Результаты теста не должны вызывать дискриминации. 5. Тестирование следует отложить, если есть доказательства того, что его результаты приведут к психосоциальным последствиям. 6. Результаты тестирования являются конфиденциальными и являются собственностью человека.

Таким образом, пациенты, проходящие оценку биомаркеров, должны знать, что значит иметь «повышенный» статус биомаркеров. При этом возникают следующие два этических аспекта. Во-первых, в целях прозрачности необходимо обеспечить, чтобы ИИ системы был развернут для прогнозирования. Во-вторых, принцип уважения свободы пациента требует объяснимости. Этически необходимо разрабатывать объяснимые системы искусственного интеллекта для будущих клинических приложений. Эти два аспекта имеют решающее значение для построения доверительных отношений между пациентами и врачами. Только если пациенты доверяют как надзору врачей, так и надежности предсказания с помощью ИИ, тогда предложение его бессимптомным людям может быть успешным.

М.Л.Х. Кэмпбелл (Королевский ветеринарный колледж, Саут Мимс, Великобритания) и М.Дж. Макнами (Школа спортивных наук, Суонси, Великобритания) указывают, что использование генетических технологий в коневодстве становится все более распространенным с тех пор, как в 2009 г. был опубликован геном лошади. Тестирование генов, кодирующих болезни у взрослых лошадей, является обычной клинической практикой. «Идентификация “генов-кандидатов”, которые могут быть связаны с желаемыми рабочими характеристиками, использовалась для разработки коммерческих тестов, предназначенных для принятия решений в области разведения животных и преодоления конкуренции» [1].

В последнее время возрос интерес к редактированию генов лошадей. Первоначально этот интерес был связан с возможностью использования генетического редактирования в терапевтических целях для исправления травм и болезней. В 2017 г. был опубликован первый отчет о нетерапевтическом редактировании генов эмбрионов лошадей, направленном на повышение производительности при отсутствии травм или заболеваний.

Мнения о том, следует ли применять доступные генетические технологии в области коневодства, разделились. Некоторые отрасли, например, индустрия поло, с энтузиазмом восприняли все доступные технологии. Другие, например, Всемирная организация арабских лошадей (WAHO) и Международная федерация конного спорта (FEI) (которая регулирует все олимпийские и дополнительные международные конные соревнования), запретили редактирование генов, но разрешили генетическое тестирование. Тем не менее другие организации, например Международная федерация чистокровных племенных ассоциаций (IFTBA), не решаются даже проводить генетическое тестирование.

В статье предпринимается попытка исследовать, в какой степени аргументы, касающиеся свободы и благополучия спортсменов, а также спортивной этики в целом, применимы к лошадям так же, как к людям. Тестирование на наследственные заболевания является важным инструментом для улучшения здоровья и благополучия лошадей, а тестирование для выявления генов, кодирующих желаемые черты (включая спортивные результаты), является просто усовершенствованием существующих методов селекции. Таким образом, подобное тестирование не является этически проблематичным в популяциях животных, отличных от человека. Защита благосостояния является руководящим этическим принципом, но вместе с тем необходимо сохранять прозрачность в отношении генетического тестирования с целью продажи, что является неотъемлемой частью честной коммерческой и управляемческой деятельности.

Редактирование генов может улучшить благополучие лошадей за счет уменьшения болезней и травм, имеющих генетическую основу. Тем не менее поддержка редактирования генов не является абсолютной. Влияние редактирования генов на здоровье и благо-

получие, особенно в сочетании с другими методами, такими как клонирование, в настоящее время недостаточно исследовано. Это обстоятельство отличает редактирование генов от генетического тестирования с этической точки зрения. Редактирование генов может как неблагоприятно, так и положительно влиять на здоровье и благополучие не только отдельных животных, но и будущих поколений, если в геном вносятся необратимые изменения посредством генетического редактирования эмбрионов.

Недавно было высказано предположение, что редактирование генов у лошадей будет использоваться в качестве модели редактирования генов у спортсменов-людей как регулирующими органами, так и теми, кто может попытаться использовать эту технологию для получения (запрещенного) конкурентного преимущества. Для защиты благополучия спортсменов-людей, а также спортивных лошадей коневодческие отрасли должны безотлагательно сотрудничать для развития кросс-спортивных международных правил использования редактирования генов, и должны включать обязательное предоставление данных о здоровье и благополучии генетически модифицированных лошадей. В настоящее время существует возможность для достижения этического консенсуса и последующего внедрения таких систем до того, как использование редактирования генов у лошадей станет широко распространенным, чтобы обеспечить доказательную базу для постоянного принятия этических решений об использовании этих технологий.

М.Л.Х. Кэмпбелл и М.Дж. Макнами приходят к следующим выводам. Многие из этических вопросов, связанных с использованием генетических технологий в области спорта, особенно те, которые касаются принципов согласия и свободы, не относятся к лошадям или спортивным лошадям. Тем не менее в свете того факта, что лошади как сложные, разумные животные заслуживают морального внимания, генетическое тестирование болезней не только оправдано, но и должно поощряться из соображений благополучия. В то время как тестирование рабочих качеств для принятия решений в области разведения является продолжением исторической селекции животных, следует соблюдать осторожность при его применении из-за возможности косвенных неблагоприят-

ных последствий с точки зрения благосостояния в результате «расточительного использования» этого тестирования.

Нанди и другие отмечают, что завершение проекта по секвенированию генома человека послужило толчком к развитию более быстрой и дешевой технологии секвенирования, получившей название секвенирования следующего поколения (NGS). NGS рассматривается как самый мощный диагностический инструмент, разработанный в медицине со временем рентгенографии. Его ценность и полезность в клинической медицине будут огромными. Многочисленные сложные расстройства были выявлены с помощью NGS, и у многих пациентов это привело к позитивной терапии, открыв эру точной медицины. «Медицинская терапия с позиции “один размер для всех” сменилась на “подходящий размер для каждого пациента”» [2, с. 455].

В настоящее время население развивающихся стран сталкивается с двойным бременем – инфекционных и неинфекционных заболеваний. Контроль над последним требует не только изменения образа жизни и «окружающей среды», но и признания того, что генетические изменения сыграли значительную роль в возникновении этих расстройств. Среди населения «третьего мира» имеется большое количество генетических нарушений, поскольку в них много сообществ, практикующих кровнородственные браки, что увеличивает частоту аутосомно-рецессивных заболеваний.

Исторически генетику обвиняли в том, что она использовалась как инструмент евгеники путем перинатальной диагностики и прерывания беременности, если плод был аномальным. Другие стремились создать «улучшенных» младенцев или пытались клонировать некоторых людей с целью создать «идеальных людей». Эти авантюрные попытки улучшить человеческую расу не находили понимания у большинства людей.

Поскольку стоимость проведения генетических тестов снизилась, это привело к тому, что число лабораторий, время от времени предлагающих тесты сомнительной полезности, сильно увеличилось. Развивающиеся страны отстают в принятии подходящего законодательства по контролю за этими лабораториями для обеспечения качества тестов. Необходимы строгие правила, чтобы генетические тесты проводились в соответствии с этическими и

профессиональными принципами, а также создание некоего механизма для обеспечения соблюдения этих правил.

Генетическое консультирование предполагает предоставление необходимой информации пациенту с генетическим заболеванием, чтобы справиться с расстройством и принять взвешенное решение. На Западе принято и необходимо, чтобы информация подавалась недирективно и позволяла пациенту самому решать, что ему делать в той или иной ситуации. В развивающихся странах очень трудно следовать недирективному консультированию. Большинство пациентов, когда им сообщают что они должны принять решение самостоятельно, хотя и после получения необходимой информации, кажутся неуверенными и спрашивают врача: «Что бы вы сделали на моем месте?» В развивающихся странах большинство детей не обучены принимать самостоятельные решения. Так что в реальной ситуации генетического консультирования им трудно принять решение о дальнейших действиях. В таких ситуациях консультанты часто говорят: «Что другие могли бы сделать в вашем роде?»

Другим важным принципом, которому следуют в генетическом консультировании, является свобода пациента в выборе того или иного образа действий. Пациенту должна быть предоставлена необходимая информация, и ему должна быть предоставлен выбор того или иного способа действий, подходящего для его / ее ситуации. Нужно помнить, что эта свобода не абсолютна, она ограничена тем, что позволяет закон или что разрешает общество. Это особенно применимо к перинатальной диагностике, когда лицо желает узнать пол своего ребенка (что не разрешено законом) или как избавиться от пораженного плода за пределами разрешенного законом срока прерывания беременности.

Что касается проблемы редактирования генома, то практически сообщество всех стран пришло к общему мнению, что редактирование генома в целях улучшения определенных качеств должно быть запрещено. Однако всегда будет оставаться спорным вопрос о том, насколько родители имеют право вмешиваться в ход созревания эмбрионов и плодов. Существует также опасение, что редактирование генома будет доступно только обеспеченным лю-

дям и увеличит существующее неравенство между богатыми и бедными.

Список литературы

1. Campbell M.L.H., McNamee M.J. Ethics, genetic technologies and equine sports : the prospect of regulation of a modified therapeutic use exemption policy // Sport, ethics and philosophy. – 2021. – Vol. 15, N 2. – P. 227–250. – URL: <https://doi.org/10.1080/17511321.2020.1737204> (date of access: 27.08.2022).
2. How to practice academic medicine and publish from developing countries? : a practical guide / S. Nundy [et al.] // Springer Link. – 2022. – URL: https://doi.org/10.1007/978-981-16-5248-6_48 (date of access: 27.08.2022).
3. Ursin F., Timmermann C., Steger F. Ethical implications of Alzheimer's disease prediction in asymptomatic individuals through artificial intelligence // Diagnostics. – 2021. – Vol. 11, N 3. – P. 440–457. – URL: <https://doi.org/10.3390/diagnostics11030440> (date of access: 27.08.2022).

УДК 17.0

ЛЕТОВ О.В.* ЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ГЕННО-ИНЖЕНЕРНЫХ ТЕХНОЛОГИЙ. (Обзор). DOI: 10.31249/rphil/2023.01.07

Аннотация. Обзор посвящен этическим вопросам развития генетики. Генетика и этика имели многочисленные совпадения и расхождения во времени. Одна из областей, где генетика и этика имеют традиционную тесную связь – это применение генно-инженерных исследований. Есть признаки того, что генная инженерия может улучшить качество жизни и позволит увеличить продолжительность жизни и даже передать эти свойства последующим поколениям. Однако процессы, связанные с применением генной инженерии, должны руководствоваться законами и нормами этических систем.

Ключевые слова: генная инженерия; этика; этическая дилемма; информированное согласие; генетическая детерминированность поведения; этическая система свободы.

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

Annotation. The review is devoted to ethical issues in the development of genetics. It is indicated that genetics and ethics had numerous coincidences and discrepancies in time. One area where genetics and ethics have a traditional close relationship is the application of genetic engineering research. There are indications that genetic engineering can improve the quality of life and allow for longer life spans and even transmission of these traits to future generations. However, the

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

processes associated with the application of genetic engineering must be guided by the laws and norms of ethical systems.

Keywords: genetic engineering; ethics; ethical dilemma; informed consent; genetic determinism of behavior; ethical system of freedom.

Для цитирования: Летов О.В. Этические вопросы развития генетики. (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Философия. – 2023. – № 1. – С. 110–129. DOI: 10.31249/rphil/2023.01.07

Й.К. Бейбэл и И.Н. Атои отмечают, что генетика и этика имели многочисленные совпадения и расхождения во времени. Одна из областей, где генетика и этика имеют традиционную тесную связь – это применение генно-инженерных исследований. Генная инженерия в последние годы развивается быстрыми темпами. Сторонники изображают ее рост как проявление научно-технической революции в современном мире, что делает практически все его проявления легитимными. Однако использование этой биотехнологии сопряжено с этическими проблемами. «Эти вопросы должны быть рассмотрены всеми заинтересованными сторонами, чтобы убедиться, что все осознают этическую дилемму и могут внести весомый вклад в текущие дебаты о создании и использовании генетически модифицированных организмов» [1, с. 231]. Кроме того, крайне важно, чтобы заинтересованные стороны отражали общественные ценности в контексте научной практики и принимали во внимание то обстоятельство, что последствия применения новых биотехнологий могут быть этически спорными. В результате руководящие органы начали разрабатывать соответствующие нормы, призывающие к повышенной бдительности и мониторингу потенциальных опасностей, связанных с применением этого биотехнологического прогресса. Представители генной инженерии и трансгенных технологий ставят перед учеными XXI в. интригующие и трудные этические задачи. В частности, необходимо договориться о том, какова природа человека, достойны ли все без малейшего исключения люди морального и правового статуса и уважения?

Критический анализ научных и этических споров на тему генетической модификации организмов показывает, что генетиче-

ская инженерия – сложная, но, тем не менее, мастерская с неопределенными результатами и далеко не всегда естественным вмешательством в жизнь людей. Более того, сторонники генной инженерии утверждают, что «иррациональные» опасения людей относительно этой биотехнологии стоят на пути прогресса. Они также отмечают, что причина, почему представители общественности так боятся потреблять генетически модифицированные организмы, заключается в непонимании того, что они собой представляют. При ближайшем рассмотрении выясняется, что их беспокоят не столько ГМО, сколько неспособность властей, отвечающих за мониторинг этой новой технологии, противостоять могущественным интересам транснациональных корпораций. оказывается, что общественная враждебность к генной инженерии организмов является скорее продуктом обоснованного скептицизма, чем иррационального страха.

Генная инженерия – это совокупность методов, используемых для прямой генетической модификации организмов или популяции организмов с использованием рекомбинации ДНК. Эти процедуры применяются для идентификации, репликации, модификации и переноса генетического материала клеток, тканей или полных организмов. Генная инженерия охватывает преднамеренную адаптацию генетического или наследственного материала организма для устранения нежелательных характеристик или создания новых желаемых характеристик. В более широком смысле генная инженерия предполагает включение ДНК-маркеров для повышения эффективности так называемых «традиционных» методов селекции, основанных на фенотипической информации.

В какой-то момент термин «генная инженерия» стал относиться более конкретно к методам рекомбинантных технологий ДНК, или клонирования генов, при которых молекулы ДНК из двух или более источников объединяются либо внутри клеток, либо *in vitro*, а затем встраиваются в организмы-хозяева, в которых они могут размножаться.

В последнее время генная инженерия охватывает как искусственный отбор, так и вмешательства биомедицинских технологий, среди них: искусственное оплодотворение, экстракорпоральное оплодотворение, клонирование и генные манипуляции.

Недавние достижения позволяют создавать генно-инженерные организмы путем удаления генов или манипулирования уже существующими генами. Ученые объединили генную инженерию с клонированием, чтобы быстро и экономично получить тысячи растений и животных с предпочтительными качествами. Иными словами, технология генной инженерии применяется к людям, животным и растениям.

Развитие генной инженерии не могло не вызвать многих социальных, религиозных и этических вопросов. Нет технологии, которая бы не порождала подобные соображения. Каждый новый прорыв в науке требует междисциплинарных дебатов и дискуссий, чтобы человек не стал жертвой своих собственных теорий.

По мере того как технология раскрывает свою силу, влияя на повседневную жизнь, она также бросает вызов этической системе и основным религиозным убеждениям. Надежда на улучшение человека и селекционное разведение не лишена моральных опасений.

Некоторые продолжают утверждать, что пересечение границ видов неестественно, аморально и нарушает законы Бога, которые предполагают, что границы видов фиксированы и четко очерчены. Существует также путаница в отношении прав и защиты генетически модифицированных организмов. Если смешение ДНК животных и человека приводит, преднамеренно или нет, к химерным существам, обладающим такими уровнями интеллекта или чувствительности, которые никогда прежде не наблюдались у лишенных человеческой природы животных, следует ли этим существам предоставить права и особую защиту? Другими словами, если человек создаст существо, которое может говорить и, возможно, даже рассуждать, но выглядит как собака или шимпанзе, должны ли этому творению быть предоставлены все права и защита, традиционно предоставляемые человеку?

Один из важных аспектов генной инженерии, который вызывает очень много этических вопросов – это редактирование генома человека. Представители биоэтики и исследователи в целом считают, что в настоящее время не следует пытаться редактировать геном человека в репродуктивных целях, но следует продолжать исследования, которые сделают генную терапию безопасной

и эффективной. Большинство заинтересованных сторон согласны с тем, что важно проводить постоянные общественные обсуждения и дебаты, чтобы общественность могла решить, допустимо ли редактирование зародышевой линии. Некоторые ученые выражают беспокойство, что невозможно получить информированное согласие на терапию зародышевой линии, потому что пациенты, затронутые в данном процессе, являются эмбрионами будущих поколений. Контрааргумент в данном случае состоит в том, что родители уже принимают многие решения, влияющие на состояние своих будущих детей, в том числе не менее сложные, как например ЭКО. Исследователи и специалисты по биоэтике также ставят вопрос о возможности получения действительного информированного согласия от потенциальных родителей до тех пор, пока риски терапии зародышевой линии неизвестны. Кроме того, есть опасения, что редактирование генома будет доступно только богатым и увеличит существующее неравенство в доступе к здравоохранению. Редактирование зародышевой линии может создать классы людей, определяемых по качеству сгенерированного генома.

Многие люди высказывают религиозно-этические возражения против использования человеческих эмбрионов для генно-инженерных исследований. Религия нередко выступает в качестве этического руководства по использованию научных знаний. Наука не располагает четким алгоритмом для определения, что является и что не является моральным. Попытки клонирования первых человеческих эмбрионов вызвали широкое осуждение со стороны ряда религиозных кругов. «Теологи рассматривают некоторые аспекты генной инженерии как пример продолжающегося напряжения между верой и наукой» [1, с. 234].

Известны риски, связанные с применением генной инженерии, особенно когда предполагается трансплантация клеток или органов от животных человеку. Например, существует риск передачи смертельных зоонозных заболеваний, таких как губчатая энцефалопатия крупного рогатого скота (также известная как «коровье бешенство»), эндогенные ретровирусы свиней (PERV), энцефалит Нипах и др. Ученые утверждают, что заражение людей этими болезнями может иметь разрушительные последствия.

Возникает риск появления новых болезней путем объединения ДНК животных или ДНК человека с ДНК растений. Для подобных заболеваний методов лечения еще не существует. Производство трансгенных животных угрожает и ослабляет генетическое разнообразие других животных и тем самым делает их более восприимчивыми к новым штаммам инфекционных заболеваний. Конкретная болезнь или вирус могут стереть все стадо, имеющее одинаковые генетические характеристики. Утверждается, что трансгенные сельскохозяйственные животные гораздо чаще испытывают большие страдания, чем те, которые не испытали вмешательство генетических технологий.

Потенциальный вред окружающей среде включает перекрестное загрязнение, усиление засоренности, передачу генов диким или сорным родственникам, изменение моделей использования гербицидов, отравление диких животных и создание новых или худших вирусов. Точно так же Бенджамин и Фамилузи заявляют, что «новые организмы, созданные с помощью генной инженерии, могут представлять экологическую проблему» [2, с. 36]. Нельзя предсказать изменения, которые генетически модифицированные виды вызовут в окружающей среде. Несчастный случай при инженерии генетики вируса или бактерии, например, может привести к более сильному типу, который способен при высвобождении вызвать серьезную эпидемию. Подобный случай может оказаться фатальным для генной инженерии человека.

Риск, лежащий между научно контролируемым процессом и опасностью непредсказуемых последствий, связан с безответственным использованием генетически измененного материала. Это использование может быть обусловлено экономическими интересами исследовательских групп и промышленной кооперацией. Чисто социальные и политические опасности генной инженерии включают в себя возможность роста экономического неравенства, сопровождающегося увеличением человеческих страданий, а также возможность широкомасштабных евгенических программ и тоталитарного контроля над человеческими жизнями. Риск в данном случае скорее моральный и социально-политический, нежели технический. Таким образом, существующие риски могут быть обнаружены не только с помощью научных данных, но и благода-

ря общественному мнению. Некоторые люди сохраняют убеждение, что генная инженерия – это опасная технологическая авантюра и противоестественное вмешательство в жизненные процессы.

Все сказанное не противоречит тому обстоятельству, что несмотря на различные риски, связанные с применением генной инженерии, с помощью этих биотехнологий можно решить ряд сельскохозяйственных, промышленных, экологических и медицинских проблем. Нет никаких сомнений в том, что в области генной инженерии имеют место важные достижения, начиная от увеличения производства растительной и животной пищи, диагностики состояния болезни, лечения и оздоровления пациентов, а также производства вакцин и других полезных лекарств. Трансгенная биотехнология открывает захватывающий диапазон возможностей, от преодоления голода до профилактики и лечения заболеваний. Сторонники генетической модификации утверждают, что многие смертельные наследственные заболевания человека, такие как муковисцидоз, диабет, синдром Дауна, синдром ломкой X-хромосомы, болезнь Хантингтона, мышечная дистрофия, серповидно-клеточная анемия, болезнь Тей-Сакса, тяжелый комбинированный иммунодефицит, можно лечить с помощью генной инженерии.

Несмотря на все вышеупомянутые проблемы, есть признаки того что генная инженерия может улучшить качество жизни и позволит увеличить ее продолжительность, и даже передать эти свойства последующим поколениям. Однако процессы, связанные с применением генной инженерии, должны руководствоваться законами и нормами этических систем, чтобы человек не стал жертвой собственных творений. Необходимо использовать надлежащие меры безопасности и разработать согласованные и унифицированные правила для технологий генной инженерии.

Х. Мачадо и С. Сильва подчеркивают, что следственная генетическая генеалогия (IGG) – это метод идентификации подозреваемых в совершении преступлений, который включает в себя загрузку профиля ДНК с места преступления в одну или несколько баз данных генетической генеалогии для идентификации генетических родственников преступника и, в конечном итоге, определение местонахождения его в генеалогическом древе.

Интеграция правила информированного согласия в настоящее время применяется в некоторых генеалогических базах данных и некоторыми компаниями, предоставляющими генетическое тестирование. Хотя отдельные лица могут дать согласие на загрузку своих генетических профилей на соответствующие сайты, которые теперь требуют, чтобы потребители согласились на доступ правоохранительных органов к их персональным данным, их биологические родственники могут отказаться от их косвенного включения в эти базы данных. Лица, которые не знают, что их данные могут быть раскрыты на основании семейной принадлежности родственника, не имеют права стереть свою собственную генетическую запись или генетическую запись члена их семьи из коммерческой или общедоступной базы данных.

Использование «информированного согласия» как своего рода «этической панацеи» порождает риск возложения этической ответственности на пользователя базы данных. Сосредоточение внимания на индивидуальном согласии также сужает рамки этической дискуссии, заслоняя другие важные политические и социальные проблемы от критического изучения, такие как вопросы общественных интересов, общественного блага, государственной власти и др. Эта узкая перспектива рассмотрения соответствующих вопросов препятствует более общему пониманию ответственности между отдельными лицами, учреждениями и обществом.

А.П. Майн и С.О. Кайпу указывают, что сбор информации семейного анамнеза является неотъемлемой частью медицинской практики. При оказании медицинских услуг врачу для более точной диагностики состояния больного может потребоваться сбор информации об истории болезни всех членов его семьи. Эта информация может касаться как состояния здоровья, так и причины и возраста смерти лиц, генетически тесно связанных с пациентом, а также может включать социальную медицинскую историю, например информацию о семейном положении, здоровье супруга, детей и других членов семьи. Информация семейного анамнеза приобретает особое значение в практике генетической медицины.

Раскрытие генетической информации внутри семьи поднимает особые этические вопросы. С одной стороны, как и любая другая медицинская информация, она является частной и конфи-

денциальной, и ее необоснованное раскрытие может нанести вред человеку. С другой стороны, раскрытие информации может иметь значительные преимущества для членов семьи, поскольку оно может информировать их о рисках для здоровья и предрасположенности к состояниям, которые можно предотвратить или излечить. Эти преимущества могут быть настолько значительными, что некоторые специалисты по этике предполагают, что родственники имеют «право знать», а пациенты несут этическую ответственность за раскрытие этой информации соответствующим членам семьи. Таким образом, случаи, когда пациенты отказываются делиться клинически значимой генетической информацией с членами семьи, вызывают этические трудности.

Раскрытие информации с этической точки зрения представляется как конфликт между этическим принципом уважения свободы (т.е. обязанностью врача соблюдать конфиденциальность пациента) и принципом благодеяния и «не навреди» (т.е. обязанностью врача предупреждать других лиц об угрозе их здоровью). Эта дилемма основана на предположении, что отказ пациентов раскрыть информацию о себе проистекает из того обстоятельства, что они эгоцентрично преследуют свои интересы за счет благополучия других. Вместе с тем ряд этико-социологических исследований показывает, что в отказе от раскрытия персональной информации проявляется обычное человеческое желание защиты интересов членов своей семьи и снятия этического напряжения.

Требование о защите конфиденциальности пациента является составной частью этических кодексов медицинских работников. Конфиденциальность является частью права пациента контролировать доступ к своей личной информации, его права на информационную приватность. Конфиденциальность – основа доверия между врачом и пациентом. Без гарантии конфиденциальности пациенты могут неохотно предоставлять врачам информацию, необходимую им для обеспечения качественного лечения.

В некоторых случаях у медицинского работника есть обязанность предупреждать третьи стороны, даже если это может нарушить его обязанность соблюдать конфиденциальность. Исключение из обязанности соблюдения врачебной тайны в интересах общества отличается определенной гибкостью. Потенциально

его можно использовать для ограничения раскрытия конфиденциальной информации о пациенте в самых разных обстоятельствах. Вопрос о том, могут ли обстоятельства включать некоторое раскрытие конфиденциальной информации, касающейся генетических родственников, остается открытым. Исключение, связанное с общественными интересами, может охватывать такие случаи, как: 1) состояние здоровья пациента, которое представляет риск заражения окружающих; 2) состояние здоровья пациента, из-за которого он не способен продолжать определенные виды деятельности; 3) наследственные генетические нарушения, о которых необходимо сообщить другим членам семьи.

Принцип защиты конфиденциальности пациентов нередко приводит к серьезным моральным дилеммам. Предоставление медицинской помощи становится все более сложным процессом. О пациенте, поступающем в больницу, заботится множество разных практикующих врачей, и все они имеют доступ к его персональной информации. Развитие генетики привело к новым проблемам. Данные, полученные в результате секвенирования ДНК, могут раскрывать не только информацию о данном человеке, но и сведения, относящиеся к членам его семьи.

С точки зрения пациентов, этическая дилемма редко рассматривается как противоречие между их собственным правом на неприкосновенность частной жизни и правом их родственников знать или даже их возможное «право не знать». Скорее, они обеспокоены этическими аспектами своей так называемой «генетической ответственности», чтобы предупредить членов семьи, «укрепить» их здоровье, предотвратить вред, который может возникнуть в результате этого знания. Таким образом, необходимость раскрытия генетической информации редко оспаривается, но у пациентов возникают внутренние конфликты по поводу таких вопросов, как: что, почему, кому, когда и каким образом следует раскрывать подобную информацию, дабы свести к минимуму неблагоприятные последствия.

Генетическая диагностика не всегда возможна на основе информации, предоставленной одним человеком. Желательно проверить как можно большее число генетических родственников пациента. Такое тестирование может быть необходимым для

правильного установления моделей наследования, для подтверждения мутации по крайней мере у ещё одного пораженного члена семьи (как часть разработки «семейно-специфического» генетического теста) или для проведения тестирования на чувствительность к семейной группе риска. Даже если генетические родственники на самом деле не тестируются, проверка генетического диагноза обычно включает предоставление информации о них. Иными словами, сведения об истории болезни генетических родственников помогает медицинским работникам предоставлять эффективные медицинские услуги своим пациентам. Такая информация может помочь в диагностике, предоставлении медицинских рекомендаций о генетическом риске для пациента либо его настоящих или будущих детей, а также в вариантах лечения или профилактики и в генетическом консультировании в целом. И наоборот, если эта информация отсутствует, медицинская помощь или рекомендации, предоставляемые пациенту, могут быть поставлены под угрозу.

Вопросы, связанные с раскрытием информации генетическим родственникам, могут стать все более важными, поскольку становятся доступными дополнительные профилактические меры для снижения генетического риска. Когда генетическая информация указывает только на наследственную предрасположенность к заболеванию, которое невозможно предотвратить (например рак), легче утверждать, что информация должна оставаться конфиденциальной, по сравнению с ситуацией когда отказ в доступе может подвергнуть членов семьи повышенному риску.

Один из фундаментальных принципов современной медицины составляют этическая система свободы пациента и его права на самоопределение. Он основан на предпосылке о расширении возможностей распространения медицинской информации, что позволяет пациенту принимать сознательные решения и делать выбор без внешнего давления. Такое право налагает на медицинских работников обязанность информировать пациентов о состоянии их здоровья, и утаивание информации от пациента рассматривается как форма проявления старой патерналистской практики, которая разрушает отношения между обеими сторонами и кроме того мо-

жет стать источником обвинений в халатности и злоупотреблении служебным положением.

Большинство врачей чувствует личную ответственность за предупреждение родственников о генетическом риске. При этом врачи учитывают то обстоятельство, что прямое раскрытие информации не должно производиться без разрешения пациента, чтобы сохранять открытые отношения между врачом и пациентом, укреплять доверие друг к другу, защищать медицинскую тайну и уважать права пациента.

Поскольку генетические тесты, назначенные врачами, имеют значение не только для пациентов, но и для их родственников, они создают биоэтическую дилемму как для врачей, так и для пациентов, особенно в тех ситуациях, когда пациент не хочет проходить тест, знать о генетическом риске и делиться такой информацией с другими. Существует мнение, что пациенты, получающие генетическую информацию, которая тесно связана с состоянием здоровья близких родственников, несут моральную ответственность за передачу этой информации, особенно если ее раскрытие может помочь родственникам избежать физического вреда или снизить его риски.

Основной целью генетических услуг является предоставление пациентам генетических диагнозов и точной информации о связанных с ними рисках, чтобы они могли принимать обоснованные решения по управлению своим риском, делать выводы в отношении репродуктивного здоровья и планировать будущее. Но есть также моральный императив – обязанность раскрывать информацию другим членам семьи, которые могут быть генетически подвержены риску. Таким образом, цель генетической диагностики и оценки риска состоит в том, чтобы создать автономного субъекта, который будет действовать ответственно в отношении своего генетического риска.

М. Думитреску, С. Терлок и Н. Думитреску отмечают, что проект «Геном человека» – это важнейшее научное достижение, которое выполнило свою задачу по определению пар оснований, составляющих ДНК человека, а также по идентификации и карттированию всех генов в геноме человека, как физически, так и функционально. Для исследователей в области поведенческих наук это

особенно интересно, потому что измерения и поведенческие расстройства являются наиболее сложными характеристиками из всех. Поэтому считалось, что для того чтобы понять эти черты, нужно сначала определить возможные роли, которые определенные гены могут играть в развитии различных видов человеческого поведения.

Случаи, в которых соблюдение этических требований и счастье гармонируют друг с другом, нередко уступают место другим ситуациям, в которых эти требования не обязательно достаточны для того, чтобы человек считал себя счастливым. То же самое относится и к персонажу Фауста в одноименной поэме, написанной Гёте в XVIII в., в которой запечатлено противоречие между жизнью, прожитой согласно нравственным предписаниям, – в соответствии с обычаями общества, но не приносящей счастья субъекту, и жизнь, в которой желания, даже если они незаконны с точки зрения коллективного разума, удовлетворяются, делая индивидуума проклятой личностью, однако он платит за это проклятие моментом счастья. Что на самом деле совершил старый доктор Фауст, чтобы сделать свою жизнь такой несчастной? Ничего, кроме того что он намеренно изменил свое врожденное поведение, которое тормозило его склонности – эти тенденции, как их называл И. Кант, или импульсы, как их называл З. Фрейд.

В настоящее время ученые задаются вопросом не о том, могут ли они призвать Мефистофеля для удовлетворения своих самых эксцентричных желаний, а о том, можно ли искусственно изменить человеческое поведение, чтобы улучшить его. В последние десятилетия было обнаружено, что есть два пути, с помощью которых эта операция может стать достижимой: либо посредством генетических вмешательств, либо благодаря веществам, изменяющим естественную химию живых организмов. В обоих случаях «улучшенное» поведение может быть вызвано передовыми технологиями, что делает его социально приемлемым.

Выявление методов, с помощью которых можно было бы изменить определенное человеческое поведение, вызывало большой интерес с начала XX века. Генетическая детерминированность поведения основывается на исследованиях Чарльза Дарвина, создателя эволюционной теории, и знаменитых законах наслед-

ственности, открытых Грегором Менделем. Во время Второй мировой войны нацисты пытались улучшить генетическое качество арийского населения Германии, исключая людей и группы, считавшиеся низшими, и поощряя тех, кого считали высшими. А. Гитлер продвигал закон, согласно которому люди с физическими или умственными «дефектами» должны были быть удалены из рядов немецкого народа. Такими «неполноценными» людьми были бедняки, психически больные, слепые, глухие, люди с различными отклонениями в развитии, ведущие беспорядочные половые связи, гомосексуалисты и представители отдельных расовых групп. Таким образом немецкие евгеники хотели показать, что различные психические черты являются наследственными и что общество должно ограничивать воспроизводство людей, обладающих такими чертами.

С запуском в 1990 г. проекта «Геном человека» генетический детерминизм обрел новую форму. Основываясь на секвенировании и картировании всех генов представителей вида *Homo sapiens*, ученые выражали надежду, что можно понять эволюцию человека, не только причины и механизмы болезни, от которых человек может страдать в какой-то момент, но и сложные взаимодействия между генами и окружающей средой. Первым из наиболее значительных достижений в этой области исследований является открытие в 1996 г. биологом из Принстонского университета Джо З. Циеном (Joe Z. Tsien) и его коллегами возможного гена обучения и памяти. Джо З. Циен вводит понятие, которое навязывает ему научное сообщество: «поведенческая генетика», чтобы подчеркнуть роль генетики в развитии человеческого поведения. Проблема, однако, заключается в том, в какой степени его эксперименты на лабораторных животных могут быть распространены на людей, потому что в случае с людьми такой эксперимент показался бы выходящим за этические рамки.

Хотя недавние исследования памяти и интеллекта у одногенетических близнецов поощряют генетические подходы к умственным способностям человека, тем не менее, когда исследования приходят к слишком радикальным выводам, они вступают в противоречие с мнением многих столь же сведущих в этой области ученых, особенно среди работающих в сфере педагогического образования.

Эти исследователи, большинство из которых имеют значительный опыт преподавания, считают, что с точки зрения формирования интеллекта факторы, связанные с образованием, более важны чем генетические свойства. Память и другие способности человека в значительной степени формируются в различных конкретных контекстах обучения.

Технологии, направленные на изменение поведения человека с помощью информации из области генетики или фармацевтической промышленности, все еще находятся в зачаточном состоянии, но это не означает что в ближайшем или отдаленном будущем проблемы в данной области не могут прогрессировать. Исследования начала XX в. были больше сосредоточены на морфологических элементах человека, таких как форма черепа, лба и скул, близость глаз или размер челюсти. Во второй половине XX в., после Второй мировой войны, вклад генетики в понимание механизмов насилия и аберрантной сексуальности стал в той или иной степени признаваться. В 1993 г. группа генетиков опубликовала результаты исследования голландской семьи, состоящей из нескольких лиц с агрессивным, а иногда и насильственным поведением, одних из которых обвиняли в совершении преступлений, других – в поджогах, попытках изнасилования или эксгибиционизме. Исследователи обнаружили, что все виновные в таком не-нормальном поведении имели определенную генетическую мутацию, локализованную в X-хромосоме, которая отсутствовала у других членов семьи, не проявлявших таких агрессивных тенденций. Исследователи пришли к выводу, что обнаруженная ими генетическая модификация может представлять собой биологический механизм, лежащий в основе антиобщественного поведения, или, другими словами, что агрессия может быть генетически обусловлена. «В таких случаях терапия, которая должна быть наибо-льше эффективной, может иметь только генетическую природу, что предотвратило бы появление этой мутации в будущих поколени-ях» [3, с. 476].

В 2007 г. был создан Консорциум психиатрической геномики. Его цель – провести анализ генетических данных, выявленных на уровне генома человека, чтобы идентифицировать гены или совокупность генов, которые лежат в основе возникновения пси-

хических расстройств. Его более отдаленная цель состоит в том, чтобы иметь возможность вмешиваться с помощью генной терапии, улучшая диагностику, разрабатывая целевое лечение и усиливая первичную профилактику [8]. Технологии, использующие генетику, открывают крайне спорную в этическом плане тему: имеют ли родители или общество право определять пол детей или, тем более, цвет их глаз или степень их интеллекта. Сегодня это возможно не столько за счет генетического вмешательства, сколько за счет генетической селекции. Генетик может легко предвидеть будущие особенности плода и его возможные генетические проблемы. Вопрос в том, имеет ли человек после того, как он узнает эти элементы будущей эволюции эмбриона, моральное право делать выбор среди кандидатов на жизнь?

Во втором десятилетии третьего тысячелетия используются новые технологии редактирования генома, такие, как основанные на системе CRISPR/Cas, что представляет собой инструмент редактирования генома, нацеленный на РНК, который позволяет исследователям модифицировать множественные гены одновременно посредством инсерций и делеций. Следствием этого является изменение генома зародышевой линии у эмбриона. До сих пор были опубликованы только эксперименты по созданию генетически модифицированных моделей нечеловекообразных приматов, но они полезны для исследования и лечения нарушений мозга, либо психиатрической природы, либо из-за дефектного развития нервной системы, которые имеют место у людей.

Однако поскольку в последние десятилетия биоэтика стала нормативно-методологическим ориентиром деятельности в самых различных областях, но преимущественно в философской, социологической, медицинской и юридической [7], необходимо рассмотреть, насколько полезными или опасными будут эти новые технологии редактирования генома, особенно с точки зрения сохранения человеческого вида. Смогут ли они повысить качество жизни? Добьются ли они «лучшего» человеческого вида? Или они загонят человечество в спираль изменений, долгосрочные последствия которых трудно предвидеть?

Перед лицом таких возможных достижений, которые уже близки к тому, чтобы стать реальностью, представители филосо-

фии, медицины и биоэтики призваны внести значительный вклад в осмысление этих достижений и, в частности, проследить последствия вмешательств в структуру человека через генетический отбор. Этот вопрос становится еще более актуальным в условиях современности, когда динамика внедрения некоторых спорных технологий намного превзошла философские / медицинские / биоэтические исследования, которые серьезно изучали бы их влияние на человечество.

Люди «химерного» типа, генетическая структура которых сконструирована искусственно, будут поднимать вопросы в первую очередь о своей идентичности и, почему бы и нет, об интеграции в традиционные общества. Эти вызовы в какой-то степени уже относятся к настоящему, и философы с медиками должны дать на них ответы. Обществу в какой-то момент придется признать реальность генетических вмешательств, целью которых является достижение гораздо более радикальных преобразований в человеческой природе.

М. Эскверда, Д. Лоренцо и Ф. Торральба подчеркивают, что в современных условиях ученые способны предложить будущим родителям четкую и точную генетическую информацию, чтобы они сделали выбор – подготовиться к родам или прервать беременность. Важный вопрос, который необходимо решить, заключается в том что предлагаемая информация представляется линейной и упрощенной, предполагающей наличие ясной и однозначной причинно-следственной связи, согласно которой конкретный ген эквивалентен определенному расстройству. «Люди склонны думать, что генетические причины неизменны: если есть ген, есть и определенная болезнь; и склонны рассматривать генетические причины как конечные причины, “риск” развития расстройства отождествляется с самим расстройством» [4, с. 49].

Однако прогресс в области генетики открывает более сложную картину, в которой на экспрессию гена влияет множество факторов, как внутренних так и внешних. В настоящее время то, чего ученые не знают о большей части генетического функционирования человека, о том как взаимодействуют разные кластеры генов, – это больше чем то, что они знают. Существенную роль в вопросе эпигенетического наследования играет обстоятельство

того, как оно взаимодействует с окружающей средой. Генетическая информация представляет собой более сложную картину, чем первоначально предполагалось, поэтому присутствие только одного гена или генетического маркера не позволяет однозначно прогнозировать развитие болезни или степень поражения того или иного органа.

Многие расстройства, такие как глухота, излечимый рак у детей, болезнь Тея-Сакса и другие, во многом зависят от рецессивного полигенного и аутосомного наследования. Существуют расстройства с «сильным генетическим влиянием», т.е. такие заболевания, при которых ген имеет прямую и детерминированную связь с фенотипом, как в случае болезни Хантингтона. Характерной чертой этой группы болезней является неизменность генетического влияния (последняя и единственная причина заболевания – генетическая). В этом случае наличие гена порождает дискретные и четкие категории. Но такой тип прямой связи между генотипами и фенотипами относительно редок при большинстве заболеваний человека. Большинство нарушений у человека соответствует «слабому генетическому влиянию», при котором на фенотип влияет множество генов, экспрессия которых зависит от опыта в окружающей среде, траектории развития организма и различных эпигенетических факторов. В этих случаях наличие определенного фактора риска не имеет детерминированной связи с фенотипом. Практически все расстройства, относящиеся ко второй категории (аутизм, психические заболевания и др.), соответствуют расстройствам с очень сложными моделями наследования и представляют собой расстройства, функционирование которых в настоящее время до конца неизвестно. В развитии подавляющего большинства генетически обусловленных заболеваний человека способ, которым генотипы связаны с фенотипами, сложен, и ученые в настоящее время точно не знают, как и каким образом они взаимодействуют.

Существует три разных типа «измов» в генетике: 1) генетический эссенциализм, касающийся веры в то, что человеческая идентичность и личностные черты «жестко связаны» с геном и что они внутренне определены и могут быть предсказаны генетической структурой; 2) генетический детерминизм, согласно кото-

рому только гены вызывают сложное человеческое поведение и то, что происходит по генетическим причинам, является непроизвольным; и 3) генетический редукционизм, сторонники которого предполагают, что человеческая природа и здоровье могут быть сведены к описанию «ничего, кроме генов», и отождествляют биологические объяснения с генетическими.

Эти различные генетические «измы» могут привести к «эсценциалистским генетическим предубеждениям». Другой дополнительный риск генетического эсценциализма, особенно в области развития психических качеств или ментальных заболеваний, связан с риском навешивания ярлыков, или «самосбывающегося» пророчества, согласно которому ожидания и прогнозы родителей или учителей относительно детей, как правило, реализуются в поведении и действиях ребенка, которые они интерпретируют в соответствии с этими ожиданиями. Иными словами, отношения взрослых с ребенком обусловливаются человеческими предубеждениями.

Что касается правила информированного согласия, то обмен информацией между врачом и родителями представлен, как правило, в нечетких терминах. Передаваемая информация не обладает той степенью достоверности, которую обычно предполагают. Нарушается этическое правило правдивости, требующее от медицинского работника строго и неукоснительно сообщать то, что действительно известно. Если переданное сообщение представлено как достоверное, хотя на самом деле это не так, оно может инициировать у получателей не то решение, о котором они мечтают. Передача слишком большого количества информации для пациентов не означает, что это способствует их достижению истины. Если эта информация не будет должным образом обработана и осмыслена, она может производить эффект противоположный искуому. Остро встает вопрос, можно ли предоставить четкую и точную информацию для принятия обоснованных решений, когда генетическая информация до конца не ясна?

В свете индивидуального опыта не кажется легким и очевидным различие между «тривиальными» и «нетривиальными» медицинскими состояниями и, следовательно, между «медицинской» и «не медицинской» информацией. Критерии оценки в дан-

ном случае оказываются не только медицинскими (клиническими, физиологическими), но и индивидуальными или социальными, связанными с представлением о себе и социальной и групповой идентичностью. Эти обстоятельства должны учитывать медицинские работники в процессе информирования родителей о генетических данных их детей. Необходим мультидисциплинарный подход, чтобы приложить усилия для разработки языка, который отвечал бы, с одной стороны, сложностям, представленным генетиками, и, с другой – был бы понятен неспециалистам.

Список литературы

1. Babale Y.K., Atoi E.N. Ethical concerns and risk perceptions associated with the application of genetic engineering // KIU Journal of social sciences. – 2021. – Vol. 7, N 3. – P. 231–238.
2. Benjamin E.W., Familusi O.O. A christian view of genetic engineering // Global Journal of Human-Social Science : A Arts & Humanities – Psychology. – 2020. – Vol. 20, N 7. – P. 36–47.
3. Dumitrescu M., Turliuc ř., Dumitrescu N. Behavioral intervention technologies – historical, medical, philosophical, and ethical perspectives // BRAIN. Broad research in artificial intelligence and neuroscience. – 2022. – Vol. 13, N 1. – P. 470–483. – DOI: doi.org/10.18662/brain/13.1/294
4. Esquerda M., Lorenzo D., Torralba F. Certainties and uncertainties in genetic information: good ethics starts with good data // The american journal of bioethics. – 2022. – Vol. 22, N 2. – P. 48–50.
5. Machado H., Silva S. Investigative genetic genealogy : an ethical and privacy assessment framework tool is needed // Forensic Science Review. – 2022. – Vol. 34, N 1. – P. 17–19. – URL: https://www.researchgate.net/publication/358906570_Investigative_Genetic_Genealogy_An_Ethical_and_Privacy_Assessment_Framework_Tool_Is_Needed (date of access: 28.04.2022).
6. Minei A.P., Kaipu S.O. Disclosure of genetic information as matter of medical ethics and patient rights : the relevant legal context // Journal of US-China medical science. – 2022. – Vol. 19. – P. 1–19. – DOI: 10.17265/1548–6648/2022.01.001
7. Watson H.J., Yilmaz Z., Sullivan P.F. The Psychiatric Genomics Consortium : History, development, and the future // Personalized Psychiatry / ed. B.T. Baune. – San Diego : Academic Press, 2020. – P. 91–101.

УДК 177

ЛЕТОВ О.В.* АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ РОССИЙСКОЙ ЭТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ. (Обзор). DOI: 10.31249/rphil/2023.01.08

Аннотация. Обзор посвящен актуальным вопросам российской этики. Проблема моральной ответственности в аналитической философии может быть представлена как проблема природы и условий уместности разного рода моральных реакций в ответ на определенный поступок. Возложение моральной ответственности уместно только в том случае, если агент находился в такой эпистемической позиции, из которой ему в достаточной степени было доступно релевантное знание о том, за что на него возлагается моральная ответственность. Под названиями «мораль» и «нравственность» выделяются различные аспекты ценностного мышления, ориентирующие на ценности-цели и на допустимые средства их осуществления, указывающие на разные типы блага.

Ключевые слова: моральная ответственность; реактивные установки; уместность; осуждение; дивергенция «морали» и «нравственности».

LETOV O.V. Topical issues of russian ethical thought. (Review)

Annotation. The review is devoted to topical issues of Russian ethics. It is pointed out that the problem of moral responsibility in analytical philosophy can be represented as a problem of the nature and conditions of appropriateness of various kinds of moral reactions in response to a certain act. The imposition of moral responsibility is appropriate only if the agent was in such an epistemic position from

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

which he had access to a sufficient degree of relevant knowledge about what he is morally responsible for. Under the name «morality» various aspects of value thinking are distinguished, focusing on value-goals and on the permissible means of their implementation, indicating different types of good.

Keywords: moral responsibility; rocket launchers; relevance; condemnation.

Для цитирования: Летов О.В. Актуальные вопросы российской этической мысли. (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Философия. – 2023. – № 1. – С. 130–136. DOI: 10.31249/grphil/2023.01.08

Е.В. Логинов и другие отмечают, что проблема моральной ответственности в аналитической философии последних 60 лет может быть представлена как проблема природы и условий уместности разного рода моральных реакций (таких как осуждение, негодование, благодарность и т.п.) в ответ на определенный поступок. Субъект возлагает понятую таким образом моральную ответственность как на себя, так и на других людей, по крайней мере *de facto*: например, когда представляется некий случай явной несправедливости, человек склонен осуждать или винить того, кто стал причиной этой несправедливости. Часто подобная реакция представляется вполне естественной. «Контекст обсуждения этих вопросов задается спектром *метафизических, нормативно-этических и этико-социальных вопросов*, с которыми проблема моральной ответственности непосредственно связана» [2, с. 6].

К первой группе соответствующих вопросов можно отнести проблемы свободы воли, тождества личности, природы «Я» и т.д. Обычно считается, что от решения этих *метафизических* вопросов непосредственно зависит решение проблемы моральной ответственности; однако теоретическая зависимость здесь может быть и обратной: прояснение природы и условий моральной ответственности способно выявить слабости и преимущества конкурирующих теорий по иным метафизическим вопросам. От решения *нормативно-этических проблем* о должном, правильном и благом во многом зависит то содержание, которое способен воплотить в себе каркас, выстраиваемый теориями моральной ответственности.

Проблему природы и условий уместности моральной ответственности естественно разделить на две части.

Первая может быть представлена в виде вопросов о том, что такое моральная ответственность, какова ее структура и какие элементы должны иметь место во всяком акте возложения ответственности, чтобы он вообще состоялся как таковой. Иными словами, что вообще должно быть, чтобы имело место нечто, которое можно оправданно назвать возложением моральной ответственности. Поскольку это трансцендентальный вопрос, отсылающий к условиям возможности объекта вопрошания, уместно назвать его *рассмотрение метафизикой моральной ответственности*.

Другая часть касается вопроса о том, какие условия должны быть выполнены, чтобы возложение моральной ответственности было уместным. В силу того практического значения, которое имеют выполнение и невыполнение условий возложения ответственности, рассмотрение этого вопроса можно назвать *этикой моральной ответственности*.

Этика и метафизика ответственности тесно связаны. Однако оказывается во многих отношениях полезным развести вопросы об условиях уместного возложения ответственности и об устройстве возложения ответственности как таковом.

Анализ современных дискуссий, посвященных проблемам этики моральной ответственности, позволяет выявить три главных условия, обсуждению которых посвящено основное внимание исследователей.

[1] *Условие контроля*. Возложение моральной ответственности уместно только в том случае, если агент контролирует (или контролировал в релевантный момент) то, за что на него возлагается моральная ответственность. Это условие наиболее тесно связано с метафизическими дискуссиями о свободе воли и детерминизме, который мы понимаем как утверждение о том, что у мира в каждый момент времени есть лишь одно возможное будущее.

Традиционно предполагается, что если детерминизм действителен, то у нас нет контроля, достаточного для условия [1]. Если это так, то любая моральная реакция, будь то осуждение или благодарность, наказание или поощрение, в ответ на любое действие будет неоправданной в моральном смысле, а значит и не-

уместной. Детерминистичный мир, согласно такому представлению, не является миром, в котором субъект не мог бы, например, карать несправедливость, но это такой мир, в котором у него нет морального права на такое действие.

Отказ от детерминизма, согласно не менее традиционному рассуждению, ведет к не меньшим проблемам. Если между предшествующим действию состоянием и самим действием нет необходимой, детерминированной, однозначной связи (а ее на первый взгляд нет, если детерминизм ложен), то само действие начинает походить скорее на случайность. А случайные события люди не контролируют; значит, условие [1] также не выполняется.

Возложение моральной ответственности уместно только в том случае, если агент находился в такой эпистемической позиции, из которой ему в достаточной степени было доступно релевантное знание о том, за что на него возлагается моральная ответственность. Эпистемическое условие обычно раскрывается в нескольких отношениях. Предполагается, что совершая некоторое действие, агент должен быть в состоянии понимать его последствия, моральную значимость, возможные альтернативы и т.д. Существенно, что речь необязательно идет об актуальном знании агента – если актуально агент чего-то не знал, это еще не делает возложение на него ответственности неуместным, – но о том знании, наличия которого было бы уместно требовать от агента в его положении.

Е.В. Логинов и другие приходят к выводу, что различие между контролируемыми моральными последствиями и теми моральными последствиями, что считаются неконтролируемыми, лишь в степени, но не в наличии или отсутствии контроля вообще. Если эмоции не находятся под прямым контролем субъекта, он может иметь над ними опосредованный контроль и исправлять свой характер посредством длительной работы над собой. Тогда уместность и неуместность эмоций можно анализировать по аналогии с контролируемыми моральными последствиями.

Р.Г. Апресян указывает, что в вопросе о теоретической целесообразности разведения понятий «мораль» и «нравственность» представители социальных и гуманитарных наук делятся на тех, кто считает что эти понятия тождественны, и приписывание им

смысловых отличий вносит в обсуждение этических проблем путаницу, и тех, кто находит для такого различия достаточные резоны. «С дисциплинарной точки зрения, эта дифференциация социально-гуманитарных авторов почти однозначна: по моим наблюдениям, подавляющее большинство специалистов по этике считают эти понятия тождественными, а большинство не-этиков (среди которых немало философов) считают, что различие этих понятий имеет глубокий смысл» [1, с. 7].

Вопрос о целесообразности или нецелесообразности выделения на основе названных терминов отдельных понятий и их разведения непосредственно связан с тем, как осмысляется и концептуализируется отражаемая в них реальность. Это не вопрос семантики живого языка, а теоретически-дискурсивный вопрос. В живой речи эти термины употребляются в варьирующихся значениях, что обусловлено различиями в контексте конкретных культурных сред, привычками и языковыми интуициями их представителей. Подмечаемые исследователями тенденции в естественном языке определенным образом коррелируют с характером распределения значений между понятиями «мораль» и «нравственность», проводимого теоретиками. Не задача теоретика давать носителям языка какие-либо рекомендации относительно того, как понимать и употреблять слова «мораль» и «нравственность». Однако от теоретика, настаивающего на том или ином разведении концептов «мораль» и «нравственность», с полным правом следует ожидать разъяснения своей позиции.

Поскольку одним из приоритетных фокусов исследовательского внимания психологов являются мотивы людей, внутренние основания и условия поведения, они гораздо обостреннее воспринимают различия между субъективным и объективным планами поведения, между его внутриличностными и социально-групповыми факторами. Эти различия ассоциируются ими с разными «формами сознания», различными социокультурными феноменами, которые они и обозначают как «нравственность» и «мораль».

В социологии морали идея дифференциации морали и нравственности не востребована и в малой степени. Социологи воспринимают мораль по преимуществу как социальный институт, как механизм социального дисциплинирования; роль индивиду-

ального сознания, самоопределения личности признается в социологии морали, но в целом ее значение рассматривается в контексте понимания морали как социального института.

В «Философии права» мораль и нравственность выделялись Гегелем *наряду* с абстрактным правом. Эти три явления составляют различные определения единого феномена – *права* в широком значении слова, как «наличного бытия свободной воли», «вообще свободы как идеи». Каждая из них представляет собой «особое право» в качестве «определения и наличного бытия свободы», и в совокупности они образуют концептуальную триаду, вне которой действительный смысл морали и нравственности остается скрытым. Как таковые абстрактное право, мораль и нравственность глубоко взаимосвязаны, прежде всего концептуально – в качестве этапов становления понятия. Существенные различия между ними заданы характером само осуществления субъекта в отношении себя и других.

В *абстрактном праве* свободная воля ограничена лицом, которое актуализирует свое право внешне – в собственности и отношениях, возникающих по поводу нее. На этом уровне право лица объективировано в собственности (предполагающей владение и пользование вещью), в договоре и процедурах, его обеспечивающих, а также – негативно – в действиях, нарушающих договор и попирающих право, что вызывает ответные меры, направленные на восстановление причиненного неправомерными действиями ущерба и накладывающие на нарушителя наказание. Непосредственная и единичная в абстрактном праве субъективность лица только в договоре приобретает некие общие определения благодаря опосредованности волей других участников договора. Нарушая договор, лицо идет на правонарушение, и оно совершается лицом в его единичности. Но следуемое за правонарушением наказание выступает проявлением общей воли. Тем самым абстрактная воля лица возвращается к себе, и благодаря этому она становится явной для себя и реальной волей.

Гегель не конструирует некое теоретическое содержание, закрепляемое им с помощью терминов «мораль» и «нравственность». Он не рассматривает абстрактное право, мораль и нравственность как этапы исторической последовательности, не

полагает их в качестве различных институтов данного общества. Скорее, наоборот, на языке своей философии он стремится выразить различные аспекты общественной жизни, в частности ценностно-нормативной, социально-регулятивной практики, и вместе с тем показать что относительно этих различных аспектов «морально-нравственные» вопросы возникают неповторимо и своеобразно, так что абстрактное право, мораль и нравственность представляют различные стороны саморегулятивной (автономной) и социально-регулятивной организации поведения индивида, если и противоположные друг другу, то лишь в порядке снятия одной формы организации поведения другой; в совокупности же они друг друга дополняют и вне взаимного опосредствования немыслимы.

Р.Г. Апресян приходит к выводу, что под названием «мораль» и «нравственность / ethics» выделяются различные аспекты ценностного мышления, ориентирующие на ценности-цели и на допустимые средства их осуществления, указывающие на разные типы блага (благо Другого и общее благо), на разные способы индивидуального самоопределения (в контексте непосредственноличного и социально-опосредованного взаимодействия) и т.д. Выделение соответствующих различий как таковое не оригинально, но представляет интерес то, как, в каком концептуальном контексте это выделение производится, расширяет когнитивный, антропологический, социологический контексты философского-этического анализа. Однако конституирование таковых в качестве существенно различных феноменов данному анализу может препятствовать, искусственно создавая предметные разграничения там, где достаточно понимания функциональных особенностей. Во всяком случае, внутренние функциональные различия и шире, и богаче, чем те, которые этими двумя терминами схватываются.

Список литературы

1. Апресян Р.Г. О дивергенции понятий «мораль» и «нравственность» // Этическая мысль. – 2021. – Т. 21, № 2. – С. 5–23.
2. Этика и метафизика моральной ответственности // Этическая мысль / Е.В. Логинов [и др.]. – 2021. – Т. 21, № 1. – С. 5–17.

УДК 316

ЦИБИЗОВА И.М.* ТОЛЕРАНТНОСТЬ: ИСТОРИЯ, ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА. Часть I. DOI: 10.31249/rphil/2023.09

Аннотация. Статья, состоящая из трех частей, посвящена концепции толерантности. В первой части рассматриваются основные вехи из истории развития понимания толерантности, начиная с античности (когда понятия «толерантность» еще не существовало, но появилось множество идей, релевантных современному ее восприятию и проясняющих отношение к *другому*), вклад ренессансных мыслителей, значение итогов европейских религиозных войн XVI в. и договоров, благодаря которым указанное понятие вошло в научный и политический лексикон. Демонстрируется первоначальное ограничение семантического поля понятия толерантности веротерпимостью, а также его связи с секуляризацией и светским характером государства. Во второй части будут проанализированы материалы специального выпуска «Балканского философского журнала»¹, посвященного теме «Толерантность и ее пределы». В третьей части исследуется концепция гиперморализма А. Грау.

Ключевые слова: беженцы; веротерпимость; государство; мигранты; мультикультурализм; общество; публичная сфера; религиозные войны; толерантность; частная сфера.

TSIBIZOVA I.M. Tolerance: history, theory and practice. Part I

* Цибизова Ирина Михайловна – кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН. E-mail: itsibizova@mail.ru

¹ Balkan journal of philosophy. – 2019. – Vol. 11, N 1 : Special issue «Tolerance and its limits».

Annotation. The article that consists of three parts is devoted to the concept of tolerance. The first part discusses the main milestones in the history of the development of the understanding of tolerance, starting from antiquity, when the concept of «tolerance» did not yet exist, but many ideas appeared that are relevant to its modern perception and clarify the attitude towards the other, the contribution of Renaissance thinkers, the significance of the results of the European religious wars XVI in and agreements, thanks to which the concept entered the scientific and political lexicon. The initial limitation of tolerance by religious tolerance is demonstrated, as well as with secularization and the secular nature of the state. In the second part, the materials of a special issue of the Balkan Philosophical Journal devoted to the topic «Tolerance and its limits» will be analyzed. The third part explores the concept of hyper-moralism by A. Grau.

Keywords: migrants; multiculturalism; private sphere; public sphere; refugees; religious tolerance; religious wars; society; state; tolerance.

Для цитирования: Цибизова И.М. Толерантность : история, теория и практика. Часть I // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Философия. – 2023. – № 1. – С. 137–150. DOI: 10.31249/rphil/2023.01.09

Понятие «толерантность», происходит от латинского слова *tolerantia*, означающего выносливость, стойкость. В английский язык оно вошло в начале XV в. из старофранцузского, употребляясь в значении терпения, демонстрации стойкости духа.

В советской науке существовал устойчивый миф, связывающий это понятие с именем французского политика Шарля Мориса де Тайлерана, прославившегося необыкновенной «политической живучестью» – начав карьеру при Людовике XVI, он закончил ее после Июльской революции 1830 г., шестнадцать раз нарушив принесенную присягу, – и изречением, трактующем свое временное предательство как предвидение. Использование термина с данным оттенком облегчало программную критику западной толерантности. Это является фактической ошибкой, так как рассматриваемое понятие использовалось мыслителями задолго до рождения признанного мастера политической, в том числе и дипломатической, интриги. Многие знали указанный факт, но все равно ис-

пользовали этот тезис в силу идеологической привлекательности, с оговоркой о подобии «западной толерантности» характеру Тайлера и его умению приспособливаться к чему угодно: любому правительству и даже государственному строю.

Одним из вариантов трактовки и причиной отказа у нас от понятия «толерантность» было понимание его как «снисходительной терпимости» колониалистов к туземцам, «дикарям» и «варварам», которых пытались «перевоспитать», внушив преклонение перед западной цивилизацией и навязав христианство. Однако главная причина, так же идеологическая, заключалась в навязывании обществу бинарного мышления: семиотические оппозиции поляризовались, людей делили на своих и чужих – никакой терпимости, или «толерантности» к врагам пролетарской революции не допускалось¹.

Исчезнув в 1930 г. как «порождение империалистической пропаганды», понятие «толерантность» стало снова активно осмысливаться лишь с началом 1990-х годов в свете политической доктрины М.С. Горбачева.

В Википедии толерантность, помимо естественно-научных значений², рассматривается как социологический термин, однако такая интерпретация недостаточна. Понятие толерантности заняло прочное место в философии (и в этике, в частности), психологии, праве, в том числе международном, политологии, а также ком-

¹ Болгарский семиотик Х. Кафтанджиев приводит примеры Великой Французской и Великой Октябрьской революций как довольно редкий пример абсолютных оппозиций в мышлении, между тем как Нидерландская буржуазная революция дает совершенно иную картину: голландцы даже гордятся тем, что во время этой революции не был убит ни один человек. – См.: Кафтанджиев Х. *Absolut semiotics in an Absolut world*. – 3-е изд. – София : Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 2020. – С. 41.

² Существуют такие понятия, как иммунологическая, экологическая, инженерная толерантность, как и толерантность в математике, в том числе толерантность переменной, а также подобные в фармакологии и биохимии. См.: Толерантность. Материал из Википедии – свободной энциклопедии. – URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A2%D0%BE%D0%BB%D0%B5%D1%80%D0%B0%D0%BD%D1%82%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D1%8C> (дата обращения : 13.09.2022).

плексном междисциплинарном исследовании межрелигиозного диалога.

Толерантность понимается как *терпимость* к *иному* мировоззрению, образу жизни, поведению, обычаям, что опускается в данном социологическом определении, к вероисповеданию. Она не равносильна как безразличию, так и их принятию, но предполагает установку на предоставления *другому* права жить в соответствии с собственными взглядами и убеждениями.

Многие историки философии связывают появление толерантности как идеи или концепции (латинский термин начал использоваться значительно позже) с древнегреческим полисом, вернее с его гражданами.

Уже в V в. до н.э. афинский стратег Перикл¹, добившийся процветания города, защищал социальную терпимость к иным взглядам, мировоззрению и поведению, требуя ее от любого цивилизованного государства².

Подобную жизненную позицию рекомендовали в своих описаниях идеального государства и Платон, и Аристотель, существенно развившие идею толерантности. Так как государственное устройство, как и все остальное в мире, диктовалось по мнению этих мыслителей идеальным космическим порядком, данное учение относится и к онтологии, и к космологии, и к теории государства, и к этике. Миропорядок они выстраивали наteleологическом принципе, подчеркивая, что все в мире гармонично³. Платон в Горгии говорит: «хуже творить несправедливость, чем ее терпеть, и оставаться безнаказанным, чем нести наказание»⁴. Таким обра-

¹ Перикл («окруженный славой», ок. 494/493 гг. до н.э. – 429 г до н.э.) – один из «отцов-основателей» афинской демократии, государственный деятель, полководец и оратор.

² Цит. по: Золотухин В.М. Онтологические основания толерантности в философии трансцендентного космизма античности // Общество: философия, история, культура. – 2016. – № 8. – С. 12–15. – URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=26490412> (дата обращения: 13.09.2022).

³ В.М. Золотухин полагает, что в древнегреческом мировоззрении толерантность являлась основой существования как материальной, так и идеальной (духовной) сторон Космоса, обеспечивая гармоничное бытие микрокосма – человека в Макрокосме – Универсуме. – Там же.

⁴ Там же.

зом выводится один из этических принципов толерантности. В «Никомаховой этике» Аристотель подчеркивает, что лучшим следует считать не того, кто «поступает сообразно с добродетелью по отношению к себе», но того, «кто поступает так по отношению к другим; а это – трудное дело»¹.

Важный вклад в развитие толерантности в античном обществе внесли эпикурейцы, поставившие проблему веротерпимости. Признавая существование богов, Эпикур подчеркивал их удаленность от мира, безразличие к людям и непостижимость божественной природы, то, что в жизни людей они не играют никакой роли. Бесполезно спорить о их сущности в силу невозможности достичь истины. Человек сам отвечает за свою судьбу. Эти умопостроения снимали вопрос о религиозной нетерпимости – один из важнейших в концепции толерантности.

Однако наиболее толерантными – внесшими наибольший вклад в современное учение о толерантности – многие исследователи считают стоиков². Они – первые этические теоретики, ставшие приверженцами тезиса о том, что мораль требует бесстрастности ко всем отличным с нравственной точки зрения³. Этот тезис является одним из основных постулатов в современном осмысливании толерантности.

В античном мире сформировалось и убеждение в том, что «отдельный человеческий индивид не только как представитель

¹ Цит. по: Чебыкина О.А. Историко-методологический анализ проблемы толерантности // Электронный журнал «Медицина и образование в Сибири». Психологические науки. – 2013. – № 1. – С. 2. – URL: <https://ru.booksc.xyz/ireader/50565403> (дата обращения: 13.09.2022).

² Так полагает, в частности, финский специалист по новозаветным исследованиям Финского университета Х. Ряйсанен. См. подр.: Räisänen H. Are Christians better people? On the contrast between «us» and «them» in early Christian rhetoric // Christianity and the roots of morality : Philosophical, early Christian and empirical perspectives / ed. by P. Luomanen, A.B. Pessi, I. Pyysiäinen. – Leiden ; Boston : Brill, 2017. – P. 182–197. – (Philosophical studies in science and religion ; v. 8).

³ Ibid. P. 193.

сословия, народа, государства, но и сам по себе обладает этической ценностью»¹.

На уважении, терпимости к собеседнику и его взглядам основан введенный Сократом метод майевтики, заставляющий посредством наводящих вопросов самому прийти к истине².

Ранних христиан, монотеистов, в Древнем Риме с его многочисленным пантеоном, в который постоянно дополняли божества с покоренных территорий³, обвиняли в нетолерантности именно из-за нежелания ввести в него «своего» Бога⁴. До официального признания новой религии римским императором Константином Великим в 313 г. приверженцы христианства подвергались жесточайшим преследованиям, заложившим основы христианской мученической мифологии, житийной литературы и церковного календаря. Уже в Новом Завете, в частности в Деяниях святых апостолов, говорится о мучениках за веру: святом Стефане (Деян. 7:55–60), заступившемся перед смертью за своих мучителей «Господи! Не вмени им греха сего» (Деян. 7:60) и продемонстрировавшем образец христианской толерантности, святой мученице Фелицитате (Деян. 9:4–5). Причем римские власти до императора Нерона были значительно более толерантны к христианам, чем иудейские первосвященники, и на первых порах даже сдерживали гонителей⁵.

¹ Цит. по Бубнов Ю.А., Гаршин Н.А. Проблема толерантности в античной и средневековой культуре : ретроспективный анализ // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. – 2018. – № 2(26). – С. 76.

² Основы и значение современного использования метода майевтики рассмотрены итальянским мыслителем М. Ронкорони. – Roncoroni M. Studio e insegnamento della filosofia come maieutica dell’umano. Appunti da un’esperienza di scuola // Critica della ragione generativa / a cura di P. Gomarasca. – Milano : Vita e pensiero, 2017. – P. 57–69. – (Filosofia morale ; 48).

³ Римские власти, видевшие в религии одну из государственных функций, проявляли толерантность в отношении покоренных народов, оставляя им возможность поклоняться собственным богам.

⁴ См.: Бубнов Ю.А., Гаршин Н.А. Указ. соч. С. 78.

⁵ Первосвященник Анан, приказавший сбросить с крыши Иерусалимского храма и забить камнями святого апостола Иакова Праведного, брата Господня, первого епископа Иерусалимской Церкви, был лишен своего звания. – См. подр.: Никулина Е.Н. Агиология : курс лекций. – Москва : Изд-во ПСТГУ, 2012.

Пример святого Стефана, фактически повторившего слова распятого Иисуса, позволяет отчасти опровергнуть выводы Х. Райснена о неочевидности альтруизма евангелистов в отношении «посторонних», явной интолерантности Иоанна Богослова и лишь смягчении Матфеем нетерпимости к иноверцем посредством Нагорной проповеди, в том числе выраженном в призыве возлюбить ближнего своего и формулировки Золотого правила¹.

Средневековье обычно считают образцом интолерантности к нехристианам. Однако не стоит забывать: именно тогда в христианской культуре закладываются основы универсального сострадания: созданный по образцу и подобию Божьему человек должен проявлять любовь, терпение, кротость и сострадание².

Настоящий прорыв в развитии концепции связан с эпохой Возрождения. Ренессансные мыслители, поставившие человека в центр мироздания, заново «открывали» античность и особенно увлекались неоплатониками. В знаменитой полемике Пико делла Мирандолы и Эрмоляо Барбаро о философии и красноречии, сочиненной первым, для достижения истины равнозначны обе позиции – а это один из основных принципов толерантности³. Вслед за своим учителем Николаем Кузанским, говорившим о возможности добиться «ученого невежества», итальянский мыслитель говорит о праве человека – свободного и славного мастера – сформировать себя таким, как он сам пожелает. В его диалогах, утверждающих, что христианство в отличие от Талмуда и Корана не требует истребления противников, но желает показать им истину, «или, чтоб за них молились, или, чтобы они были обращены»⁴, эта религия

¹ Räisänen H. Op. cit. P. 197. Трактовку Золотого правила как одного из основных принципов этики и толерантности рассматривает также А. Раунио. – См.: Raunio A. Comment 2: Content and motivation in Christian ethics : Comments on Syreeni's, Thurén's, and Räisänen's papers // Christianity and the roots of morality : Philosophical, early Christian and empirical perspectives / ed. by P. Luomanen, A.B. Pessi, I. Pyysiäinen. – Leiden ; Boston : Brill, 2017. – P. 207–214. – (Philosophical studies in science and religion ; vol. 8).

² Бубнов Ю.А., Гаршин Н.А. Указ. соч. С. 79.

³ См. подр.: Баткин Л.М. «... чтобы ты, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтель» : о Пико делла Мирандола // Пространство и Время. – 2013. – № 4(14). – С. 15–16.

⁴ Там же. С. 18.

теряет свой догматический характер и совмещается с признанием естественного религиозно-философского плюрализма; по словам Л.М. Баткина, «проступают контуры новой будущей новоевропейской терпимости в делах разума и совести»¹.

Конец XV – начало XVI в. наряду с Реформацией и войнами Карла V знаменуется появлением двух мыслителей, высказывавших по основным вопросам полярно противоположное мнение, но внесшим существенный вклад в концепцию толерантности: Эразмом Роттердамским и Никколо Макиавелли. Последнего не очень любят на современном «толерантном» Западе, обвиняя макиавелизм в двуличности, отделении политики от морали, идеологии – от религии и введении идеала правителя, сочетающего в себе черты льва и лисицы². Возможно, это происходит из-за нежелания признать собственное использование двойных стандартов и парадоксального катастрофического «недотягивания» западных политических лидеров до уровня «государя». Оба философа, выступая против религиозного фанатизма, догматизма и клерикализма – Эразм в «Корабле дураков» высмеял практически все религиозные ордены, Макиавелли настаивал на светском характере государства и идеологии, – предлагали обществу проявлять большую терпимость³. Следует выделить важный момент: после эпохи Возрождения западная толерантность связывается с секуляризацией и свет-

¹ См. подр.: Баткин Л.М. «... чтобы ты, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь» : о Пико делла Мирандола // Пространство и Время. – 2013. – № 4(14). – С. 18.

² Александров Л.Г. Эразм Роттердамский и Никколо Макиавелли о гуманизме, идентичности и толерантности в начале европейской Реформации // Челябинский гуманитарий. – 2021. – № 1(54). – С. 11.

³ Эразм видел причины кризиса толерантности в Европе в политике нечестивых монархов, забывших о принципе всеобщего блага, и, став «послом доброй воли» императора Карла V, принял принцип Ф. Меланхтона «чья власть, того и вера». По мнению Макиавелли, толерантные принципы лучше всего сочетались с республиканской формой правления. Проводя параллель с Древним Римом, он подчеркивал, что Флоренция просуществовала как вольный город 250 лет, пока не пришли Медичи. – Там же. С. 10–11. – Принцип Меланхтона был закреплен в Аугсбургском мире (1555 г.).

ским характером государства – вопреки мощному потенциалу для толерантности, заложенному в религиях¹.

На правовом уровне толерантность закреплялась вначале Аугсбургским договором 1555 г., позволявшим князьям устанавливать свою веру в разных землях Священной Римской империи германской нации, затем – Нантским эдиктом 1598 г.

Ранее, в 1515 г., Томас Мор в «Утопии» описал государство религиозной терпимости: его граждане вольны придерживаться любых религиозных взглядов и не преследуются за это властями. Однако его практическая деятельность на посту лорда-канцлера Генриха VIII была непосредственно связана с преследованием противников католицизма.

Джон Локк в трудах «Опыт веротерпимости» (1667)² и «Послание о веротерпимости» (1689) вслед за Эразмом Роттердамским фактически заложил основы практического межконфессионального диалога, разработав концепцию толерантности как веротерпимости. Он утверждал отсутствие приоритета у какой бы то ни было христианских конфессий на основании того, что все они верят в Мессию. Исключением философ делал лишь для католиков, «папистов»³ – подчиненные Папе в Ватикане они не укладывались в его концепцию, требующую отделения церкви от государства, которое признает благо отдельного гражданина высшей целью, и организации церкви как сообщества свободных граждан. Этот «манIFEST» толерантности относился лишь к протестантизму, хотя толерантное отношение к католикам могло интегрировать их в английское общество.

Для современного понимания толерантности необычайно важны и сформулированные Локком принципы свободы совести: «каждый человек имеет полную и неограниченную свободу мн-

¹ Традиционно наиболее веротерпимыми считают буддистов. В христианском писании и в Исламе содержится мощный призыв к толерантности, смиреннию, милосердию и любви к другим, однако, как свидетельствует история, именно эти религиозные учения породили самые страшные религиозные войны в истории человечества.

² Локк Дж. Опыт веротерпимости. 1667 // Локк Дж. Сочинения : в 3 т. – Москва : Мысль, 1988. – Т. 3. – С. 66–90. – (Филос. наследие ; т. 103).

³ Там же. С. 81–82.

ний и вероисповедания, которой он может невозбранно пользоваться без приказа – или вопреки приказу – правителя, не зная за собой вины или греха, но всегда при условии, что делает это чистосердечно и по совести перед богом, сколько дозволяют его знания и убеждения¹. А также неотъемлемого права на собственные взгляды: «Никого не следует заставлять отказаться от своего мнения или сменить его на противоположное, потому что на деле такое насилие не достигает цели»².

Труды Локка, а вслед за ним и Дж. Мильтона «обручили» западное понимание толерантности с отделением церкви от государства, гражданским обществом и светским государством, независимым от религиозных институтов. Как и с идеологией либерализма, требующей четкого разделения сфер публичного и приватного для «свободного гражданина» «свободного общества».

Американские отцы-основатели продвигали идею о веротерпимости в колониях, а в 1663 г. Карл II Английский даровал колонии на Род-Айленд хартию, гарантирующую полную веротерпимость.

Неоценимый вклад в концепцию толерантности внесли французские просветители XVII–XVIII вв. Вольтер и Руссо, сделавшие толерантность «ценностью, способствующей миру и согласию»³.

Русская религиозная философия конца XIX – начала XX в. (Н.А. Бердяев, В.С. Соловьев, И.А. Ильин и др.), наряду с произведениями Л.Н. Толстого, сделала толерантность неотъемлемой составной частью русской философской картины мира⁴.

¹ Локк Дж. Опыт веротерпимости. 1667 // Локк Дж. Сочинения : в 3 т. – Москва : Мысль, 1988. – Т. 3. – С. 66–90. – (Филос. наследие ; т. 103). С. 70. – Свобода совести трактуется как «великая привилегия подданного». – Там же. С. 74.

² Там же. С. 72.

³ См. подр.: Клейменова Н.М., Абакарова Н.Г. Tolérance как форс-слово французов / МГИМО. – URL: <https://mgimo.ru/upload/iblock/982/tolerance-kak-fors-slovo-francuzov.pdf> (дата обращения: 18.09.2022).

⁴ См. подр.: Сумкина Е.С. Концепт толерантности как компонент русской философской картины мира // Концепт. Научно-методический электронный журнал. – 2014. – Спецвыпуск № 03. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/koncept-tolerantnosti-kak-komponent-russkoy-filosofskoy-kartiny-mira/viewer> (дата обращения : 18.09.2022).

Страшные войны XX в. поставили вопрос о толерантности политической, межгосударственной. В принятой резолюцией 5.61 Генеральной конференции ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 г. «Декларации принципов терпимости» ее определениеозвучно правам человека (1.4). Она становится обязательной на государственном уровне (2.1–2.4). Разъясняются ее социальные аспекты и меры, требуемые по ее воспитанию (3.1–4.4)¹.

Формирование ЕС изменило понятие толерантности, сместив акцент с межрелигиозной на межэтническую, мультикультурную. Вместе с тем сама концепция претерпела изменения, став не только европоцентричной, но и западоцентричной. Редкие труды в этой области обходятся без «программных» Дж. Роулза, Р. Дворника или У. Кимлики. Либеральная идеология – непременное ее основание.

В современной российской историографии тема толерантности является одной из самых популярных, хотя и отношение к ней довольно противоречиво. Среди прочего темы толерантности и ксенофобии всесторонне освещались участниками проекта Российского гуманитарного научного фонда «Толерантность как фактор противодействия ксенофобии»². Представители Русской православной церкви нередко указывают на недостатки западного понимания толерантности, зачастую скрывающие индифферентность к порокам, традиционным нравственным ценностям, нигилизм.

В следующих частях будет освещено понимание толерантности в западной и российской науке XXI в., а также некоторые наблюдения в области практического применения концепции.

¹ См.: Декларация принципов терпимости. Принята резолюцией 5.61 Генеральной конференции ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 года // Главная страница ООН. Декларации. – URL: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/toleranc.shtml (дата обращения: 18.09.2022).

² Эта тема подробно освещалась в одноименной статье Э.Ф. Алиевой и Т.П. Скрипкиной. См.: Алиева Э.Ф., Скрипкина Т.П. Реализация проекта Российского гуманитарного научного фонда «Толерантность как фактор противодействия ксенофобии» // Национальный психологический журнал. – 2011. – № 2(6). – С. 6–10. – URL: <https://npsyj.ru/articles/detail.php?article=3161> (дата обращения : 18.09.2022).

Список литературы

1. Александров Л.Г. Эразм Роттердамский и Никколо Макиавелли о гуманизме, идентичности и толерантности в начале европейской Реформации // Челябинский гуманитарий. – 2021. – № 1(54). – С. 7–18.
2. Алиева Э.Ф., Скрипкина Т.П. Реализация проекта Российского гуманитарного научного фонда «Толерантность как фактор противодействия ксенофобии» // Национальный психологический журнал. – 2011. – № 2(6). – С. 6–10. – URL: <https://npsyj.ru/articles/detail.php?article=3161> (дата обращения: 18.09.2022).
3. Баева Л.В. Толерантность : идея, образы, персонажи : монография. – Астрахань : Издательский дом «Астраханский университет», 2009. – 217 с. – URL: <https://asu.edu.ru/images/File/lil13/tolerantnost.pdf> (дата обращения : 17.09.2022).
4. Баткин Л.М. «... чтобы ты, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь» : о Пико делла Мирандола // Пространство и Время. – 2013. – № 4(14). – С. 13–20.
5. Бубнов Ю.А., Гаршин Н.А. Проблема толерантности в античной и средневековой культуре : ретроспективный анализ // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. – 2018. – № 2(26). – С. 75–82. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/problema-tolerantnosti-v-antichnoy-i-srednevekovoy-kulture-retrospektivnyy-analiz> (дата обращения : 12.09.2022).
6. Власова И.В. Толерантность в философии : генезис, виды, формы // Вестник Санкт-Петербургского университета Государственной противопожарной службы МЧС России. – 2013. – № 4. – С. 147–151. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tolerantnost-v-filosofii-genezis-vidy-formy/viewer> (дата обращения: 12.09.2022).
7. Декларация принципов терпимости. Принята резолюцией 5.61 Генеральной конференции ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 года // Главная страница ООН. Декларации. – URL: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/toleranc.shtml (дата обращения : 18.09.2022).
8. Золотухин В.М. Онтологические основания толерантности в философии трансцендентного космизма античности // Общество: философия, история, культура. – 2016. – № 8. – С. 12–15. – URL: <https://elibrary.ru/item.asp?id=26490412> (дата обращения : 12.09.2022).
9. Как религиозные войны во Франции в XVI веке вызвали к жизни понятие о толерантности // Культурная эволюция. Блог Толкователя. – 2018. – 12 мая. – URL: <https://yarcenter.ru/articles/history/kak-religioznye-voyny-vo-frantsii-v-xvi-veke-vyzvali-k-zhizni-ponyatye-o-tolerantnosti/> (дата обращения : 14.09.2022).
10. Кафтанджиев X. *Absolut semiotics in an Absolut world*. – 3-е изд. – София : Университетско издательство «Св. Климент Охридски», 2020. – 405 с.
11. Клейменова Н.М., Абакарова Н.Г. *Tolérance как форс-слово французов / МГИМО*. – URL: <https://mgimo.ru/upload/iblock/982/tolerance-kak-fors-slovo-francuzov.pdf> (дата обращения : 18.09.2022).

12. Локк Дж. Опыт веротерпимости. 1667 // Локк Дж. Сочинения : в 3 т. – Москва : Мысль, 1988. – Т. 3. – С. 66–90. – (Филос. Наследие ; т. 103). – URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000461/index.shtml> (дата обращения : 18.09.2022).
13. Тема 3 : Мученики // Никулина Е.Н. Агиология : курс лекций. – Москва : Изд-во ПСТГУ, 2012. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Zhitija_svjatykh/agilogija/3 (дата обращения: 17.09.2022).
14. Рылова А. Термин «толерантность» / «терпимость». Досье // ТАСС-ДОСЬЕ. – 2015. – 16 ноября. – URL: https://tass.ru/info/2441674?utm_source=yandex.ru&utm_medium=organic&utm_campaign=yandex.ru&utm_referrer=yandex.ru (дата обращения : 06.09.2022).
15. Сумкина Е.С. Концепт толерантности как компонент русской философской картины мира // Концепт. Научно-методический электронный журнал. – 2014. – Спецвыпуск № 03. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/konsept-tolerantnosti-kak-komponent-russkoy-filosofskoy-kartiny-mira/viewer> (дата обращения : 18.09.2022).
16. Толерантность. Материал из Википедии – свободной энциклопедии. – URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A2%D0%BE%D0%BB%D0%B5%D1%80%D0%B0%D0%BD%D1%82%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D1%8C> (дата обращения : 12.09.2022).
17. Хомяков М.Б. Толерантность и ее границы // Национальный психологический журнал. – 2011. – № 2(6). – С. 25–33. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tolerantnost-i-ee-granitsy> (дата обращения : 18.09.2022).
18. Чебыкина О.А. Историко-методологический анализ проблемы толерантности // Электронный журнал «Медицина и образование в Сибири». Психологические науки. – 2013. – № 1. – С. 2. – URL: <https://ru.booksc.xyz/ireader/50565403> (дата обращения : 12.09.2022).
19. Ajiboro A. The limits if tolerance in perfectionism // Balkan journal of philosophy. – 2019. – Vol. 11, N 1. – P. 49–54.
20. Cole P. Principled toleration and respectful indifference in the liberal policy : A conceptual landscape // Balkan journal of philosophy. – 2019. – Vol. 11, N 1. – P. 5–14.
21. Ganji M.H. Loving tolerance : A look at tolerance from the viewpoint of Rumi // Balkan journal of philosophy. – 2019. – Vol. 11, N 1. – P. 55–64.
22. Janik B., Próchnicki M. The limits of tolerance from the perspective of their public legitimization // Balkan journal of philosophy. – 2019. – Vol. 11, N 1. – P. 41–48.
23. Makariev P. Liberal democracy and cultural diversity – Between norms and facts // Balkan journal of philosophy. – 2019. – Vol. 11, N 1. – P. 179–186.
24. Miscevic N. Facing strangers in need. Toleration, refugee crisis and cosmopolitanism // Balkan journal of philosophy. – 2019. – Vol. 11, N 1. – P. 5–14.
25. Räisänen H. Are Christians better people? On the contrast between «us» and «them» in early Christian rhetoric // Christianity and the roots of morality : Philosophical, early Christian and empirical perspectives / ed. by P. Luomanen,

- A.B. Pessi, I. Pyysiäinen. – Leiden ; Boston : Brill, 2017. – P. 182–197. – (Philosophical studies in science and religion ; vol. 8).
26. Raunio A. Comment 2 : Content and motivation in Christian ethics : Comments on Syreeni's, Thurén's, and Räisänen's papers // Christianity and the roots of morality : Philosophical, early Christian and empirical perspectives / ed. by P. Luomanen, A.B. Pessi, I. Pyysiäinen. – Leiden ; Boston : Brill, 2017. – P. 207–214. – (Philosophical studies in science and religion ; vol. 8).
27. Roncoroni M. Studio e insegnamento della filosofia come maieutica dell'umano. Appunti da un'esperienza di scuola // Critica della ragione generativa / a cura di P. Gomarasca. – Milano : Vita e pensiero, 2017. – P. 57–69. – (Filosofia morale ; 48).
28. Trupia F. (Im)Possible tolerance. A paradox from within multicultural societies // Balkan journal of philosophy. – 2019. – Vol. 11, N 1. – P. 31–40.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Реф. ст.: ТОМПСОН К., ФРЕЙЗЕР-БЕРДЖЕСС Ш., МАЙОР Т. НА ПУТИ К ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ ДЛЯ КАРИБСКОГО БАССЕЙНА: ИЗУЧЕНИЕ АФРИКАНСКИХ МОДЕЛЕЙ ИНТЕГРАЦИИ ТЕОРИИ И ПРАКТИКИ.

THOMPSON S.C., FRASER-BURGESS S., MAJOR T. Towards a Philosophy of Education for the Caribbean: Exploring African Models of Integrating Theory and Praxis // Journal of Thought. – 2019. – Fall/Winter. – P. 53–72.

Ключевые слова: критическая теория; практика; критическая педагогика; Африка; Карибский бассейн.

Для цитирования: Гранин Р.С. [Реферат] // Социальные и гуманистические науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Философия. – 2023. – № 1. – С. 149–154. Реф. ст.: Thompson S.C., Fraser-Burgess S., Major T. Towards a Philosophy of Education for the Caribbean : Exploring African Models of Integrating Theory and Praxis // Journal of Thought. – 2019. – Fall/Winter. – P. 53–72.

В своей статье авторы рассматривают подходы к ведению философии образования. Они критикуют чрезмерно теоретизированные подходы, не учитывающие должным образом насущные вопросы и сложные реалии, с которыми сталкивается человеческое общество. Авторы утверждают, что философия образования должна охватывать моменты человеческой борьбы и предоставлять контекстуально соответствующие решения того, как можно справиться с этой борьбой. В исследовании в качестве отправной точки используются африканские концепции Кагисано и Убунту¹. Автор-

¹ Убунту (зулу ubuntu и кося ubuntu – человечность) – южноафриканское направление этики и гуманистической философии, особое внимание уделяющее

ры пытаются изучить полезность этих концепций для изучения и применения философии образования в странах Карибского бассейна. Также они обращаются к критической теории в сочетании с постструктурализмом, пытаясь связать критическую педагогику с этническими и социальными условиями Карибского и латиноамериканского региона. В своих философских построениях авторы стараются отойти от господства европоцентризма, но в то же время они опираются на долгую историю философских идей (р. 53).

Авторы отмечают, что существует мощная тенденция сопротивления тому, что считается чрезмерно теоретическим акцентом в философских рассуждениях. Согласно этой тенденции, утверждается, что конечной ценностью философии является ее способность решать реальные проблемы. В своей статье авторы задаются вопросом, как вести философский дискурс, который, с одной стороны, учитывал бы различные философские взгляды и традиции, а с другой – каким-то образом имел бы отношение к контексту Карибского бассейна? Другими словами, как преодолеть разрыв между теoriей и практикой? Они пишут, что философия призвана отвечать на сложные вопросы о цели жизни, смысле бытия и природе человека, а также ставить вопросы, касающиеся условий человеческого существования. В соответствии с этой широкой целью философии авторы считают, что через философию образования возможно изучить цель образования и его связь со структурами общества. При изучении этой взаимосвязи наибольшее внимание они уделяют тому, каким образом образование может привести к активности, вовлеченности и коллективному действию, способному улучшить качество жизни, обогатить человеческие отношения, разрушить структуры, несовместимые с нашими представлениями о человечестве, и способствовать человеческому счастью, благополучию и процветанию (р. 54).

понятиям верности и лояльности в отношениях между людьми. Убунту является одним из основополагающих принципов новой Южно-Африканской Республики. Его положения связываются с идеями Африканского Возрождения.

Далее авторы пишут, что необходимо противопоставить угнетению использование бразильским философом Паулу Фрейре¹ понятия диалога как центрального элемента педагогики. Другой бразильский философ, Моасир Гадотти, утверждает что педагогическая практика по своей сути является педагогикой сознания. Сознание возникает из диалога / диалектики, которая, по его словам, является одновременно методом исследования, а также структурой реальности людей, культуры и общества. Культура, как он утверждает, всегда является результатом накопления человеческих действий и реакций, поэтому артефакты цивилизации (элементы материальной культуры) переплетены с моральными, духовными, этическими и материальными элементами человеческого существования. Результатом позиции Гадотти является то, что, по его мнению, философия образования должна размышлять, приходить к соглашению и разъяснять текстуру человеческой реальности и стремиться придать смысл элементам цивилизации. И делать это нужно не только с помощью языка или интеллектуальных построений; следует также стремиться к pragматической переориентации человеческих состояний для преобразования цивилизационных структур, которые разрушительны и неустойчивы. Гадотти, находившийся под влиянием гегелевской и марксистской теорииialectического материализма, основывает свою позицию на утверждении, что человеческая история есть продукт борьбы людей против угнетения и неравенства. В связи с этим артефакты цивилизации, способствующие сохранению институционального неравенства, могут быть устранины посредством практик образования, которые как ожидается будут способствовать улучшению, смягчению и устранинию структур неравенства и угнетения.

В заключение авторы пишут, что любая философская система или дискурс не могут ограничиваться лишь исследованием существующих деструктивных или бесполезных элементов цивилизации, но соответствующий дискурс может и должен быть способнымнейтрализовать или хотя бы сдержать деструктивные структуры. Таким образом, философию образования следует по-

¹ Паулу Фрейре (порт. Paulo Freire, 1921–1997) – бразильский психолог-педагог, теоретик педагогики. Автор книг «Образование как практика освобождения», «Педагогика угнетенных».

нимать как занятие, в котором педагог не просто изучает философию, понимаемую как приобретение абстрактного знания, но как философию обучения через действие (по Дьюи¹) (р. 68).

*P.C. Гранин**

¹ Джон Дьюи (англ. John Dewey, 1859–1952) – американский философ и педагог, представитель философского направления «прагматизм».

* Гранин Роман Сергеевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам. E-mail: grrom@mail.ru

УДК 140.8, 130.2

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

DOI: 10.31249/tphil/2023.01.10

Аннотация. В V части обзора мы приступаем к рассмотрению взглядов современных русских философов на ситуацию и войну на Украине. В первую очередь мы хотим уделить взглядам на нее А.Г. Дугина – известного современного философа, социолога, политолога и публициста. Несмотря на непризнание в академических кругах, у него есть своя цельная историософская концепция того, что сейчас происходит на территории во многом уже бывшей Украины. Кроме того, он, пожалуй, является сегодня самым известным и даже популярным как в России, так и за рубежом интеллектуалом, который говорит на эти темы. Потому его взгляды влияют на многих людей, особенно в России. Уже только поэтому его концепция заслуживает рассмотрения в рамках нашего обзора. В этом обзоре мы рассматриваем идеи Дугина относительно украинской ситуации до начала СВО.

Ключевые слова: специальная военная операция; война Z/V; конфликт на Украине; гражданская война на Украине; Майдан; социальная философия; философия истории; философия и социология А.Г. Дугина; Традиция; Премодерн; Модерн; Постмодерн; Путин; путинский режим; Россия; Украина; Запад.

PUSHCHAEV Yu.V. The conflict in Ukraine and modern philosophy in and around Russia. Part five

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

Abstrac. In the fifth part of the review, we begin to review the modern Russian philosophers on the situation and the war in Ukraine. First of all, we want to pay attention to the views of A.G. Dugin, a famous modern philosopher, sociologist, political scientist and publicist. Despite his lack of recognition in academic circles, he has his own integral historiosophical concept of what is happening now on the territory of largely former Ukraine. In addition, he is perhaps the most famous and even popular intellectual today, both in Russia and abroad, who speaks on these topics. His views therefore influence many people, especially in Russia. This is the only reason why its concept deserves consideration in our review. In this review, we consider Dugin's ideas about the Ukrainian situation before the beginning of SMO.

Keywords: special military operation; war Z/V; conflict in Ukraine; civil war in Ukraine; Maidan; social philosophy; philosophy of history; philosophy and sociology of A.G. Dugin; Tradition; Pre-modern; Modern; Postmodern; Putin; Putin's regime; Russia; Ukraine; the West.

Для цитирования: Пущаев Ю.В. Конфликт на Украине и современная философия в России и вокруг нее. Часть V. (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Философия. – 2023. – № 1. – С. 155–170. DOI: 10.31249/rphil/2023.01.10

Когда мы говорили, что практически все современные русские философы консервативного толка (или те, кого ими считают) не смогли сформировать цельную патриотическую философскую повестку дня по этому вопросу, в целом концептуально осмыслить и предложить философское и историософское понимание этих событий, мы были не совсем правы. Точнее, одновременно были и правы, и не правы. Наш упрек (а это упрек!), мы считаем, вполне справедлив в адрес так называемой профессиональной, или академической философской среды. Эту констатацию мы делаем к нашему большому сожалению, но, увы, это так. Тем не менее, за пределами этой среды также существуют интеллектуалы, занимающиеся социально-политической философией. В связи с этим обстоятельством немалый интерес представляют философско-политические, философско-социальные и историософские взгляды А.Г. Дугина, который, правда, в академической среде считается

маргиналом, как бы не заслуживающим серьезного к себе отношения.

Действительно, для так называемой профессиональной философской среды Дугин слишком часто вызывающе неакадемичен. Дугину слишком вредят стиль и манера его высказываний и выражений, их нередкая экзальтированность. Слишком часто высказанные им мысли находятся где-то между квазипоэтическим пафосом и жестом постмодернистской провокации.

Тем не менее невозможно отрицать, что его взгляды уже довольно влиятельны в патриотической среде, где его порой даже провозглашают «философом № 1 современной России». И нельзя сказать, что носители этого мнения просто философски необразованные люди, с которых невелик спрос. Просто сегодня Дугин – один из самых активных и продуктивных авторов, говорящих о современности, ярко и выразительно откликающихся на актуальную повестку дня, и в этом его преимущество перед академической средой, которая как минимум не демонстрирует способность быть столь же актуально высказывающейся и своевременно реагирующей на происходящие события.

Также не является большим секретом то, что Дугин за рубежом – пожалуй, самый известный российский интеллектуал и носитель философского дискурса. Зарубежные авторы порой даже считают его (под стать нашей патриотической середе) рупором Кремля и чуть ли не непосредственным философским советником и наставником Путина (надо думать, к удивлению и может быть даже некоторой досаде самого Дугина).

Для нас тут важно подчеркнуть, что у Дугина есть свое цельное историософское видение связанной с Украиной и завязанной на Украине ситуации. Он давно и настойчиво говорит о важности украинских событий в их мировом историософском и геополитическом значении. В свою очередь это его «украинское видение» корнями уходит в его общую историософскую концепцию и схему. Можно даже сказать, что сегодня только Дугину удалось сформировать более или менее цельное консервативно-традиционистское понимание украинских событий, противостоящее носителям либеральных и глобалистских идей и взглядов, которые мы анализировали в предыдущих частях нашего обзора.

Поэтому философско-политологические, историософские и геополитические взгляды Дугина на конфликт на Украине должны занять важное место в нашем обзоре. При этом надо учесть, что эти взгляды претерпели, начиная с 2014 г., заметную эволюцию. Отчасти это связано с быстрой реактивностью и публицистичностью мысли Дугина, но кроме того важной вехой (причем не только для него!) явилось начало СВО. Поэтому этот наш раздел, посвященный Дугину, мы разобьем на две части. Сначала разберем его взгляды на украинскую ситуацию до начала СВО, а потом изложим воззрения Дугина и их эволюцию по данному ключевому для мировой ситуации в целом вопросу после начала СВО.

Историософские взгляды А.Г. Дугина на украинскую ситуацию до начала СВО

В 2015 г. у А.Г. Дугина вышла книга «Украина. Моя война. Геополитический дневник», где он в форме дневниковых записей разворачивает свое понимание украинской ситуации в 2014–2015 гг. и рассматривает то, как оно менялось на протяжении года, учитывая непредсказуемый ход событий.

Дугин уже на тот момент толковал только начавшийся военный конфликт на территории Украины как войну цивилизаций – евразийской и атлантической, в ходе которой Россия пытается вернуть Украину обратно в евразийский ареал. И тогда он воспринимал события столь же обостренно, насколько острыми они явились уже всем через восемь без малого лет. Дугин говорил, в частности:

Анализ украинской ситуации не может быть нейтральным, потому что там есть только две стороны – не три, не десять, – а ровно две: их и наша. Позиция атлантическая и позиция евразийская. Между ними и нами существуют баррикады.

И Россия в этой войне цивилизаций пытается вернуть Украину, понимая, что без нее евразийская цивилизация будет неполной.

Мы хотим усилить наши евразийский полюс, воссоединившись с близкой нам во всех отношениях – исторически, религиозно, культурно, этнически, лингвистически – частью нашего общего славянского, православного евразийского мира. Мы этого

хотим не в безвоздушном пространстве, не в вакууме – мы хотим этого в ходе борьбы против нас. Потому что, уже даже просто желая этого воссоединения, говоря об этом, мы идем против США и их планов [1, с. 16].

Для изложения дугинской позиции по уже тогда шедшей войне на Украине важно учесть, как он оценивал В.В. Путина и сложившийся в России политический и социально-экономический режим. Он много говорит об этом в своей книге. По Дугину, Путин построил государство-корпорацию (а не государство-цивилизацию). Государство-корпорация Россия представляет собой некий баланс между полюсами атакующего глобального капитализма и российского народа. Путин старается при этом всячески укрепить Государство и бюрократию, сделав упор именно на суверенной корпорации.

Но Евромайдан нанес удар по хрупкому балансу, который лежал в основе всей путинской системы. В лице нового киевского радикально-националистического режима Россию атаковала, говорил Дугин в этой книге, вся глобальная американоцентричная система, вся сеть глобального капитализма. Соответственно, наиболее последовательные либералы немедленно встали на сторону Киева (пятая колонна).

Путин ответил на первый выпад воссоединением с Крымом и тем самым настоял на суверенности «корпорации Россия», открыв шлюзы для пробуждения Народа (который он до этого в обычном состоянии держал на периферии всех процессов). По Дугину, в российской власти была и шестая колонна, оставшаяся внутри корпорации, которая вопреки своей основной ориентации вынуждена была из тактических соображений поддержать Путина. Однако она уже и в случае с Крымом попыталась саботировать инициативы Путина, полагая что лучше пожертвовать суверенитетом, нежели корпоративными прибылями, – ведь все равно речь идет о единой мегакорпорации глобального капитализма, в которую они надеялись без остатка вписать и Россию. В то же время в результате присоединения Крыма резко воспрянул Народ, увидев в Путине, по словам Дугина, «предводителя Русской партии, главу Русского Мира и защитника Русской Цивилизации».

Следующим шагом, по Дугину, стал возникший на тот момент исторический проект Новороссии, ее восстановления. Народ стал осознавать себя действующей силой, творящей историю, чьему способствовала прямая агрессия, направленная против именно русской идентичности, и информационная волна в самой России. Перед лицом прямой конфронтации с глобальной капиталистической системой Путин, согласно Дугину, сделал внушительный жест в сторону Народа и Русской Цивилизации. Тем самым вялотекущая до этого оппозиция между российскими глобалистами и Государством (суверенная корпорация) переросла в острые формы конфронтации. Далее, по Дугину, должен был бы следовать логический переход от «корпорации Россия» к «Цивилизации Россия», с неизбежным пересмотром отношения к глобальным правилам игры, установленным Западом. Дугин пояснял, что можно называть это также переходом от однополярности к многополярности, и Евразийский союз – одна из сторон этого движения к многополярности.

Но в этот момент шестая колонна внутри путинской системы восстала и потребовала «слить» Новороссию. Путин же не был готов к реальному диалогу с Русским Миром, так как это требовало глубинного пересмотра всего содержания «корпорации Россия» и ее радикального реформирования. «Ни институты, ни мировоззрение, ни политика, ни экономика, ни культура, ни образование, которые существуют в современной России (суверенная корпорация), совершенно не подходят к Русскому Миру, не соответствуют русским ценностям и несовместимы с Русской Идеей. Реформы в русском духе Путину надо было начинать готовить давно, но его повестка дня все 14 лет состояла лишь в переводе страны от несуверенной и управляемой извне корпорации к корпорации суверенной и управляемой изнутри. В сторону Русской Цивилизации (почти) никаких шагов не было сделано. Может быть, Путин откладывал их на потом, трудно сказать. Но Евромайдан, а затем Крым и особенно Новороссия обнажили эти противоречия чрезвычайно остро» [1, с. 312].

Дугин подчеркивает, что Путин хотел бы сохранить Россию как суверенную корпорацию, но именно этому и бросили вызов США и подручный киевский режим. Причем они сделали это та-

ким образом, что не оставили Путину никакого выхода, кроме как обратиться к «Цивилизации Россия», чего по своей воле Путин делать не хотел и все время откладывал, поскольку это подразумевало, в частности, резкую зачистку шестой колонны, перевод страны в мобилизационный режим и т.д. И Путин, резюмирует Дугин на тот момент, колеблется, пытается остановить русское время.

«Он хочет вернуться к суверенной корпорации, не желая уступать ни партии слива (обезумевшей шестой колонне), ни Русской Цивилизации (с которой он вообще не привык иметь дела и, возможно, предпочел бы отложить это на неопределенный срок). Это очень осмысленное и глубокое, парадигмальное колебание. Оно несводимо ни к нерешительности, ни к “предательству”, ни к шантажу, ни к “хитроумному плану” <...> Это колебание, отражающее глубокий структурный антагонизм России и трех ее основных слоев. При этом активизация этого антагонизма и перевод его в острую fazu и являлись целью США, когда те начали всю киевскую историю. Вашингтон и его сети надеялись и все еще надеются, что интенсивность и амплитуда этого колебания приведут к печальным последствиям как для самого Путина, так и для России» [1, с. 313].

Дугин в итоге резюмирует, что наступает час, когда Народ, Русская Цивилизация, Русский Мир должны прийти к историческому осознанию себя, своей идентичности и своей миссии. В критические моменты истории Народ действовал не как инструмент Государства (в котором теоретически могли захватить рычаги власти чужеродные элиты с внешним управлением – как это происходит сегодня), а как инструмент Провидения, как орудие воли Бога. Как богоносец, говорит наш автор. Путинские колебания «заставляют нас, русских людей, четче определить ЦЕНТР ТЯЖЕСТИ. Этим ЦЕНТРОМ ТЯЖЕСТИ должен быть только Народ, только Русский Мир, только Русская Цивилизация. Мы готовы служить Государству, если оно само служит Русскому Началу. Но здесь важна иерархия. Народ вначале, Государство – потом, а глобальная элита вообще никогда и нигде, она в этой иерархии просто лишнее звено» [1, с. 313].

В приведенных выше суждениях хорошо видна важнейшая мировоззренческая предпосылка Дугина, которую мы хотели бы

назвать своего рода *неонародничеством* или *неопочвенничеством*. Именно народ (народ-богоносец) является у него носителем всего хорошего, исторически ценного и позитивного, благотворных исторических традиций, чему противостоят антинародные модернистские и постмодернистские элиты. По Дугину, между ними и стоящими за ними мирами имеет место мировоззренческая, идеологическая и духовная пропасть, поэтому никакое взаимопонимание между ними невозможно.

Одно из самых интересных, емких и содержательных мест книги – страницы, где Дугин накладывает на украинскую ситуацию свои основные историософские категории – Премодерн (Традиция), Модерн и Постмодерн – и анализирует ее с точки зрения каждой из трех парадигм. Концептуально он излагает развернуто эти свои общие идеи в других книгах, например, в книге «Археомодерн» [2].

Дугин говорит, что термины и модели, относящиеся к Премодерну (Традиция), преимущественно используются русской стороной. Это понятия Народа, Русского Мира, Русской Цивилизации, Православия, Большой России, Державы, Империи и т.д. Стоящее за этими терминами содержание – главные силовые линии, которые вдохновляли и вдохновляют до сих пор русскую историю, в частности поднимают сегодняшних русских на противостояние Евромайдану и киевскому режиму.

По Дугину, эти термины приобретают значение только при условии отказа от понятий политического Модерна и обращения к Традиции. Тогда есть Русский Народ, часть которого живет в РФ, часть за границей, но это *один Народ*. Для Дугина в этот народ входит все население Юго-Востока бывшей Украины (это и есть Новороссия), а в максимальном варианте также и все восточнославянское православное население исторической Украины, включая Галичину, Волынь и Малороссию (Центральную Украину), и кроме того – Белоруссии. Это ядро православно-евразийской цивилизации, или Русского Мира, и это же основа Большой России, или Империи, говорит Дугин.

Переворот в Киеве был направлен изначально против этого Русского Мира, отброшенного как «москальство». Отсюда реакция восстания Юго-Востока и широкая поддержка со стороны русских

из России. Дугин уже тогда называет шедшую в то время войну Народной Отечественной Войной в Новороссии. А то, что за Киевом стоял Запад (США и ЕС), по Дугину, только укрепляло Народ в уверенности: речь идет о брошенном ему экзистенциальном вызове. Это антирусские языцы против Русского Народа, Западная цивилизация против Русской Цивилизации, атеизм и униатство вкупе с гей-парадами против Православия, – говорит Дугин.

Таким образом, именно в терминах Премодерна (Традиции), по Дугину, осмысляет происходящее большинство жителей Новороссии и России. Однако перед такой системой аргументации в ужасе останавливаются представители политического Модерна, т.е. Запад и западники в самой России и где бы то ни было. Ни одного из этих терминов Премодерна не существует в Модерне: ни Народа, ни Русского Мира, ни православно-евразийской цивилизации, ни Империи, ни исторической миссии. Все это для Модерна –rudimentы прошлого, давно ликвидированные как политические явления с начала Нового времени. Для Модерна идентичность строго индивидуальна, а цивилизация только одна – западная. Религия дело частное, а не социальное и публичное, империи же упразднены в пользу национальных Государств. Поэтому вся аргументация русских, мыслящих и живущих в рамках Премодерна, говорит Дугин, не просто становится непонятной, но рассматривается как вопиющая дикость.

С точки зрения Модерна украинская ситуация выглядит следующим образом: даны два национальных государства с индивидуальным гражданством и международно признанными границами. Не совсем законная смена власти в одном из Государств порождает недовольство новым политическим курсом определенных групп населения, но дальше происходит совершенно непозволительное: вмешательство одного национального государства во внутренние дела другого, аннексия под «надуманным» (т.е. не относящимся к понятиям политического Модерна) предлогом части его территории и активная поддержка военных действий оппозиционных групп, начавших против власти вооруженное восстание. Это и есть концептуальный фрейм, который заставляет все видеть строго определенным образом.

Вкупе с фактором прагматической выгоды («так бывает, когда Запад имеет дело с регионами третьего мира и со странами с дефолтным суверенитетом и решается вопрос о том, кого выгодно поддержать Западу в каждом конкретном случае – сепаратистов или централистов, кто в большей степени ориентирован на Запад») этот фрейм диктует Западу всю стратегию его информационной войны против России. «Модерн обрушивается с критикой на аргументацию Премодерна (Традиции), и события на Украине приобретают эпический характер борьбы (западной) цивилизации против (русского) варварства» [1, с. 317].

Что же касается видения ситуации с точки зрения Постмодерна, то она, по Дугину, выглядит вообще катастрофически. Ведь задача Постмодерна – расчленить индивидуума как главную фигуру Модерна на составляющие, поставив на его место шизомассы и трансгендерных первертов (ЛГБТ-стратегия). В этой оптике Майдан, говорит Дугин, вполне может быть рассмотрен как авангардное явление Постмодерна: стоит вспомнить участниц группы Femen, срезающих бензопилой православный Крест, парады гей-нацистов (каких гей-нацистов? – Ю.П.), расцвет сетевой паранойи и др. Всё это признаки массового помешательства, охватившего украинское общество, – это классические признаки шизомасс. «Альянс либералов и наци, педерастов и униатов – из той же серии» [там же].

В этом смысле постмодернистский Киев, поддерживаемый постмодернистским Западом, по Дугину, вошел в жесткое противоречие с более «отсталыми» регионами – Юго-Востоком и Россией, представляющими собой либо устарелый инерциальный Модерн, либо вообще Премодерн. В сравнении с прогрессивным Киевом «Москва и Новороссия предстают носителями пещерной архаики, цитаделью мракобесия и невежества. Битва идет между европейским Постмодерном (Киев) и азиатчиной. Почти священная война педерастов» [там же].

Полюс Премодерна (Традиции), по Дугину, яснее всего понимают и отстаивают следующие группы:

– православные люди, внимательные к эсхатологической проблематике и осознающие абсолютную несовместимость Модерна и Постмодерна с Верой в Христа; традиционалисты в России

и во всех других странах; лидеры Новороссии и русские люди, восстающие против новой Украины (Дугин тут пользуется понятием «хунта», что, на наш взгляд, не слишком уместно, потому что все-таки хунта – диктатура меньшинства, а новый режим активно поддержали очень многие жители Украины); русские добровольцы и все, кто включен в активную помошь любого рода Новороссии; противники американской гегемонии и однополярного мира.

В этом сегменте все аргументы Премодерна являются *валидными* и *достаточными*, «война против хунты» есть ни что иное, как *война против современного мира*. Но очевидно, что в контексте Модерна аргументы Премодерна совершенно не действуют (как не действуют аргументы Модерна на носителя Традиции). В западных СМИ доминирует Модерн в сочетании с Постмодерном, поэтому аргументация сторонников Премодерна (Традиции) вообще не рассматривается. Отсюда – то, что можно принять за «проигрыш России в информационной войне». Россия ведет войну с *современным миром*, и было бы странно, если бы *современный мир* оказывался хотя бы частично на ее стороне. Поэтому для успешного ведения информационной войны с противником необходимо, говорит Дугин, укреплять структуры Традиции и традиционного мышления и шире развивать традиционалистскую аргументацию на всех уровнях (включая образование, информационную и культурную политику и т.д.).

Дугин подчеркивал уже в 2014 г., что против России выступил *реальный либеральный мир*, США, Запад, глобальный капитализм. Война на Донбассе, и во всей Новороссии идет прежде всего против либеральной идеологии. Там, где эта идеология хотя бы немного отличается от ортодоксии (например, в странах третьего мира), России легче (например, БРИКС). Там, где соответствующая идеология доминирует (США, Европа, современная Украина), по Дугину, – центр абсолютных эзистенциальных врагов России.

США, говорил Дугин уже восемь лет назад, по сути начали с нами войну (в начале 2014 г.) и ведут ее в свойственной им манере – сетевыми технологиями, чужими руками, с помощью кровавого хаоса и провокации межэтнических и межконфессиональных противоречий [1, с. 330].

Колебания Москвы на тот момент, то, что она избегала решающей схватки, Дугин объяснял двумя причинами.

Во-первых, трудностью доказательства обоснованности нарушения суверенитета Украины с опорой на сепаратизм регионов и в ответ на гуманитарную катастрофу и геноцид. Это шаткое основание, которое, тем не менее, вовсю используется США и странами НАТО в других случаях (Югославия и совсем недавно Косово). Но чтобы настаивать на нем, Россия должна опираться на значительный силовой потенциал. А готова ли она к этому, выяснится только в самый критический момент, – говорил тогда Дугин.

Во-вторых, на позицию Москвы повлиял характер сложившегося в стране политического режима, который Дугин, следуя А. Грамши, определяет как цезаризм, одна из определяющих черт которого – это его неопределенность: «Путин одновременно и Крым, и колебания (мягко скажем) по Донбассу. Он – это и Глазьев, и Кудрин; и Рагозин, и Сурков; и Сечин, и Дворкович. Он сочетает в себе противоположности, которые больше не могут жить вместе. Нельзя одновременно вводить и не вводить войска. Нельзя одновременно сливать и спасать. Эта платформа (чистый конформизм) сегодня стала слишком узкой».

При этом Путин, я убежден, никогда не сделает выбора ни в одну, ни в другую сторону. Этот момент ушел. Отныне он будет только мерцать (как, впрочем, и раньше) – солнечный / лунный, солнечный / лунный, лунный / лунный / солнечный, лунный / лунный / лунный и, когда всем уже кажется, что теперь лунный в периоде, внезапно снова солнечный и... снова лунный / лунный, и опять солнечный / солнечный, и снова лунный / лунный / лунный / лунный... До какого-то момента еще можно было допускать, что у Путина есть одна идентичность, но его окружение его обманывает, а нами правит. Но постепенно природу мерцания скрыть становится невозможно. Одно ясно: когда кажется, что вот-вот – и предательство будет очевидно – раз, а вот и не предательство. И наоборот: вот-вот засияет Русский Мир, но нет... снова не тут-то было... Начнутся уступки и торги по газу... И так будет всегда» [1, с. 326].

В своей книге 2015 г., посвященной войне на Украине, в главе «Суверенная цивилизация и преодоление цезаризма (о границах решений и природе колебаний Владимира Путина)» Дугин так

пояснет свое определение установившегося к 2015 г. в стране политического режима как цезаризма: «Грамши имеет в виду под этим следующее <...> В силу того, что установление гегемонии и капиталистического порядка в мире неравномерно, замечает Грамши, часто складываются ситуации, когда в той или иной стране с неполным (отстающим от глобального) развитием капитализма политический лидер авторитарного склада приходит к власти и строит свою политику на балансировании между гегемонией (капитализмом) и докапиталистическими национальными идеалами и процедурами. Это и называется цезаризм. Лидер цезаристского типа вынужден постоянно лавировать между требованиями либерализации политики, экономики, общества и сохранением полноты власти с опорой на преданную ему лично группу, прикрываясь “традиционными консервативными ценностями”. Притом природа цезаризма такова, что не может полностью отвергнуть гегемонию, поскольку это чревато отставанием от мировой капиталистической системы, но не может и принять ее до конца, так как это приведет к потере личной власти и ее распределению в соответствии с нормами буржуазной демократии. Поэтому цезаризм вынужден постоянно колебаться между капиталистическими кругами и открытыми носителями гегемонии, с одной стороны, и консервативными традиционалистами – с другой, главной задачей считая при этом укрепление личной власти и сохранение контроля над обществом за собой и своей правящей группировкой. Главное свойство цезаризма – колебания, стремление сочетать несочетаемое, постоянная осцилляция политического курса, направленного то в одну сторону (гегемония), то в строго противоположную (консерватизм).

Политика Путина есть классический (и довольно удачно исполненный) цезаризм, практически в хрестоматийной версии. Отсюда и его формула: либерализм (гегемония) + патриотизм (консерватизм) (курсив мой. – Ю. П.). Оба идеологических крыла для Путина жизненно необходимы: либералы обеспечивают связь с глобальной капиталистической системой, патриоты позволяют держать либералов под контролем, вселяя в них страх возможного жестко антилиберального поворота курса. И те и те необходимы Путину, и те и те ему идейно чужды. Цель цезаризма – сохранение

у власти правящей верхушки, а не какая-то идеология. Отсюда прагматизм и идеологическая индифферентность: авторитарный лидер в цезаристской системе легко обращается то к одной, то к другой идеологической системе, не следя ни одной строго и когерентно <...> Это, кстати, ответ на вопрос «Who is Mister Putin?» – цезарист, прагматик, реалист, т.е. ни либерал, ни консерватор» [1, с. 346].

Действия Правителя в условиях цезаризма – это всегда колебания, говорит Дугин. Они остаются техническими и прагматическими, а принципиальных решений никогда не принимается, поскольку решение, по следующему Грамши Дугину, вообще не лежит в поле цезаризма. «Реалист-правитель всячески уклоняется от него, так как Идея находится заведомо вне зоны его компетенции. Он может лишь имитировать Идею – как либеральную, так и патриотическую (евразийскую), но никогда не позволять ей овладеть собой» [там же].

Пусть «стены» Путина железнобетоны, и идея сквозь них не пробиться, ведь цезаризм – это своего рода концептуальная тюрьма для Правителя. Однако структура и сила мировой гегемонии таковы, что она становится все более и более могущественной и планетарной, а, следовательно, цезаризм в долгосрочной перспективе обречен. Гегемония разъедает его изнутри, и, хотя правитель сдерживает распространение гегемонии, он вынужден с ней считаться и к ней прислушиваться. Яркий пример тому, по Дугину, – это иммунитет «Эха Москвы» и других ультралиберальных СМИ в России Путина.

Колебания Правителя, сдерживающего развитие ультракапитализма внутри страны, Грамши называет политикой transformismo. Transformismo означает проведение либеральных реформ таким образом, чтобы они были избирательны и не ставили под удар всевластие Правителя и правящей группировки. 14 лет Путина у власти, резюмирует Дугин, – это чистой воды transformismo [1, с. 347].

К каким выводам на момент 2014–2015 гг. приходит Дугин. Каков для него итог? Ситуация в России строго критическая, говорит он. Цезаризм полностью исчерпал потенциал своего колебания и нерешительности, transformismo зашло в тупик. Даже если никто

не хочет перемен субъективно, они объективно неизбежны. В геополитической игре с Западом уклониться от ответа более невозможно: само уклонение будет ответом. Надежды на «хитрый план» – это иллюзии. Хитрость – это сам цезаризм, т.е. технологическое симуляционное псевдорешение проблем, а на самом деле лишь их оттягивание. Путин, считал Дутин на то время, категорически не был готов к цивилизационной войне, а мира на достойных и приемлемых условиях ему никто не предлагает и не предложит.

Впрочем, из такого анализа, как оговаривает сам его автор, можно сделать множество различных выводов. Он предлагает свой. Полюсом фиксации отныне должна быть зона патриотизма сама по себе. За Путина или против Путина – это отходит на второй план.

Путин заново должен представить себя в истории. Его потенциал как центральной фигуры российского цезаризма исчерпан, равно как и сам цезаризм. Путин превратил Россию в суверенную корпорацию и сделал шаг к тому, чтобы сделать ее цивилизацией: восстановить ее статус цивилизации – мировой державы со своей идентичностью и системой ценностей. Но на этом первом шаге он и застыл. И совершенно непонятно теперь, как к нему и к этому застыванию относиться. Определять политическую позицию по отношению к такой драматической неопределенности, к чистому откладыванию и самодезавуированию неконструктивно. Это ничего не говорит никому о сущности того, что мы утверждаем и что отвергаем. Путин на тот момент 2014–2015 гг. – это и Крым, и невведение войск в Новороссию. И «Цивилизация Россия», и технологический и двусмысленный цезаризм.

Но, говорит Дутин, сейчас важно другое – бросить все силы на борьбу за Русскую Цивилизацию, а это значит, за Новороссию, ДНР и ЛНР против карателей хунты и шестой колонны внутри России. Мировая гегемония должна начинаться за пределами русских стен. «Поэтому мировой капитализм и мировой Запад могут быть лишь вовне нас и ни в коем случае не внутри. Это и есть суверенная цивилизация. Только такой должна быть Россия. Или с Путиным, или как получится» [1, с. 350].

Любопытно, что к 2022 г. получилось так, как к этому восемь лет назад призывал А.Г. Дугин. Россия всю себя поставила на карту за Новороссию, а разрыв с Западом случился предельно радикальный, такой, что о нем раньше и мечтать не могли самые суровые русские консерваторы, если они обладали толикой реализма.

Список литературы

1. Дугин А.Г. Украина. Геополитический дневник. – Москва : Центрполиграф, 2015. – 512 с.
2. Дугин А.Г. Археомодерн. – Москва : Академический проспект, 2022. – 254 с.

Продолжение следует

ЛОГИКА И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Реф. ст.: КРЖАНОВСКИЙ Р. ЧТО ТАКОЕ ФИЗИЧЕСКАЯ ИНФОРМАЦИЯ?

KRZANOWSKI R. What is Physical Information? // Philosophies. – 2020. – Vol. 5, Iss. 2. – P. 1–17.

Ключевые слова: конкретная информация; абстрактная информация; физическая информация; объективность; организация; структура.

Для цитирования: Думов А.В. [Реферат] // Социальные и гуманистические науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Философия. – 2023. – № 1. – С. 171–177. – Реф. ст. : Krzanowski R. What is Physical Information? // Philosophies. – 2020. – Vol. 5, Iss. 2. – P. 1–17.

В реферируемой статье Роман Кржановский, ассистент-профессор факультета философии Папского университета Иоанна Павла II (г. Krakow, Польша), излагает собственные взгляды относительно онтологического содержания понятия «информация». Р. Кржановский выделяет два способа обсуждения информации: первый предполагает ее абстрактное представление, тогда как второй – ее рассмотрение по образцу конкретного физического феномена¹ (с. 1). Первый способ характеризуется им в качестве преобладающего среди исследователей. Содержательно он может реализоваться в виде понимания информации как продукта взаимодействия человека и природы или результата когнитивной деятельности любого (не только человеческого, но даже и искусственного) познающего агента. Кроме того, информация может быть

¹ Для этих случаев Кржановский использует термин «information» с индексами «а» (abstract) и «с» (concrete). Здесь используются обозначения «абстрактная информация» и «конкретная информация». – Прим. авт.

представлена как нечто наделенное автономным существованием в реальности, подобной эйдитической. К соответствующему способу обсуждения Кржановский относит и анализ информации в семиотических понятиях (с. 1). В целом перечень возможных реализаций «абстрактного» способа осмысления информации, как отмечает автор, является достаточно широким.

Второй способ основан на представлении информации по образцу конкретного физического явления, допускающего измерение, наблюдение, использование и преобразование (с. 2). Существование физической, конкретной информации – это существование в пространственно-временном континууме, существование без наделенности неким внутренним значением, но играющее роль в организации реальности. Кржановский отмечает, что такой способ понимания и осмысления информации отнюдь не является новым и был представлен в работах ряда ученых (с. 2), однако ни одно исследование не содержало рассмотрения вопроса о том, каковы следствия использования этого подхода.

В числе задач своего исследования Кржановский выделяет анализ выявленных в работах исследователей¹ характеристик физической информации, оценку их действительной применимости к ней, анализ взаимозависимостей между абстрактной (субъективной, эпистемической, наделенной значением) и конкретной (объективной, физической) информацией. Он настаивает на том, что в случае обобщенного применения термин «информация» должен быть конкретизирован в соответствии с контекстом (с. 3), в противном случае он утрачивает смысл. Кржановский выражает надежду на то, что концепция конкретной, физической информа-

¹ В числе авторов значимых для данного вопроса работ Кржановский выделяет, в частности, таких как К. Ровелли (Rovelli C. Meaning = Information+Evolution. – URL: <https://arxiv.org/pdf/1611.02420.pdf> (дата обращения : 02.09.2022)); Мынарский С. (Mynarski S. Elementy Teorii Systemow i Cybernetyki. – Warszawa : Panstwowe Wydawnictwo Naukowe. – 1981. – 186 s.), Фон Вайцзеккер К. (Von Weizsäcker C. Die Einheit der Natur. – Munchen : Hanser Verlag, 1971. – 491 s.); Полкинхорн Дж. (Polkinghorne J. Faith, Science & Understanding. – New Haven : Yale University Press, 2000. – 224 p.); Кэрролл Ш. (Carroll S. The Big Picture on the Origins or Life, Meaning and the Universe Itself. – London : Dutton, 2017. – 496 p.) и др. – Прим. авт. реф.

ции может способствовать унификации или упорядочению существующих представлений об информации.

Конкретная информация понимается Кржановским как составной элемент физической реальности, наряду с энергией и материй. Предполагается, что она обладает тремя существенно значимыми свойствами (которые являются необходимыми, но, однако, не исчерпывающими перечень ее свойств) – она существует объективно, не наделена значением и выражает организацию, или форму физических объектов (с. 4). Под объективностью Кржановский понимает объективность онтологическую, т.е. независимость существования от познающего агента (с. 4). При рассмотрении этого свойства конкретной информации он делает достаточно интересное заявление о том, что на нее должны распространяться законы, управляющие физической реальностью, дополняя его следующим суждением: сейчас мы не имеем четкого представления о том, какие из законов физической реальности распространяются на информацию, и существуют ли для нее особые, еще неизвестные нам законы¹ (с. 5).

Конкретная информация не наделена значением сама по себе, поскольку оно лишь налагается на нее в процессах когнитивной активности познающих агентов. Это не делает менее значимым то, что само значение возникает именно в связи с информацией. Следуя некоторым из проанализированных автором определений, значение может рассматриваться и как результат обработки информации агентом, и как результат ее интерпретации. Сама же конкретная информация при этом остается «инертной» (с. 5). Одна и та же информация может быть наделена различным значением для разных агентов, так как они представляют собой разноуровневые автономные когнитивные смыслопорождающие системы.

Кржановский указывает на то, что не следует утверждать, что конкретная информация является структурой сама по себе. Структуры, если разделять позицию структурного реализма (а ее

¹ Это замечание скрывает за собой достаточно существенный теоретический пробел, способный поставить под сомнение претензию на то, чтобы рассматривать концепцию физической информации как что-то большее, чем философский и научно-мировоззренческий проект, основанный на множестве допущений. – Прим. авт.

придется принять при отождествлении структуры и информации), являются пассивными, и не отправляют функции, которая могла бы быть описана словом *informare* (с. 7). Не является она и видимой, осозаемой структурой или формой объектов, хотя и следует допустить, что она проявляет себя через них (с. 6). Отмечается, что нельзя не признать того, что конкретная информация и организация физической реальности связаны; однако в настоящий момент вопрос о том, каково содержание этой связи, вызывает существенные затруднения. Любое конкретное решение данного вопроса заставляет обратиться к триаде «материя–энергия–информация»¹, которая сама по себе является загадочной, как и гилеморфизм в его старых и новых интерпретациях (с. 6).

В итоге Кржановский признает, что при обсуждении этой связи на данный момент мы вынуждены оставаться на поверхностном и описательном уровнях. Однако важно отметить: информация нейтральна по отношению к структурам, изучаемым частными предметными областями, и не может быть сведена к ним. Недостатком многих количественных способов определения информации, по Кржановскому, является то что они обращаются именно к воспринимаемым, данным в ощущении формам объектов, а не к самой информации (с. 7). При этом он говорит и о том, что данный недостаток не отменяет значимости существующих математических средств измерения информации (например, формулы Шеннона): просто они не обращаются к сущности того, что ими измеряется. Ситуация существования ряда математических моделей физической информации, согласно Кржановскому (с. 7), в определенной степени подобна случаю существования двух моделей квантовой механики (Э. Шредингера и В. Гейзенberга) как альтернативных представлений одной и той же математической структуры².

¹ Позиция, предполагающая выделение информации как самостоятельного аспекта реальности, знакома русскоязычному читателю по неоднократно подвергнутым критике воззрениям Г. Гюнтера. См., напр.: Янков М. Материя и информация. – Москва : Прогресс, 1979. – С. 164–204. – *Прим. авт.*

² Эта аналогия малопродуктивна, так как утверждение о том, что средства измерения информации игнорируют ее сущность, вызывает вопросы в связи с установленным Кржановским имманентным свойством количественной представимости конкретной информации. Означает ли оно то, что существующие ин-

Для прояснения отношения, существующего между абстрактной и конкретной информацией, Кржановский использует следующий пример (с. 7). Существует некое музыкальное произведение, для представления которого могут использоваться разные физические структуры: это могут быть как звуковые волны, так и канавка на грампластинке. Эти структуры при определенных условиях интерпретируются как *одно и то же* произведение, т.е. одна и та же информация. Очевидно, что данные примеры объединяет отнюдь не общность физической структуры, а тождественность интерпретации. Это может создать впечатление, что абстрактная информация наделена самостоятельным существованием. Но Кржановский настаивает, что это не так, поскольку в действительности физические структуры рассматриваются как несущие одну и ту же информацию, ведь агенты определенным образом формируют их, а затем осуществляют определенную интерпретацию (с. 8). Возможность говорить о том, что две физических сущности являются носителями одной и той же информации, возникает не благодаря абстрактной информации как какой-либо онтологически автономной от физических факторов сущности, а благодаря интерпретационным процессам.

Конкретная информация представляет собой многоуровневую организацию физических сущностей, и в случае с музыкальным произведением нас интересуют макроуровневые, а не микроравненевые особенности рассматриваемых объектов и явлений. Кржановский призывает к осторожности при использовании термина «носитель информации», выражений «нести» и «содержать» информацию, поскольку они могут создавать ложное представление о том, что абстрактная информация является компонентом физического объекта. Возникновение абстрактной информации происходит только на этапе целенаправленной интерпретации физического объекта агентом в ходе декодирования каких-либо аспектов его организации (которые составляют лишь часть всей физической, кон-

струменты количественной оценки информации все еще не являются инструментами оценки информации как физического феномена, которые только предстоит создать? Но в этом случае заявление Кржановского о возможности количественной оценки конкретной информации носит гипотетический и в лучшем случае проективный характер. – *Прим. авт.*

крайней информации этого объекта) (с. 8). Абстрактная информация всегда онтологически зависит от наличия агента и физических носителей, тогда как конкретная объективно существует на уровне организации объектов физической реальности, при этом не являясь объектом.

«Эпистемический поворот» в понимании информации, т.е. утверждение того что информация должна быть наделена значением, рассматривается Кржановским скорее как препятствие для понимания сущности информации. Невозможность существования физической информации ввиду отсутствия ее связи со знанием и значением парадоксальным образом сопутствует осознанию того, что и сам человек, и иные системы, способные обрабатывать информацию, являются объектами физической реальности (с. 11). По Кржановскому, мы должны вывести наш разум за пределы привычных представлений о реальности, чтобы увидеть и понять место конкретной информации в ней.

В заключение Кржановский обобщает ключевые положения своего исследования. Конкретная информация является составным элементом физической реальности, раскрывающим себя через ее организацию. Организация здесь – структура, порядок, форма реальности и ее объектов в обобщенном значении этих терминов. Конкретная информация является носителем абстрактной информации и одним из условий возможности ее существования (помимо наличия смыслопорождающей когнитивной системы). Вопрос о том, для каких типов систем-агентов существует абстрактная информация, остается открытым, однако ясно то, что по характеру существования конкретная (физическая) и абстрактная информация различаются (с. 13). Теоретически проблемная ситуация возникает при смешении способов их существования.

Наконец, Кржановским приводится перечень из восьми нерешенных вопросов спекулятивного характера, касающихся физической информации (с. 13–14). Эти вопросы касаются:

- 1) существования и специфики действия законов сохранения информации во Вселенной;
- 2) связи признания всеобщности существования конкретной информации в физической реальности и позиции панинформатизма / панпсихизма;

- 3) возможности рассмотрения конкретной информации как причинного фактора;
- 4) значения фундаментального статуса конкретной информации для физической реальности;
- 5) роли конкретной информации в существовании сложных и нелинейно-динамических систем;
- 6) соотношения признания существования конкретной информации с проблемами гилеморфизма;
- 7) влияния концепции физической информации на преобразование представлений о сущности вычислительных процессов;
- 8) отождествления конкретной информации с какой-либо структурой и следствий такого решения для теоретического осмыслиения понятия структуры.

Данные вопросы рассматриваются Кржановским в качестве перспективных направлений для философской концептуализации физической информации. Согласно его позиции, дальнейшее формирование общих представлений об информации как таковой должно протекать в пространстве их решения.

*A.B. Думов**

* © Думов Александр Витальевич – магистрант философского факультета ФГБОУ ВО «Государственный академический университет гуманитарных наук» (ГАУГН). E-mail: avdumov@inbox.ru

Реф. ст.: ВАН ДЕР МЕРВЕ Р. О ПОДХОДЕ ПОЛА СИЛЬЕРСА К СЛОЖНОСТИ: ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ VS ИСКЛЮЧИТЕЛЬНОСТЬ МОДЕЛИ.

VAN DER MERVE R. On Paul Cilliers' Approach to Complexity: Post-Structuralism Versus Model Exclusivity // Interdisciplinary Description of Complex Systems. – 2021. – Vol. 19, N 4. – P. 457–469.

Ключевые слова: сложность; система; постструктурализм; коннекционизм; нейронная сеть; модель; «дилемма Сильерса».

Для цитирования: Думов А.В. [Реферат] // Социальные и гуманистические науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Философия. – 2023. – № 1. – С. 178–183. Реф. ст. : Van Der Merve R. On Paul Cilliers' Approach to Complexity : Post-Structuralism Versus Model Exclusivity // Interdisciplinary Description of Complex Systems. – 2021. – Vol. 19, N 4. – P. 457–469.

Статья Р. Ван дер Мерве посвящена анализу содержательной специфики представлений о сложности, развивавшихся в исследованиях такого значимого для философской мысли ЮАР автора, как Пол Сильерс. Ключевую проблему, рассматриваемую в рамках данной статьи, составляет наличие факта неопределенности теоретико-методологических оснований понимания сложности и анализа сложных систем в работах Сильерса. С одной стороны, Сильерсом развивается постструктурристский взгляд на сложность, основанный на использовании философских новаций таких мыслителей, как Ж. Деррида (идеи «следа», «различия», «открытости» и т.п.); с другой стороны, им же выделяется определенный класс моделей, признаваемых наиболее релевантными задаче моделирования сложных систем – коннекционистские нейросетевые модели.

Ван дер Мерве называет эту ситуацию непроясненности теоретико-методологических ориентиров исследования сложных систем «дилеммой Сильерса» (с. 463). Термин «дилемма» используется здесь в обыденном смысле затруднительности выбора между двумя (имеющими недостатки) взаимоисключающими альтернативами. В действительности, точка зрения постструктурализма предполагает признание ограниченности, предварительности и контекстуальности моделей, тогда как указание Сильерса на исключительную значимость коннекционистских моделей входит в контраст с постструктурлистскими принципами рассмотрения.

Ван дер Мерве отмечает, что в конечном итоге те авторы, которые придерживаются постструктурлистских принципов, не располагают предпочтительными моделями сложных систем (с. 457), а те, кто располагает предпочтительными моделями, не могут принять таковых принципов, не отказываясь от признания объективной значимости и собственно предпочтительности используемых средств моделирования.

Исследование структурируется автором следующим образом: первый раздел посвящен рассмотрению влияния семантических представлений Ж. Деррида на формирование подхода Сильерса к осмыслинию сложности, второй раздел – обобщению взглядов Сильерса на превосходство коннекционистских моделей над аналитическими. В третьем разделе эксплицируется ситуация содержательной противоположности постструктурлистских принципов исследования Сильерса с про-коннекционистскими предпочтениями в моделировании сложных систем, даются ответы на некоторые возможные возражения (с. 458). В заключении Ван дер Мерве подчеркивает значимость анализа содержательной несогласованности взглядов Сильерса для современного состояния обсуждения проблем моделирования сложных систем.

В первом разделе Ван дер Мерве обращается к влиянию семантических идей Деррида на взгляды Сильерса, выделяя среди идей первого представления о нестабильности и непредсказуемости значения знака, а также воззрения Деррида на конституирование значения знака в ходе игры означающих (с. 460). Любой акт использования знака представляет собой акт его взаимодействия со множеством других узлов лингвистической сети, и это взаимо-

действие определяет динамику значения (с. 460). Ван дер Мерве констатирует, что для Деррида и Сильверса язык представляет собой в определенном смысле живую, эволюционирующую сложную систему, наделенную способностями к адаптации и избирательному реагированию на факторы окружающей среды, а также находящуюся в состоянии далеком от равновесия (с. 461).

Далее выделяется несколько стержневых идей, значимым образом сближающих взгляды Деррида и Сильверса: «открытость» (openness), «след» (trace) и «различие» (différance).

Идея «открытости» реализуется в характерном как для Деррида, так и для Сильверса представлении о том, что язык и значение языковых выражений не изолированы от мира, а семантику невозможно отделить от метафизики (там же). На уровне осмысления возможностей моделирования сложных систем идея открытости становится основой для утверждения о переплетенности сложных систем с окружающей их средой, из которой следует признание невозможности полноценного определения их границ.

По мысли Деррида, «след» представляет собой отношение между любыми двумя знаками в семантической системе, а взаимодействие «следов» носит смыслопорождающий характер (там же). Сильверс переносит данное понятие в сферу онтологического исследования сложных систем, утверждая, что паттерны активности, вырабатываемые сложной системой, образуют «следы» ее активности в среде (там же). В совокупности из таких паттернов составляется поведение системы. Распределенная сеть взаимодействующих «следов», по Сильверсу, образует саму систему. Идея «следа», таким образом, есть еще один шаг деконструкции традиционного «бинарного» представления о существовании системы (с. 462), предполагающего выделение внешних и внутренних аспектов.

«Различие» не определяется Деррида единообразно, однако, Ван дер Мерве приводит значимую для понимания влияния, оказанного на мысль Сильверса, цитату, согласно которой «различие» – это процесс расщепления и деления (там же). В идее «различия» Деррида стремится зафиксировать явления смещения, перехода, а для Сильверса она становится общим средством выражения специфики существования сложной системы, представляющей им как «игра различия» (the play of différance). Более

того, сама сложность системы понимается как функция динамики «различия» (с. 462).

Интересным представляется утверждение Ван дер Мерве о том, что Сильверс усматривает существование синонимии постструктуралистских семантических воззрений Деррида и коннекционистских нейросетевых моделей (с. 458). Он, в действительности, говорит не о «созвучии» и соответствии таковых моделей эпистемологическим принципам постструктурализма, а об их существовании как о реализации перевода постструктуралистских принципов на язык определенных моделей (с. 462). Рассмотрению содержания данных взглядов Сильверса посвящен второй раздел статьи.

Сильверс апеллирует к превосходству коннекционистских нейросетевых моделей над «аналитическими», или «основанными на правилах»: их преимуществом является гибкость и адаптивность к изменчивости условий и противоречивости получаемой информации (с. 463). В свою очередь «аналитические» модели (к сторонникам их применения относятся Р. Декарт, Дж. Серл, Н. Хомский, Дж. Фодор и др.) рассматриваются им как иррелевантные задачи исследования сложных систем ввиду их редуктивного, алгоритмического и преимущественно количественного характера (с. 458).

Но очевидно, что антиредукционистская установка постструктурализма и признание исключительной значимости коннекционистских нейросетевых моделей контрастируют между собой, делая методологическую позицию Сильверса весьма неоднозначной (с. 464). Рассмотрению этой неоднозначности посвящен третий раздел статьи, в котором Ван дер Мерве указывает на следующее обстоятельство, подчеркиваемое самим Сильверсом: любые модели предполагают упрощение рассматриваемого объекта (системы) (там же). Коннекционистские нейросетевые модели также предполагают определенного рода упрощение, в противном случае речь шла бы не о моделировании, а о создании столь же сложного объекта. Поэтому опрометчивым было бы заявление о том, что их применение является совершенно нередуктивным по отношению к исследуемым сложным системам.

Приводятся возможные возражения против вывода о том, что постструктураллистские принципы рассмотрения не согласуются с признанием исключительности частных способов моделирования. Содержание первого может быть сведено к тому, что коннекционизм следует признать лучшим способом моделирования сложных систем, с учетом наличествующих особенностей развития науки и выработанных в ходе него условных ограничений, а также имеющихся ресурсов и знаний (там же). Подчеркивается ограниченность представлений о развитии научного знания, лежащих в основе подобных возражений.

Второе возражение связано с проявляющейся в рассуждениях Сильверса тенденцией к разграничению «общей» (*general*) и «ограниченной» (*restricted*) сложности, впервые возникающей в работах Э. Морена (там же). «Ограниченная» сложность рассматривается в качестве подлежащей решению проблемы, тогда как «общая» – как онтологический факт, имеющий эпистемологические и когнитивные последствия для человека (с. 465). Таким образом, можно было бы принять, что коннекционистские нейросетевые модели адекватны исследованию систем в режиме «ограниченной» сложности, тогда как постструктураллистский подход имеет ценность в режиме «общей». Но такое разграничение не согласуется с общими установками постструктурализма, исключающими актуальность использования бинарных оппозиций (там же). Более того, для самого Сильверса коннекционистское нейросетевое моделирование является применимым отнюдь не только в условиях «ограниченной» сложности: признание адекватности коннекционистских моделей и принятие значимости семантических взглядов Деррида для него взаимно полагают друг друга (там же).

Наконец, третьим возражением предполагается, что несогласуемость постструктураллистских принципов рассмотрения и принятия исключительной значимости коннекционистских моделей вполне укладывается в апоретическую логику, основанную на *differance*, в рамках которой «общие» и «ограниченные» аспекты сложности должны мыслиться одновременным образом (там же). Ей не чужды парадоксы и внутренние противоречия, и именно они и составляют ее жизненную силу. Но, как отмечает Ван дер Мерве, принятие такой «логики» ведет к «изнемождающему релятивиз-

му»: происходит утрата смысла, порядка и структуры рассмотрения, подвергаются сомнению сами нормы эпистемической корректности, обоснованности (с. 465). Контрастирует с такой «логикой» и сам факт того, что любая эпистемическая претензия имманентно предполагает существование бинарной оппозиции между познанным и непознанным (с. 466). В конечном итоге возникает вопрос о продуктивности и практической значимости данного возражения.

Подводя итог, Ван дер Мерве делает несколько выводов: во-первых, теоретики постструктуралистского подхода к пониманию сложности не имеют возможности отстаивать конкретный способ моделирования сложных систем, во-вторых, постструктуралистские установки оказываются недоступными для тех исследователей, которые находят возможным и допустимым обоснование применения конкретных способов моделирования как исчерпывающих (там же). Он указывает, что перспективы и следствия использования принципов постструктуралистской философии в сфере исследования сложности нуждаются дальнейшем осмыслиении, причем как самими представителями постструктурализма, так и сторонниками иных направлений.

*A.B. Думов**

* © Думов Александр Витальевич – магистрант философского факультета ФГБОУ ВО «Государственный академический университет гуманитарных наук» (ГАУГН). E-mail: avdumov@inbox.ru

Реф. ст.: КРУЛЬ З. АНАЛИЗ ИНТУИТИВНОГО ПОНЯТИЯ ИНФОРМАЦИИ.

KRÓL Z. The Intuitive Concept of Information: An Analysis // Studies in Logic, Grammar and Rhetoric. – 2020. – Vol. 63, Iss. 76. – P. 101–119.

Ключевые слова: информация; определение; понятие; знание; интенциональный объект; интуитивное значение; феноменология; герменевтический горизонт.

Для цитирования: Думов А.В. [Реферат] // Социальные и гуманистические науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Философия. – 2023. – № 1. – С. 184–190. Реф. ст. : KRÓL Z. The Intuitive Concept of Information : An Analysis // Studies in Logic, Grammar and Rhetoric. – 2020. – Vol. 63, Iss. 76. – P. 101–119.

Статья Збигнева Круля, ассоциированного профессора кафедры философии науки, социологии и основ технологии факультета управления и социальных наук Варшавского политехнического университета, посвящена исследованию интуитивного содержания понятия информации, направленному на выявление онтологических ситуаций, в которых оно является применимым. Анализируются сущностные черты практик использования этого понятия, коренящиеся в его интуитивном значении, освещаются некоторые из связанных с «информационной» тематикой сюжетов: информационная идентичность, существование виртуальных объектов, формально-онтологические проблемы соотношения носителя информации и интенционального объекта.

Говоря об интуитивном значении некоторого понятия, нельзя не обратить внимание на то, что его функционирование осуществляется в рамках сети взаимозависимостей между понятиями. Круль подчеркивает, что для осуществления такого исследования

необходимо обратить внимание на широкую феноменологическую структуру, в которой совершается конструирование интуитивного смысла каждого из связанных понятий. Эта структура – герменевтический горизонт – понимается им как горизонтальная структура устоявшихся связей и логических зависимостей¹ между интуитивными понятиями конкретного естественного языка (с. 102). Герменевтический горизонт всегда предполагает наличие определенных онтологических установок.

Методологической основой исследования интуитивного значения являются феноменологическое наблюдение и описание того, что дано в отношении рассматриваемого понятия. Это, по мнению Круля, способствует выявлению скрытых, неактуализированных или невербализованных убеждений, определяющих его значение (с. 103). Предлагаемый анализ интуитивного значения первонациально предполагает приведение «архетипических» примеров соответствующих объектов (Круль апеллирует к рассмотренному в предшествующих его работах случаю понятия «многогранник»²: примерами являются кубы, призмы, пирамиды и т.д. (с. 103)). В этом состоит и отличие предлагаемого метода от тех аналитических средств, которые используются при изучении лингвистических характеристик употребления термина в различных языковых контекстах: аналитические методы не приводят к выявлению новых аспектов понятия, они лишь позволяют получить доступ к фактам, связанным с существенными особенностями его употребления.

Открытие новых аспектов существования понятия возможно только путем обращения к «смысловому ядру», к совокупности связанных с его употреблением онтологических установок. Аналитические методы, в свою очередь, не идут далее демонстрации

¹ Утверждается, что существование таких структур демонстрируется самими возможностями утверждения о большей или меньшей степени общности понятия, введения иерархизации понятий, создания логических делений, систематизаций и классификаций (с. 116).

² См.: Król Z. The Emergence of New Concepts in Science // Creative Environments : Issues for Creativity Support for the Knowledge Civilization Age / eds.: A.P. Wierzbicki, Y. Nakamori. – Berlin ; Heidelberg : Springer Verlag, 2007. – P. 415–442.

контекстов употребления, и онтологическое содержание при их применении остается недоступным (с. 104). Тем не менее отмечается некоторое возможное сходство между конечным результатом применения этих методов: операция приведения «архетипических» примеров может внешне соответствовать описанию наиболее значимых ситуаций разговорного употребления термина (с. 103). Однако функционально они не являются взаимозаменяемыми.

Множество понятий, таких как «сила», «энергия», «поле», «частица» и даже «мир», «благо», наделено интуитивными значениями, не зависящими от практики их употребления в научных и технических контекстах. Понятие информации также принадлежит к этому классу. Множество понятий было наделено интуитивным значением еще до их вовлечения в язык науки, и это обстоятельство показывает, что самого факта научного применения понятия недостаточно для объяснения его значения и осмысливания соответствующего понятию явления: наличие соответствующего факта лишь снабжает нас знанием о наличии операциональных определений и согласованных с ними способов измерения обозначаемых величин (с. 104).

В то же время анализ интуитивного значения понятий является значимым для исследования механизмов возникновения и развития научных теорий, поскольку наука существует не в историческом и интеллектуальном вакууме, а, напротив, использует, привлекает и в некотором смысле проистекает из знаний и понятий, функционирующих в обыденных контекстах (с. 104). Отмеченной особенностью (с. 105) предпринятого Крулем анализа интуитивного значения понятия «информация» является его опора на концептуальный аппарат феноменологической философии Р. Ингардена¹.

Обращаясь к герменевтическому горизонту, определяющему интуитивное функционирование понятия «информация», Круль

¹ Особым образом Круль указывает на значение работы Ингардена «Спор о существовании мира». См.: Ingarden R. The Controversy over Existence of the World. – Frankfurt am Main : Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2013. – Vol. 1. – 320 p.; Ingarden R. The Controversy over Existence of the World. – Frankfurt am Main : Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2016. – Vol. 2. – 778 p.

указывает на существование значимых отношений между понятиями «знание», «сообщение», «передача сообщения» и понятием «информация». В особенности внимание исследователя привлекает понятие обработки информации, которое полагается им показательно значимым, так как демонстрирует, что хотя информация и может существовать без наделенного сознанием субъекта и независимо от него, она всегда находится в каком-либо отношении к сознанию, поскольку она есть все то, что рано или поздно может быть реализовано в качестве данных, подлежащих восприятию сознанием (с. 105).

Знание и информация – понятия, референциальные области которых пересекаются, но не совпадают. Если для знания (в том числе неявного, тайного, скрытого, незадействованного) существенным условием является осознанность, то информация может не быть осознанной даже несмотря на свое существование в актах сознания. Также сообщение, в отличие от знания, не должно с необходимостью быть истинным; очевидно, что возможна передача сообщений, целиком состоящих из ложной информации (с. 105–106). Круль избегает обращения к обсуждению концепции знания как истинного обоснованного убеждения (JTB), подчеркивая, что ложные сообщения также должны быть известны их получателю, а следовательно могут представлять собой объекты знания. Человечество обладает знанием и пониманием множества вещей, которые объективно не являются истинными, и потому гораздо безопаснее говорить о потенциально истинном / ложном знании (с. 106). По замечанию Круля, само представление о знании как истинном обоснованном убеждении становится бесполезным при анализе исторических форм науки и изучении ее актуальных трансформаций.

Человечество учится считывать информацию, закодированную в мире. Информация «ожидает» считывания, после чего становится объектом познания. Данное обстоятельство обращает еще к одному существенному признаку понятия информации – необходимой связи с материальным носителем. Информация не может существовать без привязки к носителю, и именно он участвует в процессах обработки, хранения и передачи. Информация может передаваться, храниться, обрабатываться различными способами

без ее осознания, однако она становится данной как информация только в том случае, когда субъект обретает (пусть даже потенциальную) возможность ее прочтения. Основываясь на этом, Круль предлагает определить информацию как все то, что существует в окружающем нас мире в закодированном виде, и может быть извлечено и интерпретировано человеком в актах сознания, т.е. как интенциональный объект (с. 107).

В тех случаях, когда информация закодирована на некоем физическом носителе, субъекту необязательно иметь доступ к процессам обработки, хранения, кодирования информации на каждом их уровне. Важно лишь то, что в ходе последующих процессов ее преобразования он получает возможность доступа к этой информации как к интенциональному объекту, заданному посредством определенных актов сознания, в которых сами релевантные источники становятся сознательно данными (там же). Осуществление интерпретации происходит одновременно со «схватыванием» переживаемого физического стимула: набор пиксельных точек на экране интерпретируется и интенциально «схватывается» как изображение Вильнюнского дворца (авторский пример (там же)). Оно существует только как коррелят определенных интенциональных актов сознания, а не как актуально воспринимаемый объект независимой реальности.

Это же касается и информации, которая не была закодирована намеренно. Эмпирическое научное знание может рассматриваться как результат деятельности по обработке и интерпретации с применением теоретического аппарата, соответствующего задачам получения информации о естественных процессах. Все, что может стать доступным для сознания в результате такой деятельности, представляет собой информацию (с. 108). То, что мы знаем об окружающем нас мире, равно объему информации, которую мы можем обработать и сделать доступной в актах сознания.

Физико-химические свойства носителя информации имеют значение в контексте осуществления процессов хранения, обработки и передачи информации, и их анализ осуществляется с применением математических методов, характерных для естественных наук. С исследованием этих процессов сопряжены и количественные определения информации, характерные для кибернетики, тео-

рии информации, сфер изучения технических проблем коммуникации. Интенциональный аспект информации чаще всего «заслоняется» количественными определениями, развивающимися в частно-научных контекстах (с. 108).

Но поскольку люди обладают способностью к интерпретации явлений, позволяющей создавать интенциональную реальность, не существующую вне человеческого разума, можно сказать что человек имеет способность находить информацию там, куда ее никто не помещал, так как он наделен способностью придавать смысл окружающему его миру. Мир информации представляет собой чисто человеческую реальность, в которой реальность *per se* становится реальностью-для-нас (с. 109). Тем не менее Круль подчеркивает, что понятия «мышление» и «информация» не являются тождественными, а также то, что понятие информации интуитивно не является более общим, нежели понятие мышления (там же). Интерпретируя процессы мышления (в том числе «чистого», например математического) в качестве информационных процессов, мы не достигаем понимания природы мышления и сталкиваемся с определенными трудностями (например, не вполне проясненным является вопрос о соответствии конкретных форм мышления / сознания конкретным формам активности мозга (там же), решение которого необходимо для полноценного представления мышления как совокупности информационных процессов).

Основным выводом рассмотрения интуитивного способа понимания информации является заключение о двойственности этого понятия: с одной стороны, информация представляется тем, что реализуется в интенциональных актах, будучи воспринятым, «схватченным» с материального носителя, а с другой – ее материальный носитель может участвовать в процессах обработки, хранения, передачи и в отсутствии наделенного сознанием актора. Но ключевым условием является тождество интенционального объекта, конституируемого на «входе» и «выходе» при осуществлении соответствующих процессов (с. 110). Сохранение набора существенных признаков интенционального объекта имеет ключевое значение для распознания такового, а, следовательно, – для его существования как информации. Простая передача материального носителя при отсутствии интенционального «слоя» не будет являться пере-

дачей информации (с. 111). Справедливым это остается и для рассмотрения связи понятий «информация» и «управление» (например в технических устройствах): несмотря на кажущуюся автономию машинных, автоматизированных процессов обработки информации, очевидно что и они сами, и их функционал являются порождениями человеческого намерения, т.е. они воплощают определенное интенциональное содержание (там же). Это позволяет сделать заключение о возможности распространения полученного интуитивного определения информации и на случаи исследования автоматизированных информационных процессов.

Обращение к интуитивному способу понимания информации приводит к возникновению ряда групп смежных вопросов, которые рассматриваются в статье лишь в самом общем виде. Это проблемы информационной идентичности как сохранения феноменологического тождества интенционального объекта (с. 112), адекватности носителя в связи со структурной полифоничностью и многослойностью информации (в терминологии Ингардена) (с. 113), демаркации интенциональных и виртуальных объектов (с. 114), поиска предпочтительного инструмента для классификации информации (там же), а также ряд формально-онтологических проблем, связанных с выявлением и типологизацией интенциональных объектов (с. 115). Круль полагает, что анализ интуитивного понятия информации позволяет объяснить возможность использования этого понятия при отсутствии четкого определения в конкретных ситуациях. Помимо этого, в завершение он выражает надежду, что феноменологическая методология и концептуальный аппарат онтологии Ингардена представляют ценность для осмысливания сущности информации и работы со смежными вопросами.

*A.B. Думов**

* © Думов Александр Витальевич – магистрант философского факультета ФГБОУ ВО «Государственный академический университет гуманитарных наук» (ГАУГН). E-mail: avdumov@inbox.ru

Реф. ст.: ДЖЕКСОН Э. ВЗАИМОСВЯЗЬ УБЕЖДЕНИЯ И СТЕПЕНИ РАЦИОНАЛЬНОЙ УВЕРЕННОСТИ.

JACKSON E. The Relationship Between Belief and Credence // Philosophy Compass. – 2020. – Vol. 15, N 6. – P. 1–13.

Ключевые слова: убеждение; степень рациональной уверенности; метафизика; нормативность; вероятность; элиминативизм; реализм; тезис Локка; доксастическая фундаментальность.

Для цитирования: Думов А.В. [Реферат] // Социальные и гуманистические науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Философия. – 2023. – № 1. – С. 191–195. Реф. ст. : Jackson E. The Relationship Between Belief and Credence // Philosophy Compass. – 2020. – Vol. 15, N 6. – P. 1–13.

В своем исследовании доктор Элизабет Джексон (Университет Райерсона, Торонто, Канада) обращается к рассмотрению основных метафизических и нормативных позиций в том, что касается понимания взаимосвязи основных понятий традиционной и байесовской эпистемологических программ – убеждения (*belief*) и рациональной уверенности (*credence*). Отмечается, что синонимом второго понятия также нередко выступает термин «степень рациональной уверенности» (*degree of rational belief*) (с. 1). В дальнейшем рассмотрении мы будем использовать именно этот термин.

Исходной точкой формирования метафизических взглядов на отношение убеждения и степени рациональной уверенности является вопрос об их онтологичности, т.е. о том, существуют ли убеждения и степени рациональной уверенности как таковые (с. 2).

Первой метафизическими стратегией является элиминативизм. Она может реализоваться как элиминативизм в отношении убеждений и в отношении степеней уверенности соответственно. Элиминативизм в отношении обоих явлений представляет собой ско-

рее маргинальную позицию и может разделяться только теми, кто скептически относится ко всем интенциональным ментальным состояниям (с. 2). Элиминативизм в отношении убеждений характерен для взглядов Р. Джеффри, Р. Петтигрю, П. Махера и др. Основу их позиции составляет тезис о том, что принятие существования убеждений есть ни что иное, как заблуждение, происходящее из обыденной психологии (там же).

Примером же элиминативистской позиции в отношении степеней уверенности Джексон считает взгляды Р. Холтона, согласно которым байесовские модели познания не являются идеализацией действительности человеческих познавательных практик и, в целом, являются этой действительности чуждыми (там же). Холтон рассматривает убеждения в качестве простых, основных эпистемических состояний. Однако, для оценки силы убеждений ему приходится ввести понятие «частичной убежденности» (partial belief), позволяющее отразить возможную неполноту существующих убеждений. Автор заключает, что на практике никто не отстает от элиминатизма в отношении степеней уверенности как таких, поскольку в действительности мы испытываем большую уверенность в отношении одних убеждений и меньшую – в отношении других (там же). Ответ на вопрос о том, как описать соответствующее положение дел, опираясь исключительно на онтологию убеждений, отнюдь не является очевидным.

Вторая метафизическая стратегия – реализм в понимании убеждений и степеней рациональной уверенности. Расхождение между данными реалистическими способами понимания возникает в том, что автор называет вопросом о редукции (там же), т.е. вопросом о доксастической фундаментальности того или иного из этих явлений (с. 8).

Реалистическое понимание степеней уверенности может быть реализовано в нескольких вариантах, предполагающих в том числе и редукцию убеждения к степеням уверенности. В первом случае убеждение рассматривается как максимальная степень уверенности, т.е. как субъективная вероятность, имеющая максимальное значение – 1 (с. 2). По замечанию автора, подобной позиции в своих исследованиях придерживаются И. Леви, Д. Греко, Д. Додд. Основной довод в пользу данной позиции состоит в том, что убеж-

дение и степень рациональной уверенности, равная 1, схожи по своему функционалу: они выражают содержание, которое мы склонны полагать истинным (с. 2). Этот способ понимания встречает ряд возражений, из которых наиболее значимым можно считать то, что он не позволяет объяснить следующее: мы зачастую уверены в одних наших убеждениях больше, чем в других.

Во втором случае убеждение рассматривается в качестве степени уверенности, достигающей определенного порогового значения. В контексте подобного подхода актуальным становится вопрос о том, как установить пороговое значение таким образом, чтобы его выбор не являлся произвольным. Так, некоторые авторы полагают, что пороговое значение зависит от контекста или ставок, сделанных некоторыми субъектами. К ним относятся К. Бах, Д. Гансон, М. Пейс (с. 3). Слабость этого решения состоит в том, что вопрос об убеждениях ставится в зависимость от контекста или конкретных ситуаций «ставочного» выражения уверенности. Другое решение предполагает принятие того, что вопрос об убеждении сводится не к степени уверенности конкретного субъекта в чем-либо, а к состоянию его уверенностей в целом (там же). Также автором приводятся достаточно экстравагантные позиции, авторы которых (например Т. Шер и Б. Фительсон) предлагают определить пороговое значение с помощью золотого сечения, т.е. установить порог = 0,618 (с. 9).

Что касается реалистических стратегий понимания убеждения, то в данном случае также возможны несколько вариантов реализации. Общей установкой является принятие первичности убеждений по отношению к степеням рациональной уверенности. Большинством точек зрения подразумевается, что микрохарактеристики / числовые характеристики являются включенными непосредственно в содержание убеждения (с. 3). Согласно одной из возможных позиций, степень уверенности редуцируется к убеждению с вероятностным содержанием (там же). Для сторонников иной позиции (например К. Иварана) степень уверенности редуцируется к общему паттерну убеждений субъекта (там же). Значимым является возражение относительно первой из этих позиций: признание вероятностного характера убеждений подразумевает интерпретацию вероятности, но неизвестно какая интерпретация

сообразна этой цели (с. 3). Возражение иного характера касается вопроса о том, что есть субъекты (дети, животные), относительно которых мы часто утверждаем, что они обладают степенями уверенности, но существуют резонные сомнения в том, что они обладают понятием вероятности, а значит, у них не может быть вероятностных убеждений (там же). Этот вопрос тоже не имеет однозначного решения.

Существует также более сложная в онтологическом плане стратегия дуализма, признающая автономное существование убеждений и степеней уверенности (там же). Автор резюмирует рассмотрение метафизических аспектов понимания этого отношения указанием на существование трех значений термина «редукция» (основанных на тождестве, супервентности, основании) и отмечает, что исследователи данной проблематики нередко не указывают, в каком именно смысле ими понимается процедура редукции (с. 4). Также отмечается, что метафизика убеждения и степени уверенности не может сводиться к вопросу о редуцируемости (Джексон выделяет самостоятельные вопросы онтологии и независимости этих явлений).

Нормативные аспекты данного отношения раскрываются автором в обсуждении вопросов, связанных с интерпретацией «тезиса Локка» – утверждения о наличии нормативной связи между убеждением и высокой степенью уверенности (с. 5–6). Рассматриваются три варианта тезиса: традиционный (S должен быть убежден в p тогда и только тогда, когда он имеет высокую степень рациональной уверенности в p), основанный на необходимости (для того, чтобы S был убежден в p , он необходимо должен иметь высокую степень рациональной уверенности в p), основанный на достаточности (для того, чтобы S был убежден в p , ему достаточно иметь высокую степень рациональной уверенности в p). Анализируются их следствия и возникающие парадоксы. Делается вывод о том, что степень рациональной уверенности и убежденность идут «рука об руку» для рациональных агентов; он соглашается со всеми тремя взглядами на нормативную фундаментальность (с. 7). Вопросы нормативной и дескриптивной фундаментальности не являются независимыми, и зачастую исследователи нормативных вопросов не могут сохранить метафизическую нейтральность (там же).

В заключение автор обращается к вопросу об актуальности рассмотрения взаимосвязи убеждения и степени рациональной уверенности. Выделяются несколько аспектов данного вопроса.

Во-первых, исследование соотношения убеждения и степени рациональной уверенности как основных понятий традиционной и формальной эпистемологии может пролить свет на вопрос о взаимоотношении этих направлений развития теории познания (с. 8). Так, элиминативные стратегии позволяют поставить под сомнение обоснованность эпистемологических программ – традиционной и формальной. Реалистические стратегии могут использоваться для обоснования той или иной эпистемологической программы как более фундаментальной. Принятие эквивалентной фундаментальности этих доксастических состояний влечет признание автономности соответствующих программ (там же).

Во-вторых, актуальность анализа взаимосвязей между убеждением и степенью уверенности определяется тем, что множество вопросов, обсуждаемых в настоящее время в среде представителей эпистемологии, могут решаться несходным образом в зависимости от определения исходной исследовательской установки той или иной редукционистской стратегией (в пользу убеждения или степени рациональной уверенности). В зависимости от избранной редукционистской стратегии могут формироваться различные позиции в решении вопросов эпистемологии, философии сознания (автор употребляет термин «philosophy of mind», что можно понимать шире – как осмысление разумности в целом), а также иных отраслей философского знания (там же).

*A.B. Думов**

* © Думов Александр Витальевич – магистрант философского факультета ФГБОУ ВО «Государственный академический университет гуманитарных наук» (ГАУГН). E-mail: avdumov@inbox.ru

КНИЖНОЕ ОБОЗРЕНИЕ (РЕЦЕНЗИИ)

УДК 32.019.5

ГЛУХОВ С.В.* РЕЦ. НА КН.: В.А. ШНИРЕЛЬМАНА «УДЕРЖИ-
ВАЮЩИЙ. ОТ АПОКАЛИПСИСА К КОНСПИРОЛОГИИ».

DOI: 10.31249/phil/2023.01.11

Аннотация. В рецензии рассматривается монография докто-
ра исторических наук и главного научного сотрудника Института
этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, посвя-
щенная вопросам конспирологии, истории, религии и др.

Ключевые слова: конспирология; история; христианство;
язычество; Апокалипсис; антисемитизм; национализм; масонство;
сатанизм.

GLUKHOV S.V. Review of the book: Shnirelman V.A. Detaining.
From the apocalypse to conspiracy theory.

Annotation. The review examines the monograph of the Doctor
of Historical Sciences and chief researcher of the Institute of Ethnology
and Anthropology named after N.N. Mikhlukho-Maklay of the Russian
Academy of Sciences, devoted to the issues of conspiracy, history, reli-
gion, etc.

Keywords: conspiracy theory; history; Christianity; paganism;
Apocalypse; anti-Semitism; nationalism; Freemasonry; Satanism.

Для цитирования: Глухов С.В. [Рецензия] // Социальные и гумани-
тарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Филосо-

* Глухов Сергей Викторович – младший научный сотрудник Института
научной информации по общественным наукам РАН. E-mail: sgglukhov@mail.ru

фия. – 2023. – № 1. – С. 196–199. Рец. на кн.: Шнирельман В.А. Удерживающий. От Апокалипсиса к конспирологии. – Санкт-Петербург : Нестор-История, 2022. – 424 с. DOI: 10.31249/rphil/2023.01.11

Конспирология – одно из самых противоречивых направлений (около)научного исследования. Несмотря на противостояние со стороны академического сообщества, она уже более 150 лет находит своих поклонников вне и внутри мира науки.

Новая работа Виктора Шнирельмана, который уже не раз обращался к этой теме, представляет собой обзор основных тенденций конспирологии, начиная с реципиентов Великой французской революции и заканчивая современными обличителями теорий заговора, связанных с цифровизацией и глобализацией. Название книги отсылает нас к христианской концепции «удерживающего», который защищает мир от вторжения сатанинских сил.

«Христианская эсхатология, – пишет автор, – веками разрабатывавшаяся богословами, создала красочную картину разложения человеческого общества и всеобщего упадка накануне конца мира. Избежать этого было невозможно, ибо все было предначертано божественным провидением. Золотой век остался далеко позади, и приходилось ожидать конца. Но сроков никто не знал. Поэтому всегда находились люди, пытавшиеся обнаружить видимые и невидимые знаки приближения Апокалипсиса» (с. 4). В религиозной атмосфере Средневековья выбор был невелик – все подозрения, как правило, падали на иудеев.

Когда на рубеже Нового Времени христианство утратило свой былой авторитет, казалось, что теории заговора, обращенные к еврейской нации, перестанут фасцинировать публику, однако все произошло ровно наоборот. Благодаря всеобщему образованию и развитию средств коммуникации, конспирология расцвела пышным цветом. Утрата прежнего порядка в сочетании с крупными революциями порождали новые страхи. Синкретические религиозные культуры, в которых причудливо сочетались христианство, неоязычество и восточные духовные традиции, стали плацдармом для обновления конспирологической повестки. Не отставали от них и светские организации.

Все значимые события XIX, XX и XXI вв. – революции, войны, эпидемии – вызывали и продолжают вызывать волны но-

вых исследований в области конспирологии и народных страхов. Поиск «невидимого врага» нередко заканчивается там же, где начинался: обвинения вновь обращаются против иудеев или масонов (тайное общество со множеством ячеек по всему миру, сыгравшее определенную роль в истории человечества, которое никогда не было таким уж «тайным», но всегда ассоциировалось с еврейской нацией).

Подъем глобализма в XIX в. породил ответную реакцию – национализм. Каждая нация (или раса) мним себя «избранной» и ищет во всех своих неудачах руку другой нации (или расы). В России принято во всех бедах обвинять Запад, а на Западе – Россию или Китай. На конспирологии была построена идеология Третьего рейха. Кроме того, нельзя не отметить, что правительства многих современных государств пользуются слабостью своего избирателя к теориям заговора, прикрывая ими собственные промахи во внутренней и внешней политике.

Реакцией на развитие промышленности и техники стал традиционализм, а реакцией на развитие научной рациональности – эзотерика и научная фантастика. Чтобы доказать собственные теории, конспирологи нередко прибегают к фальсификациям и в целом, как правило, игнорируют научные методы. Если источник достаточно авторитетен, доказательства могут даже и не требоваться.

На протяжении четырех глав и почти 500 страниц текста Шнирельман активно развенчивает те или иные конспирологические предрассудки, опираясь на здравый смысл и собственную интерпретацию исторических событий. Данная работа может служить введением в проблематику конспирологии и обязательна к прочтению для всех, кто хочет заняться ее изучением.

Возможно ли позитивное исследование конспирологии? Автор представляет ее порождением больной фантазии, фрустрации и фобий. Это «нулевая гипотеза», от которой он никогда не отходит. Тем не менее в эзотерике существует принцип, позволяющий отделить чистую конспирологическую фантазию от данных, освещенных духовной традицией (вроде христианства или брахманизма). Такой подход практиковали традиционисты – Рене Генон и Юлиус Эвола (а в наше время практикует Александр Дугин). То,

что заговоры существуют и время от времени случаются, не отрицают сам автор.

Шнирельман исходит из априорной позиции, которая предполагает жесткое противопоставление науки и религии и предпочтение науки – религии, глобализма и либерализма – национальному и расовому эссенциализму, а также рационального метода – интеллектуальной интуиции. В каком-то смысле благодаря этой бескомпромиссности он сам становится «удерживающим» на пути стремительного движения «темных наук». Однако при любом незначительном колебании столь жесткой позиции, выводы которые он делает могут быть подвергнуты сомнению.

Спорным видится тезис о христианском происхождении современной конспирологии. На мой взгляд, истоки средневековой «охоты на ведьм» и еврейских погромов следует искать в более архаичных пластах истории. Уже в язычестве существовало представление о чужаке, который поклоняется «зловредным» богам и предкам. Только пройдя через ритуалы и испытания инициации, чужак мог быть приобщен к коллективному телу племени. С другой стороны, язычество в определенном смысле все же несколько терпимее чем христианство: например, язычники (в отличие от христиан) никогда не занимались продвижением своих религий среди чужаков (т.е. миссионерством).

УДК: 141.3

ПОГОРЕЛЬСКАЯ С.В.* СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФА. – РЕЦ.
НА КН. «ПРИНЯТЬ В МЫСЛЬ: ФИЛОСОФСКАЯ АВТОБИО-
ГРАФИЯ. ДИТЕР ХЕНРИХ, БЕСЕДЫ С МАТТИАСОМ БОРМУ-
ТОМ И УЛЬРИХОМ ФОН БЮЛОВЫМ».

DOI: 10.31249/gphil/2023.01.12

Аннотация. Известный немецкий философ и историк философии Дитер Хенрих в диалогах с журналистом и с литератором рассказывает о философии, о времени и о себе.

Ключевые слова: Дитер Генрих; конstellационный анализ; немецкая философия XX в.

POGORELSKAYA S.V. The formation of a philosopher. Review of the book: *Ins Denken ziehen: eine philosophische Autobiographie*. Dieter Heinrich. Im Gespräch mit Matthias Bormuth und Ulrich von Bülow

Abstract. The famous German philosopher and historian of philosophy Dieter Heinrich, in dialogues with a journalist and a writer, talks about philosophy, about time and about himself.

Keywords: Dieter Heinrich; constellation analysis; German philosophy of the twentieth century.

Для цитирования: Погорельская С.В. Становление философа [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Философия. – 2023. – № 1. – С. 200–204. Рец. на кн.: *Ins Denken ziehen: eine philosophische Autobiographie* Dieter Heinrich.

* Погорельская Светлана Вадимовна – кандидат политических наук, доктор философии Боннского университета, старший научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН (ORCID: 0000-0001-9208-5889, GND: 115267158).

Im Gespräch mit Matthias Bormuth und Ulrich von Bülow. – München : Beck, 2021. – 282 p. DOI: 10.31249/grphil/2023.01.12

Дитер Хенрих (1927) – известный немецкий философ второй половины XX в., продолживший традиции классического немецкого идеализма в вопросах философского осмысления субъективности.

Полемизируя с современными конструктивистскими и иными современными подходами, отказывавшимися от ориентации на самобытие субъекта или даже от самого понятия «субъект», и будучи уверенным в том, что «эпистемическое отношение к себе» (Das wissende Selbstverhältnis) подразумевает веру в существование мира объектов, он понимал субъективность как способность осмысленного сохранения устойчивости в мире объектов. Соответствующие размышления Хенриха и были несколько лет назад впервые переведены для русскоязычного читателя¹.

В мире же немецкой философской науки Хенрих широко известен не в последнюю очередь своими масштабными историко-философскими реконструкциями. Он опубликовал ряд солидных работ по философии Фихте, Канта, Гельдерлина, Макса Вебера, получивших широкое признание в философском сообществе, а его метод так называемого «констелляционного исследования»² в истории философии принес ему широкую известность даже за пределами его дисциплины.

Рецензируемая книга, вышедшая в 2021 г. в издательстве «Номос (Бек)», – это автобиография, рассказываемая в диалогах. Собеседники философа – профессор философии Маттиас Бормут и литератор Ульрих фон Бюлов неоднократно беседовали с Хенрихом

¹ См. подробнее: Хенрих Д. Мышление и самобытие. Чтения о субъективности / пер. с нем. А.К. Судакова. – Москва : Весь Мир, 2018. – 320 с.

² Констелляционное исследование – историко-философский метод, предложенный Д. Хенрихом и предполагающий исследование взаимодействия различных мыслителей в общем «пространстве мысли». Философские разработки выявляются и реконструируются из писем, рецензий, фрагментов произведений и записей разговоров. Начало положила работа Хенриха «Фундамент из своего Я», где он реконструирует становление Канта, чтобы понять каким образом в короткое время и в относительно замкнутом регионе могло возникнуть такое фундаментальное и масштабное явление, как немецкий идеализм.

еще до того, как возник замысел новой книги. Из этих многочисленных бесед в итоге и выросла своего рода диалогическая автобиография. И, как таковая, она посвящена не столько конкретным философским вопросам, сколько процессам становления философа как такового. Ведь, согласно Хенриху, философия возникает из самопонимания сознательной жизни и становится ее фундаментом.

Вопросы, которые выясняются в ходе диалогов, – как Дитер Хенрих стал философом, какую роль в развитии его мышления сыграли определенные люди, а также местные и глобальные политические обстоятельства.

Поскольку сам Хенрих как исследователь всегда делал сильный акцент на том, что он называл «сознательной жизнью», то и в автобиографии его жизнь и мышление оказываются нераздельны. Так, начав разговор о детстве и той роли, которую оказала на него религия (поскольку родители Хенриха были убежденные и практикующие христиане, несмотря на интерес его отца к естественным наукам), философ быстро переходит к размышлениям об абсолюте и отношениях между конечным и бесконечным. Причем отличие своих установок в этих вопросах от таких авторов, как Вольфхарт Панненберг или Роберт Шпеманин, Хенрих не в последнюю очередь поясняет различием воспитания в детстве. По его мнению, эти философы были более сосредоточены на содержании веры потому, что в их воспитании не было того первичного, детского опыта религии, который получил он у своих родителей.

Автобиографическая дискуссия строится, исходя из различных фаз жизни философа, которые определяются в основном по местам его преподавательской деятельности.

Рассказывая о своей работе в различных университетах, Хенрих попутно дает интересные оценки философии Гадамера, Лёвита, Адорно. Так, по его мнению, в сравнении с другими философами рассуждения Адорно, например о диалектике, кажутся слабоватыми, даже чуть ли не журналистскими (с. 80), да и в целом уровень его философичности сомнителен. Обращаясь в этой связи к той беспощадной критике, которой подверг Адорно Хайдеггера, Хенрих (отнюдь не будучи сторонником Хайдеггера) все же замечает, что последний был способен мыслить «несправедливо глубже», чем Адорно, так что Адорно, «несмотря на хоро-

шие политические мотивы, тем не менее как философ не имел права на такую критику» (с. 80–81). В этом контексте интересны и некоторые комментарии Хенриха, касающиеся так называемой франкфуртской школы, к издательству Suhrkamp, с которым он долгое время тесно сотрудничал, например: «Когда Франкфуртская школа уже уйдет в историю, Беккет все еще будет великим автором, и Витгенштейн тем более» (с. 136).

В своих рассказах Хенрих обращается не только к собственным, но и к иным взглядам на философскую атмосферу времени, в которое ему довелось активно работать. Собеседники спрашивают философа о его контактах, например с Хансом-Георгом Гадамером, о его отношении к мысли Макса Вебера, Ясперса, к аналитической философии, особенно в Англии и в США, где Хенрих работал также, причем достаточно долго, в Колумбийском университете и в Гарварде. В американских университетах он преподавал, разумеется, историю немецкой философии, прежде всего теории Канта, Гегеля и Фихте, но для себя заинтересовался и американской аналитической философией и был готов учиться, например, у Хилари Патнэм, которая в свою очередь с интересом посещала его лекции.

В беседах философа с журналистами затрагивается также и тема конфронтации блоков в Европе во время холодной войны. Как философ, он пережил эти времена, возглавляя после Гадамера Ассоциацию Гегеля¹, которая конкурировала с Международным обществом Гегеля² во главе с Вильгельмом Раймундом Байером (считавшимся левым). Интерпретации Гегеля у философов по разные стороны границы были иной раз очень различны. В этом контексте Хенрих с известной долей ностальгии вспоминает о своих контактах с советскими исследователями немецкой философии.

Рассказывая о своих политических приоритетах, Хенрих признается, что в целом склонялся к социал-демократии, однако,

¹ Internationale Hegel-Vereinigung, Международная ассоциация Гегеля, основана в 1963 г. Х.-Г. Гадамером с целью поддержки исследований о Гегеле и в духе Гегеля.

² Internationale Hegel-Gesellschaft, Международное общество Гегеля, ставшее объединение исследователей Гегеля, основано в 1953 г. В.-Р. Байером. Общество сотрудничало с философами стран социализма, в 1974 г. X международный Гегелевский конгресс прошел в Москве, в МГУ.

по собственным словам, в философии предпочитал оставаться буржуазным, гражданским философом (с. 134). Он не симпатизировал популярным в конце 60-х годов мыслителям, таким как Эрнст Блох или Герберт Маркузе, однако хорошо знал философию Маркса, что помогало ему отстаивать свои позиции в полемике с левацким студенческим движением 1968 г. Движение это ему не нравилось, он его не поддерживал, более того, даже усматривал в нем некое сходство с началом 1930-х годов в Германии (с. 150). Буржуазность политических взглядов Хенриха проявлялась также и в его отношении к политике СДПГ в сфере высшего образования, о которой в те годы много спорили. По его мнению, антиэлитарная направленность этой политики в итоге привела к «постепенному упадку немецких университетов». Элиты не следует нивелировать, полагает Хенрих, напротив, их следует поддерживать, но при этом доступ в них должен быть открыт для всех, кто этого достоин (с. 148–149).

С 1981 г. Хенрих преподает в Университете Мюнхена, который считается одним из самых элитарных в Германии. В главе, посвященной Мюнхену, он подробнее рассказывает о своих историко-философских исследованиях в контексте своего констелляционного метода. Неоспоримо, что благодаря исследованию констелляций могут открыться новые контексты и взаимосвязи, помогающие реконструировать философскую мысль. Но могут ли в них генерироваться и новые философские импульсы – другой вопрос, на который Хенрих, очевидно, ответил для себя отрицательно (с. 229). Когда его спрашивают о связи между его историко-философскими констелляционными исследованиями и его собственной жизненной философией, он отвечает, что «достигнутое научным путем имеет другое качество и более длительный эффект» (с. 258).

Книга может быть рекомендована для вдумчивого чтения, прежде всего тем, кто занимается историко-философскими исследованиями, а также всем интересующимся атмосферой философского мира Германии второй половины XX века.

УДК: 141.3

ПОГОРЕЛЬСКАЯ С.В.* ЗАБЫТАЯ КЛЮЧЕВАЯ ФИГУРА. РЕЦ.
НА КН. ТУНА ХОРСТЕНА «СВЯЩЕННИК И ФИЛОСОФ. СПА-
СЕНИЕ АРХИВА ГУССЕРЛЯ». DOI: 10.31249/rphil/2023.01.13

Аннотация. Увлекательная и трогательная история францисканского священника и философа, спасшего архив одного из основателей феноменологии Эдмунда Гуссерля (1859–1938) от уничтожения накануне и во время Второй мировой войны и доставившего его в Бельгию для публикации, изданная в 2018 г., выдержала три издания и широко известна в западном философском сообществе. Рецензируется третье издание, исправленное и дополненное.

Ключевые слова: Эдмунд Гуссерль; Герман-Лео Ван-Бреда; феноменология; западноевропейская философия XX в.

POGORELSKAYA S.V. Is a forgotten key figure. Book review: Horsten T. De pater en de filosoof. De redding van het Husserl-archief

Abstract. The fascinating and touching story of a Franciscan priest and philosopher who saved the archive of one of the founders of phenomenology, Edmund Husserl (1859–1938) from destruction on the eve and during World War II and brought it to Belgium for publication, published in 2018, has survived three editions and is widely known in the Western philosophical community. The third edition, corrected and supplemented, is being reviewed.

Keywords: Edmund Husserl; Herman-Leo Van Breda; phenomenology; Western European philosophy of the twentieth century.

* Погорельская Светлана Вадимовна – кандидат политических наук, доктор философии Боннского университета, старший научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН (ORCID: 0000-0001-9208-5889, GND: 115267158).

Для цитирования: Погорельская С.В. Забытая ключевая фигура [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Философия. – 2023. – № 1. – С. 205–208. – Рец. на кн.: Horsten T. De pater en de filosoof. De redding van het Husserlarchief. – Antwerpen : Uitg. Vrijdag, – 2018. – 292 p. – DOI: 10.31249/rphil/2023.01.13

Книга нидерландца Туна Хорстена «Патер и философ» – одна из тех редких работ, когда исследование, чисто журналистское по своему замыслу, приобретает значимость для философской науки, в данном случае для истории философии. Работа, начатая как повествование о молодом нидерландском священнике-францисканце, в почти приключенческой эпопее спасшем от уничтожения обширное рукописное наследие умершего незадолго до Второй мировой войны немецкого феноменолога Эдмунда Гуссерля, разворачивается в своеобразную теневую историю философии этого непростого исторического периода, соприкасаясь с такими величинами континентальной философии, как Мартин Хайдеггер, Эммануэль Левинас, Жак Деррида, Морис Мерло-Понти, Поль Рикур, Роман Ингарден, Эдит Штайн, Жан-Поль Сартр и многими другими.

Спасая наследие Гуссерля, Герман-Лео Ван Бреда (1911–1974), герой книги, волею обстоятельств становится ключевой фигурой на стыке теневых взаимодействий в западноевропейском философском сообществе конца 1930-х – начала 1940-х годов. Тун Хорстен обращается к памяти этого незаслуженно забытого священника и ученого. Выдержанная три издания и переведенная на несколько языков книга известна и даже премирована в западном философском сообществе. Рецензируется ее третье, дополненное и исправленное автором издание от 2021 г.

Заняться историей Германа-Лео Ван Бреда автора побудила случайность – он увидел его на фотографии в семейном архиве. По мере того как автор углублялся в историю жизни этого священника, перед ним открывался неизвестный ему ранее мир, мир философии, выживавшей в Европе раздавленной гитлеризмом.

С победой режима НСДАП положение Гуссерля и его супруги становилось все более шатким. Неясной было и будущее его творческих наработок, из которых должны были вырасти новые

книги. Сам Гуссерль умер в 1938 г., так и не определившись с судьбой своего имущества. Сын Гуссерля, тоже потерявший в Германии профессорскую должность, уже находился в США, а вдова философа, Мальвина, оставаясь одна во Фрайбурге, хранила его огромное рукописное наследие – более 40 тыс. страниц.

Молодой бельгийский францисканец Герман-Лео Ван Бреда изучал философию и заинтересовался Гуссерлем настолько, что решил написать о нем диссертацию. Гуссерль иной раз разрешал своим студентам читать его неопубликованные рукописи, так что молодой священник, чтобы собрать материал для работы, отправился к его вдове. Ситуация, которую он увидел на месте, убедила его в необходимости срочно вывозить архив из гитлеровской Германии. Во Фрайбурге Ван Бреда познакомился с ассистентами Гуссерля Ойгеном Финком и Людвигом Ландгребе, которые, кстати, были одними из тех немногих, кто вообще мог читать почерк Гуссерля, пользовавшегося не просто стенографией, а собственным ее вариантом. Вывезти решили весь архив и всю домашнюю библиотеку Гуссерля. Отправка дипломатической почтой не удалась. Тогда архив перевезли в монастырь у швейцарской границы, планируя временно разместить у психиатра Людвига Бинсвангера, но когда Адельгундис Йегершмид (подруга Эдит Штайн)¹, позвонила в дверь, ее не пустила супруга Бинсвангера, заявив: «Оставьте нас в покое! Мы – за Гитлера» (с. 43). В итоге три чемодана рукописей, хранившиеся в посольстве Бельгии в Берлине, были отправлены дипломатической почтой в Левен, где их собрали в университетской библиотеке. Позже сам Ван Бреда привез расшифровки, сделанные Штайн, Финком и Ландгребе. Вдове Гуссерля Мальвине помогли укрыться в бельгийском женском монастыре в Херенте, где она в 1942 г. перешла в католицизм.

Ассистенты Гуссерля, Финк и Ландгребе, нужны были в Бельгии для дальнейших расшифровок рукописей. Ландгребе находится в Праге, с ним часть архива. Ван Бреда также отправля-

¹ Эдит Штайн (Тереза Бенедикта Креста) – ученица и последовательница Гуссерля, немецкий философ и монахиня-кармелитка, погибшая в Освенциме в годы войны, ныне католическая святая (канонизирована папой Иоанном Павлом II в 1998 г.).

ется в Прагу, встречается с Яном Паточкой¹ и Эмилем Утицем². Было решено, что в случае аннексии Чехословакии Германией хранившиеся в Праге бумаги Гуссерля будут перевезены в Бельгию, что и было сделано через шесть месяцев по бельгийской дипломатической почте. В 1941 г. Ван Бреда наконец-то завершил и защитил свою диссертацию о Гуссерле, но в условиях немецкой оккупации не смог ее опубликовать.

После войны Финк и Ландгребе по необходимости остаются в Германии, работа по расшифровке архивов передается другим исследователям, и архив готовится к публикации. В мае 1946 г. Мальвину Гуссерль удаётся отправить к ее детям в США. Завершает книгу рассказ о послевоенной судьбе архивов, о дальнейшей расшифровке и публикации наследия, а также о растущей пропасти между стареющим священником и новым поколением европейских философов, таких как, например, Жак Деррида, о работах которого Бреда говорил: «Это не философия. Если это вообще что-то, это литература» (с. 144). Сам Ван Бреда, умерший в 1974 г., был не столько философом, сколько, как сейчас сказали бы, «менеджером» науки, однако за свое спасение наследия Гуссерля в безумии нацистской диктатуры и мировой войны фламандский францисканец заслуживает места в интеллектуальной и культурной истории XX в. Ведь возможностью изучения философских трудов мы обязаны не только их авторам, но и тем, кто сохранил эти труды для нас и потому заслуживает нашей памяти.

В заключении напомним, что рецензируемая книга – тот редкий случай, когда журналисту удается успешно написать о философах. Это солидное исследование с привлечением материалов, свидетельств современников, оно снабжено фотографиями, тематическим регистром и библиографией и может быть рекомендовано не только читателям и исследователям Гуссерля, но и всем, кому интересны пути философии XX в.

¹ Ян Паточка – чешский ученик Гуссерля, известный феноменолог.

² Эмль Утиц – чешский философ.

УДК: 141.3

ПОГОРЕЛЬСКАЯ С.В.* И СНОВА О КАТОЛИЦИЗМЕ И НАЦИЗМЕ. – РЕЦ. НА КН. К. ФЛАША «КАТОЛИЧЕСКИЕ ПРЕДТЕЧИ НАЦИОНАЛ-СОЦИАЛИЗМА»¹.

DOI: 10.31249/rphil/2023.01.14

Аннотация. Исследователь, известный работами по философии Средневековья и просвещения, обращается к немецкому католицизму XX в. в его взаимосвязи с режимом национал-социализма в Германии. Вопросы, которыми он задается, легитимны, однако ответам, которые он сам же и дает, не хватает объективности.

Ключевые слова: католицизм; национал-социализм; немецкая философия XX в.

POGORELSKAYA S.V. And again about catholicism and nazism. Book review: Flasch K. Katholische wegbereder des nationalsozialismus

Abstract. The researcher, known for his works on the philosophy of the Middle Ages and the Enlightenment, refers to the German Catholicism of the twentieth century in its relationship with the regime of National Socialism in Germany. The questions he asks are legitimate, but the answers he gives himself lack objectivity.

Keywords: Catholicism; National Socialism; German philosophy of the twentieth century.

* Погорельская Светлана Вадимовна – кандидат политических наук, доктор философии Боннского университета, старший научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН (ORCID: 0000-0001-9208-5889, GND: 115267158).

¹ Flasch K. Katholische Wegbereiter des Nationalsozialismus. – Frankfurt am Main : Klostermann, 2021. – 192 p.

Для цитирования: Погорельская С.В. И снова о католицизме и нацизме. [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Философия. – 2023. – № 1. – С. 209–216. Рец. на кн.: Flasch K. Katholische Wegbereiter des Nationalsozialismus. – Frankfurt am Main : Klostermann, 2021. – 192 р. DOI: 10.31249/rphil/2023.01.14

Историк философии Курт Флаш известен основательным исследованием философии Ханса Блюменберга¹, а также работами о Паскале и Вольтере. Публиковался он (за исключением работы о Блюменберге) в основном по темам средневековой философии, а также по методологии историографии философии. Однако в этот раз Флаш обратился к обширной теме, которой ранее не занимался – «Католицизм и национал-социализм» – и опубликовал небольшое исследование, посвященное работам трех католических теологов и философов в 1933–1934 гг.

Этих троих – Михаэля Шмауса (1897–1993), Йозефа Лорца (1887–1975) и Йозефа Пипера (1904–1997) – «трех господ», как неоднократно явно иронически называет их автор (с. 20 и далее) он объединил характеристикой «католические предтечи национал-социализма», так, что уже посредством заглавия создается впечатление, будто национал-социализм нуждался в них, чтобы в 1933 г. прийти к власти. Целью исследования заявлено освещение «уголка немецкой интеллектуальной жизни», из которого видные католические теологи католического Мюнстера (в котором за буржуазную католическую партию Центра² проголосовало больше избирателей, нежели за НСДАП) агитировали за национал-социализм и поддержку Гитлера. Причём освещать этот уголок автор предполагает не как-нибудь по-журналистски, а, по его собственному заявлению, «академически, с подробной аргументацией» (с. 7).

Однако как раз академический взгляд уже с первых же страниц споткнется о явно неравнодушное отношение автора к объектам своего исследования – что является правом любого эссеиста,

¹ Ханс Блюменберг – немецкий философ-постструктуралист второй половины XX в.

² Партия Центра – консервативная католическая партия периода Веймарской республики, предтеча послевоенной ХДС.

литератора, журналиста, но не академического ученого. Особенно если очевидная ироническая неприязнь, читаемая между строк исследования, предваряется во введении заявлением: «Я не занимаюсь запоздалым обличением или ретроспективной денацификацией» (там же).

Тезис автора, который он доказывает, анализируя источники, – что Шмаус и Лортц «под эгидой исполняющего обязанности вице-канцлера Гитлера Франца фон Папена старались доказать интеллектуальное согласие между католицизмом и национал-социализмом», а Йозеф Пипер просто был коллаборационистом. Источниками при этом выступают тексты «не полностью неизвестные ранее», иными словами, известные, но «не исследовавшиеся до сего дня с точки зрения аргументации, контекста и исторического места» (там же). Речь идет о серии «Рейх и церковь», издававшейся в те годы в издательстве «Ашендорф». Попутно Флаш обращается к другим авторам этой серии и указывает, кого из них еще можно было бы считать «предтечами», а заодно рассказывает о значении Макса Шеллера¹ для католического мира тех лет. Он упоминает Карла Эшвайлера², считавшего себя томистом, что Флаш, в силу своих знаний средневековой философии, отрицает. Затем он упоминает его друга, Карла Шмитта³, друга Эшвайлера – правда, в его случае рассматриваются лишь теологические высказывания (эксцессивные, по мнению Флаша) в период около 1933 г.

Далее Флаш кратко реконструирует мировоззрение Франца фон Папена. Он видит у него критику Ренессанса, Просвещения, либерализма на фоне своего рода ностальгии по Средневековью (с. 62–63) и удивляется тому, что Папен с такими взглядами умудрился найти что-то положительное в том «социализме», который предлагал Гитлер, в социализме, который был таковым «не более чем на словах» (с. 63).

В предвыборной речи 12 ноября 1933 г. фон Папен призвал католиков встать плечом к плечу с национал-социалистами в

¹ Макс Шеллер – немецкий философ первой половины XX в., основатель философской антропологии.

² Карл Эшвайлер – немецкий теолог и философ первой половины XX в.

³ Карл Шмитт – известный немецкий правовед и философ, подвергшийся критике за сотрудничество с нацизмом.

борьбе против либерализма. Папен видит некоторые точки соприкосновения между католиками и национал-социалистами, в частности неприятие либерализма и мирового иудаизма. Свою речь он опубликовал в той же серии, в которой публиковались Шмаус, Лортц и Пипер.

Далее следует основная часть работы. Она, в свою очередь, поделена на три части, каждая из которых посвящена одному из трех исследуемых католических авторов.

Михаэль Шмаус выступал за безоговорочную интеграцию в «новое государство» и утверждал, что мировоззрение нацизма перекликается с истинами католицизма (с. 67–68). Как и Хайдеггер в те годы, Шмаус рассматривает Веймарский период как период безоглядного разгула либерализма, губительного для немецкой мысли (с. 70). В нацизме же он видит новое направление мысли, воспринявшее учения Гёльдерлина, Ницше и Лангенбена и заменившее механистический взгляд на мир – органическим. Будучи по сути своей антилиберальным, национал-социализм зиждется на трех принципах: организм, порядок и сообщество (с. 73). Ссылаясь на отрицательные позиции римского папства в отношении модерна, Шмаус доказывает, что у церкви и у национал-социализма один и тот же главный враг – либерализм (с. 77). Кроме того, он усматривал и еще ряд менее важных общих черт между нацизмом и католицизмом, как например отношение к природе, иерархия, структурированная община, жертвенный мистицизм, принцип «крови и почвы» (с. 79). В итоге Флаш диагностицирует у Шмауса склонность к декламации в ущерб исследовательской работе (с. 85).

Йозеф Лортц, также проповедовавший в своих публикациях католический подход к национал-социализму, был священнослужителем, занимался историей церкви и добровольно вступил в НСДАП в мае 1933 г. Он критиковал склонность католиков отдавать свои голоса партии Центра и упрекал их в недооценке, как он заявлял, «огромных позитивных сил, идей и планов национал-социализма» (с. 95). Флаш обширно цитирует Лорца, который по его мнению рассматривает тему в типично абстрактной манере, риторически примиряя католицизм и национал-социализм с точки

зрения их принципов, игнорируя при этом фактический террор и репрессии (с. 101).

Критика, которой Флаш подвергает трех католических философов, понятна и точна потому, что он, глядя из будущего, учитывает то что критикуемый им автор, в силу своей принадлежности к эпохе и невозможности знать заранее чем станет гитлеризм для Германии, игнорирует. Хотя и не должен был бы игнорировать, если бы хотел объективно оценить ситуацию – так полагает Флаш, упоминая ближе к концу книги опыт собственной семьи, где в те годы национал-социализм и его губительность для страны распознали правильно.

Флаш указывает на риторику Лортца о «грандиозной перестановке человечества» или о том, что он в назидательно-гиперболической речи характеризует как «исконо католическое» («*urkatholisch*») (с. 102) – например лозунг «Общее благо превыше собственной пользы». Он ссылается также на так называемое позитивное христианство в партийной программе НСДАП (с. 96, 103), означавшее прежде всего отрицание всех элементов иудаизма. По мере того как в национал-социализме набирают влияние неоязыческие идеи, Лорц разочаровывается в его возможностях сотрудничать с церковью, но тем не менее остается при своем мнении, полагая что истинный национал-социализм может быть осуществлен лишь католицизмом или же с его поддержкой (с. 108). НСДАП при этом заменяется «объединяющей силой государства» (с. 110–111). В основе своей это – разновидность социализма, пишет Лорц.

У третьего же автора, Йозефа Пипера, которого Флаш тоже называет «католическим антилибералом», он подозревает склонность к «естественно-правовому социализму» и характеризует его как «правого католика из круга влияния фон Папена» (с. 123), хотя сам Пипер, насколько можно судить, нигде на Папена непосредственно не ссылается.

Характеристика Пипера как «предтечи национал-социализма» весьма натянута, потому что Пипер реагирует на нацистский режим лишь после его победы, однако реагирует весьма позитивно, полагая, что «Гитлер опроверг Декарта и либерализм» (с. 126). К этому автору Флаш в целом относится особенно резко,

вероятно потому, что Пипер писал о Средневековье. С одной стороны, Флаш заявляет, что его не интересует простодушная картина Средневековья, изображаемая Пипером, с другой же – он критикует его представления об отношениях между философией и историей и не может себе отказать в рассказе о том, как хабилитация Пипера у профессора философии Г. Крюгера после войны потерпела неудачу в связи с «недостаточным владением научным ремеслом» (с. 142–143, 146).

Флаш особенно подробно останавливается на работе Пипера над новым трудовым законодательством в период национал-социализма, где его приспособление к режиму прослеживается особенно четко. Следя Гитлеру, Пипер считает время благоприятным для «подлинного образования», полагает, что народ должен иметь фюрера (с. 125–126) и поддерживает «депролетаризацию пролетариата» с целью восстановления народа как сообщества единой крови и судьбы (с. 132).

Флаш обвиняет Пипера, называвшего себя «философом реальности» в «отчуждении от реальности» (с. 153), в неспособности распознать гитлеровскую пропаганду, а причиной «слепоты» называет «дефицит философии» в его мышлении (с. 154). По мнению Флаша, даже язык Пипера обличает неряшлисть его мыслительного процесса.

Поскольку Флаш считает, что публикации о Пипере «без исключения относятся к жанру педагогической и религиозно-полезной литературы» (с. 121), он, очевидно, не удосужился ознакомиться с ними. Здесь доходит до недоразумений – например, упоминаемая им книга Бертольда Вальда, известного падеборнского исследователя работ Пипера, якобы вышедшая в 2013 г. (заявленная к публикации на этот год) на самом деле была опубликована лишь в 2017 (с. 121).

Поскольку Флаш претендовал на академичность, он в приложении снабдил свою работу библиографией и регистром имен. Кроме того, там есть и социограмма Мюнстера 1933 г., в которой указаны результаты выборов в городе и стране в начале 1930-х годов; есть список публикаций Йоханнеса Пленге, у которого Пипер был ассистентом; есть прокламация Йозефа Лорца 1933 «Национал-социализм и церковь» и, наконец, разгромное письмо Герхарда Крюгера к Пиперу. Зачем это нужно читателю, сказать трудно.

В итоге можно утверждать, что именно «камерность» исследования можно счесть преимуществом книги – Флеш не выходит на уровень глобальных приговоров, он привлекает внимание читателей лишь к нескольким эпизодам роковой встречи между католицизмом и национал-социализмом на изломе 1933–34 гг. В то же время работа не отвечает заявленной цели быть «академическим исследованием с подробной аргументацией». Аргументация страдает слишком личным подходом к теме, комментарии автора к не нравящимся ему или даже неприятно поразившим его строкам католических авторов отнюдь не академичны, они эмоциональны и нередко сформулированы в разговорном стиле. Слишком частые заверения автора, что он «хочет только изучить и понять», плохо соотносятся с критикой, иронией и упреками в том, что католические философы не разглядели суть нацизма. Впрочем, ближе к концу книги автор сам признает свою предвзятость (с. 147), указывая, что на его оценки во многом повлияла история его собственной семьи, в которой в те годы, как уже сказано выше, национал-социализм был распознан правильно.

В целом имеет место недостаточно дифференцированный взгляд на тему. Выделяя антимодернистские и антилиберальные идеи католических мыслителей тех лет, не следует забывать, что такие взгляды не характеризуют католицизм как таковой, поскольку они были присущи в те годы и другим современникам, не являвшимся ни католиками, ни нацистами, но имевшим перед собой печальный опыт несостоявшейся Веймарской республики. Поэтому католический антимодернизм вряд ли может быть назван «предтечей» национал-социализма; по крайней мере, автор этот свой тезис не обосновывает достаточно убедительно.

В то же время Флаш поднимает важные вопросы, заслуживающие интенсивного обсуждения, особенно в наше время, когда христианская церковь, в том числе и католическая, снова становится объектом нападок – как за свои прошедшие деяния, так и за нынешние. Исследователь взаимодействия католицизма с национал-социализмом вряд ли найдет для себя в ней что-то существенно новое. Но зато работа Флаша вполне может быть рекомендована для критического чтения тем, кто интересуется характером современной критики католицизма в Германии.

Социальные и гуманитарные науки
Отечественная и зарубежная литература
Информационно-аналитический журнал

Серия 3

ФИЛОСОФИЯ
2023 № 1

Художник обложки и художественный редактор М.Б. Шнейдерман

Техническое редактирование
и компьютерная верстка В.Б. Сумерова
Корректор Д.Г. Валикова

Гигиеническое заключение
№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.

Подписано к печати 30.11.2022

Формат 60×84/16	Бум. офсетная № 1
Печать офсетная	Цена свободная
Усл. печ. 13,5	Уч.-изд. л. 10,5
Тираж 300 экз.	Заказ №
(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, литер У**