

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

СОЦИАЛЬНЫЕ
И
ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ И ЗАРУБЕЖНАЯ
ЛИТЕРАТУРА

ИНФОРМАЦИОННО-АНАЛИТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

СЕРИЯ 3

ФИЛОСОФИЯ

2022 – 1

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

МОСКВА 2022

ББК 87
С 69

DOI: 10.31249/rphil/2022.01.00

Учредитель
Институт научной информации
по общественным наукам
Российской академии наук

Отдел философии

Редакционная коллегия серии «Философия»:

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

Редактор-составитель – *Е.Е. Звонова*

Информационно-аналитический журнал «Социальные и 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

© «Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия», научный журнал, 2022

© ФГБУН «Институт научной информации по общественным наукам РАН», 2022

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ : ОБЩИЕ ПРОБЛЕМЫ

Тараненко Е.П. Вторичная информация и ее содержание	9
---	---

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

Реф. ст. : Сова Х. Оценочный релятивизм и предикат истинности	22
Реф. ст. : Песнь научной русалки : философский трилог об остеологическом парадоксе	25
Реф. ст. : Сухотерина Л. Жизнь и научное наследие выдающегося украинского экономиста В.А. Косинского (1864–1938)	29

ЛОГИКА И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Реф. ст. : Вахман Дж. Действительно ли истина имеет значение? Заметки о кризисе веры	32
--	----

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

Реф. ст. : Тремейн Ш.Л. Философия инвалидности как исследование критического разнообразия	35
Реф. ст. : Гильметт Л. Выразительность, одушевленность и разборчивость: концепции деколониальной феминистской теории аффектов	38
Реф. ст. : Клименко Р. Искусственная эволюция в трансгуманизме	41

ЭТИКА

Летов О.В. Этические проблемы развития науки. (Обзор)	45
---	----

Летов О.В. Этические проблемы генетики. (Обзор)	52
Летов О.В. Биоэтические проблемы развития генетических технологий. (Обзор)	61
Реф. ст. : Йоаметс Л., Чочия А. Доступ к профессиональному интеллекту для людей с ограниченными возможностями : юридические и этические вопросы применения надежного искусственного интеллекта	71

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Цибизова И.М. Афро-бразильские верования в международном контексте. (Обзор)	74
Цибизова И.М. Мораль и раннее христианство. Часть II. (Обзор)	92
Реф. ст. : Коллен Д. Каантин, оголивший христианство	110
Реф. ст. : Миланезе Д. Спасти соборы : предупреждение Европе	113
Реф. ст. : Скараффия Л. Новое открытие Ивана Иллича, католического интеллектуала	116

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Финогенов В.А. Еврейство в творчестве Достоевского: к 200-летию со дня рождения писателя	119
Реф. ст. : Дзур А.В. Нестандартные школы: институции высшего образования, ориентированные на гражданина, и развитие демократических профессионалов преподавания	131
Реф. ст. : Вуд Дж.-мл. Осмысление гражданского возрождения как общественное движение	133
Реф. ст. : Ван Дорн К. Обращение к восприятию предвзятости в башне из слоновой кости	135
Реф. ст. : Антисери Д. Люди, панацея смысла и страдания невинных	138
Реф. ст. : Гарфинкль А. Многофункциональность и эрозия основательной грамотности	141
Реф. ст. : Пабст А. «Эго», отличное от брутальности : конец либерализма	146
Глухов С.В. Традиция как социальное явление (заметка по поводу творчества философа Гейдара Джемаля)	151

Пущаев Ю.В. : Конфликт на Украине и современная философия в России и вокруг нее. Часть вторая. (Обзор)	160
Погорельская С.В. Нищета либерализма. (Обзор)	180

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Кимелев Ю.А. Коммунитаризм. Полемика коммунитаризма с либерализмом	185
--	-----

ЭСТЕТИКА

Реф. ст. : Ла Порта Ф. Данте у Примо Леви и Марии Самбрано ..	204
Миловац Ж.В. К вопросу роли спонтанности сознания в художественном творчестве	208

КНИЖНОЕ ОБОЗРЕНИЕ (РЕЦЕНЗИИ)

Погорельская С.В. Границы свободы. Рецензия на кн. : Хоннет А. Нищета нашей свободы	216
Погорельская С.В. Новые архивы Ю. Хабермаса. Рецензия на кн. : «Х – как Хабермас»	219
Погорельская С.В. Становление философа. Рецензия на кн. : Йос Р. Молодой Хабермас	222
Погорельская С.В. Признание Несогласия. Рансъер versus Хоннет. Рецензия на кн.: Хоннет А., Рансъер Ж. Признание или Несогласие. Дебаты	225
Маликова Ю., Тарасенко Ю. Рецензия на моногр.: Мостовой Л.И., Бутко Ю.Л., Дубинина В.А. Духовная трансгрессия в западной и восточной философии	229
Хлебников Г.В. Рецензия на кн. : Трансгуманизм : цифровой левиафан и голем-цивилизация / Шнуренко И., Аверьянов В. и др.	234

CONTENTS

PHILOSOPHY : COMMON PROBLEMS

Taranenko E.P. Secondary information and its content	9
--	---

PHILOSOPHY OF SCIENCE AND TECHNOLOGY

Article summary : Owl H. Evaluative Relativism and the Truth Predicate	22
Article summary : The Song of the Scientific Mermaid : A Philosophical Trilogy on the Osteological	25
Article summary : Sukhoterina L. The life and scientific legacy of the outstanding Ukrainian economist V.A. Kosinskii (1864–1938)	29

LOGIC AND THEORY OF COGNITION

Article summary : Wachman J. Does truth really matter? Notes on the Crisis of Faith.....	32
--	----

PHILOSOPHY OF MAN

Article summary : Tremain Sh.L. Philosophy of Disability as a Study of Critical Diversity	35
Article summary : Guilmette L. Expressiveness, animality and intelligibility: concepts of a decolonial feminist theory of affect	38
Article summary : Klimenko R. Artificial Evolution in Transhumanism	41

ETHICS

Letov O.V. Ethical Problems of Science Development. (Review)	45
Letov O.V. Ethical Problems of Genetics Development (Review)	52

Letov O.V. Bioethical Problems of Development of Genetic Technologies (Review)	61
Article summary : Joamets L, Chochia A. Access to artificial intelligence for people with disabilities: legal and ethical issues of using reliable artificial intelligence	71

PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES

Tsibizova I.M. Afro-Brazilian Beliefs in the International Context (Review)	74
Tsibizova I.M. Morality and Early Christianity. Part II (Review)	92
Article summary : Collen D. The Quarantine that Bared Christianity	110
Article summary: Milanese D. Save the cathedrals : a warning to Europe	113
Article summary : Scaraffia L. The New Discovery of Ivan Illich, Catholic Intellectual	116

SOCIAL PHILOSOPHY

Finogenov V.A. Jewishness in the Work of Dostoevsky : Toward the Bicentennial of the Writer's Birth	119
Article summary : Dzur A.V. Non-standard schools : Institutions of higher education oriented to the citizen and the development of democratic teaching professionals	131
Article summary : Wood J.-Ml. Understanding civic revitalization as a social movement	133
Article summary : Van Dorn K. Addressing perceptions of bias in the ivory tower	135
Article summary : Anticeri D. People, the panacea of meaning, and the suffering of the innocent	138
Article summary : Garfinkle A. Multifunctionality and the erosion of absolute literacy	141
Article summary : Pabst A. «Ego» distinct from brutality: the end of liberalism	146
Glukhov S.V. Tradition as a social phenomenon (note on the works of Heydar Jemal)	151
Puschaev Y.V. The Conflict in Ukraine and Philosophy in and Around Russia. Part Two. (Review)	160

Pogorelskaya S.V. The Poverty of Liberalism. (Review)	180
---	-----

HISTORY OF PHILOSOPHY

Kimelev Y.A. Communitarianism. The Polemic of Communitarianism with Liberalism.....	185
---	-----

AESTHETICS

Article summary: La Porta F. Dante in Primo Levi and Maria Sambrano	204
Milovac J.V. On the role of spontaneity of consciousness in artistic creation	208

BOOK REVIEW (REVIEWS)

Pogorelskaya S.V. Borders of Freedom. Review of the book : Honneth A. The poverty of our freedom.....	216
Pogorelskaya S.V. New Archives of Habermas. Review of the book : «X as Habermas»	219
Pogorelskaya S.V. Becoming a Philosopher. Review of the book : Jon R. Young Habermas	222
Pogorelskaya S.V. Confession of Disagreement. Ranciere versus Honneth. Review of the book : Honneth A., Ranciere J. Confession or Dissent	225
Malikova Y., Tarasenko Y. Review of the monograph : Mostovoy L.I., Butko Y.L., Dubinina V.A. Spiritual Transgression in Western and Eastern Philosophy	229
Khlebnikov G.V. Review of the book : Transhumanism : Digital Leviathan and golem-civilization / Shnurenko I., Averyanov V. et al.	234

ФИЛОСОФИЯ : ОБЩИЕ ПРОБЛЕМЫ

УДК 519. 216.

ТАРАНЕНКО Е.П.* ВТОРИЧНАЯ ИНФОРМАЦИЯ И ЕЕ СОДЕРЖАНИЕ.

Аннотация: В статье дается описание вторичной информации, ее основ внутри субъекта и выводится положение о первичной информации, как об исходном содержании вторичной информации.

Ключевые слова: философия информации; содержание информации; вторичная информация; первичная информация; обозначение; слово; субъектное обозначение.

TARANENKO E.P. Derived information and its content.

Annotation: The article get a description of “derived information”, its foundations inside subject and concludes a theoretical concept of “primery information” as initial, basic content of derived information.

Key words: philosophy of information; content of information; derived information; primary information; designation; word; subjective designation.

Для цитирования: Тараненко Е.П. Вторичная информация и ее содержание // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 1. – С. 9–21.

DOI: 10.31249/rphil/2022.01.01

* © Тараненко Е.П., 2022

Тараненко Евгений Петрович, самостоятельный исследователь, e-mail:
etar1960@yandex.ru

До сих пор в теории познания, в семантике, в «когнитивных» исследованиях, в исследованиях, посвященных так называемому «искусственному интеллекту», не существует целостной концепции и нет ясного понимания, того, что есть «информация» по своей сути, по своему происхождению, что есть «содержание» информации. Понимание законов, алгоритмов «разумной» деятельности субъектов невозможно без понимания того, что лежит в основе содержания информации.

Альтернативные походы, игнорирующие данную постановку вопроса, опираются на использование формальных, прежде всего математических методов, и, несмотря на постоянно возникающие и угасающие временные успехи, не приблизили нас ни к пониманию сути «информации» как явления, ни к сколь либо значимым общественным и экономическим достижениям.

В различных работах по семантике, по философии информации¹ представлены множественность и разнообразие позиций и мнений относительно «содержания информации» как отдельного явления, а также некоторые справедливые выводы. Например, поиск «примитивов» и «универсалов» в работах А. Вежбицкой² (1) – плодотворный и перспективный подход в семантике. Но и он и другие «семантические» подходы так и остаются в рамках языкоznания, лингвистики, не выходя на понятия и категории общеметодологического дискурса онтологии и теории познания.

¹ Г.Б. Гутнер. Семантика. // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / пред. науч.-ред. совета В.С. Стёпин. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Мысль, 2010. – Т. 3. – С. 514–515.

Колин К.К. Философские тезисы о природе информации // Вестник международной академии наук (русская секция). – 2015. – № 1. – С. 52–58;

Хлебников Г.В. Философия информации Лучано Флориди // Метафизика. – 2013. – № 4(10). – С. 35–48;

Robert K. Logan What Is Information? Why Is It Relativistic and What Is Its Relationship to Materiality, Meaning and Organization // Information. – 2012. – № 3. – P. 68–91;

Terrence W. Deacon. What is missing from theories of information? // Information and the Nature of Reality: From Physics to Metaphysics / P.C.W. Davies, N.H. Gregersen (eds.). – Cambridge : Cambridge Univ. Press, 2010. – P. 123–142.

² Вежбицкая А. Язык. Культтура. Познание / перевод с английского, ответственный редактор М.А. Кронгауз ; вступительная статья Е.В. Падучевой. – М. : Русские словари, 1996. – 412 с.

Не имея возможности обсудить все представленные концепции, хотелось бы остановиться на главных аспектах, свойствах, присущих содержанию информации, и прежде всего на том, что позволяет отделить содержание информации от ее выражения, от ее воплощений. Соответственно, начинать приходится с определения того, что есть «выражение» информации. В дальнейшем, необходимо определить онтологическую и теоретико-познавательную концепцию окружения субъекта и информационного отображения этого окружения. Также в наиболее общем, методологическом виде необходимо определить суть информационного образа внутри субъекта – до и вне использования слов. То есть определить, что есть «исходная», «первичная» информация и каковы ее единицы.

Вторичная информация, внешняя часть

Очевидно, что «словесные» и «несловесные сообщения» являются выражением некоего содержания, несут в себе некую содержательную информацию. Вследствие этого и словесные, и несловесные сообщения являются чем-то производным, «вторичным» по отношению к своему содержанию. Словесные и несловесные сообщения есть средства передачи содержания информации. Более того, словесные и несловесные сообщения, как нечто выражаемое субъектом внешне, образуют лишь «внешнюю» часть «вторичной информации». Слова и несловесные сообщения различны как типы сообщений, но очевидно, что их внутренняя, не эмоциональная, а информационная основа – совпадают. Многое из того, что человек выражает словами, животные выражают, «сообщают» другим способом. Именно поэтому необходимо искать не только внутреннюю основу, не только содержание «слова», а нечто более фундаментальное. Тогда что является содержанием вторичной информации? Каков состав вторичной информации?

Внутренне обозначение информационных единиц

Для участия во всех видах последующих обработок внутри субъекта любое единичное образование (в частности, «информационное значение») получает свое внутреннее обозначение, обозначение «целостности и отдельности», и выделяется в виде «информационной отдельности». Без такого «обозначения»

невозможно «адресоваться», обращаться к единице информации, в том числе к единице содержания информации. Без использования «обозначений» невозможен ни один информационный процесс. «Имя», «наименование», «адрес» – частные случаи, или некие проявления «обозначения». В состав информационной отдельности может входить несколько самостоятельных информационных значений или отдельностей. Каждое информационное значение должно иметь минимум одно обозначение «целостной отдельности», но также может иметь несколько обозначений других типов. Более подробно это будет описано в последующих моих статьях.

Субъектное обозначение

Многие внутренние информационные единицы и построения приобретают определенный единый устойчивый ответ, реакцию субъекта, как единого целого, сохраняемый как отдельное обозначение особого рода. Такой «целостный ответ» не есть только некая «оценка», даваемая субъектом этому значению. Скорее всего, существует несколько типов таких отдельных «целостных ответов»: это могут быть и внутренние «переживания» субъекта, и его целостные внешние двигательные реакции. Внутренняя часть такого устойчивого целостного ответа субъекта сохраняется в виде некоторого обозначения внутренней информационной единицы или построения. Можно определить это обозначение как «субъектное обозначение», в противоположность обозначению «целостности и отдельности», применяемому как «техническое средство» только в базисных процессах обработки информации.

Единый целостный ответ субъекта, субъектное обозначение информационного значения есть первое «внешнее» выражение информационного значения, оно еще остается внутри субъекта, но уже выходит за пределы его внутреннего, исключительно информационного пространства, в котором «эмоции» и оценки – не обрабатываются. Именно такие «субъектные» обозначения являются, на мой взгляд, внутренней основой сначала несловесных элементов сообщений, вторичной информации у животных, а только затем и основой человеческих «слов».

Что есть внутренняя основа слова?

Общепризнанно, что «слово» может «проговариваться» и даже визуализироваться (и само слово, и его содержание) – внутри субъекта-человека. Субъект может «мыслить», т.е. внутренне обрабатывать содержание информации, в том числе и «словами». Более того, существуют достаточно близкие по содержанию синонимы слов из разных языков. Всё это однозначно свидетельствует о наличии некой внутренней единой основы любого «слова». Причем эта основа существует как устойчивое отдельное образование внутри субъекта-человека, как особая информационная отдельность в его внутреннем информационном пространстве. В отличие от теоретических подходов, существующих в семантике¹, я полагаю, что внутренняя часть «слова» есть именно «обозначение» – субъектное обозначение одного или нескольких внутренних «информационных значений». Внутренняя часть слова есть внутреннее субъектное обозначение (внутрисубъектное «имя») некоего целостного описания, информационной модели чего-то объективного, «денотата», «экстенсиала» или «интенсиала». Подчеркну – обозначение их информационных моделей, а не их самих. Слово и внутри субъекта остается неким «знаком», неким «именем».

Соответственно, информационные единицы первичной информации через свое «субъектное обозначение» являются содержанием «слов». У информационной отдельности и у информационной единицы (информационного значения) может быть не одно такое обозначение, как «слово». Соответственно, и слово может обозначать не одно, а несколько информационных значений, информационных отдельностей или их частей. Множественность информационных значений, обозначаемых данным «словом», и приводит к существованию неоднозначности, полисемии слов, а также является одной из причин ложности высказываний и отсутствия инвариантности информационных построений даже внутри субъекта.

¹ Новая философская энциклопедия : в 4 т. / пред. науч.-ред. совета В.С. Стёpin. – 2-е изд., испр. и доп. – M. : Мысль, 2010.

Внутреннее содержание вторичной информации

Внутренняя часть слова, равно как и аналогичное несловесное выражение, как «субъектные обозначения», есть элементы внутренней части вторичной информации.

В предлагаемой концепции, конечной основой содержания вторичной информации (но не самим содержанием непосредственно) является «первичная информация», формируемая только субъектом в его внутреннем информационном пространстве. Единицей первичной информации является «информационное значение».

Только из первичных информационных значений (отдельностей) или, в некоторых случаях, на их основе субъект создает внутренние информационные построения, прежде всего, в своем внутреннем информационном пространстве. Часть внутренних информационных построений так и остается во внутреннем информационном пространстве субъекта, внутри «информационной машины», в «подсознании».

Другая часть информационных построений может приобретать различные субъектные оценки и «субъектные» обозначения уже вне внутреннего, сугубо информационного пространства. Такие информационные построения становятся внутренними частями «мыслей», «суждений», «вопросов» и др.

Внутренние информационные построения выражаются внешне, вне рамок «внутреннего информационного пространства субъекта», именно как сочетания субъектных обозначений своих первичных «информационных значений».

В целом, содержанием вторичной информации являются словесные и несловесные внутренние обозначения информационных отдельностей, а также сочетания таких обозначений. Эти обозначения открывают доступ к обработке «конечного», исходного содержания вторичной информации – первичных информационных значений и внутренних информационных построений субъектов.

Внутрисубъектная часть вторичной информации и является содержанием для своего внешнего выражения. Таким образом, и вся вторичная информация основана и выражает, в конечном итоге, первичную информацию. Соответственно, и все знания субъекта заложены в его внутреннем информационном пространстве в виде первичной информации.

Высказывания и сообщения – внешняя часть

«Суждения», «вопросы», «побуждения» и другие внутренние информационные построения получают свое внешнее выражение в виде «высказываний». Большинство «высказываний» выполняют роль «сообщений». Таким образом, внешняя часть вторичной информации состоит из «высказываний» и «сообщений» – «несловесных» и «словесных».

«Высказывания» могут состоять из внешних частей «слов», а также из знаков, жестов, запахов, звуков и др., которые становятся элементами «естественных языков», используемых в общении животных или человека. «Несловесные» сообщения – это целенаправленно выражаемые субъектами запахи, звуки, жесты, знаки, предназначенные для восприятия другими субъектами. Человек также использует несловесные сообщения, присоединяя к этому еще и написанные, начертанные знаки, символы.

Будем считать соответствие внутреннего информационного построения, «обозначенного» словами («суждения», мысли и т.д.), и его внешнего выражения («высказывания»), – взаимно однозначным.

Все «несловесные» и словесные высказывания и сообщения животных и человека есть некие построения из соответствующих элементов, которые могут быть выражены в виде символьных и других «кодов».

И сообщения, и их элементы передают в закодированном виде свою внутреннюю часть – субъектные обозначения информационных построений и отдельных значений. Именно передают, а не содержат, внешне оставаясь всего лишь некоторыми «кодами». Внешние выражения вторичной информации, слова и несловесные сообщения – могут быть закодированы различными способами и предаваться в различных средах. Эти «коды», воспринимаемые несловесные и словесные сообщения, вызывают соответствующие информационные действия внутри субъекта – декодирование и вызов соответствующего информационного значения. Только внутри субъекта происходит дальнейшая, «смысловая», содержательная обработка информационных значений, обработка первичной информации.

Так создается «языковой» второй слой двухслойной упаковки «исходного», первичного содержания информации. То есть мы имеем два типа и два слоя обозначения содержания – внутри субъекта и вне его, внешне им выражаемый.

Некоторые основные критерии содержания информации

Часто обсуждаемые в методологическом, философском дискурсе понятия «истинности», «инвариантности» и «однозначности», я предлагаю дополнить и критерием «тождественности» первичной информации. Необходимо различать применение этих понятий в исследовании вторичной и первичной информации.

Понятие и критерий «истинности» применимы именно для вторичной информации и являются крайне важными для ее понимания.

Высказывания – внешние выражения, внешняя часть вторичной информации. Поэтому истинность высказываний определяется, во-первых, истинностью внутренних информационных построений субъекта, во-вторых, «однозначностью» и «тождественностью» отдельных элементов этих построений – первичных информационных значений.

«Инвариантность» как сохранение «однозначности» содержания присуща и созданию первичной информации, и передаче вторичной информации.

«Тождественность» и «однозначность» необходимо рассматривать, прежде всего, применительно к первичным информационным значениям и первичным описаниям, как тождественность «образу» источника. Об «истинности» первичной информации можно говорить только как о синониме ее «тождественности».

Актуальность обсуждения этих понятий еще раз подчеркивает необходимость определения «первооснов» информации. «Тождественность», «однозначность» и «инвариантность» первичной информации я рассматриваю в последующих моих работах.

Инвариантность и истинность вторичной информации

Содержанием вторичной информации являются внутренние субъектные обозначения соответствующих информационных зна-

чений и сочетания таких обозначений элементов внутренних информационных построений.

1. Внутренние части слов, как отдельные субъектные обозначения и, в меньшей степени, несловесные внутренние обозначения – «многозначны» и субъективно-произвольны в своем формировании. Они могут выражать несколько значений, что служит причиной неоднозначности их внешних выражений, причиной отсутствия инвариантности при передаче содержания. Во многом не инвариантно, не однозначно не только содержание слов и несловесных выражений у различных общностей субъектов (например, у различных человеческих народов), но и у различных субъектов одного вида, одной общности. «Инвариантность», однозначность в понимании содержания отдельного «слова», достигается применением многословных, контекстно зависимых высказываний, сообщений.

2. Внутренние информационные построения, составляемые из первичных значений.

«Истинность» для внутренних информационных построений должна рассматриваться двояко. Во-первых, как соответствие, «тождественность» частей этих построений своей собственной первичной информации, а через нее – как однозначное соответствие объективной реальности. Во-вторых, истинность должна присутствовать как непротиворечивость внутри некоего завершенного информационного построения, истинность которого доказана.

«Инвариантность», сохранение однозначности внутренних информационных построений – при использовании самим субъектом – полная, как следствие соответствие его первичной информации. Что может происходить при передаче содержания вторичной информации, при передаче внутренних информационных построений – другому субъекту?

С одной стороны, во внутренних информационных построениях присутствует произвольность действий субъекта. Чем больше построение и чем больше в нем «возможного», предполагаемого – тем больше произвольности, субъективности в данном построении, а следовательно, тем больше оснований для частичной или полной ошибочности и неоднозначности, для отсутствия истинности и наличия вариантыности.

С другой стороны, именно «пересечение» множеств первичных информационных значений, выражаемых словами как «субъектными» обозначениями, позволяет нивелировать многозначность и достичь полной инвариантности содержания вторичной информации при ее передаче. Такое пересечение имеет место и в рамках данного внутреннего информационного построения, и в рамках «контекста», как некоей достаточно полной совокупности последовательных информационных построений (включающей данное построение). Таким образом, пересечение значений слов и несловесных выражений достигается и посредством «многословия», и посредством «логики построения».

Фактор «многословия», множественности сопоставленных слов, наиболее очевидно проявляется в использовании многословных разъяснений субъектов-людей друг другу.

Сами построения могут быть «вариантны», но «логика», правила этих построений – почти всегда инвариантны. Любое внутреннее информационное построение, согласно моей концепции, есть построение некоего «события» или «состояния». Любое информационное значение имеет некое содержание, но «смысл», как некую «логику», имеют только информационные построения, именно информационные построения, описывающие «событие» или «состояние». Эта логика отсекает те значения из множеств, выражаемых отдельными словами, которые неприемлемы – как в данном построении, так и в общем построении, в контексте.

Многословные построения могут быть инвариантными, однозначными, что еще раз подтверждает наличие независимой основы и слов, и несловесных обозначений – первичных информационных значений, элементарных и однозначных единиц первичной информации.

Числа

В моей концепции числа формируются субъектом как информационные значения особого вида – информационные «копии» объективных «соотношений». В свою очередь, объективные соотношения являются ничем иным как производным от объективных отношений. Любое соотношение есть отношение неких двух отношений одного типа друг к другу. Поэтому и числа не являются

непосредственными информационными выражениями чего-то объективного – изначально, до них должны быть сформированы информационные «копии» соответствующих отношений.

Отношения, из которых сформировано данное соотношение, не существуют без своих значений – значений неких объектов или объектных отдельностей. Поэтому числа и числовые выражения имеют информационное значение только в объединении с информационными значениями других типов – обозначениями и информационными значениями объектов и др., т.е. с «не числовыми» информационными значениями.

Для выражения информационных значений особого типа «соотношений» числа начинают использоваться только на основе «словесного кодирования», как некая разновидность информационных символов. Числа обособляются от других символов в виде «цифр». Числа и числовые выражения, как буквы и слова, – также являются элементами вторичной информации и средствами ее выражения.

Внутренняя обработка слов

Человек создает информационные построения с использованием «слов», при этом «дублируя», сопровождая обработку первичной информации во внутреннем информационном пространстве обработкой «слов» и «суждений» вне его. Соответственно, «мышление», включая обработку любых информационных построений внутри субъекта, основано в каждом своем шаге на обработке или на использовании первичной информации. При этом обработка самой первичной информации остается скрытой во внутреннем информационном пространстве субъекта.

Для обработки вторичной «словесной» информации, при создании и «смысловой» обработке «высказываний» и «сообщений» субъект использует только часть правил обработки первичной информации в их неизменном виде.

Выводы

1. Разграничение информации на вторичную и первичную позволяет намного более точно определить содержание информации.

2. Вторичная информация, ее внешние и внутренние словесные и «несловесные» выражения построены из слов и несловесных элементов.

3. «Внутренние части» слов и несловесных элементов являются отдельными субъектными обозначениями многих информационных значений и некоторых информационных построений из таких значений.

4. «Обозначение» информационных единиц и информационных построений, прежде всего, внутри субъекта, есть некий «адрес», на основе которого также существуют различные «имена», «ссылки», «метки» и «указатели». Феномен «обозначения» является важной частью информационных процессов и требует своего философского осмысления.

5. Внешняя часть вторичной информации – это внешние выражения своих внутренних частей, это произносимые и записываемые слова, а также знаки, жесты, запахи и звуки, оформленные в виде неких высказываний и сообщений. Сообщения могут быть кодированы различными способами. Часть словесных сообщений и высказываний предназначена для последующего «отложенного» использования и оформляется в виде «письменных записей».

6. Внешняя часть вторичной информации есть выражение внутренней вторичной информации, внутренняя вторичная информация выражает и основывается на первичной информации. Первичная информация является исходной основой вторичной информации и содержания информации в целом.

7. Первичная информация может не только воссоздаваться субъектом из объективных данных, но и создаваться из субъектных сообщений, из словесных сообщений в частности, однако только с помощью своей собственной и уже имеющейся первичной информации.

8. Невозможно понимание глубинных законов мышления без понимания первичной информации и правил ее обработки.

9. Теоретически существуют варианты «кодирования» первичного информационного значения. Какой вариант кодирования будет более емким и устойчивым в выражении и в передаче информационного значения – это остается вопросом для обсуждения.

10. Феномен «первичной информации» требует дальнейшего подробного рассмотрения.

Список литературы

1. *Вежбицкая А.* Язык. Культура. Познание : перевод с английского / ответственный редактор М.А. Кронгауз ; вступительная статья Е.В. Падучевой. – М. : Русские словари, 1996. – 412 с
2. *Гутнер Г.Б.* Семантика // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / пред. науч.-ред. совета В.С. Стёпин. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Мысль, 2010. – Т. 3. – С. 514–515.
3. *Колин К.К.* Философские тезисы о природе информации // Вестник международной академии наук (русская секция). – 2015. – N 1. – С. 52–58.
4. *Хлебников Г.В.* Философия информации Лучано Флориди // Метафизика. – 2013. – № 4(10). – С. 35–48.
5. *Robert K. Logan* What Is Information? Why Is It Relativistic and What Is Its Relationship to Materiality, Meaning and Organization // Information. – 2012. – N 3. – P. 68–91.
6. *Terrence W. Deacon*. What is missing from theories of information? // Information and the Nature of Reality: From Physics to Metaphysics / P.C.W. Davies, N.H. Gregersen (eds.). – Cambridge : Cambridge Univ. Press, 2010. – P. 123–142.

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

Реф. ст. : СОВА Х. ОЦЕНОЧНЫЙ РЕЛЯТИВИЗМ И ПРЕДИКАТ ИСТИННОСТИ.

SOVA H. Assessment Relativism and the Truth-Predicate // Acta Baltica Historiae et Philosophiae Scientiarum. – 2021. – Vol. 9, N 1. – P. 18–26.

Ключевые слова: оценочный релятивизм; контекст оценивания; релятивизм; предикат истинности.

Для цитирования: Гранин Р.С. [Реф.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 1. – С. 22–24. Реф. ст. : Sova H. Assessment Relativism and the Truth-Predicate // Acta Baltica Historiae et Philosophiae Scientiarum. – 2021. – Vol. 9, N 1. – P. 18–26.

Автор статьи – доктор Хенрик Сова – получил степень доктора философии в Тартуском университете в 2021 г., защитив диссертацию под названием «Структура последовательного глобального прагматизма». Его основные исследовательские интересы – современный прагматизм и философия Людвига Витгенштейна, Ричарда Рорти, Роберта Брэндома и Хью Прайса (с. 26).

В своей статье автор доказывает, что релятивизм оценок влечет за собой чувствительность оценки *предиката истины*, но не *пропозициональный предикат истины*. Центральная идея релятивизма оценок, пишет он, заключается в том, что одно утверждение знака, оцениваемое в одном мире, может иметь разные значения истинности при рассмотрении в разных контекстах оценки. Было предложено, что эта позиция ведет к релятивизму в отношении пропозиционального предиката истинности (Кёльбель, Макфарлейн). Автор же утверждает, что это не так и что это влечет за собой релятивизм только в отношении *сентенциального предиката истины* (с. 18).

Среди современных аналитических представлений о релятивизме наиболее развитой является версия оценочного релятивизма, предложенная Джоном Макфарлейном. Хенрик Сова считает его объяснение парадигматическим случаем оценочного релятивизма. В своих работах Макфарлейн ввел новый параметр истины – *контекст оценки*, в дополнение к еще двум показателям – *контексту высказывания* и *обстоятельству оценки*. Контекст оценки – это возможная ситуация, в которой использование предложения или пропозиции может быть оценено с точки зрения его истинностной ценности. Релятивизм оценки для некоторых языков утверждает, что по крайней мере некоторые предложения или пропозиции на этом языке чувствительны к оценке в том смысле, что их истинностные ценности зависят от контекста оценки. Макфарлейн утверждает, что только этот вид релятивизма есть истинный релятивизм. В зависимости от рассматриваемого дискурса существует множество возможных контекстных параметров оценки. Например, релятивист в отношении дискурса эстетики мог бы принять один релевантный параметр за эстетический стандарт. Так, например, предложение «Мона Лиза красива» может быть оценено как истинное или ложное в соответствии с эстетическими предпочтениями человека, оценивающего предложение в данном контексте. Соответственно, предикат «красива» будет зависеть от оценки, потому что его значение будет зависеть от характеристики контекста оценивания, а именно – эстетического стандарта оценщика.

В первом разделе – «*Оценочный релятивизм не влечет за собой оценку чувствительности пропозиционального предиката истинности*» (с. 20–23) – автор объясняет, как Джон Макфарлейн и Макс Кельбель пришли к выводу, что релятивизм оценок влечет за собой оценку чувствительности пропозиционального предиката истинности. Согласно Хенрику Сова, экспликация делает очевидным, что этот вывод неверен.

Во втором разделе – «*Оценочный релятивизм влечет за собой оценку чувствительности сентенциального предиката истинности*» (с. 23–25) – автор показывает, как оценочный релятивизм влечет за собой оценочную чувствительность предиката истины. Следовательно, он приходит к выводу, что если язык чувствителен к оценке, то мы привержены релятивизму в отношении сентенциального предиката истины этого языка, но не к реляти-

визму пропозиционального предиката истины. Таким образом, автор доказывает, что релятивистская позиция в одной области дискурса влияет на общий дискурс относительно истины (с. 19).

*P.C. Гранин**

* Гранин Роман Сергеевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН.

Реф. ст. : ПЕСНЬ НАУЧНОЙ РУСАЛКИ : ФИЛОСОФСКИЙ ТРИЛОГ ОБ ОСТЕОЛОГИЧЕСКОМ ПАРАДОКСЕ.

MORRONE A., ZORZATO L. The Song of the Science Mermaid : A Philosophical Trilogue on the Osteological Paradox // Acta Baltica Historiae et Philosophiae Scientiarum. – 2021. – Vol. 9, N 1. – P. 27–50.

Ключевые слова: биоархеология; остеологический парадокс; палеопатология; философия науки; физическая антропология; реализм против антиреализма.

Для цитирования: Гранин Р.С. [Реф.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 1. – С. 25–28. Реф. ст. : Morrone A., Zorzato L. The Song of the Science Mermaid: A Philosophical Trilogue on the Osteological Paradox // Acta Baltica Historiae et Philosophiae Scientiarum. – 2021. – Vol. 9, N 1. – P. 27–50.

Во время неформального трилога¹ три участника обсуждают *остеологический парадокс*² и делают попытку дать ему философское

¹ Трилог – литературная форма, в которой записывается воображаемый разговор между тремя участниками. Сохранившиеся примеры предполагают, что он используется в основном для изучения научных, особенно химических и философских вопросов (Электронный ресурс. URL: <https://wikichi.ru/wiki/Trilogue> (дата обращения: 17.06.2021)).

² Остеологический парадокс (от остеология, от др.-греч. *osteon* – кость) – научная концепция, которую выдвинул известный антрополог Джеймс Вуд с коллегами в 1992 году. Он связан с неоднородностью риска заболевания, селективной смертностью и демографической нестационарностью. Остеологический парадокс проявляется в невозможности однозначно определить состояние здоровья человека по его скелетным останкам, если на них нет следов серьезных заболеваний, ведь одинаково возможны как случай, когда человек был относительно здоровым и не имел тяжелой болезни, так и вероятность того, что болезнь убила его настолько быстро, что изменения в костях не успели появиться (Электронный ресурс. – URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Остеологический_парадокс (дата обращения: 17.06.2021)).

определение. Цель данного процесса состоит в том, чтобы представить проблемы ученых с философской точки зрения. В дискуссии сталкиваются два подхода – научный *реализм* и *антиреализм*. Участники, в частности, фокусируются на так называемой проблеме *недоопределенности*. Оригинальность трилога, по утверждению авторов, состоит в мультидисциплинарном подходе и в том, что в нем предпринимается попытка провести различие между моделью «насколько возможно» и моделью «как на самом деле», предложенной американским философом науки Алисой Бокулич. Здесь проблема заключается в том, что несколько научных моделей могут подходить для объяснения одних и тех же эмпирических наблюдений. При этом появляется риск спекуляции, что чрезвычайно опасно для научного знания. То же самое происходит и при археологических раскопках, и в *бионархеологии*. Бионархеолог часто сталкивается со следами болезней на древних скелетах, и соответствующие следы могут являться результатом одинаково вероятных различных причин. Этот методологический вопрос часто встречается при интерпретации патологических паттернов у человека, составляя часть проблемы, известной в бионархеологии как *остеологический парадокс*.

На основании выводов трилога, как верят авторы, у ученых-историков появляется инструментарий создавать истинные и надежные научные модели, на основании которых станет возможным верно интерпретировать историческое прошлое (с. 28).

В трилоге приняли участие: Александра Морроне, Лиза Зорзато и Алиса Бокулич.

Александра Морроне – докторант (PhD) археологии Тартуского университета (Эстония). Александра имеет степень бакалавра естественных наук Миланского университета (Италия); магистра бионархеологии, палеопатологии и судебно-медицинской антропологии Болонского университета (Италия), а также степень магистра судебно-медицинской археологии и антропологии Крэн菲尔дского университета (Великобритания). В своих исследованиях она объединяет палеопатологические данные с анализом стабильных изотопов для идентификации периодов физиологического стресса, связанного с голоданием в Средневековье и раннем Новом времени у населения Эстонии. Она исследует неравенство в состоянии здоровья между разными возрастными и гендерными группами, различия между городским и сельским населением, состав

потребляемой пищи в зависимости от социального статуса и последствий голода и эпидемий. На данный момент внимание А. Марроне сфокусировано на подростковом населении этих сообществ. Также она принимает участие в других биоархеологических проектах в Умбрии, Сицилии и Египте. В настоящее время исследовательница является сотрудником лаборатории археологии Тартуского университета.

Лиза Зорзато – кандидат философских наук Тартуского университета. В настоящее время она является приглашенным исследователем в области философии в Афинском национальном университете имени Каподистрии (Греция). Ее исследовательский интерес вращается вокруг дебатов между реализмом и антиреализмом в философии науки. На данный момент ее основное внимание сосредоточено на вопросах, касающихся природы научных объяснений, в частности на роли моделей и аналогий в построении и изменении теории (с. 50).

Авторы пишут, что единые теоретико-методологические проблемы, составляющие остеологический парадокс, описаны ими в свете философских дебатов между научным реализмом и антиреализмом. Тот факт, что разные альтернативные модели могут быть правдоподобными для объяснения и реконструкции состояния здоровья членов древних сообществ создает впечатление, что археологические вопросы влияют проблема, известная в философии науки как *недоопределенность теории данными*. Следуя за Бокулич, авторы определяют три методологические различия.

Первое касается разницы между теорией и моделью. В то время как теория рассматривает черты, общие для всего класса явлений, модель строится для единственного случая. Следовательно, все проблемы, с которыми сталкиваются историки, могут рассматриваться как связанные с моделью, поскольку каждая из них сама по себе представляет собой тематическое исследование (с. 45).

Второе различие заключается между моделями «как возможно» и «как на самом деле». Первые представляют собой в основном исследовательские модели, которые объясняют мир. Последние, напротив, ближе к правдивому объяснению физического мира. Гипотезы (модели «насколько возможно»), в том числе исторические, выдвигаются, когда ученые сталкиваются с новыми явлениями. Корреляция между моделями и миром обеспечивается

уровнем абстракции, связанным с моделями, который позволяет уловить некоторые аспекты физической реальности. Главный вывод из принятого авторами предположения состоит в том, что конкретные проблемы, с которыми сталкиваются в своей работе палеопатологи, не представляют недоопределенности. Выбор между альтернативными моделями при реконструкции прошлого во многом зависит от практики тестирования и проверки моделей. Полезным моментом здесь является то, что, с одной стороны, у нас есть более четкое понимание, каковы пределы проблемы недоопределенности; с другой стороны, мы также понимаем практические трудности ученого. Обилие правдоподобных моделей, стремящихся реконструировать прошлое, – естественный аспект научной процедуры (с. 45).

Третье различие, которое следует провести, – это модели «насколько возможно» и вымышленные модели, которые широко используются в науке. По иронии судьбы, сам трилог перекликается с этими проблемами: он хорошо помогает в понимании мировоззрения ученых и философов, сталкивающихся с одними и теми же проблемами. Как отмечают авторы, гипотетические модели обладают огромной объясняющей силой. Модели «насколько возможно» после научной верификации превращаются в модели «как на самом деле». Последние выигрывают от интеграции различных областей науки, которые способствуют генерации знания. Историки уже осознают этот факт и постоянно полагаются на него в своей повседневной работе. Исследование исторического и археологического контекстов, а также вклад различных областей науки (таких как исследования древней ДНК, анализ стабильных изотопов, биология человека, эпидемиология, приматология и многое другое) могут привести к лучшему пониманию остеологических данных и к более точным историческим выводам (с. 46).

*P.C. Гранин**

* Гранин Роман Сергеевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН.

Реф. ст. : СУХОТЕРИНА Л. ЖИЗНЬ И НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ ВЫДАЮЩЕГОСЯ УКРАИНСКОГО ЭКОНОМИСТА В.А. КОСИНСКОГО (1864–1938).

SUKHOTERINA L. The Life and Scientific Legacy of the Outstanding Ukrainian Economist V.A. Kosynskyi (1864–1938) // Acta Baltica Historiae et Philosophiae Scientiarum. – 2021. – Vol. 9, N 1. – P. 67–81.

Ключевые слова: экономика сельского хозяйства; финансовая наука; история экономической науки, статистика.

Для цитирования: Гранин Р.С. [Реф.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 1. – С. 29–31. Реф. ст. : Sukhoterina L. The Life and Scientific Legacy of the Outstanding Ukrainian Economist V.A. Kosynskyi (1864–1938) // Acta Baltica Historiae et Philosophiae Scientiarum. – 2021. – Vol. 9, N 1. – P. 67–81.

Автор статьи – Любовь Сухотерина, доктор философских наук, профессор кафедры философии и методологии науки Одесского национального политехнического университета. Сухотерина окончила исторический факультет Одесского государственного университета имени И.И. Мечникова. В 1984 году защитила диссертацию на соискание ученой степени кандидата исторических наук. С того же года работает в Одесском национальном политехническом университете. В 2005 г. защитила диссертацию на соискание ученой степени доктора исторических наук, в 2007 году была избрана академиком Академии высшего образования Украины. Областью ее научных интересов является изучение научных школ, которые были сформированы известными специалистами в области технических наук на территории Украины в 1920–1930-е годы. Имеет более 100 научных публикаций (с. 81).

Свою статью Сухотерина посвятила деятельности академика Национальной академии наук Украины, доктору политической

экономии Владимиру Андреевичу Косинскому (1864–1938). Он родился на территории современной Украины и работал во многих европейских странах. Косинский был экономистом, статистиком, общественным и политическим деятелем, с ноября по декабрь 1918 г. занимал должность министра труда Украины. Автор систематизирует и критически оценивает источники по влиянию деятельности Косинского на развитие экономики, а также реконструирует основные этапы его жизни и профессиональной карьеры. Данный подход помогает автору оценить воздействие влияния Косинского в области экономики и показать его основной вклад в нее. Это – разработка методологических проблем политической экономии, теории и практики кредитования, а также методологии развития сельского хозяйства. Косинский стал одним из первых, кто провозгласил переход статистики от науки, которая собирает и систематизирует информацию, в науку, которая объясняет и предсказывает. В статье автор также приводит периодизацию жизненного и творческого пути Косинского, прослеживая глуховский, московский, два рижских, два одесских, киевский и чешский периоды (с. 67).

Косинский родился 13 августа 1864 г. в селе Дорошовка Глуховского уезда Черниговской губернии в состоятельной дворянской семье. Среднее образование получил в Новгород-Северской гимназии. В 1887 году окончил физико-математический факультет Московского университета, одновременно сдал экстерном экзамены за полный курс юридических наук. Революционные события встретил в Киеве. Стал членом Украинской Центральной Рады от партии кадетов. Был приглашен работать над законопроектом об учреждении Украинской академии наук. Его назначили академиком, но в соответствии с уставом УАН прав штатного академика он не получил, так как вошел в состав правительства Украинской державы, став министром труда.

С политико-экономических позиций Косинский разрабатывал теорию аграрного вопроса, тенденции в мобилизации земельной собственности, выдвинул концепцию «раскапитализации» крупной земельной собственности и перехода земли в руки трудовых семейных хозяйств. В 1921 году уезжает в вынужденную эмиграцию в Варшаву, где становится председателем Русской академической группы в Польше. Продолжил исследование аграрного

вопроса в России, став одним из родоначальников теории семейно-трудового крестьянского хозяйства. В 1922 году его избирают профессором Русского народного университета и Русского юридического факультета в Праге. Косинский читает лекции в Высшем коммерческом институте и Русском институте сельскохозяйственной кооперации в Праге и в Украинской хозяйственной академии в Подебрадах. С 1928 года становится профессором кафедры политической экономии Латвийского университета, а с 1931 года вплоть до своей смерти преподает в Русском институте университетских знаний в Риге (с. 76).

*P.C. Гранин**

* Гранин Роман Сергеевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН.

ЛОГИКА И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Реф. ст. : ВАХМАН Дж. ДЕЙСТВИТЕЛЬНО ЛИ ИСТИНА ИМЕЕТ ЗНАЧЕНИЕ? ЗАМЕТКИ О КРИЗИСЕ ВЕРЫ.

WAHMAN J. Does Truth Really Matter? Notes on a Crisis of Faith // The Journal of Speculative Philosophy. – 2020. – Vol. 34, N 4. – P. 491–507.

Ключевые слова: истина; вера; Джордж Сантаяна; Чарльз Сандерс Пирс.

Для цитирования: Гранин Р.С. [Реф.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 1. – С. 32–34. Реф. ст. : Wahman J. Does Truth Really Matter? Notes on a Crisis of Faith // The Journal of Speculative Philosophy. – 2020. – Vol. 34, N 4. – P. 491–507.

Автор статьи – Джессика Вахман – пишет о том, что значит верить в реальность истины в контексте современного положения дел, когда истина превратилась в ничтожную силу, неспособную повлиять на мнение и поведение современных людей. При этом она опирается на консеквенциалистскую эпистемологию¹ американского pragmatизма, «фиксацию веры» Ч.С. Пирса и понятие «царства истины» Джорджа Сантаяны (с. 491).

Вахман задается вопросом, важно ли для человека (для его процветания) – практическое (прагматическое) познание истины о своем существовании? Или само понятие истины – это иллюзия, фантастическое изобретение, инструмент, которым манипулируют

¹ Консеквенциализм (от консеквент, лат. consequens – «следствие, вывод, результат») – группа моральных теорий, где критерием нравственной оценки является результат (консеквент) поведения. Таким образом, с точки зрения консеквенциалистов, морально правым является такое действие или бездействие, которое дает хорошие результаты или последствия.

сильные мира сего в своих целях (с. 499)? Автор пишет, что у нее есть ответ на этот вопрос, состоящий из трех частей.

Первая часть ответа, который предлагает Вахман: истина имеет значение, но она множественна, ситуативна и вариативна.

Вторая часть ответа: правда имеет значение, но только для тех, кто не может ее победить. Она поясняет, что главное уклонение от общих правил человеческой натуры заключается в том, что те, кто принимает решения, влияющие на миллионы людей, часто не являются теми людьми, которые больше всего пострадают от своих же неправильных решений. При этом больше всего страдают бедные и уязвимые. Автор пишет, что возможно, в первую очередь нужно переосмыслить веру в истину. Возможно, все сводится к власти, а вера в действительности не более чем форма того, что Ницше называл ресентиментом – состоянием ума, побуждающим тех, кто слишком слаб, чтобы сопротивляться, изобрести нечто божественное, чтобы оно сделало это за них. «Слабые» испытывают от этого *schadenfreude* (злую радость) (с. 501).

Третья часть ответа автора лежит в практической плоскости – для поиска истины нужно экспериментировать, быть мелиористичным¹ и терпеливым. Одним из ранних представителей мелиоризма был американский философ Уильям Джеймс². Это учение занимает среднее положение между метафизическими оптимизмом и пессимизмом. Согласно этой концепции, люди способны посредством вмешательства в процессы, ход которых иначе был бы естественным, достигать лучшего результата, чем эти процессы бы дали. Мелиоризм как концепция человека и общества лежит в основе современной либеральной демократии и прав человека и является основным компонентом либерализма. Автор пишет, что несмотря на то, что она периодически испытывает чувство отчаяния, есть множество признаков того, что многие люди очень заботятся об истине и сопротивляются крайностям американской администрации (администрации Трампа) и американской культуры заговора. Она приводит цитату из газеты «Нью-Йорк таймс», ко-

¹ Мелиоризм (от лат. *Melior* – сравнительная степень от *bonus* «хороший») – метафизическое воззрение, признающее реальность идеи прогресса как ведущей к совершенствованию мира.

² Уильям Джеймс (1842–1910) – американский философ и психолог, один из основателей и ведущий представитель pragmatism и функционализма.

торая гласит: «Истина требует решимости. Она того стоит». Первую часть утверждения о решимости она трактует как прямое эмпирическое утверждение, что доказывается, например, журналистскими расследованиями с разоблачением злоупотреблений политиков. Вторая строка имеет как эмпирический, так и религиозный смысл, так как она не может быть убедительно доказана в пределах земной истории, до ее конца. Она может лишь интерпретироваться как моральное утверждение, зависящее от оценочного мнения людей (с. 503).

В заключение Вахман пишет, что вера в *вечное царство истины* (говоря в терминах Сантаяны) как в нечто стоящее, не является чем-то, что можно доказать. Это вопрос не интеллектуального открытия, а веры. Как упоминает Уильям Джеймс, вера в факт может помочь создать факт, что означает, что вера может быть лучше ее отсутствия. Пока *царство истины* не будет технически достигнуто, следует придерживаться мелиоризма Джеймса. Истина может быть или не быть *реальным царством бытия*, но ее ценность зависит от наших усилий (с. 503).

*P.C. Гринин**

* Гринин Роман Сергеевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН.

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

Реф. ст. : ТРЕМЕЙН Ш.Л. ФИЛОСОФИЯ ИНВАЛИДНОСТИ КАК ИССЛЕДОВАНИЕ КРИТИЧЕСКОГО РАЗНООБРАЗИЯ.

TREMAIN S.L. Philosophy of Disability as Critical Diversity Studies // International Journal of Critical Diversity Studies. – 2018. – Vol. 1, N 1. – P. 30–44.

Ключевые слова: философия инвалидности; мейнстримная аналитически-политическая философия; Джон Роулз; движение инвалидов; феминистская философия инвалидности; Мишель Фуко; аппарат инвалидности.

Для цитирования: Гранин Р.С. [Реф.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 1. – С. 35–37. Реф. ст. : Tremain S.L. Philosophy of Disability as Critical Diversity Studies // International Journal of Critical Diversity Studies. – 2018. – Vol. 1, N 1. – P. 30–44.

Автор статьи – Шелли Л. Тремейн имеет докторскую степень по философии, она преподавала в Канаде, США и Австралии. Имеет ряд публикаций по философии инвалидности, по Фуко и авлеизму¹ в феминистской философии и генетических технологиях. Ее книга «Фуко и феминистская философия инвалидности» (2017) была удостоена премии Тобина Сиберса 2016 года за исследования инвалидности в гуманитарных науках. Также Тремейн была выпускющим редактором книги «Фуко и правительство инвалидности» (2016). В том же году она стала лауреатом премии Таниса Доу за исследования в области инвалидности и культуры в Канаде (с. 30).

¹ Ableism (также ablism, disablism, anapirophobia, anapirism) – дискриминация по признаку инвалидности, социальное предубеждение против людей с ограниченными возможностями.

Тремейн пишет, что «исследования критического разнообразия» (ИКР) можно найти в «традиционных», «установившихся» университетских дисциплинах, таких как философия; несмотря на это исследование инвалидности в рамках философской дисциплины является молодым развивающимся направлением. Когда ученые говорят об «исследованиях критического разнообразия», обычно предполагается, что они имеют в виду относительно недавние междисциплинарные области, которые основаны на идентичности, социальном положении, членстве в группе, общем опыте и истории, например: женские и гендерные исследования, африканские исследования, исследования ЛГБТК, исследования инвалидности. Программы по некоторым (или всем) из этих областей теперь включены в учебные программы большинства университетов и колледжей по всему миру. Кроме того, отмечает автор, многие университеты имеют кафедры, присуждающие ученую степень, по крайней мере, в некоторых областях по исследованиям критического разнообразия. В ряде учреждений можно получить специализацию в области ИКР, в то время как в других местах претендент на ученую степень должен сочетать свою новаторскую работу, например, в исследованиях инвалидности или расовых исследованиях, с более «традиционными» «устоявшимися» дисциплинами. Такой дисциплиной обычно считается философия, выступающая основной областью специализации (по которой присваивается ученая степень), в то время как первые – исследования инвалидности или критические расовые исследования – считаются второстепенной областью специализации (по которой можно получить диплом или свидетельство).

Тем не менее формы ИКР все чаще встречаются в «традиционных» дисциплинах сами по себе, вековые традиционные дисциплины начинают предлагать курсы, позволяющие специализироваться в соответствующих областях. На протяжении последнего десятилетия философия, хоть и неохотно, стала одной из таких дисциплин. Несмотря на проявление большого консервативного сопротивления и даже враждебности со стороны определенных сторон философии, постоянно растущее количество философских факультетов предлагают курсы феминистской философии, философии расы, квир-теории и других областей ИКР. Тематика этих курсов разработана так, чтобы преобразовать дисциплину филосо-

фии, бросив вызов сексизму, расизму, европоцентризму, гомофобии, гетеросексизму и трансфобии. Эти курсы критикуют методы и «основополагающие» предпосылки европоцентризма и западной философии и вводят новые встречные дискурсы в «канон» философии. Действительно, пишет автор, некоторые философские факультеты сейчас сознательно используют области ИКР в качестве институциональных механизмов и стратегий для исправления и устранения европоцентризма, андроцентризма и «расизма» философии как академической дисциплины (с. 31). Основная философия, как и другие «традиционные» вузовские дисциплины, продолжает действовать под видом ценностей нейтралитета, рациональности и объективности. Тем не менее дисциплина «философия», как и всякая дисциплина, составляющая современный университет, косвенно обусловливается определенной онтологией, методологией и эпистемологией, т.е. соответствующими политическими, социальными, экономическими, культурными и институциональными механизмами. Несмотря на это, общепринятая устоявшаяся дисциплина «философия», по-прежнему представляется ее служителям как нейтральная, независимая, бескорыстная и беспристрастная.

Напротив, философия инвалидности явно позиционирует себя как политически мотивированную по характеру и социально вовлеченную (как и все остальные области ИКР), так как она выросла из социальной и политической жизни и остается движением, неразрывно с этой жизнью связанным (с. 32).

*P.C. Гранин**

* Гранин Роман Сергеевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН.

Реф. ст. : ГИЛЬМЕТТ Л. ВЫРАЗИТЕЛЬНОСТЬ, ОДУШЕВЛЕННОСТЬ И РАЗБОРЧИВОСТЬ: КОНЦЕПЦИИ ДЕКОЛОНИАЛЬНОЙ ФЕМИНИСТСКОЙ ТЕОРИИ АФФЕКТОВ.

GUILMETTE L. Expression, Animation, and Intelligibility: Concepts for a Decolonial Feminist Affect Theory // The Journal of Speculative Philosophy. – 2020. – Vol. 34, N 3. – P. 309–322. – Special Issue with the Society for Phenomenology and Existential Philosophy

Ключевые слова: теория аффектов; деколониальный феминизм; выражительность; одушевленность; разборчивость.

Для цитирования: Гранин Р.С. [Реф.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 1. – С. 38–40. Реф. ст. : Guilmette L. Expression, Animation, and Intelligibility: Concepts for a Decolonial Feminist Affect Theory // The Journal of Speculative Philosophy. – 2020. – Vol. 34, N 3. – P. 309–322. – Special Issue with the Society for Phenomenology and Existential Philosophy.

Автор статьи – Лорен Гильметт рассматривает возражения Лизы Фельдман Барретт¹ на утверждение Дарвина (популяризируемое кросс-культурными исследованиями Пола Экмана²), что выражения лица универсальны и понятны для всех человеческих рас.

¹ Лиза Фельдман Барретт – доктор наук, профессор психологии Северо-Восточного университета в Бостоне. Лауреат награды National Institutes of Health Director's Pioneer Award за исследования эмоций, член Королевского общества Канады.

² Пол Экман (род. 1934) – американский психолог, профессор Калифорнийского университета в Сан-Франциско, специалист в области психологии эмоций, межличностного общения, психологии. Консультант телесериала «Обманя меня», а также прототип его главного героя, доктора Лайтмана. Экман известен как автор научных работ и популярных книг о распознавании лжи по мимике человека. В XXI веке его концепция о взаимосвязи непроизвольных движений тела и мимики подвергается научной критике.

Барретт рассматривает вопрос о том, насколько оправдываются ожидания Экмана при исследовании нормализованной европоцентристской жестикуляции; она предполагает, что эмоции не жестко запрограммированы, а построены по принципу динамического взаимодействия, интерпретации и предсказуемости. Гильметт проводит связь между этими доводами и *деколониальной феминистской*¹ критикой западного объяснения того, что означает быть человеком. С этой критикой выступают, в частности, Сильвия Винтер с ее идеей «этнокласс – мужчина» и Сианну Нгаи с ее идеей *расовой и феминизированной «оживленностью»*. Гильметт исследует, какие предположения могут лежать в основе утверждений об *аффективной разборчивости* в разных культурах и какими путями развиваются концепции деколониальной феминистской теории *аффектов* (с. 309).

Автор статьи, развивает критику *колониальности аффектов* вместе с Винтер. Она пишет, что, принимая во внимание текущие противоречия в программном обеспечении распознавания лиц и их материальные эффекты (будь то просто неправомерное использование технологий или опасность ошибки в системе уголовного правосудия), можно поддержать претензию Барретт дарвиновскому тезису Экмана об универсально запрограммированных эмоциях, не учитывающих культурные различия. При этом Гильметт ставит под сомнение концепцию Нгаи об *одушевленности* и динамике восприятий, формирующих властные отношения, и представления об универсальной считываемости мимики. Даже если мы последуем за дарвиновской гипотезой, пишет она, и выделим некоторые отличительные черты человеческого вида, наш межличностный доступ к этим выражениям не транспарентен, а опосредован культурными условиями и властными отношениями, включая исторические карикатуры, фобические проекции и другие более или менее насильтственные неузнавания. Деколониальный же критический взгляд на универсальность мимики будет только углубляться. Соответствующие исследования идут в направлении

¹ Деколониализм (Decoloniality или decolonialism) – интеллектуальная школа, развивающаяся в основном зарождающимся латиноамериканским движением, которая борется в первую очередь с европоцентричной эпистемой. Деколониализм критикует универсальность западного знания и превосходство западной культуры, так как в их гегемонии видят основу западного империализма.

исследований критической инвалидности с вниманием к нейроразнообразию и особенно к заболеваниям аутистического спектра. Гегемония эйблизма¹, отмечает автор, слишком часто интерпретирует нейро-дивергентные выражения лиц как лишенные или превышающие эту якобы универсальную понятность. Инвалидность так же, как и деколониальные феминистские взгляды были недооценены в теории аффектов, но они могут показать нам то, что заражает или истощает нас эмоционально. Они также могут составлять властные отношения, а не быть только мерой человеческих метафизических (психологических) способностей.

Претензия Экмана на универсальную разборчивость межкультурных аффективных выражений опровергается тезисом Барретт об эмоциях, учитывающим влияние символовических практик смыслообразования и социоисторических сил на аффективность их колониальности, заключает Лорен Гильметт (с. 318).

*P.C. Гранин**

¹ Эйблизм – системная дискриминация и предрассудки в отношении людей с особенностями развития, инвалидностью и другими заболеваниями, в том числе «невидимыми» – как, например, шизофrenия.

* Гранин Роман Сергеевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН.

Реф. ст. : КЛИМЕНКО Р. ИСКУССТВЕННАЯ ЭВОЛЮЦИЯ В ТРАНСГУМАНИЗМЕ.

KLYMENKO R. Artificial evolution in transhumanism // Balkan journal of Philosophy. – 2020. – Vol. 12, Issue 1. – P. 51–54.

Ключевые слова: трансгуманизм; эволюция; человеческая природа; биотехнологии; технический прогресс; Ч. Дарвин.

Для цитирования: Хлебников Г.В. [Реф.] // Социальные и гуманистические науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 1. – С. 41–44. Реф. ст. : KLYMENKO A. The Ensemble Interpretation of Quantum Mechanics and Scientific Realism // Acta Baltica historiae et philosophiae scientiarum. – Tallinn, 2021. – Vol. 9, N 1. – P. 5–17.

Руслан Клименко характеризует трансгуманизм как «современную философию, основанную на вере в то, что человеческая природа развивается во времени не только благодаря Дарвиновскому естественному эволюционизму, но и благодаря влиянию социальных движений и технических инноваций» (с. 51). По его мнению, уже скоро наступит время, когда люди смогут избирать свой личный путь развития, делая себе «апгрейдинг» электронными и / или органическими устройствами, которые смогут модифицировать, улучшить или просто ввести новые формы ощущений и / или опыта в их бытие. В анализ этого потенциала включены также исторические предпосылки подобного революционного социального технологического изменения.

Изобретение языка, колеса, печатного станка и многоного другого убеждает нас, продолжает Клименко, что люди являются единственным видом, который способен ускорять свою собственную эволюцию. Некоторые представители трансгуманистического движения сознают свою социальную и философскую миссию в современном глобальном вкладе в технологический прогресс, который трансформировал культуру и упростил или ускорил эволю-

цию человечества. Среди приверженцев этой школы есть Рэй Курцвейл, который утверждал, что «значение жизни – это эволюция». Миллионы лет жизнь на этой планете развивалась по естественным законам и особенно Дарвиновскому закону естественной селекции, который применим ко всем видам изменчивой сложности естественного мира. Но для человеческих видов многое переменилось за последние 10 000 лет, а принимая во внимание наше углубленно сложную и целевую способность биотехнологически вмешиваться в естественные системы, то кажется, что человеческие существа достигли определенной независимости от естественного закона.

Начиная с открытия огня посредством неолитической, городской и индустриальной революций, знания и инновации изменили человеческую жизнь и цивилизацию, вытащив человеческих существ из дикости и ведя их к установлению и процветанию общежития и культуры, включая распространение артистических, научных, социальных и технологических достижений, которые мы идентифицируем как явно «человеческие». Эти культурные изменения безprecedентны и поэтому дают основание верить, что эволюция вида не может следовать за современными потребностями человека. А принимая во внимание уникальность потребностей, предпочтений, способностей, обязанностей, возможностей и угроз, которые составляют современный человеческий опыт, можно решить, что человеческие индивиды имеют право сами выбирать, как им специфически трансформироваться, чтобы отвечать на вызовы постмодернистского существования – т.е. как они как индивиды могут «развиваться» внутри скорее социального, чем естественного мира.

С исторической точки зрения перспективы идея искусственной эволюции не нова, она коренится в ранних человеческих культурах. Автор предлагает рассмотреть следующие этапы:

1. Четвертичный период – простирается от 2,6 млн лет до современных дней; несколько видов хомо, принадлежавшие к нашему роду возникли и исчезли.
2. Появление вида хомо сапиенс около 200 тыс. лет назад.
3. Появление кроманьонца около 150 тыс. лет тому назад.

4. Прекращение биологической эволюции единственно оставшегося вида человека хомо сапиенс 30 000–50 000 лет назад (с. 51–52).

Грубая временная шкала дает возможность зафиксировать ряд важных фактов: во-первых, как и другие виды, человеческие существа имеют долгую эволюционную историю с адаптацией, которая обеспечивает выживание в яростно конкурентном естественном мире, соответствующей теории Дарвина. Во-вторых этот паттерн, по-видимому, кажется прерванным, т.е. члены вида хомо сапиенс-сапиенс биологически неотличимы от тех, кто жил 30–50 тыс. лет назад. Биологически мы те же, но значит ли это, что эволюция человечества полностью прекратилась? Такой вопрос порождает связанные вопросы, один из которых особенно важен для трансгуманистов: влияет ли интеллект на эволюцию человека? Другими словами, говоря, имеет ли развитие человеческой способности мыслить прямое или косвенное влияние на нашу эволюцию как вида?

Н.Н. Моисеев, например, отвечает на него негативно. Однако в среде трансгуманистов обычно считается, что человек влияет на свою эволюцию (благодаря применению своих способностей, особенно же рационального мышления в такой значительной степени) в связи с чем эта ситуация даже называется «Первая аксиома трансгуманизма». В качестве примера автор статьи приводит факт зафиксированного отличия цветного зрения охотников-собирателей и членов последующих агрокультурных сообществ, так что члены этих последних имеют больше шансов на выживание и передачу своих генов дальше по симбиотической линии (с. 52). Каким же образом рациональное мышление влияет на эволюцию людей? Наиболее мощным фактором, происходящим от рационального мышления, которое формирует человеческую эволюцию, является способность к инновационной активности, включающей в себя креативность, изобретательство и планирование, относящееся к технологиям производства продовольствия, политическим, экономическим, культурным и гуманитарным технологиям и т.д. Все они воздействовали на демографию и, следовательно, естественную селекцию (в вышеуказанном смысле, включающем в себя социокультурные обстоятельства как аспекты целого контекста, в котором индивидуумы могут быть более или

менее хорошо адаптированными для выживания). Действительно, отношение между разумом, культурой и биологией очевидно: рациональная, инновационная деятельность, названная выше, включеная в культуру, много дала для увеличения средней продолжительности жизни соответственно с 22 лет в античности до 75 сейчас. Разум и культура поэтому имеют заметное влияние на биологическую и психосоциальную «адаптивность» видов. Это и другие наблюдения дают возможность трансгуманистам утверждать, что человек продолжает развиваться и не благодаря естественным законам, но скорее вследствие интеллектуальности, дар, который они восхваляют выше всех других, объявляя человека первым видом, способным независимо влиять на свою эволюцию. Для поддержки этого требования трансгуманисты приводят богатый арсенал технологических инноваций (как уже существующих, так и теоретически возможных, включающих генетические манипуляции, нанотехнологию, кибернетику, фармакологические стимуляторы (с. 53)). Далее автор статьи приводит ряд примеров, иллюстрирующих возможности этих средств, в том числе и технологий, могущих быть интегрированными с органикой человеческого тела. В заключение статьи автор выражает уверенность, что выборы, которые мы делаем посредством вложения денег, исследований, и биотехнологий будут формировать нас как индивидуумов, как сообщества и как вид.

*Г.В. Хлебников**

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

ЭТИКА

ЛЕТОВ О.В.* ЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ НАУКИ.
(Обзор).

Ключевые слова: справедливость; солидарность; репродуктивная автономия; эгалитарный подход.

Аннотация. Обзор посвящен этическим проблемам развития естественных наук. Указывается, что исторически выявление статуса генетического носителя происходило в двух контекстах: клиническое тестирование носительства для лиц, имеющих соответствующий семейный анамнез, или программы скрининга носителей на популяционном уровне в группах с более высокой распространенностью определенного состояния или состояний. Отмечается, что по мере того, как в последние годы знания о геноме человека расширяются, и генетика становится все более актуальной, генетическая информация используется для объяснения постоянно расширяющегося диапазона фенотипов.

Ethical problems of the development of science. (Review)

Keywords: justice; solidarity; reproductive autonomy; egalitarian approach.

Annotation. The review is devoted to the ethical problems of the development of natural sciences. Historically, it is pointed out that genetic carrier status has been identified in two contexts: clinical carriage testing for individuals with a relevant family history, or population-level carrier screening programs in groups with a higher prevalence of a particular condition or conditions. It notes that as knowledge about the human genome has expanded in recent years and genetics has become

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

more relevant, genetic information is being used to explain the ever-expanding range of phenotypes.

Для цитирования: Летов О.В. Этические проблемы развития науки. (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 1. – С. 45–52.

DOI: 10.31249/rphil/2022.01.02

Л. Дайв и А.Дж. Ньюсон (Сиднейский университет, Австралия) отмечают, что скрининг репродуктивного генетического носителя (RCS) включает в себя тестирование людей на их генетический статус, чтобы определить вероятность того, что у них может быть ребенок с серьезным рецессивным или X-сцепленным генетическим заболеванием.

Исторически выявление статуса генетического носителя происходило в двух контекстах: клиническое тестирование носительства для лиц, имеющих соответствующий семейный анамнез, или программы скрининга носителей на популяционном уровне в группах с более высокой распространенностью определенного состояния или состояний (скрининг на основе происхождения). В обеих ситуациях определение статуса оператора связи может информировать последующее принятие репродуктивных решений. Если у двух человек, планирующих рождение ребенка, будет обнаружено изменение (мутация), вызывающее заболевание, в одном и том же аутосомно-рецессивном гене, или женщина является носителем мутации в X-хромосоме, то они могут рассмотреть различные варианты репродукции. К ним относятся вмешательства, позволяющие избежать рождения ребенка с установленной генетической предрасположенностью или составить план рождения ребенка с этим заболеванием. По сравнению с клиническим тестированием на носительство скрининговые тесты на основе происхождения, как правило, имеют больший упор на исследование вероятности определенных условий.

Под клинической этикой понимается ряд подходов в биоэтике, ориентированных на контекст оказания медицинских услуг. Основное внимание в клинической этике уделяется диаде пациент – врач, с особым упором на обязательствах медицинского работника по отношению к пациенту и его автономии. В последние десятилетия произошел заметный отход от медицинского патернализма;

уважение к автономии пациентов стало считаться обязательством, которое препятствует вмешательству во внутренний мир желаний пациента. Были утверждения, что принцип уважения к автономии пациентов следует рассматривать как «первый среди равных», поскольку в некоторой степени этот принцип охватывает собой все остальные. Такой подход отражает приоритет, который в рамках клинической этики часто отводится индивидуальному пациенту и его интересам. В то время как клиническая этика ориентирована в первую очередь на человека, в последнее время растет признание социального и бихевиористского контекстов. Тем не менее даже при таком более сложном понимании реляционных аспектов автономии акцент остается в основном на конкретном пациенте в контексте клинического взаимодействия с последним. «Обязанности практикующих врачей заключаются в том, чтобы развивать у пациентов способность принимать решения в соответствии с их собственными признанными ценностями» [1, р. 3]. Конечная цель сосредоточена на индивидуальном благе: достижении наилучшего результата для отдельного пациента.

Тестирование генетического носителя этически допустимо, если считается, что оно имеет клиническую ценность для конкретного человека, который будет участвовать в процессе информированного согласия, включающего генетическое консультирование, позволяющее помочь понять тест и его значение для той или иной семьи. RCS всё шире предлагается, прежде всего, людям, имеющим шанс родить ребенка с генетическим заболеванием. С точки зрения сторонников этики общественного здравоохранения, есть веские причины для отказа от подобных программ скрининга. Отказ от парадигмы предотвращения в этом контексте привел к тому, что акцент был сделан на более индивидуально ориентированных ценностях свободы выбора и поощрении репродуктивной автономии в RCS. Вместе с тем RCS для всего населения имеет достаточно общих черт с другими программами скрининга в медицине, поэтому важно также учитывать его последствия для общественного здравоохранения. Невыполнение этого требования представляет собой неспособность устраниТЬ социальные условия, которые существенно влияют на способность людей осуществлять свою репродуктивную автономию. Этический подход общественного здравоохранения к RCS имеет более широкую направленность, чем профилактика.

Л. Дайв и А.Дж. Ньюсон приходят к выводу, что ценности медицинской этики, такие как справедливость и солидарность, имеют важное значение для поддержки и информирования пациентов в реализации программ скрининга репродуктивных носителей.

М.С. Лебовиц, К. Тэбб и П.С. Апельбаум (Колумбийский университет, США) указывают, что по мере того как в последние годы знания о геноме человека расширяются и генетика становится все более актуальной, генетическая информация используется для объяснения постоянно расширяющегося диапазона фенотипов, от физических характеристик и показателей здоровья до поведения, привычек и взглядов. Такие генетические объяснения, как правило, отражают общественные потребности, что сопровождается сенсационными заголовками и метафорами в СМИ. «Благодаря услугам генетического тестирования, которые напрямую используются потребителями, частные лица все чаще имеют доступ к своей собственной генетической информации, связанной со здоровьем и происхождением» [2, р. 1].

Информация о ДНК человека может изменить способы, которыми люди концептуализируют свою идентичность. Генетические объяснения также имеют заметное социальное воздействие, поскольку на социальное восприятие можно повлиять, приписывая характеристики человека генетическим причинам. Например, когда состояние здоровья или поведение человека объясняются генетически, это может привести к тому, что другие будут рассматривать человека как менее ответственного за рассматриваемый фенотип и рассматривать фенотип как более вероятный или неизменный. Генетические объяснения часто интерпретируются таким образом, чтобы иметь важные последствия для межгрупповых отношений, социальных рассуждений и психологии здоровья.

Хотя есть веские доказательства того, что генетические объяснения могут формировать человеческое мышление, было высказано предположение, что на человеческую готовность поддерживать генетические объяснения могут влиять мотивации, моральные убеждения и социальные установки. Недавние исследования выявили один очевидный пример таким образом мотивированных рассуждений: речь идет об асимметрии, при которой люди более склонны связывать с генетическими причинами не столько антобщественное поведение, как было принято считать, сколько про-

социальное поведение. В ходе исследования также изучалось, может ли процесс подтверждения вины, в котором люди предпочитают при объяснении негативных событий обращаться к скорее к категории виновности, чем невиновности, быть обусловленным генетическими факторами.

М.С. Лебовиц, К. Тэбб и П.С. Апельбаум к следующим выводам. Знания роли генов в человеческих чертах и человеческом поведении быстро прогрессируют в последние годы, и, по всей вероятности, этот прогресс будет только ускоряться. Исследования в области генетики человека могут быть направлены просто на выявление объективных научных истин, но результаты эмпирических исследований ясно показывают, что в сознании непрофессионалов генетическая атрибуция сложным образом связана с оценочными суждениями. Если представления людей о работе генома основаны на их ранее существовавших взглядах (например, оценке желательности признака), а не на основании эмпирических соображений, это может представлять угрозу генетической грамотности среди широкой публики. Действительно, настоящее исследование фиксирует очевидное непонимание непрофессионалами того, как работают гены: они, по-видимому, одобряют генетические атрибузы в разной степени для одного и того же фенотипа (например, физической привлекательности) в зависимости от того, выражается ли он социально благоприятным образом (например, когда человек очень привлекательный) или социально неблагополучным способом (например, когда человек крайне непривлекателен). По мере того как исследователи продолжают уточнять понимание роли генома в формировании того, кто есть человек и как он ведет себя, будет крайне важно посвятить дальнейшее внимание тому, как представители общественности интерпретируют генетические объяснения фенотипов человека.

С. Лоланд (Норвежская школа наук о спорте, Осло, Норвегия) проводит различие между стабильным и динамическим неравенством среди спортсменов. Стабильное неравенство – это неравенство, на которое спортсмены не могут повлиять или контролировать каким-либо существенным образом, например, неравенство по биологическому полу, размеру тела и хронологическому возрасту. Динамическое неравенство, такое как неравенство в силе, скорости и выносливости или в технических и тактических навы-

ках, спортсмены могут в определенной степени контролировать. Если стабильное неравенство оказывает существенное и систематическое влияние на производительность, оно дает основание для классификации. Если высокий уровень тестостерона является врожденным, сильным и системным фактором развития работоспособности, неравенство в таких уровнях может служить основанием для классификации.

Большинство концепций подразумевают акцент на телесных движениях и навыках. «Спортивные результаты зависят от генетической предрасположенности к развитию основных биомоторных способностей: силы, скорости и выносливости, а также технических и тактических навыков, включая умственные качества» [3, р. 567]. Эти производительные фенотипы являются результатом большого количества взаимодействующих факторов из случайного события зачатия и формирования уникального генетического состава в так называемой «естественной лотерее» посредством многочисленных взаимодействий ген-ген-среда в физическом, психологическом и социальном аспектах и культурного контекста, в котором находятся спортсмены, вплоть до ситуативных факторов (внезапный порыв ветра, комментарий спортсмена, осткая травма) в момент выступления. Каждое спортивное выступление уникально и «аутентично» в том смысле, что оно отражает историю развития одного конкретного человека на протяжении всей его жизни.

В спорте некоторые из этих факторов выделяются и считаются значимыми, тогда как другие пытаются устраниить или, по крайней мере, компенсировать. Подобно тому, как в каждом виде спорта есть определение того, что считается действительным результатом, в каждом виде спорта есть правила, определяющие, что считается нерелевантными и смешивающими факторами. Здесь тоже есть разнообразие. Одно и то же действие можно запретить в одном виде спорта и культурировать в другом. Преднамеренные удары кулаком в лицо наказываются в большинстве видов спорта, но отмечаются в боксе. Теперь вопрос заключается в том, существуют ли более общие нормы, лежащие в основе определений нерелевантных факторов, и более конкретно: могут ли эти нормы пролить свет на логическое обоснование классификации.

Основные классификационные категории, такие как биологический пол и размер тела, относятся к неравенствам, которые

тесно связаны с генетической предрасположенностью. Другие аспекты генетически заданного таланта, по-видимому, не вызывают подобных проблем с классификацией. У некоторых спортсменов есть талант развивать силу и скорость; у других есть талант к спорту на выносливость. Некоторые легко адаптируются к тяжелым тренировкам и сопротивляются травмам; другим легче перетренироваться и получить травмы. Это все виды неравенства, которые учитываются при оценке эффективности.

Существует параллель между стабильными (грубыми) генетическими результатами и динамическими (и в некоторой степени необязательными) результатами, вызванными развитием генетической предрасположенности при тренировках и упорных усилиях. Высокий уровень тестостерона у спортсменов, подпадающих под действие правил «различий в половом развитии», является стабильным результатом грубой удачи. Если он оказывает значительное и систематическое влияние на производительность, высокий уровень спортивных достижений может служить основанием для классификации и, следовательно, дисквалификации. Спорт – это не просто эгалитарный подход к удаче и не чистая меритократическая практика, а скорее проверка того, как люди способны справляться с динамическими генетическими предрасположенностями, которые им даны в жизни, и развивать их.

Список литературы

1. Dive L., Newson A.J. Ethics of reproductive genetic carrier screening: from the clinic to the population. – URL: <https://doi.org/10.1093/phe/phab017> (first downloaded 29.07.2021)
2. Lebowitz M.S., Tabb K., Appelbaum P.S. Genetic attributions and perceptions of naturalness are shaped by evaluative valence. – URL: <https://doi.org/10.1080/00224545.2021.1909522> (first downloaded 29.07.2021)
3. Loland S. Caster Semenya, athlete classification, and fair equality of opportunity in sport // Journal of medical ethics. – 2020. – Vol 46, N 9. – P. 564–590.

ЛЕТОВ О.В.* ЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ГЕНЕТИКИ. (Обзор).

Ключевые слова: уважение к свободе; биоэтика; корпоративная ответственность; несправедливость; принцип непричинения вреда; утрата общественного доверия; этика научного исследования.

Аннотация. Обзор посвящен этическим проблемам развития генетики. Подчеркивается, что программа трансляционной геномной медицины (ТГМ) направлена на интеграцию организации клинических и доклинических исследований с медицинской практикой, чтобы лучше использовать предполагаемые преимущества новых достижений в области больших данных, генной технологии и геномных исследований. Указывается, что технологический нейтралитет следует рассматривать как свойство регулирующих структур, которое включает действующие правовые акты, прецедентное право, инструкции и указы для государственных учреждений, основанные среди прочего на принятых законах и нормах морали.

LETOV O.V. Ethical problems of genetics (review).

Keywords: respect for freedom; bioethics; corporate responsibility; injustice; the principle of no harm; loss of public confidence; ethics of scientific research.

Annotation. The review is devoted to the ethical problems of the development of genetics. It is emphasized that the translational genomic medicine (THM) program aims to integrate the organization of clinical and preclinical research with medical practice in order to better take advantage of the perceived benefits of new advances in big data, gene technology and genomic research. It is pointed out that technolog-

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

ical neutrality should be considered as a property of regulatory structures, which includes existing legal acts, case law, instructions and decrees for government agencies, based, among other things, on adopted laws and moral norms.

Для цитирования: Летов О.В. Этические проблемы генетики (обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 1. – С. 52–61.

DOI: 10.31249/tpphil/2022.01.03

К. Мант (Гетеборгский университет, Швеция) указывает, что идея трансляционных исследований как программа синтеза научных разработок и клинической практики получила широкое распространение в области геномной медицины. Программа трансляционной геномной медицины (ТГМ) направлена на интеграцию организации клинических и доклинических исследований с медицинской практикой, чтобы лучше использовать предполагаемые преимущества новых достижений в области больших данных, генной технологии и геномных исследований. «Трансляционная организация медицины угрожает размыть практические границы между клинической этикой и этикой исследования и поэтому требует дополнительных мер безопасности и этических механизмов надзора» [2, р. 1]. Этот надзор, в частности, тесно связан с конкретной проблемой обоснованного распределения медицинских ресурсов.

Этические нормы ТГМ как результат синтеза научных исследований и клинической практики включают в себя следующие положения. Во-первых, ТГМ понимается как способ организации геномных исследований и медицинской практики, так что возможности геномных исследований используются и применяются в непосредственном взаимодействии с клиническим здравоохранением. Эти возможности обычно включают расширенное секвенирование, анализ по исследовательским базам данных для лучшего понимания и (иногда и все чаще) разработку и оценку экспериментальных методов лечения. В фокусе внимания потенциально могут находиться пациенты с генетическими заболеваниями и использоваться генетические подходы к лечению (например, фармакогенетическое лечение рака, применение стволовых клеток, терапия с генетической модификацией и др.).

Во-вторых, предполагается, что создание ТГМ требует огромных затрат, которые должны быть рационально обоснованы преимуществами, уравновешивающими эти возможные затраты, на основе справедливого распределения ресурсов. В-третьих, то, что считается преимуществом, может варьироваться и действительно варьируется в зависимости от медицинских исследований и клинической практики. В последнем случае польза определяется уровнем здоровья пациентов. Улучшение состояния здоровья пациентов может сопровождаться вкладом в прогресс научного знания. Вместе с тем эти цели могут противоречить друг другу. Для разрешения подобного противоречия формируются документы, призванные обеспечить консенсус в области этики научных исследований, такие, как Хельсинкская декларация «Этические принципы медицинских исследований с участием людей» (2013), устанавливающая ограничения на действия ученых по отношению к испытуемым.

В-четвертых, уравновешивание выгод и альтернативных издержек ТГМ требует достаточных доказательств и независимых оценок. Существует различие между стандартами научных исследований, с одной стороны, и клинической практики – с другой. В последнем случае стандарты обычно выше. Это различие вытекает из того факта, что ученые и медики преследуют разные цели. В-пятых, этические соображения имеют решающее значение для принятия решения о том, что считать преимуществами и рисками, как они должны быть сбалансированы, как устанавливаются стандарты доказательности и как затраты и альтернативные издержки подлежат сравнению. Например, мотивы справедливости и снижения вреда часто используются для обоснования цели тратить ресурсы на лечение, несмотря на его непропорционально высокую цену.

Повестка дня ТГМ может быть реализована в соответствии с двумя различными моделями в зависимости от того, как она мотивирована и обоснована. На практике обе модели могут быть смешаны в настройке ТГМ, но различия между ними для мотивации и обоснования все равно сохранятся. Во-первых, это то, что в данном случае называется моделью лабораторной помощи в клинике (МЛП), в которой исследовательские возможности и ресурсы должны улучшать клиническую диагностику и лечение пациента.

Контекст может быть одним, когда пациент оказывается в нестандартных обстоятельствах и когда диагноз и / или эффективное лечение не могут быть достигнуты в рамках доступной клинической практики, как это часто бывает с редкими генетическими заболеваниями.

Во-вторых, существует модель клинической помощи в лаборатории (КПЛ), где запросы и ответы, которые могут мотивировать практику, идут в направлении, противоположном МЛП. Иными словами, клиническая практика используется как ресурс для научных исследований с научным оборудованием и опытом. Ученый в этих обстоятельствах работает в непосредственной близости от повседневной медицинской практики, что позволяет быстро переключаться между ролью человека как пациента и как объекта исследования. Контекст КПЛ может заключаться в выявлении редких необычных людей (страдающих от генетических или патологических состояний или которых трудно лечить или исследовать другими способами), подходящих для случайного сбора данных и экспериментов.

К. Мант приходит к выводу, что остается открытым вопрос о том, в какой степени инвестиции в ТГМ могут быть этически оправданными с учетом их (альтернативных) затрат. Ничто не гарантирует, что вложенные ресурсы не могли бы быть использованы лучше и более справедливо в другом месте, в областях с такими же этически сильными позициями. По крайней мере, для проведения такой оценки необходимо составить более полную картину конкурирующих инвестиций в альтернативную инфраструктуру здравоохранения. На такой основе можно было бы провести комбинированный этический и экономический анализ системы здравоохранения, чтобы установить, действительно ли вложение в инфраструктуру ТГМ оправдано. Другой путь может заключаться в сравнении с прошлыми решениями, связанными с инвестициями в инфраструктуру медицины, которые часто принимались на основе нечетких общих моделей обоснования затрат и выгод.

П. Сандин (Шведский университет сельскохозяйственных наук, Уппсала, Швеция), К. Мант и К.И. Бьенберг (отделение философии Королевского технололгического института, Стокгольм, Швеция) отмечают, что поддержание некоторых фундаментальных ценностей общества, таких, как, например, здоровье человека

или окружающей среды, неприкосновенность частной жизни или человеческое достоинство, нуждается в надзоре, руководстве и регулировании разработки, использования и распространения технологий. Существует множество примеров того, как эта потребность выражается и реализуется в политике и законодательстве. Глобальный Договор о нераспространении ядерного оружия, критерии стандартизации для электроприборов, лицензионное регулирование новых фармацевтических препаратов, регулирование здоровья и безопасности на рабочем месте и регулирование генетически модифицированных организмов (ГМО) в сельском хозяйстве – все это известные примеры.

Такая защитная политика может содержать меры, которые можно охарактеризовать как «жесткие» или «мягкие» в зависимости от степени их применения. «Мягкая политика» включает в себя добровольные моратории, как, например, введенные в отношении трансгенных организмов после конференции в Асиломаре (2010), различные руководящие принципы и отраслевые кодексы поведения, а также недавние призывы к осторожности в отношении применения редактирования генов в зародышевой линии человека. «Жесткая политика» включает обязательные процессы предварительного утверждения, обязательные стандарты продуктов и полные запреты.

В последнее время политика жестких ограничений нередко подвергается критике. Эта критика признает необходимость регулирования, ставя под сомнение сочетание непоследовательности и негибкости общих жестких политических решений. В частности, утверждается, что существуют аналогичные виды рисков и неопределенностей, связанные с различными технологиями, используемыми в одной и той же области, например в сельском хозяйстве. Однако к каждой из них часто относятся по-разному. Иными словами, к разным технологиям, разработанным для одних и тех же целей, применяются разные режимы регулирования, хотя они и представляют одинаковые потенциальные угрозы ценностям, лежащим в основе регулирования. Более того, политические структуры власти, как правило, с огромным запозданием реагируют на научные или технологические достижения. «По этой причине возникает актуальная необходимость сделать политику жестких защитных технологий, например, в сфере генной инженерии, “тех-

нологически нейтральной”» [3, р. 3]. Призыв к технологически нейтральным режимам регулирования прозвучал в области производства генетически модифицированных объектов (ГМО). Это неудивительно, поскольку в регулировании ГМО содержится ряд жестких политических ограничений.

Технологическая нейтральность регулирующей системы – это постепенная и многомерная характеристика; следовательно, система регулирования может быть более или менее нейтральной с точки зрения технологий, а не по принципу «всё или ничего». Идея технологической нейтральности проста: для достижения одинаковых целей могут использоваться разные технологии, и если результаты одинаковы, то суждение об ограничениях не должно влиять на возможность использования той или иной конкретной технологии. Например, ручку и пишущую машинку можно использовать, чтобы написать оскорбительное сообщение на листе бумаги. Было бы неуместно иметь законы о клевете, специфичные для технологии, в том смысле, что они требуют по-разному относиться к машинописным и рукописным оскорблением. Еще один аспект в понимании технологической нейтральности заключается в том, что онтологическая сортировка технологий по различным типам не имеет прочной связи с тем, как они должны регулироваться. В случае некоторых спорных технологий есть люди, которые утверждают, что существуют глубокие различия между двумя технологиями, даже если они могут быть схожи с точки зрения прямых и косвенных последствий. Такие позиции распространены в отношении биотехнологии и генной инженерии. Примером могут служить взгляды на репродуктивные генетические технологии, такие как ЭКО или предимплантационное генетическое тестирование, которые рассматриваются в связи с фундаментальными чертами человеческой природы, например свободой или естественным продолжением рода, и, следовательно, становятся «особыми» по отношению к другим технологиям, которые также влияют на рождение ребенка и особенности рожденных детей (например, уход за беременными и образование). Присутствие (или отсутствие) таких идей влияет на то, как технологии индивидуализируются, т.е. как они становятся онтологически разными или разными типами технологий.

Несмотря на тот факт, что две процедуры считаются технологиями одного и того же типа, они могут регулироваться по-разному. Например, в случае регулирования ЕС в отношении ГМО, растения, созданные с использованием мутагенеза, классифицируются как ГМО, но при этом они освобождаются от требований, предъявляемых к ГМО. Технологическая нейтральность также не имеет ничего общего с тем, является ли обоснование регулирования желательным, хорошим или морально приемлемым. Например, было бы вполне возможно иметь технологически нейтральную регулирующую структуру, которая применялась бы к инструментам пыток, с нормативным обоснованием обеспечения их эффективности в причинении боли. Конечно, более разумное нормативное обоснование запрета таких инструментов также может быть технологически нейтральным.

От защитников биотехнологии поступал ряд жалоб на регулирующую систему ЕС в отношении ГМО. Основные аргументы заключаются в том, что система регулирования ЕС непоследовательна с точки зрения риска для окружающей среды и здоровья, устарела с научной точки зрения, медленная и дорогостоящая, не имеет концептуальной ясности и препятствует научному и технологическому развитию. В качестве решения некоторых из этих проблем было предложено, чтобы регулирование было (более) нейтральным в отношении технологий. Технологический нейтралитет следует рассматривать как свойство регулирующих структур, которое включает действующие правовые акты, прецедентное право, инструкции и указы для государственных учреждений, основанные, среди прочего, на принятых законах и нормах морали. Технологический нейтралитет следует понимать в скалярных, а не бинарных терминах, их можно рассматривать с точки зрения «полной технологической нейтральности» и «полной технологической специфики» в качестве противоположных идеальных конечных точек. Технологический нейтралитет не подразумевает ничего особенного в отношении содержания регулирования, и это не означает, что ни обоснование регулирования, ни поддерживаемое им регулирование желательно, хорошо или даже минимально приемлемо с моральной точки зрения. В лучшем случае технологически нейтральное регулирование желательно только в том случае, если это регулирование и его обоснование независимо обосновыва-

ны. Изменения в регулировании, которые могут показаться снижающими технологическую нейтральность, иллюстрируют, как технологическая нейтральность всегда тесно связана не только с регулированием, но и с его обоснованием.

Э. Мальмквист (Гетеборгский университет, Швеция) указывает, что рождение первых в мире генетически отредактированных младенцев в 2018 году, осуществленное китайскими учеными, вызвало значительное возмущение с этической точки зрения. Тем не менее многие ученые и специалисты по биоэтике в настоящее время выступают за стремление к клиническому использованию редактирования генов зародышевой линии человека. Цель этой процедуры заключалась в том, чтобы дать детям, чей предполагаемый отец был ВИЧ-положительным, устойчивость к инфекции путем отключения гена CCR5, который кодирует белок и позволяет вирусу проникать в клетки.

Критики особо подчеркивали, что остается значительная неопределенность в отношении последствий изменения генов, что делает генетическую модификацию человеческих эмбрионов рискованной, особенно потому, что это затронет не только целевую особь, но и ее потомков. Они также утверждали, среди прочего, что поведение китайских медиков нарушило международное научное консенсусное мнение о том, что генетические вмешательства «зародышевой линии» (внесение наследственных изменений в геном человека) являются преждевременными; что пары, участвовавшие в эксперименте, не дали действительного информированного согласия; что существуют более безопасные способы предотвращения передачи ВИЧ от отца ребенку; и что ВИЧ / СПИД не является достаточно серьезным заболеванием, чтобы сделать устойчивость к ВИЧ законной первой целью редактирования генов человеческой линии.

Несмотря на эти критические замечания, указанному выше событию предшествовал значительный сдвиг во взглядах в научном и биоэтическом сообществе. Долгое время генетические вмешательства в зародышевые линии считались недопустимыми с этической точки зрения. Однако отчасти потому, что CRISPR потенциально делает такие вмешательства более точными, чем более ранние технологии передачи генов, ученые, специалисты по этике и консультативные органы все чаще стали считать их в принципе

допустимыми при соблюдении определенных требований. Критики генетического вмешательства не только подчеркнули этические нарушения, связанные с экспериментом, но также предложили условия, выполнение которых сделало бы клиническое использование редактирования генов зародышевой линии человека (далее GGE) этически оправданным.

Сторонники применения GGE при определенных условиях согласны с тем, что клинические применения этого метода должны быть, по крайней мере, для начала, зарезервированы для предотвращения передачи разрушительных заболеваний в тех случаях, когда они не могут быть предотвращены иным образом. В основном они также соглашаются с тем, что такие применения должны подождать, пока ученые не будут обладать большей информацией об их безопасности и эффективности. Поэтому прогресс в этой области потребует сначала доклинических исследований на моделях животных и эмбрионов *in vitro*, а затем, если результат подтверждается доклиническими данными, клинических испытаний, в которых генетически отредактированные эмбрионы переносятся в матку гестационной матери и доводятся до срока.

Э. Мальмквист приходит к выводу, что подобные факты поднимают этические вопросы, отличные от тех, которые выдвигались на первый план в прежних биоэтических дебатах о генетической модификации зародышевой линии. Эти дебаты в основном касались того, как использовать соответствующие технологии, когда они станут безопасными и эффективными.

Список литературы

1. Malmqvist E. Clinical trials of germline gene editing: the exploitation problem. – URL: https://www.researchgate.net/publication/351660717_Clinical_trials_of_germline_gene_editing_the_exploitation_problem (first downloaded 26.08.2021).
2. Munthe Ch. The ethics of resource allocation in translational genomic medicine. – URL: <https://www.researchgate.net/publication/349624120> (first downloaded 16.07.2021).
3. Sandin P., Munthe Ch., Björnberg K.E. Technology neutrality in european regulation of GMOs. – URL: <https://doi.org/10.1080/21550085.2020.1865085> (first downloaded 26.07.2021).

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

Ключевые слова: динамическое состояние; биотехнологическая революция; традиционные модели поведения; биоэтические предписания; эвтаназия; информированное осознанное согласие пациента; потеря собственного достоинства.

Аннотация. Обзор посвящен этическим проблемам развития генетических технологий. Указывается, что к началу XXI века в науке устоялся подход, согласно которому здоровье личности и населения – взаимозависимые и взаимообусловленные категории, находящиеся в сложном взаимодействии. Специфика и личного, и общественного здоровья не может быть детерминирована исключительно биологическими, психическими, социальными факторами.

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

Keywords: justice; solidarity; reproductive autonomy; egalitarian approach.

Annotation. The review is devoted to the ethical problems of the development of natural sciences. Historically, it is pointed out that genetic carrier status has been identified in two contexts: clinical carriage testing for individuals with a relevant family history, or population-level carrier screening programs in groups with a higher prevalence of a particular condition or conditions. It notes that as knowledge about the human genome has expanded in recent years and genetics has become

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

more relevant, genetic information is being used to explain the ever-expanding range of phenotypes.

Для цитирования: Летов О.В. Биоэтические проблемы развития генетических технологий. (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 1. – С. 61–70. DOI: 10.31249/tpphil/2022.01.04

А.Н. Левушкин подчеркивает, что к началу XXI в. в науке устоялся подход, согласно которому здоровье личности и населения – взаимозависимые и взаимообусловленные категории, находящиеся в сложном взаимодействии. Специфика и личного, и общественного здоровья не может быть детерминирована исключительно биологическими, психическими, социальными факторами. Действительно, в медицинской практике уже достаточно давно происходит реализация биомедицинских технологий. В современной жизни возникает необходимость получать услуги в сфере биомедицинских технологий и информацию о новых разработках и развитии биотехнологий при оказании медицинских услуг.

Требуется четкое осознание того, что здоровье граждан – это достаточно динамическое состояние психического, физического и социального благополучия отдельно взятого индивида (и общества в целом), а не только отсутствие болезней и физических недостатков. «Современное становление и развитие общества и права в России обуславливает особую значимость и важность реальной возможности использования в медицинской практике биомедицинских технологий» [1, с. 25]. В мире уже формируется научная школа в сфере медицины, направленная на реализацию генетических технологий и биомедицинских исследований при реализации прав граждан при оказании медицинских услуг.

Базовые положения, касающиеся развития системы здравоохранения, расширения сферы оказания медицинских услуг в биомедицинских, генетических технологиях, основываются на различных методологических принципах. Необходимо совершенствование качества медицинских и биомедицинских услуг, являющихся многофакторными явлениями, которые находятся на перекрестке интересов населения и государства, медицинских организаций и органов управления здравоохранением.

Пациентом может являться только тот гражданин, которому оказываются биомедицинские услуги, разрешенные к применению. Применяя правила о расширительном толковании, можно предположить, что законодатель закрепил позицию: пациентом может быть физическое лицо, которому не только оказывается биомедицинская услуга, но и которое обратилось за оказанием данной биомедицинской помощи (консультации) даже при отсутствии заболевания. Такое уточнение, как представляется, играет важную роль, так как при обращении за биомедицинской помощью, во-первых, у гражданина возникает статус пациента, а во-вторых, некоторые права и обязанности, которые нужно соблюдать, возникают еще до оказания биомедицинской услуги.

Помимо статуса «пациент», гражданина, который участвует в правоотношениях в сфере биодиагностики, биотерапии и иных сферах биомедицинских технологий, также следует называть и потребителем, так как защита прав пациента регулируются и законом «О защите прав потребителей», хотя упоминание понятия «пациент» в данном нормативно-правовом акте полностью отсутствует.

Биомедицина как результат биотехнологической революции, аккумулировав в себе все существующие достижения медицины и смежных с ней наук, привела к конструированию новых вариантов биосоциальной реальности, активно вытесняя устоявшиеся, традиционные модели поведения. Население, которое в силу каких-либо объективных причин нуждается в получении биомедицинской помощи, является главным участником любых правоотношений в сфере предоставления медицинских услуг. Должное качество медицинской помощи подразумевает под собой использование необходимых технологий и методик лечения с учетом неукоснительно-го соблюдения биоэтических предписаний, а также необходимую организацию и финансовую поддержку всей биомедицинской помощи, которые, в конечном счете, направлены на обеспечение благоприятных условий для реализации прав граждан в сфере биомедицины.

С целью соблюдения биоэтических прав пациентов до заключения договора возмездного оказания биомедицинских услуг, пациента в письменной форме уведомляют, что несоблюдение указаний или рекомендаций медицинской организации (врача) мо-

жет повлечь за собой невозможность выполнения такой биомедицинской услуги в срок и что данное пренебрежение может привести к ухудшению состояния здоровья пациента. Поэтому, необходимо выделить обязанность по соблюдению назначений врача (ст. 27 ФЗ «Об основах охраны здоровья»). Таким образом, на пациента, проходящего лечение с применением высокотехнологических, биомедицинских разработок, возлагается обязательство по соблюдению режима терапии и правил поведения в медицинских организациях.

Считается, что именно поэтому исполнитель обязуется информировать пациента о самих требованиях, которые позволяют оказать услуги в сфере биомедицины эффективно и качественно, с соблюдением биоэтических регуляторов, и о последствиях несоблюдения таких рекомендаций (ст. 736 ГК РФ).

Биомедицинская услуга характеризуется высокой степенью индивидуальности применения в отношении отдельного пациента на основе нравственно-правовых предписаний. По этой причине порой возникает проблема в определении полного объема и вида биомедицинской услуги, и именно поэтому для начала проводятся биодиагностика, сбор анализов и другие необходимые высокотехнологические процедуры. Пациент также имеет право на получение информации в доступной форме, которая касается: порядка и стандарта оказания биомедицинской услуги; сведения о конкретном медицинском работнике (квалификация, образование и др.), который будет участвовать в оказании данных услуг; другие сведения. Важно отметить, что информация, которую будет уточнять пациент не должна выходить за рамки договорных отношений.

Когда гражданин обращается в медицинскую организацию за лечением, то в ходе данного действия на пациента собираются необходимые сведения (состояние его здоровья, диагноз и иные знания, которые требовались для осуществления обследования и лечения). Информация, касающаяся пациента, является частной тайной, которая становится известна врачу. Поэтому у пациента возникает право на врачебную тайну, а исполнитель обязан ее соблюдать на основе морально-нравственных начал.

Возможность реализации различных биомедицинских технологий при оказании медицинских услуг, с одной стороны, позволяет заглянуть в будущее генетических исследований, использо-

вать современные методы лечения, но, с другой стороны, создает достаточно серьезные проблемы и пробелы правового регулирования таких новейших технологий в медицинской практике и эффективной реализации прав пациентов в анализируемой сфере.

Биомедицинская деятельность – это один из высокотехнологических процессов в сфере медицины, соответственно, необходимо обеспечить эффективный механизм осуществления прав пациентов, создание гарантий для реализации обязанностей со стороны медицинских организаций.

П.А. Павлюченко и М.Г. Соколова отмечают, что среди множества проблем в современной биоэтике важное место занимает эвтаназия. Эвтаназия – в переводе с древнегреческого языка «легкая, благая смерть». Она заключается в действии или бездействии медицинских работников, способствующих смерти неизлечимого пациента, испытывающего глубокие страдания, и соответствует желанию пациента, а при невозможности выразить свою волю – желанию родственников. «Эвтаназия должна отвечать ряду условий: неизлечимость заболевания, непереносимость страданий, информированность пациента и его осознанное желание умереть» [2, с. 30]. Эвтаназия, в свою очередь, классифицируется на активную (включает преднамеренные действия, влекущие смерть) и пассивную (смерть происходит естественным путем из-за отказа от жизнеподдерживающего лечения).

Неизлечимый пациент живет в страхе: он боится не самой смерти, а биологического «растительного» состояния, от которого хочет избавить себя и своих близких. Именно в этом и заключается этическая идея эвтаназии: самое страшное, что может случиться с человеком, – не смерть, а потеря собственного достоинства, утрата ценности жизни. В больницах большинства экономически развитых стран за последние несколько лет число больных, находящихся на грани жизни и смерти, значительно увеличилось за счет современного медицинского оборудования. Большинство таких пациентов страдают неизлечимыми заболеваниями и испытывают сильные физические боли, а применяемая аппаратура лишь продлевает его страдания. Если же врач каким-то образом поспособствует смерти пациента, то данные действия расцениваются как халатность и строго караются законом. Всё это ведет к необходимости

ности пересмотреть традиционные представления общества о жизни и смерти.

Эвтаназия выступает в роли средства против страха перед смертью или ее процессом: когда сам пациент знает, что он умирает, знает его окружение, но никто не может ничем помочь и не существует никаких других средств спасти человека от мучительной смерти. Можно проследить за изменением отношения общества к эвтаназии. Первая попытка легализации эвтаназии в американском штате Огайо в 1906 г. была поддержаны 25% голосовавших членов законодательного собрания. В Калифорнии выдвинутый законопроект 1992 г., гласивший: «Когда мы смертельно больны, право предпочесть отказ от боли и страданий и умереть с достоинством в тот момент и в том месте, которое мы сами выберем, есть неотъемлемая часть нашего права контролировать собственную судьбу», – был поддержан 46% голосовавших, как и обсуждаемый законопроект 1991 г. в Вашингтоне.

Существуют этические аргументы как в защиту, так и против эвтаназии. *Основные аргументы в пользу эвтаназии.*

1. Неизлечимо больной человек должен сам принимать решение о продолжительности своей жизни.

2. Желание страдающего пациента не быть обузой и избавить от страданий близких, которые ухаживают за ним и сочувствуют ему.

3. При тяжелых заболеваниях качество жизни может упасть до критического уровня, и жизнь утрачивает свою ценность, у больного возникает непреодолимое желание уйти из жизни.

Основные этические аргументы против эвтаназии:

1. Разрушение сущности медицины, которая заключается в сохранении человеческой жизни и обеспечении ее качества.

2. «Наклонная плоскость». Если узаконить эвтаназию, то ее начнут употреблять всё чаще и чаще, возможно даже в корыстных целях, что ведет к возникновению массового характера.

3. Исчезнет стимул развития медицины и практики: люди перестанут стремиться к открытию новых средств лечения и помощи при неизлечимых заболеваниях.

О поддержке эвтаназии высказывались ученые в разные времена, начиная от Сенеки и заканчивая Фрейдом. Тем не менее принятия эвтаназии в общефилософском плане не происходило.

Это связано с культурной традицией общества, рассматривающего человеческую жизнь как высшее благо.

В большинстве стран мира эвтаназия запрещена, в том числе и в России – статья 45 ФЗ «Об основах охраны здоровья граждан в РФ» гласит: «Медицинским работникам запрещается осуществление эвтаназии, т.е. ускорение по просьбе пациента его смерти какими-либо действиями (бездействием) или средствами, в том числе прекращение искусственных мероприятий по поддержанию жизни пациента». Только лишь в немногих странах эвтаназия разрешена и строго контролируется законом, чтобы исключить ошибки и злоупотребления. Примером таких стран могут послужить Нидерланды – правовой акт, принятый нижней палатой парламента 28 ноября 2000 г. «О прекращении жизни по просьбе и помощи в самоубийстве». Данный закон регулирует процедуру проведения эвтаназии и ее регистрацию. До принятия закона все случаи проведения эвтаназии рассматривались как убийство и влекли за собой срок лишения свободы до 12 лет.

Таким образом, проблема эвтаназии до сих пор остается открытой. Она затрагивает ценности общества и медицины, понятия жизни и смерти, а также страдания и сострадания.

А.А. Пестрикова указывает, что создание процедуры CRISPR-Cas9 вызвало оживленную дискуссию в международном научном сообществе, насколько глубоко можно вмешиваться в геном человека. Пока нигде в мире не существует специальных правовых норм, регулирующих вопросы ответственности за проведение генетического редактирования репродуктивных клеток или эмбрионов человека. В 2015 г. Международный комитет по биоэтике призвал государства-члены принять совместный временный мораторий на редактирование зародышевой линии. Согласно п. 46 этого Документа, причина запрета – неопределенность в отношении влияния модификаций зародышевой линии на будущие поколения. Но мораторий на редактирование генома человека невозможно соблюсти, что было со всей ясностью показано китайским ученым He Jiankui 27 ноября 2018 г. на Втором Международном саммите по редактированию генома человека, где были представлены отредактированные китайские близнецы. «Глобализация рынка медицинских услуг и медицинский туризм делают невозможным запреты в рамках одной страны» [3, с. 32]. Многие

ученые открыто выражают свои намерения проводить генетические модификации эмбрионов. Возможности, которые открывает генное редактирование, выглядят очень перспективными и заманчивыми. Редактирование может касаться как репродуктивных, так и соматических клеток (в этом случае, модификации не наследуются последующими поколениями). Наследуемость изменений, произведенных на репродуктивных и эмбриональных клетках, вызывает опасения в области евгеники и эволюции человека, но мнения относительно необходимости продолжать исследования звучат постоянно. Обсуждение методов генетического редактирования эмбрионов и половых клеток связано с коллизией права на здоровье (проведение терапии в целях рождения здорового поколения) и права на защиту. В РФ ФЗ от 20 мая 2002 г. № 54-ФЗ «О временном запрете на клонирование человека» закрепляет запрет на клонирование человека; ФЗ от 23 июня 2016 г. № 180-ФЗ «О биомедицинских клеточных продуктах» – запрет на создание эмбрионов в научных и исследовательских целях. Однако прямого запрета на редактирование эмбрионов или зародышевой линии человека нет.

Возникает вопрос о соотношении целей проведения генетических модификаций. Например, генетическая модификация эмбриона в целях рождения здорового ребенка – это основная цель, а передача модифицированного генома – побочная цель. Каким образом устанавливать запрет на редактирование генома человека, исходя из цели? Как будут соотноситься публичные и частные интересы, например, если говорить о терапевтическом лечении бесплодия с помощью генетической модификации? Право должно определить понятие серьезного дефекта или заболевания, но возможно ли это, ведь интерпретация может различаться, основываясь на объективных критериях (заболевание) или временных критериях (например, инвалидность не является объективным критерием, так как связана и с социальными механизмами – возможностью или стоимостью лечения в разных странах). Можно ли рассматривать инвалидность как абсолютную генетическую ошибку, исправляя тем самым генетическое разнообразие человеческого вида? Установив критерий для допустимости генетической модификации генома человека, есть ли возможность выбора здорового эмбриона или эмбриона с определенным генетическим состоянием или заболеванием (например, глухонемые родители

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

Еще одной проблемой является использование генетических модификаций не для лечения заболеваний, а для получения иммунитета (что и было представлено китайским генетиком He Jiankui в отношении ВИЧ). Важным критерием для безопасного и эффективного развития технологии генетического редактирования зародышевой линии человека является международное общественное обсуждение. Все научные разработки должны быть прозрачными, с четким перечнем побочных эффектов, критериями безопасности, в том числе, для получения информированного осознанного согласия пациентов. Важно оценить все риски и преимущества для правового и этического регулирования отношений в области генного редактирования зародышевой линии человека. He Jiankui руководствовался международным принципом предотвращения серьезного заболевания при отсутствии разумных альтернатив и провел генетическое редактирование. Но он не использовал критерий «терапевтическая цель», а сформировал иммунитет к ВИЧ, нарушив формально принцип запрета генного редактирования человеческого эмбриона. Общепризнано, что значение прав человека и лежащих в их основе принципов может меняться с течением времени. Правовое сообщество должно сформировать правила, регулирующие генные модификации с учетом основных правовых принципов и защиты прав и свобод человека, чтобы не допустить новых форм дискриминации и евгеники.

Список литературы

1. Левушкин А.Н. Биоэтические проблемы развития генетических технологий при оказании биомедицинских услуг пациенту // Биоэтические проблемы развития генетических технологий в Российской Федерации : сборник тезисов научной конференции / под общ. ред. А.Ю. Просекова ; ФГБОУ ВО «Кемеровский государственный университет». – Кемерово, 2020. – С. 25–29.
2. Павлюченко П.А., Соколова М.Г. Эволюция социально-правовых подходов к проблеме эвтаназии // Биоэтические проблемы развития генетических технологий в Российской Федерации : сборник тезисов научной конференции / под общ. ред. А.Ю. Просекова ; ФГБОУ ВО «Кемеровский государственный университет». – Кемерово, 2020. – С. 30–32.

3. Пестрикова А.А. Этические и правовые аспекты редактирования зародышевой линии человека / под общ. ред. А.Ю. Просекова ; ФГБОУ ВО «Кемеровский государственный университет». – Кемерово, 2020. – С. 32–33.

Реф. ст. : ЙОАМЕТС Л., ЧОЧИЯ А. ДОСТУП К ИСКУССТВЕННОМУ ИНТЕЛЛЕКТУ ДЛЯ ЛЮДЕЙ С ОГРАНИЧЕННЫМИ ВОЗМОЖНОСТЯМИ : ЮРИДИЧЕСКИЕ И ЭТИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ПРИМЕНЕНИЯ НАДЕЖНОГО ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА.

JOAMETS K., CHOCHIA A. Access to Artificial Intelligence for Persons with Disabilities : Legal and Ethical Questions Concerning the Application of Trustworthy AI // Acta Baltica Historiae et Philosophiae Scientiarum. – 2021. – Vol. 9, N 1. – P. 51–66.

Ключевые слова: искусственный интеллект; цифровизация; этика; этика технологий; надежный искусственный интеллект.

Для цитирования: Гринин Р.С. [Реф.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 1. – С. 71–73. Реф. ст. : Joamets K., Chochia A. Access to Artificial Intelligence for Persons with Disabilities: Legal and Ethical Questions Concerning the Application of Trustworthy AI // Acta Baltica Historiae et Philosophiae Scientiarum. – 2021. –Vol. 9, N 1. – P. 51–66.

Авторы статьи – Кристи Йоаметс и Арчил Чочия. Йоаметс – доктор философии, старший преподаватель юридической школы Талтех (Таллинский технический университет, Эстония). Она получила докторскую степень по общественному администрированию. Ее основные области исследований включают семейное право, трудовое право, право в сфере образования и социальное право. Арчил Чочия, доктор философии, старший научный сотрудник юридической школы Талтех (Таллинский технический университет, Эстония). Является автором более чем 80 научных публикаций, а также соавтором книг: «Политические и правовые перспективы ЕС. Политика Восточного партнерства» (Springer, 2016), «Брексит: История, причины и перспективы» (Springer, 2018) и

«Российская Федерация в мировом военном деле – влияние на операции в Европе и ее окрестностях» (Спрингер, 2021). Арчил Чотия – старший научный сотрудник Международного фонда Вайнштейна (с. 66).

Авторы пишут, что цифровизация и новые технологии влияют на все большее число областей нашей повседневной жизни. Поэтому этические последствия процесса цифровизации уже давно обсуждаются учеными. Быстрое развитие искусственного интеллекта (ИИ) привело к тому, что обсуждение этого вопроса вышло на новый юридический и этический уровень. Нет сомнений в том, что ИИ может иметь положительное воздействие на общество, однако, отмечают авторы, основное внимание принято уделять негативным сторонам этого влияния. Л. Йоаметс и А. Чочия исследуют, как закон и этика в своем взаимодействии могут применяться в ситуации, когда инвалиду нужны вспомогательные технологии для участия в жизни общества в качестве равноправного члена. Они пытаются выяснить, действительно ли изданное Европейской комиссией «Руководство по этике надежного (trustworthy) искусственного интеллекта» способно изменить существующую практику применения социальных и экономических прав (с. 51). В этом руководстве прописаны основные ценности, которым должна следовать Объединенная Европа в процессе развития технологий ИИ. Это фундаментальные права, предусмотренные законодательством ЕС и международным правом, в том числе те, которые должны гарантировать равный доступ инвалидов к социальным и экономическим возможностям (Европейская комиссия, пункт 9, 2019). Краткий анализ показывает, что, несмотря на большое количество правовых норм, обеспечивающих полную защиту инвалидов на национальном, европейском и международном уровнях, процесс разработки технологий искусственного интеллекта может легко наложить вето на реализацию их экономических и социальных прав.

Тем не менее, заключают авторы статьи, если принципы надежности ИИ будут применяться на самой ранней стадии процесса разработки соответствующей политики, скорее всего будет наиболее вероятным, что инвалиды получат равный доступ к льго-

там и возможностям искусственного интеллекта, даже если это будет не сразу экономически выгодно для государства, но только такие действия могут считаться этическими (с. 63).

*P.C. Гранин**

* Гранин Роман Сергеевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

ЦИБИЗОВА И.М.* АФРО-БРАЗИЛЬСКИЕ ВЕРОВАНИЯ В МЕЖДУНАРОДНОМ КОНТЕКСТЕ. (Обзор).

Аннотация. В статье рассматриваются распространение и изменение афро-бразильских религий – каномбле, умбанда и отчасти сантерии – в западных странах.

Ключевые слова: афро-бразильские религии; вуду; гибридность; каномбле; межрелигиозный диалог; религия; сантерия; транснациональное; умбанда.

TSIBIZOVA I.M. Afro-brazilian religions in the international context. (Review).

Abstract. The article views the spread and change of Afro-Brazilian religions – Candomblé, Umbanda and partly Santeria – in the West countries.

Keywords: Afro-Brazilian religion; Candomblé; hybridism; Santeria; transnationalization; trans-religion dialogue; Umbanda; Vodun.

Для цитирования: Цибизова И.М. Афро-бразильские верования в международном контексте // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 1. – С. 74–91. DOI: 10.31249/rphil/2022.01.05

В тематическом номере польского журнала «*Studia religiologica*» афро-бразильские верования рассматриваются в контексте межкультурного диалога.

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

И. Баия в статье «Способы исповедования афро-бразильских религий в транснациональном контексте: Германия» [1, с. 149–163] рассматривает кандомбле (религию, родившуюся в штате Бахиа и основывающуюся на традиции поклонения африканским богам Йоруба¹; считаясь единой религией, она весьма гетерогенна, и ее региональные практики сильно разнятся), и умбанду (родившуюся в Бразилии религию, объединяющую африканские верования с католицизмом, спиритизмом Аллана Кардека: в ней почитаются духи, не боги²), укоренившиеся на германской почве в гибридной форме и возродившие европейские языческие практики [1, с. 149–150]. В Германии, исполняя ритуалы в сувенирных лавках, театрах и на улицах, их представители осуществляют религиозную экспансию, превращая публичные пространства в свои храмы – *террейру*³ (таковым стала площадь Бразилия в Берлине). Проповедники адаптируют язык религии к реальности обращаемых, создавая новое понимание при встрече с иными религиозными практиками. Это влияние обоюдное: жрецы включают последние в собственные ритуалы. Яркой демонстрацией ориша стал парад группы «Афуше Лони» (Afoxé Loni), прекративший существование из-за отсутствия средств, на Карнавале культур в Берлине [1, с. 150–151]. Танцы, сувенирные лавки и театрализованные постановки используются *сакральными отцами* кандомбле для распространения транснациональной религии среди людей африканского происхождения и коренных европейцев, являясь фундаментальными элементами религиозной экспансии. Практики умбанды в Германии инкорпорируют новые элементы в традицию, способствуя ее интернационализации. Возглавляемое *сакральным отцом*⁴ Мурой *террейру* Иле Оба Шилеке в Берлине существует под логотипом компании «Бразильский форум», занимающейся ознакомлением с

¹ Определение «афро-бразильские» ассоциируется с рождением данных религий Африки и их становлением как символов борьбы против рабства.

² Ориша – африканские боги соответствуют семи видам духовных типажей и иногда воплощаются в духах. В кандомбле они являются посредниками между высшим божеством Олоруном и людьми. Почитающим духов (умбанды) не требуется подготовительной инициации, как в кандомбле, и они могут быть обращены и принимать участие в ритуалах.

³ Буквально – мастерская, цех

⁴ Жрецы носят титулы сакральных (или священных) отцов и матерей.

афро-бразильской культурой, искусством и негритянской идентичностью. Там проводятся публичные и закрытые празднования и ритуалы, главным элементом которых являются танцы, музыка, телесные практики, например капоэйра [1, с. 151]. Официально зарегистрировано также *терреиро* Дом Ошум, возглавляемый жрицей, Матушкой Дальвой [1, с. 152]. Из почитающих *ориша* религий в Германии первой появилась сантерия, завезенная в ГДР в 1970-х кубинскими студентами и рабочими. Ее распространению способствуют смешанные браки, туристические поездки и возрастающий интерес к афро-кубинской музыке. Представители сантерии сотрудничают с исповедующими кандомбле, участвуя в их ритуалах.

Сакральный отец Мура Соарес гастролирует по всему миру, исполняя и преподавая бразильские танцы и капоэйру [1, с. 153–154]. Музыка и танцы, объединяя искусство и религию, представляют *модус операнди* транснационализации кандомбле. Танец – выражение природы человека, зеркало космоса (части тела соответствуют частям космоса), его прославление в объединении истории *ориша* с их отношением к природе. В искусстве реконфишируется наследие африканских предков. При обучении танцу, пению, божественной кулинарии передаются многие аспекты практики кандомбле. По словам посвященных, религия обеспечивает им выражение эмоций и ощущение причастности к сакральной семье («семье святых» или общине). Отношения между посвященными и мирянами основываются на вере в *ориша* – могущественных существ, подобных людям и богам, не подразделяющихся на добрых и злых [1, с. 154–155]. Отношения с представляющими стихии *ориша* связывают человека с природой. Европейцев привлекает идея выражения сил природы в телесных практиках, приобретение спиритуалистического опыта, дающего куда больше, чем медитация, буддистские и другие техники нью-эйдж¹. Участие в ритуалах – возможность переосмыслить себя через *ориша*, богов религиозной иерархии с суровыми правилами, к которым относятся одержимость духом, животные жертвоприношения, подчинение сакральным отцам или матерям. Возможность физического оздо-

¹ Общее название мистических течений, в основе которых лежат иногда малосовместимые теософские взгляды, включающие множество оккультных, спиритуалистических и мистических концепций.

ровления с помощью терапий в духе нью-эйдж и сближения с природой приобщает европейцев к «ноу-хау» афро-бразильских религий, но столкновение с иерархическим укладом и утратой контроля за телом – одержимостью духом – отталкивают. Смешение умбанды, кандомбле и восточных влияний порождает новые формы религиозной гибридности [1, s. 155]. При осмыслении высокой мобильности, смешивания религиозных практик и перемещений вещей и людей [1, s. 156–161] отмечается, что жрецы, знакомые с викки¹, рэйки, Санто-Дайме, медитацией, принимают клиентов в собственных домах группами по расписанию. Предпочтение отдается умбанде, более простой, чем кандомбле, при сохранении ряда практик последней – приготовления пищи для *ориша*, молитв на ритуальных языках. Многие обладают официальной лицензией. Народный католицизм и оригинальные ритуалы сочетаются с оккультными магическими практиками – оздоровления или приворота [1, s. 156–157]. Использование викки объясняется простотой ее ритуалов: кандомбле требует «чистоты» тела для магии целительства и связи с *ориша*. Иногда исключаются требующие многочасовой готовки и экзотических ингредиентов блюда, которые едят вместе с *ориша* или богом. Энрике из Пары для целительства на родине использует инструменты, присыпаемые клиентами из Германии. Для инициации он отсылает их к своему сакральному отцу в Сан-Пауло, избегая иерархических отношений кандомбле, дабы не создавать напряженности тем почитанием, которое требуют жрецы из Бразилии. *Ориша* Обалуйе² гарантирует ему престиж и работу с людьми только при непосредственном контакте: возбраняется пользоваться Интернетом и рекламировать свои услуги. В ОАЭ, где запрещена любая религия, кроме ислама, почитают духов мертвых – джиннов, подобных эгунам в кандомбле, которых следует устраниć из жизни для избежания неприятностей. Близость мусульманской и африканской культур облегчает использование пищи для очищения тела. Женщины-клиенты Энрике в белых хиджабах готовят пищу ради *аише*³ [1, s. 157]. Он работает в

¹ Практика поклонения природе, основывающаяся на традициях языческой культуры и ведьм, перенесенных в современную урбанизированную среду.

² Ориша, отвечающий за лечение.

³ Здесь – позитивная магическая сила. Аше или аксе – космическая всепроникающая энергия, дающая жизненную силу.

19 странах, заслужив «титул» сакрального отца-экспортера. Для этого нужно понимать чувства и трудности клиентов в специфических культурных средах и менять спиритуалистические сценарии. «Экспорт религии», по его словам, важен, но ее невозможно экспортировать в традиционном виде. Кандомбле представляют как спиритизм, более понятный клиентам, поскольку он относится к течению нью-эйдж. В Португалии есть восточные лавки, предлагающие также услуги афро-бразильских религий. Наряду с амулетами, лекарственными травами и ритуальными одеждами там предлагают знание о «тайнах африканских *ориша*». Торговля позволяет использовать религиозные объекты в иных религиозных практиках клиентов. Последние могут переходить от веры к вере. Товары варьируются для привлечения покупателей, интересующихся не только афро-бразильской традицией. Хотя сакральный отец может определить в покупателе потенциального медиума, большинство, заинтересованное в устраниении проблем в работе, финансах и личной жизни, не желает заходить дальше гадания на раковинах (*бусиос*) [1, с. 158]. Многие клиенты – это биржевые маклеры, желающие получать «прогнозы» о бизнесе. Бразильские жрецы считают свое знание одним из самых полных в мире и подвластным каждому, желающему и способному погрузиться в него. Быть сакральным отцом означает владеть смесью альтернативных и традиционных медицинских практик (гомеопатией, акупунктурой и др.), изучаемых в Бразилии с детства. Жрецы являются носителями закодированного в йоруба и других африканских языках знания ритуалов с использованием животных и растений. В Германии животных убивают по охотничье лицензии, употребление растений ограничено законодательно. Лекции Каэтано в Дубае платные, для желающих проводится гадание на ракушках и таро, рекомендуются способы очищения тела. В Катаре ему ассистирует шаман, учитель капоэйры [1, с. 159]. При объяснении ритуалов происходит транснационализация религии: культурные и спиритуалистические знания выходят за пределы знаний сакральных отцов и клиентов. Последние могут отправиться в Бразилию, читать соответствующую литературу, войти в ритуальную группу и даже удостоиться посвящения в *оро*¹, но это долгий путь. Благодаря

¹ Тайное знание.

легкости передвижений практики распространяются в разных странах, вбирая их обычай. Энрике наиболее заинтересован в ароматах наго¹, смешиваемых с травами и магическими зельями из Португалии. Это своеобразное возвращение к средневековой европейской алхимии, мутнировавшей в Бразилии [1, с. 160]. В Португалии у Андре каждому *ориша* соответствует католический святой. В Германии он объясняет клиентам, что при гадании *бузиос* появляется дух богини вод и любви Ошум, сведения о которой черпаются в Интернете. Андре и Энрике гордятся согласием некоторых европейцев допустить дух в собственное тело. Андре, продолжив семейную традицию гадания на картах таро, стал сыном богини огня Ксанго и создал ее алтарь в доме. Некоторые практики каномбле напоминают немецкую версию нью-эйдж, облегчая ее распространение [1, с. 161]. Ограничения связаны с болью от «вселения» *ориша* в тело, не контролируемого трансом, который после посвящения восстанавливает взаимоотношения человека, его тела и бога. В Европе многие жрецы работают без *террейру*, смешивая каномбле с практиками нью-эйдж и приближаясь к религиозной традиции европейцев [1, с. 162].

Д. Каппони в статье «Сад и рынок: отношения человека с окружающей средой и коллективное воображение в афро-бразильском каномбле в Италии и Бразилии» [2, с. 165–177] напоминает, что западноафриканские боги каномбле – *ориша* – почитались в королевствах йоруба при укоренении религиозных практик в социальных отношениях и иерархиях. Жертвоприношения и молитвы воспринимались как часть бытия в мире [2, с. 165]. Каномбле часто характеризуется как «религия природы». Ее воссозданию уделяется особое внимание в новой среде, в частности в североитальянском *террейру* в Арборио Иле Аше Алакету Айра, основанному посвященным в Бразилии итальянским сакральным отцом Паем Мауро. Его посещают бразильские иммигранты и итальянские обращенные, образующие сакральную семью. Это яркий пример адаптации и трансформации кодифицированных культурных практик в иных социо-экологических условиях [2, с. 166]. Мауро с 17 лет гадал на картах и предсказывал будущее. Заинтересовавшись каномбле во время путешествия в Бразилию, он занял-

¹ Одна из народностей йоруба.

ся гаданием бусиос для клиентов, не всегда интересующихся афро-бразильскими религиями. Посвященный Паем Таундераном, бразильским продавцом сувениров и гадальщиком на латиноамериканском фестивале в Милане, он избрал своим *ориша* Айра (бога грома), став медиумом и основав террейру и сакральную семью на ферме итальянского Пьемонта [2, s. 166–167]. По его словам, Бразилия – магнетическое место, привлекающее европейцев, стремящихся к исцелению, спиритизму и «трансформации личности» [2, s. 168]. При характеристике значения дома и леса в кандомбле, подчеркивается, что трансатлантическая работоторговля переконфигурировала ритуальные и социальные узы, а также семейные отношения в *террейру*, первоначально сосредоточившиеся на культах отдельных *ориша* из африканских верований. Р. Бастид определяет *террейру* как «маленькую Африку», удовлетворяющую религиозную потребность в новой среде. Создание новой спиритической организации отчасти облегчило положение рабов в колониальном обществе [2, s. 168–169]. *Террейру* располагались на фермах, территориях вне города или на его окраине, разделяясь на две части: урбанизированное пространство (зал для празднеств, и комнаты для хранения атрибутов *ориша*) и «лес» – сад с родниками и растениями, используемыми в ритуалах. Политические и ритуальные элементы африканских поселений и природы включались в процесс ретерриториализации общества рабов, соответствуя разделению «естественного» и «цивилизованного» пространства в дворцах йоруба, *афинах* – резиденциях королей и храмах со святынями *ориша*. Они включали рынок на входе, двор для народных собраний, здание и частично культивированные, но в основном сохраненные угодья для королевской охоты и охраны тайны целебных трав. Жрецы кандомбле не могли воспроизвести африканский лес, но выращивали необходимые для ритуалов растения, создавая условия для преимущественного произрастания определенных видов [2, s. 169]. У. Бале выдвинул концепцию «исторической экологии», как изучения взаимодействия культуры и окружающей среды [2, s. 169–170]. Их отношения скорее диагональные, чем дихотомические. Экологический пейзаж – в большей степени результат человеческой деятельности, нежели определяющий фактор культурных практик. В верховьях Амазонки не сад реплицирует лес, но лес становится гигантским садом. Лес *террейра*

ру и афина – «одомашненная природа», результат продолжительного присутствия / отсутствия человека. В нем проходят ритуальные процессы и создаются преимущества для растений, необходимых в подготовительном ритуале – бори. С изменением растений изменяются и ритуалы. Многие городские *терреиры* прежде располагались на лесистых и пустынных окраинах. Считается, что там результаты ритуалов «чище» и очевиднее: концентрация *аиш* выше при использовании максимально близких природе лесов первозданной Африки элементов [2, с. 170–171]. Однако эти пространства постоянно реадаптируются и ретерриториализируются, заменяясь в городах скромными посадками во дворах или горшечными растениями. *Терреиры* в Сальвадоре с обширными угодьями, деревьями и животными для ритуальных целей закупает ряд недостающих ингредиентов. В этом отношении храмы редко самодостаточны и полагаются на специализированные рынки. *Терреиры* отражают мифическую космологию и географическую вселенную социальной структуры государств йоруба, являясь храмилищами «биоразнообразия». Под последним подразумеваются биоэкологическая среда и результат взаимодействия естественных и сверхъестественных энергий, растений, веществ и артефактов, необходимых для ритуалов. Подобное разнообразие характерно не для святилищ, но для рынков. Туда готовящийся к посвящению ходит со старшим, обучаясь отличать годные ингредиенты от негодных. Если афро-бразильский рынок представляет хаотичную их смесь, в *терреиры* вещи, растения и животные рекультивируются в новом значимом порядке [2, с. 171]. Идеальный воображаемый рынок кандомбле представляет ярмарка Сан-Хоакима (Сальвадор) со статуей *ориша* Эшу (Эксу, покровителя денег и коммуникаций): лабиринт темных запутанных аллей, где продаются фрукты, зерновые, утварь, ритуальные предметы и ингредиенты. Вовне эта модель расплывается и фрагментируется: в Рио-де-Жанейро ярмарка расположена в ларьках двухэтажного торгового комплекса [2, с. 172]. Пай Мауро, приобретающий продукцию африканского и азиатского производства, в посвященных Оксале¹ ритуалах заменяет кофейные листья также ассоциирующимся с ним розмарином.

¹ Оксала – главный ориша, изображаемый в виде старика с тростью – скрепетром пахору.

ном. «Лес» *терре́йру* представлен типичной для Италии расти́тельностью: лавром, мяты, лавандой, миртом, виноградом, перси-ками и шелковицей. Драцена и *пемиус болдо* ввезены из Бразилии и зимой содержатся в помещениях. В постоянной интриге ассоциаций символов и растений с божествами итальянское кандомблे меняет составы, запахи и вкусы, творчески используя вариативность традиционных правил. Это диктует необходимость адаптации к новому экологическому, социальному и экономическому контексту. Замены, адаптация и импорт по случаю начались с появления религии: растения и ингредиенты ввозились из Западной Африки путешественниками, друзьями и сочувствующими – «гонцами между двух миров» согласно П. Верже, привозившему в Бразилию черенки эндемических растений Камеруна [2, с. 173–174]. Антропологи играли и продолжают играть важную роль в формировании культурных практик. Пай Оде, став не только ярмарочным гадателем, но и жрецом кандомбле, на фестивале латиноамериканской культуры содержит нечто среднее между магазином сувениров и церковной лавкой, удовлетворяя нужды итальянских клиентов. Магическо-религиозные практики постоянно присутствовали в Европе: в Лукании (Базиликате) в середине XX в. сни-мали сглаз смесью католических молитв и языческих ритуалов. Ж. Фавре-Саада исследовала заговоры и магические ритуалы в сельской Франции 1970-х годов. Эзотерика афро-бразильских ритуалов повлияла на европейские магические практики и верования. Лаура де Мелло-э-Соуза, используя материалы испанской инкви-зиции, рассмотрела параллелизм колдовства и африканских религиозных практик в воображении колониальной Бразилии. Эти практики считались колдовством и преследовались, ассоциируясь европейцами, рассматривающими страну как гигантскую Португалию, с черной магией и сатанизмом [2, с. 174]. В Италии обнаруженные в 2017 г. блюда с пожертвованиями *ориша* (курами, свечами, монетами, бобами и т.д.) вызвали ассоциацию с сатанистскими sectами, животными и человеческими жертвами, эзотеризмом, черной магией и преступлением. Большинство итальянских посвященных прежде интересовались медиумизмом, хиромантией, таро, магией царя Соломона и т.д. Согласно К. Сарайва, причина популярности кандомбле в Европе – восприятие ритуалов как продолжения мистических, магических и спириту-

туалистических практик и верований Южной Европы, не противоречащих католическому культурному наследию; помочь «религии несчастных» в преодолении кризисов; перформативные и эмоциональные особенности, привлекательные на фоне строгости католической доктрины и ритуалов [2, с. 175–176]. Итальянцы воспринимают кандомбле как очередную практику на рынке магическо-религиозных услуг. Подобный межкультурный опыт не обходится без трений, особенно когда на кону религиозная идентичность. Пай Мауро, заинтересовавшийся кандомбле с профессиональной точки зрения, считает, что лучше быть «волшебником», чем сакральным отцом. Регионализированные сады и «леса» позволяют служить культ *ориша* в иных условиях. Адаптация отражается в репликации фрагментов воображаемых и реальных рынков. В Италии набор относящихся к *ориша* ритуальных практик, артефактов и элементов перекрывается традиционным воображением. Интересующиеся «магией» и «сверхъестественным» перемещаются в модифицированную вселенную общих значений [2, с. 176].

И.Б. Согбоси в статье «Священное на Кубе и Гаити, в Бразилии и Бенине: Аспекты лингвистического и культурного диалога» [5, с. 179–193] рассматривает привнесение так называемым трансатлантическим траффиком, начатым работорговлей, новых лингвистических и культурных конфигураций в вовлеченные в трагедию Африку, Америку и Европу. Они отличаются комплексной динамикой: речь идет о интенсивном культурном и социальном обмене между континентами. Религия (сантерия, водун и кандомбле) – один из основных компонентов, «разожжающих» в этом процессе. Благодаря сравнению песенного и ритуального лексикона, происходящего из дагомейского и народов зве-наго языков, прослеживаются схемы жеже-наго¹, сопоставлявшего кубинскую сантерию, гаитянское вуду и бразильское кандомбле с бенинским водуном, освещая различия и богатство значений религиозных символов, относящихся к культурным и социальным отношениям [5, с. 179]. Цель Согбоси – рассмотреть основные темы культурного диалога между Бразилией, Кубой, Гаити и Бенином, его основу, социальную, историческую и культурную мотивацию, а также раз-

¹ Кандомбле Жеже-Наго представляет смесь традиций почитания ориша и водун (божеств Дагомен).

вение африканского наследия в Америке [5, с. 180]. Сантерия – религия народа аарара дагомейского происхождения со значительным контингентом йоруба и наго, народов Конго и гаитянских мигрантов. Вуду на Гаити создано народами геде, аарара. Важным интегрирующим элементом стал креольский язык с элементами фон [5, с. 181]. Африканское наследие становится «текучим» в религиозных ритуалах, космологии, песнях и ритуальных языках [5, с. 182]. На Кубе многие ритуальные песнопения исполняются на языке фон с заимствованиями из других африканских [5, с. 183]. Присутствие фон или других африканских языков в креольском ощущается в лексике, произношении [5, с. 181], построении фраз [5, с. 186–187]. Для фольклора гаитян характерно присутствие Бога – защитника невинных, сирот, угнетенных и преследуемых. Аналоги гаитянской пословицы на языке фон «Добрый бог пугает мух» существуют в Бенине и на Кубе (смесь фон и испанского). Фонетические, фонологические и морфологические аспекты африканского наследия присутствуют в латиноамериканских песнях и танцах, изобразительном искусстве, религии, кулинарии и др. областях [5, с. 188].

П. Монтеiro в статье «*Воображение и претос велхос*¹: Адаптация бразильского символа в европейском контексте» [3, с. 195–208] через рассмотрение музыки и идентичности «старых чернокожих людей» показывает транснационализацию и адаптацию афро-бразильского культа одержимости духами (умбанды) во Франции, Бельгии и Швейцарии. Она сосредотачивается на сущности *претос велхос* и дискурсе медиумов для демонстрации их восприятия иным обществом [3, с. 195]. Музыка меняет восприятие афро-бразильских символов, становясь «зоной свободной торговли», где язык стимулирует работу воображения, осуществляя передачу бразильских социальных стереотипов. В Бразилии *претос велхос* – религиозные феномены, присутствующие в доминантной культуре и изменявшиеся в зависимости от представлений о «чёрных» в разные исторические периоды: понимание рабства определяло общественные дебаты об отношениях между расами и национальной идентичности. Монтеiro считает Умбанду результатом смешения народного католичества, спиритизма

¹ Букв. «старые чернокожие люди» – души прежних рабов.

А. Кардека, религиозных практик индейцев и афро-бразильских религий. Культ основывается на пантеоне йоруба, делящемся на духов света (африканские целители, индейцы) и тьмы (Эшу) [3, s. 196–197]. В 1930-х практиковавшая культ белая интеллигентская элита стремилась сделать его национальной религией, провозгласив идеалом межнационального примирения. Образ *претос велхос* присутствовал в аболиционистских трудах иезуита А. Виейры и португальского поэта Г. де Матуса Герры. Его экспансия в бразильскую литературу связана с романтизмом. Дуализм и карикатурность характеризовали образ «чернокожего» и его отношения с «белым»: услужливый, любящий раб и дружелюбный патерналистический хозяин. Литература XX в. (Ж. Фрейре) представляет «чернокожего старика» рассказчиком и хранителем коллективной памяти. В XIX в. появился дискурс о «мультикультурной» бразильской национальной идентичности, представляющей ее как основывающуюся на смешении рас. Образ *претос велхос* – результат консенсуса доминирующей культуры (белых) с культурой угнетенных (черных). Он менялся в зависимости от периода и социального контекста. *Претос велхос* интегрировались в умбанду, когда ее предполагаемый основатель, сторонник Кардеса Зелио де Мораэс был очарован этими самобытными целителями [3, s. 197]. Данный образ – духовная категория, родившаяся из коллективного опыта рабства, развития культа предков, африканской матрицы почитания духов и ее идеализации бразильскими интеллектуалами. Эти духи стяры, истощены, скромны и внимательны к «детям» – медиумам и посетителям храмов трех стран. Их песнопения, несущие символы сущностей, исполняются медиумами вместе с присутствующими – в основном, женщинами свободных профессий и среднего класса [3, s. 198–199]. Основная аудитория не знает португальского и поет по «слуху» или «песеннику», зачастую искажая произношение [3, s. 199]. Неизменными аспектами, ведущими к представлению о «чернокожем старике», является его связь с землей (возможно, Материю-Землей – Африкой), принадлежность к христианству и преклонные годы [3, s. 200]. К характеризующим его символам относятся солома и моллюски, связанные с Омолу, божеством болезней и гниения, соотносимого с землей и старостью. Упоминается о Аруанде – вымышленном месте в Анголе, откуда приходят сущности. *Претос велхос* родственны Йе-

мандже – богине океана и аллегории Африки, хотя чаще на последнюю ссылаются посредством названий народов наго, растений и запахов (для Гвинеи – мукура (*Periveria alliacea*), на йоруба – оджусаджсу) или воображаемых стран, например, царства Самбуэ. Многие термины относятся к христианству: Господь (*senhor*), молитва (*demandar*), вера (*fé*) и отец (*pai*). Насильственное обращение рабов португальцами и интерпретация африканского и католического культа в песнях привели к синкрезису, сочетающему термины *ориша* с языком христианства. Термин «миронгуэро» («*mironguero*») важен, так как ссылается на типичную черту существ – заботу: они одновременно предки, рабы и целители. *Миронга* – магическое знание *претос велхос*, а также амулет. Их аксессуары связаны с представлениями о старости – трубкой или тростью. Ореол романтизации чернокожего старика происходит из литературы XIX в. Символы старости существуют акцентируются дробью, сопровождающей пение. *Опанидже* – ритм *Омулу*, связанного со старостью и болезнью, – очень медленный. Ийеша, символ воды, связан не с определенным *ориша*, но с энергией. Он замедляется, как шаг при продвижении по извилистой тропе [3, s. 201–202]. Умиротворяющий Арребате олицетворяет спокойствие *претос велхос*. Его исполняют, представляя страдавшего всю жизнь глубокого старика. *Претос велхос* характеризуются также монологами медиумов и танцем. Лицо закрывает ритуальная маска с морщинами, спина согбенна. Медиум движется медленно с помощью помощника или трости, словно каждый шаг причиняет боль. Бразильское воображение смешивается с индивидуальным воображением жреца, в котором *претос велхос* – старый рассказчик. На Западе чернокожий старик трансформируется в старого сказителя, и не все существа говорят на ритуальном языке (португальском). Их родным считается французский. Это говорит об адаптации и согласовании символов: в умбанде как индивидуалистическом культе медиум – ключ духовного поиска. Сущность – его часть, подобная аватару [3, s. 202]. *Претос велхос* адаптируются к ценностям группы, в которую интегрируются, олицетворяя великодушие, доброту и доброжелательность. Индейцы ассоциируются с идеей природы, бывшие рабы – с образом деда или бабушки, направляющих потомков к самореализации. Адаптивная стратегия состоит в игре сказанного и недосказанного, создающей

двуисмысленность. Стратегическое недопонимание развивает диалог участников с ритуальной системой. Образы, религиозные объекты и символы ведут к соглашению благодаря своей простоте. Нейтральный язык создает область трансакции между двумя субкультурами: партнеры договариваются об обмене, даже полностью противореча друг другу. В европейском воображении старость воспринимается как благородство с сединой – признаком мудрости. Образ старика в кресле, окруженного детьми и внуками, слушающими его наставления, распространился в эпоху романтизма [3, s. 203–204]. *Претос велхос* – символический образ, созданный из представлений о бразильском обществе и ценностей одной из его групп. Он приспособливается к представлениям воплощающего его медиума. *Претос велхос* нельзя понимать глобально как часть неизменяемого пантеона. Необходимо учитывать традиции каждой ветви умбанды, для которой характерны гибкость и динамизм, «переносимые практики». Музыка и танцы позволяют европейцам внести сущности в свою концепцию старости [3, s 204]. В Европе религиозное наследие культов умбанды не предназначается исключительно для выходцев из Африки. Ее интеграции способствуют поиск европейцами «истинной религии» и реинтерпретация концепций сквозь призму нью-эйдж: понимание и сакрализация природы приближаются к экологической концепции, *аисе* – к холистическому представлению «космической энергии». Интеграцию сущностей в европейское воображение можно понимать как «религиозную гибридизацию», изменение символов, при котором сохраняется память о вещах, и трение между элементами порождает новые культурные объекты в попытках перенести оригинальную культуру в новую. *Претос велхос* уже не связаны с рабским прошлым, но отмечены возрастом и опытом, став образцами мудрого сказителя, умеющего заботиться об окружающих [3, s. 204–205]. Эти элементы акцентируются в европейском контексте, и происходит «культурный перевод». Эстетические аспекты и музыка способствуют приобщению европейцев к культу *ориша*. Музыка позволяет воображению путешествовать из страны в страну, обогащая его, устранивая национальные и исторические аспекты и питая общие черты, понимаемые во всех странах. Транснационализация религии или воображаемых бразильских сущностей в Европе происходит благодаря «действенному непониманию». Вооб-

ражение переводит один символ в другой, и он появляется в языке. «Семантический шок» от столкновения двух значений создает новый уровень смысла. Европейские стереотипы старости придают символу *претос велхос* образ «дедушки». Один из основных аспектов адаптации умбанды заключается в том, что нет действий без воображения (П. Рикер) [3, с. 205].

М. Ниел в статье «Паломничество святой: Женщины, несущие *aiae*¹, в Нью-Йорке и их духовные пути» [4, с. 209–218] рассматривает практики сакральных матерей, перенесших каномбле из Бразилии в США, их диалог с урбанизированным пространством мегаполиса, изменения ритуалов, клиентов и мотивацию. Важным аспектом является эволюция вертикальной иерархии, преобладающей в бразильских *терреибу*, в сторону горизонтальной системы взаимоотношений [4, с. 209]. Перенос афро-бразильских религий обогащает культуры страны с преобладанием западных символов. Их утверждение в новом месте приводит к totally иной коннотации идентичности и дебатам, требуя выбора, связанного с изменениями. Кандомбле демонстрирует высокую способность к адаптации и переменам. Последние связаны не с деградацией основ, но креативностью, необходимой для сохранения ритуалов, как вариаций элементов, взятых из иных религий. Вместо усиления норм сохраняется комплексность ритуальной практики, постоянно пересматривающейся и трансформирующейся [4, с. 210]. Жрицы обладают собственными секретами, касающимися священного тайного знания – *аво*. Оно отчасти связано с аспектами нелегальности, сохраняющей святое. *Игба* (время) каномбле отлично от западного хронологического. Есть время для всего, всё происходит в надлежащее время; с пониманием времени новопосвященные возвышаются до статуса ожидающих получения *аго* (*агб*) – доступа к тайному знанию. Кандомбле, проникающая в западную культуру посредством музыки, кулинарии и празднеств, рассматривается как влиятельная бразильская религия, средство повышения благосостояния и оздоровления. Система нацелена на улучшение жизни индивидуума через понимание религиозной Вселенной, где выстраивается модель, помогающую восприятию реальности. Используются омовения из трав, ритуалы очищения и

¹ Энергия Вселенной и духовная энергия, несущая материальные последствия.

оздоровления, даются консультации о применении других стратегий оздоровления [4, с. 211]. Цель – предотвратить несчастье и обеспечить удачу: отвести угрозы (болезни, бесплодие, пораженческие настроения, зависть, смерть) и принести благополучие (здравье, fertильность, духовное равновесие, престиж, успех). В отличие от ислама и христианства кандомблé более заинтересовано в поддержании жизни, чем спасении или новом уровне вечной души. В колониальные времена кандомблé оказывало услуги этнической медициной не только рабам и беднякам, но и богачам европейского происхождения. Для осмыслиения развития кандомблé, используется концепция Т. Ингольда, рассматривающего людей в контексте взаимоотношений со средой. Кандомблé – открытая маневренная религия, полная импровизаций и творчества: изменения и инновации фундаментальны для ее существования. Изменяемые элементы становятся связующим звеном между новообращенными с различным жизненным багажом, национальным происхождением и вероисповеданием. Паломничество сакральных матерей в Нью-Йорк рассматривается ими как развитие религии по желанию *ориша* сохранить ее так же, как африканские рабы привозили свои верования в Бразилию, изобретая новые традиции. Жрицы столкнулись с рядом проблем: нехваткой компонентов, трудностью проведения ритуалов в общественных местах, погодными условиями, запретами, связанными с уровнем шума или животными жертвами [4, с. 212–213]. Применялись новые материалы и изобретались ритуалы. Многие бразильские жрецы сочли это вредным для религии или девальвирующим ее. Сакральные матери объединяли элементы кандомблé и своей жизни, создавая своеобразный бриколаж¹. Несмотря на различный жизненный опыт «бунтующих богинь на Манхэттене», практики их отношений с клиентами и новообращенными похожи. Их сила, смелость, отвага и креативность создают в воображении героику паломничества, подобного таковым *ориша*. В мифах последние представляются нравственными личностями, ставшими богами благодаря героическим поступкам. Сакральные отцы и матери характеризуются полубожественными аспектами. Жрицы стремились освободиться от

¹ Использование в производстве или искусстве попавшихся под руку инструментов и материалов для получения промежуточного, неокончательного результата.

иерархии бразильского кандомбле, создав равноправную систему отношений с клиентами [4, с. 213]. Они занимаются медиумизмом и передачей знаний (*itúmo*), утверждая религиозную систему с помощью *аво* и поддерживая *aие*. Жрицы кандомбле противоречат западному идеалу женственности – пассивности, домоседству и покорности, – основываясь на архетипах воинственных богинь, сильных матерей, дерзких соблазнительниц, наделенных силой хранить жизнь и бороться с негативом. Переселение они считают выполнением желания *ориша* распространить культ в другие части мира. Изменение ими религии можно понимать как динамический, креативный и необходимый процесс вмешательства в традицию ради сохранения культурного компонента (Р. Вагнер). Свою практику они относят к «кандомбле», получив разрешение на реформы от *ориша* через гадание *бусиос*. Это оправдывается перевозом части религиозных и культурных элементов африканскими рабами, смешавшими разные веры и богов при утверждении кандомбле. Согласно сакральной матери Пимпе, ее практики все более отдаляются от бразильских и создают новую форму религии, не африканского, но афро-бразильского происхождения [4, с. 214]. Гадание *бусиос* в Бразилии и в Нью-Йорке обладает терапевтическим эффектом, позволяя составить «магические рецепты», включающие омовения, молитвы, настойки, порошки и травы для каждого. Жрицы испытывают недостаток компонентов, которым подыскивается замена. Пимпа и Барбара считают инициацию невозможной из-за отсутствия необходимых веществ, *террейру* и запрета животных жертв, отсылая желающих в Бразилию. Регина начала процесс посвящения в группах из Нью-Йорка и Калифорнии. Уверенность жриц в обладании *aие* – жизненной энергией мира – остается неизменной [4, с. 215]. Это – основной багаж, привезенный из Бразилии, динамическая сила, возрастающая или убавляющаяся, утекающая или питающая людей, священные объекты и места. Жители мегаполиса, не только бразильские иммигранты, обращаются к сакральным матерям для обретения новой духовности, избавления от болезней или ментального дискомфорта. Жрицы более напоминают бродячих африканских шаманов *бабалаво*¹, чем бразильских жрецов, имеющих собственные террейру [4,

¹ Культура йоруба, объединяющий жрецов, оракулов прорицателей и целителей.

s. 216]. Изменяя ритуальную практику, они создают сложную целильскую систему, включающую умиротворение, консультации и предписания для укрепления ментального и физического здоровья, минимизации страданий и повышения качества жизни, которая сосредотачивается на поддержании *aiae* – ключевого элемента понимания кандомбле [4, s. 217].

Афро-бразильские религии, являясь результатом религиозной гибридизации, благодаря своей адаптивности активно проникают в западные страны, где их рассматривают, в основном, как альтернативную медицину или спиритуалистические практики. Однако ряд их аспектов, противоречащих законодательству (животные жертвы, «одержимость духом» и т.д.), отталкивают. Европейское воображение рассматривает многие их компоненты в контексте средневекового ведовства, изменяя символы в соответствии с собственными традициями. Хотя распространение умбанды и кандомбле считают обогащением западной культуры, существуют опасения, действительно ли безобидны их практики.

Список литературы

1. Bahia I. Different ways of practicing Afro-Brazilian religions in a transnational context : Germany // Studia religiologica. – Kraków, 2018. – G. 51, z. 3. – S. 149–163.
2. Capponi G. The garden and the market : Human-environment relations and collective imaginary in Afro-Brazilian Candomblé between Italy and Brazil // Studia religiologica. – Kraków, 2018. – G. 51, z. 3. – S. 165–177.
3. Monteiro P. Imaginary and Pretos Velhos: Adaptation of Brazilian symbol in European context // Studia religiologica. – Kraków, 2018. – G. 51, z. 3. – S. 195–208.
4. Niel M. Awon Qnà Mímó: Axé Women in the New York city and their sacred paths // Studia religiologica. – Kraków, 2018. – G. 51, z. 3. – S. 209–218.
5. Sogbossi H.B. The sacred in Cuba, Haiti, Brazil and Benin Republic: Aspects of a linguistic and cultural dialogue // Studia religiologica. – Kraków, 2018. – G. 51, z. 3. – S. 179–193

УДК 281.3

ЦИБИЗОВА И.М.* МОРАЛЬ И РАННЕЕ ХРИСТИАНСТВО. Часть II.
(Обзор)¹.

Annotation. Во второй части обзора рассматривается, как авторы сборника «Христианство и корни морали: Философская и эмпирическая перспективы» исследуют проблемы раннехристианской нравственности, основываясь на текстологии Нового Завета.

Ключевые слова: Библия; Евангелие; Марк; Матфей; мораль; Лука; мотивация; Новый Завет; патристика; религия; теология; философия; христианство.

TSIBIZOVA I.M. Morality and the early Christianity. Part II. (Review).

Annotation. The second part of the review views how the authors of the collection «Christianity and the Roots of Morality: Philosophical, Early Christian and Empirical Perspectives» focus on the problems of early Christian morality, basing their research on the text of the New Testament.

Keywords: Bible; Gospel; altruism; Mark; Mathew; morality; Luke; motivation; New Testament; patristics; religion; theology; philosophy; Christianity.

Для цитирования: Цибизова И.М. Мораль и раннее христианство. Часть II. (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 1 – С. 92–109. DOI: 10.31249/rphil/2022.01.06

* Цибизова Ирина Михайловна, кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела философии ИИОН РАН, itsibizova@mail.ru

¹ Первая часть опубликована в 2021 г. – Цибизова И.М. Мораль и раннее христианство. Часть I (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2021. – № 2 – С. 133–160. – DOI: 10.31249/rphil/2021.02.09

В статье «Действительно ли христиане лучшие из людей? О противопоставлении понятий «мы» и «они» в раннехристианской риторике» [8, р. 182–197] Х. Ряйсянен рефлексирует об «оставшихся вне» христианства и проявлении к ним солидарности и альтруизма или предубеждения и ненависти [6, р. 12]. В силу невозможности сопоставления проявлений альтруизма представителями разных вероисповеданий рассматривается ряд раннехристианских текстов, отражающих взгляды лидеров, хотя сложно верифицировать утверждения об альтруизме (или эгоизме) в реальной жизни при доступе лишь к моральному дискурсу. При осмыслинии противопоставления понятий «мы» и «они» утверждается, что, согласно христианским текстам, религия способна разрушить мораль. Святой Павел в мрачных тонах описывает идолопоклонников, опираясь на эллинистическую иудейскую традицию: близкие параллели содержат Книга Премудрости Соломона (Прем. 14:22–31). Подавляя истину неправдой (1 Рим. 1:18), язычники «славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся» (1 Рим. 1:23) [8, р. 182–183]. Апостол не пытается понять данные культуры и сочувствовать их представителям. По его словам, единственно надлежащим отношением к Создателю являются почитание и благодарность, словно использующие изображения не относятся к ним так же (Д. Дани). Он объявляет идолопоклонников – большинство людей – жертвами «постыдных страстей» (1 Рим. 1:26), исполненными «всяческой неправды», предоставляя длительный список их грехов (1 Рим. 1:29–31). Нравственность подрывается религией, отличной от исповедуемой Павлом: таковая христиан противопоставляется ее отсутствию у остальных. Это показывает рассказанная от первого лица история испорченной «плотской» личности, «проданной греху» (1 Рим. 7:7–25). Грех кроется в членах «тела смерти» (1 Рим. 7:24), «внутренний человек» черпает наслаждение в законе Божьем (1 Рим. 7:22–23). Первый не дает второму творить добро, заставляет делать злое, которого он не хочет (1 Рим. 7:19). Павел доводит античную идею внутреннего нравственного конфликта до экстремума. У «внутреннего человека» испорченного нехристианина не остается ничего, чтобы находить «удовольствие в законе Божьем» (1 Рим. 7:22), даже «помышлений» противостоять «плоти». Подразумеваются

представители основного течения иудаизма, основывающегося на Торе. (Многие уверовавшие во Христа не отказались от иудаизма: противопоставляются соперничающие версии одной традиции.) Живущие во Христе по духу сопоставляются с не делающими этого. Их мышление враждебно Создателю и закону Божьему (1 Рим. 7:5–9) [8, р. 184–185]. Если отношение к другим – один из ключевых элементов альтруизма, таковое в тексте вряд ли станет многообещающим отправным пунктом. Сгущается представленный в Послании к Галатам контраст между «делами плоти» и «плодами духа». Первые не позволяют наследовать Царствия Божьего (Гал. 5:19–21). «Плоды духа» предполагают аккумуляцию альтруистических качеств: «любовь, радость, мир, долголетие, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание» тех, «которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями» (Гал. 5:22–24). Павел не провозглашает жизнь во Христе качественно уникальной, не дополняет метафорического измерения общепринятой морали. Предполагается особая компетентность христиан в нравственном поведении, поскольку они владеют плодами духа. Возможно, апостол считал, что это имеет материальную основу в телах верующих: Согласно Т. Энгберг-Педерсену, *пневма* (дух) для Павла – физическая стихия, «вливающаяся» в обращающихся при крещении. Филон Александрийский аналогично превозносит иудеев в трактате «О добродетелях»: обратившийся к этой традиции тотчас становится мудрым, воздержанным, скромным, кротким, милосердным, почтенным, справедливым, великодушным, любит истину и выше мыслей о деньгах и удовольствии [8, р. 185–186]. Отступники же неумеренны, бесстыдны, несправедливы, низки, слабовольны, вздорны и подвержены другим многочисленным грехам. Утверждаемое Павлом о христианах относится к иудеям-нехристианам, описание апостола нехристиан соответствует пасквилю Филона об отступниках. В обоих случаях утверждается граница между причастными и посторонними. В Новом Завете «род», отвергающий несущих благую весть Иисуса, клеймится как лукавый, прелюбодействующий и греховный (Лк. 11:29, Мр. 8:38, Мт. 16:4). Христиане подчеркивали огромное различие между своим прошлым и настоящим – опытом «до» и «после» обращения. Поздние послан-

ния Павла¹ содержат тому примеры: «умертвите земные члены ваши: блуд, нечистоту, страсть, злую похоть и любостяжание.., в которых вы некогда обращались, когда жили между ними. А теперь вы отложите всё: гнев, ярость, злобу, злоречие, сквернословие уст ваших» (Кол. 3:5–8); «Посему я говорю и заклинаю Господом, чтобы вы более не поступали, как поступают прочие народы, по суетности ума своего, будучи помрачены в разуме, отчуждены от жизни Божией, по причине их невежества и ожесточения сердца их; они, дошедши до бесчувствия, предались распутству так, что делают всякую нечистоту с ненасытностью» (Еф. 4:17–19); «и мы были некогда несмысленны, непокорны, заблудшие, были рабами похотей и различных удовольствий, жили в злобе и зависти, были гнусны, ненавидели друг друга» (Тит. 3:3). Первое Послание Петра появилось, когда о христианах злословили как о преступниках: убийцах, ворах, злодеях и посягающих на чужое (1 Петр. 4:15) [8, р. 186–187]. Языческие авторы (Гай Светоний Транквилл, Плиний, Тацит) утверждали, что причиной недоверия к христианам является «ненависть к человечеству»: они порвали прежние общественные связи, вызвав непонимание и подозрение. Апостол надеялся, что благодаря добродетельному поведению христиан их соседи изменят мнение и прославят Бога (1 Петр. 2:12; 3:16). Попытка установить мирное сосуществование компрометировалась объявлением язычников предающимися «нечистотам, похотям», «пьянству, излишеству в пище и питии и нелепому идолослужению», которые «двигаются, что вы [христиане] не участвуете с ними в том же распутстве, и злословят вас» (1 Петр. 4:3–4). Обе стороны приписывали аналогичные грехи другому, «полному ненависти». Особенно карикатурно жизнь язычников представлена в Откровении Иоанна Богослова. Провидец предрекает, что те, кто не умрет от мора, не раскаются в своем идолопоклонстве, «ни в убийствах своих, ни в чародействах своих, ни в блудодеянии своем, ни в воровстве своем» (Откр. 9:21). Он приравнивает их к псам и чародеям, и любодеям, и убийцам, и идолослужителям и всяким, любящим неправду (Откр. 22:15; 21:8). Оспаривая утверждение

¹ Ряйсянен утверждает, что они написаны в традициях его школы уже после смерти апостола [8, р. 186], однако большинство исследователей, считают автором самого святого Павла. Некоторые библеисты оспаривают лишь авторство Послания к Титу, называя среди возможных авторов Поликарпа.

Э. Шюсслер-Фиоренцы о том, что Откровение, взывая к справедливости, предназначалось не только христианам, но и всем народам, которым надлежало освободиться от тирании Рима, Ряйсянен полагает, что уничижительное описание относилось именно к этим народам – нехристианам. Когда Христос вернется топтать «точило вина ярости и гнева Бога», Он уничтожит большую часть человечества: плоть «и малых и великих» будет предложена птицам небесным «на великую вечерю Бога» (Откр. 19:11–18). Не сомневаясь, что религиозные люди более милосердны, финский исследователь не относит Откровение к свидетельствам этого. Видение других играет критическую роль в мотивации альтруизма: его вероятность в основанном на таких поучениях сообществе не велика [8, р. 187]. Рассматривая «деконструкцию противопоставления» [8, р. 188–194], Ряйсянен констатирует, что многие христианские комментаторы, ссылаясь на Первое послание Римлянам, говорили о росте аморальности в языческом мире. Ф. Филсон писал о его деградации. Согласно Д. Фицмайеру, Павел описывает фактическую ситуацию, хотя и не утверждает, что каждый язычник до прихода Христа подвергся нравственному падению. Однако в древнегреческом мире сексуальность регулировалась ограничениями стыда и чести (Р. Лейн Фокс). У. Луз говорит о несправедливости Павла и проявлении им ненависти. Обращаясь к иудеям, апостол приписывает им кражи, прелюбодеяние и святотатство (Рим. 2:17–24). Это часть его аргументационной стратегии в намерении доказать, что мир попал под власть греха – космической силы, порабощающей людей, и всему человечеству потребен Христос – Спаситель [8, р. 188]. Э. Сандерс полагает: это писалось не для объективного описания иудеев и язычников. Павел знал нужное заключение: всеобщая греховность необходима, чтобы Христос стал всеобщим спасителем. Его теологическая аргументация сталкивается с трудностями, когда речь идет о воздаянии по делам: «Скорбь и теснота всякой душе человека, делающего злое, во-первых Иудея, потом и Еллина. Напротив, слава и честь и мир всякому, делающему доброе, во-первых Иудею, потом и Еллину» (Рим. 2:6–16). Апостол утверждает: *каждый* способен творить добро. Понимание общности этого и морального сознания людей добродой воли позволяет ему рассказывать о Страшном суде простыми словами: «добро» вознаграждается, «зло» карается

(Д. Данн). Язычники могут покориться Божьей воле «по природе», так как «дело закона у них написано в сердцах» (Рим. 2:14–15, 26–27) [8, р. 189]. Этот «антропологический сдвиг» позволяет предположить, что интуитивное видение Павлом человечества отличается от теологической интерпретации его состояния. Согласно К. Кууле, на уровне здравого смысла апостол верит, что в глазах бесстрастного Бога есть равно моральные люди среди иудеев, язычников и христиан, однако теологический подход требует, чтобы каждый чуждый Христу стал грешником, одержимым адскими страстями. Не доказывая свою теологическую концепцию, Павел проявляет недюжинное знание нюансов жизни языческого мира. Он формулирует основные христианские идеалы в духе греческой философии, рекомендуя христианам помышлять о том, что истинно, честно, справедливо, чисто, любезно, достославно, что только добродетель и похвала (Флп. 4:8) – эти ценности относятся к эллинистическим, не библейским. Апостол санкционирует ценности языческой морали, признавая, что вещи, везде почитаемые благими, должны культивироваться христианином. Его этическое учение основывается на традиционной – иудейской и языческой – мудрости. По словам Д. Данна, для христиан было бы невежеством полагать, что им дановоано уникальное моральное сознание [8, р. 190]. Их отличие – лишь в успешности жизни во Христе: им удалось выполнить наказы Бога, когда все остальные потерпели поражение. Однако в посланиях Павла открывается зазор между практикой и реальностью: Дух автоматически не приводит христиан к святой жизни. Даже верующий может не достичь идеала и его следует побудить к выполнению призыва: «Если мы живем духом, то по духу и поступать должны» (Гал. 5:25). Павел критикует мнимую духовность коринфян, лишая их статуса «духовных» людей. «Плотские», они должны усовершенствоваться, дабы он говорил с ними как с взрослыми, не «младенцами во Христе» (1 Кор. 3:1–4, 16). Евангелист делит верующих на обладающих духом и нет, и даже при обладании духом их мышление и поведение могут противоречить ему, если они поступают по человеческому обычанию (Д.Ф. Гордон). В Послании к Римлянам утверждается: грех не должен господствовать над христианами (Рим. 6:14). Однако история коринфян выставляет оптимизм апостола в сомнительном свете: ему сообщили о блудодеянии, «какого не

слышно даже у язычников» (1 Кор. 5:1). Павел рассматривает возможность того, что «брать» может быть «блудником, или лихоимцем, или идолослужителем, или злоречивым, или пьяницею, или хищником» (1 Кор. 5:11). В следующем Послании он еще опасается найти среди коринфских христиан раздоры, зависть, гнев, ссоры, клевету, ябед, гордость, беспорядки (2 Кор. 12:20) – «дела плоти». Восхваление жизни в духе (Рим. 8) – часть полемики, идеализирующей веряющих благовествованию Павла и очерняющей отвергающих его. Это укрепляет идентичность причастных, окончательно отказавшихся от иудаизма [8, р. 191–192]. Апостол сравнивает жизнь христиан и иудеев, используя разные стандарты и называя их соответственно «мы» и «они». Тот же метод применяется для начертания границы между «ортодоксальными» христианами и «еретиками». По словам Ф. Виссе, рассматривавшего различия и внутренний конфликт в раннем христианстве, считалось, что ложный христианин не способен говорить правду и жить нравственно. Укрепить идентичность на основе контрастов пытались религиозные лидеры и философы всех школ: противникам приписывались стандартные категории грехов любителей удовольствий, денег и славы (Л.Т. Джонсон). Целью полемики было не столько опровержение оппонентов, сколько наставление сторонников: она предназначалась для «внутреннего потребления». В дебатах между бывшими иудеями и язычниками в диаспоре звучали грубости с обеих сторон, хотя Кумранское эмпирическое правило не позволяло говорить дурно о посторонних [8, р. 192]. Внутренняя напряженность в посланиях Павла, позволяет предположить, что его риторика не всегда отражала «истинные» чувства в отличие от Откровения. Целевой, ориентированный на противопоставления дискурс не способствует альтруизму в отношении *посторонних*. Рукописи, взлелеянные общинами, более заинтересованными в традициях Иисуса, оставили иное наследие: наказ любить врага (Мт. 5:43–48, Лк. 6:27–28), Золотое правило (Мт. 7:12, Лк. 6:31), описание Страшного суда, на котором отношение к одному из «меньших братьев» Иисуса станет главным критерием (Мт. 25:31–46), примеры доброго самаритянина (Лк 10:25–37), богача и Лазаря (Лк. 16:19–31). Однако «меньшие братья» Христа – скорее христианские миссионеры (Мт. 10:40–42), чем все нуждающиеся мира. У Матфея Иисус увещевает любить врагов, однако любовь не

распространяется на идеологических оппонентов – «порождения ехидны»: фарисеев и книжников. Существуют свидетельства альтруизма христиан в отношении не верующих в Спасителя во время эпидемий II–III вв, и их стоит учитывать при воссоздании исполненной напряженностью, светом и тенью картины раннехристианского отношения к «своим» и «посторонним». [8, р. 193]. При сравнении морали христианства и стоицизма [8, р. 194–195] констатируется распространенность мнения о том, что христианство учит универсальной гуманности, между тем как этическая сфера стоицизма ограничивалась узким кругом избранных. Согласно Т. Энгбергу-Педерсену, жизнь в разделенной любви в общине – основа *иного* отношения к посторонним: нужно творить добро и избегать зла, не думая, что стена между находящимися внутри и снаружи разрушена. Идея Павла о направленности альтруизма на других людей ограничена последователями Христа. В стоицизме она относится ко всем другим, пусть и не мудрым, так как будучи людьми они могут обрести мудрость. Апостол ограничивает аппликацию основной добродетели – любви – своими собратьями, так устанавливается лояльность к религии, выявляя основополагающее различие между «своими» и «чужими» (Р.М. Торстейнсон). Подобного различия нет в этике римских стоиков, абсолютное основание которой – безусловная универсальная гуманность. Они первые этические теоретики, ставшие приверженцами тезиса о том, что мораль требует бесстрастности ко всем отличным с нравственной точки зрения. Это естественное последствие процесса социального *оикейоза*, в котором не различаются личная выгода и альтруизм. Люди рождаются с естественной склонностью заботиться о том, что им «принадлежит» [8, р. 194]. Эта «естественная склонность» касается и человечества в целом. Люди «запограммированы» на заботу о других, как и о самих себе. В их природе заложены дружелюбие, филантропия и жизнь в организованных обществах. Стоическая теория универсалистская и не делает различий между конкретными общностями людей. Однако даже стоики предавались злословию: Эпиктет утверждал, что платоники лишились разума и стыда, доктрина эпикурейцев порочна, губительна для государства, разрушительна для семьи и не подходит для женщин. По словам Торстейнсона, в христианских текстах понятие «любовь» относится к узкому кругу лиц. Слово *агапе* харак-

теризует отношения между христианами (Рим. 12:3–13). Павел довольно позитивно судит об окружающем мире, римских властях и обществе в целом (Рим. 12:13), но различает христиан и прочих в отношении нравственных обязательств. Послание говорит не о том, что верующие должны возлюбить остальной мир, но о том, как избегать с ним конфликтов (Рим. 12:14–21). Петр наставляет: «Всех почитайте, братство любите [Только его! – Х.Р.], Бога бойтесь, царя чтите» (1 Петр. 2:17). Христианам следует любить друг друга (1 Петр. 1:22), всех почитать, в том числе императора, обращаясь ко всем с должным уважением. По мнению Ряйсянена, на теоретическом уровне стоицизм предоставлял более обещающую отправную точку сотрудничества между общностями, чем христианство в трактовке Павла и Петра, однако речь идет о моральном дискурсе, не о жизненных ситуациях. В Заключении [8, р. 195–196] констатируется, что раннехристианские авторы придавали весомое значение морали своих адресатов, ожидая, что вера приведет к социально-приемлемой, альтруистической нравственной жизни [8, р. 195–196]. Не очевидно, до каких пределов простирался альтруизм за пределами сообщества. Иоанн Богослов негативно относился к посторонним. Неясно, связаны ли религия и мораль в том смысле, что вера является безусловной причиной альтруистической жизни, хотя так утверждали раннехристианские авторы. Их риторика способствовала обратному, затрудняя отношения между общностями. Религия способна приносить как альтруистические, так и далеко не таковые плоды [8, р. 196]. Согласно святому Павлу, новая идентичность «во Христе», привела к ответственной жизни христиан. Спаянная идентичность группы могла обернуться ненавистью к посторонним, однако апостолу Матфею удалось частично решить эту проблему, вплотную приблизившись к оптимальному балансу (не гармонии) между партикуляризмом и универсализмом в Нагорной проповеди [5, р. 299–300].

Иштван Цачес в комментарии к статье П. Луоманена, озглавленном «Мораль, сетевые связи и культурная эволюция» [3, р. 115–214], останавливается на ключевых понятиях морали и естественном отборе в свете культурной эволюции. По его мнению, Луоманен не дает определения «морали», предположительно рассматривая ее как социально-желательное поведение. Осмысление влияния евангелических текстов на формирование и продол-

жительность существования социальных общностей подразумевает более широкое ее понимание с учетом преимущества для этих групп. Не очевидны связи морали с нравственным поведением и социальной желательности последнего с выживанием кластеров. Вопрос состоит в возможности распространения теории передачи признаков через гены на культуру. По предположению Р. Докинза, ее черты наследуются посредством «мемов» – частиц культурной информации, передающихся независимо друг от друга. Это мелодии, идеи, цитаты, фасоны одежды и т.д. [3, р. 198–199]. Концепция критиковалась из-за трудности выделения мемов (является ли таковым буддизм), их материального воплощения (из чего они состоят) и точности передачи. Фрагменты культуры не копируются с достаточной точностью, на них не влияет естественный отбор: ее стабильность скорее объясняется психологическими склонностями, нежели верностью копирования (Д. Спербер). Среди частиц / битов культуры есть оптимальные формы, диктуемые психологическими факторами, названные «позицией аттрактора». «Культурная эволюция» – естественный отбор культурных особенностей. Они наследуются, так как повышают репродуктивность организма, но это лишь один из механизмов эволюции. Согласно Тайсену, естественный отбор культурных признаков снижает селективное давление на генетическое наследование. «Пригодность» в эволюционистской теории, измеряясь способностью производить потомство, не всегда ассоциируется с силой или физическими качествами. И в ультимативно-альtruистическом, и в эгалитарном обществах определенные модусы поведения приводят к порождению отдельными индивидуумами большего потомства. При связи подобного поведения с наследуемыми признаками имеет место естественный отбор. Для его исчезновения нужны радикальные меры: китайская политика одного ребенка в семье становится многообещающим началом. Р. Макэлрой и Д. Хенрич полагают, что на биты культуры действуют и «аттрактор» Спербера и естественный отбор: модели комплементарны. Понятие группового отбора предполагает ген, несущий нейтральные или вредные для репродукции особенности и передающийся из-за полезности группе. Выигрывающий от кооперации, но платящий меньшую цену, получит преимущество: возрастет число мошенников [3, р. 199–200]. Неясно, что такое социальные группы и могут ли они, порождая потомство или

вымирая, подвергаться естественному отбору. Согласно Д.С. и Э.О. Уилсонам, групповая селекция мешает распространению «халывщиков» на уровне индивидуальных организмов. Даже если принять это, остается первая проблема. П. Луоманен рассматривает идею Д. Уилсона об адаптивности евангелических текстов с репликационной перспективы. Репликатору (гену или мему) для распространения организма не нужно предпринимать ничего кроме инициирования своего копирования. Из статьи Луоманена следует, что произведения христианской традиции распространились из-за предпочтительности их использования в жизненных ситуациях, однако они появились благодаря редакционной работе – не видоизменению или естественному отбору. Из селекционной концепции Уилсона выводится, что евангелические тексты подверглись мутации и отбору и подобно кошкам адаптировались в локальных сообществах. Версия о универсальных возвзвании и релевантности текстов скорее соотносится с эпидемиологией Спербера, чем с культурной эволюцией, хотя есть защитники сосуществования двух моделей [3, р. 200–201]. Если унаследованные (выученные) элементы культуры повышают выживаемость группы, остальным общностям суждено исчезнуть или принять их. Тексты редактируют авторы в соответствии с пониманием нужд сообществ: создание Евангелий не зависело от воздействия на общины. Впрочем, редактирование можно рассматривать как источник направленного (ламаркианского) изменения. В случае культурного отбора выживание сообщества зависело бы от используемого им Евангелия. Возникают вопросы, исчезла ли община из-за использования Источника Q, не Матфея, или отказалась от первого и перешло ко второму, полагая, что от этого выиграет группа. Вероятно, что последние со временем собрали множество евангелических текстов, но маловероятно их легкое расставание с имевшимися. При рассмотрении влияния текстов на выживаемость группы Чачес отвергает «фактор аттрактора» и «внушение доверия», относящиеся скорее к теории Сперберга, чем к культурной эволюции. Вероятно, что складывание социальных сетей (и решение проблемы «халывщиков»), формирование идентичности и ритуалов влияли на создание и сохранение христианских общин. Непонятно, вызывал ли текст соответственные поведение и убеждения или отражал существующие таковые, как общины извлекали

их из текстов [3, р. 201–202]. Если христианские общинны действовали как добровольные общества, у них имелись свои своды правил (Послания Павла или Книга Премудрости Соломона дают представления о них и сопутствующих дебатах). Хотя тексты скорее всего читались вслух, а их содержание влияло на поведение и убеждения, неясно, было ли это воздействие достаточно сильно и непосредственно для отнесения его к групповому отбору.

Предлагая альтернативную теорию, Цачес основывает понятие «группа» на «теории сетей». В социальной сети нити, связующие узлы, распределяются неравномерно. У некоторых узлов их больше – это «хабы». Собрания узлов, связанные больше с внутренними, чем с прочими называют «кластерами». Это понятие используется для определения группы в «неэссенциальном»¹ смысле. Кластеры отличаются неплотностью внешних связей: они слабо признаны или изолированы. Согласно М. Грановеттеру, связи друзей дублируются: они члены одной социальной группы (сетевого кластера) и разделяют мнения, привычки и знания (3, р. 202). Объединенные слабыми внешними связями люди имеют доступ к разной информации, придерживаются разных мнений и входят в разные группы. Мобильные христиане (апостолы, миссионеры), являясь посредниками между группами, выстроили множество слабых связей. Связи также генерировались благотворительностью и включением женщин. К преимуществам подобной структуры относились разработка и распространение новых идей (теологических представлений), приспособленность к различности и пересечению социальных и географических границ. Слабые связи служили катализаторами теологических новшеств. Новые идеи включали правила поведения, порождая сами сетевые структуры, ведущие к новшествам, которые способствовали формированию оптимальных убеждений, распространявшихся, согласно эпидемиологии Спербера, благодаря когнитивному отбору. Границы кластеров нечетки. Цачес вопрошаает, как община римских ветеранов и греческих ремесленников, почитавших Христа, ассоциировавшегося с Дионисом или Асклепием, признала свою идентичность с соблюдающей Тору, говорящей на арамейском общиной в

¹ Имеется в виду определение К. Поппером эссенциализма как направления философской науки с конечной целью познания сущностей.

Сирии, где Иисус походил на иудейского пророка. Послания Павла свидетельствуют о подобных фактах. Люди связаны с обширной общностью символическими маркерами, способствующими идентификации вопреки социальной и географической дистанции (П. Ричерсон и Р. Бойд). Их критерии – различимость, запоминаемость, символический потенциал и простота узнавания [3, р. 203–204]. Послания Павла свидетельствуют, что христиане прибывали с рекомендательными письмами, содержащими такие маркеры. Они участвовали в местных ритуалах, отличавшимися существенными региональными различиями. Знание шаблонных элементов способствовало идентификации новоприбывшего. Важными были устные предания, вопреки вариабельности последних. Демонстрация чувств служила для проверки набожности. Эти маркеры, возможно, использовались как сеть кодов, не всегда понимавшихся верно, но создававших общую картину. Ими служили отрывки и концепция Евангелий. Цачес заключает, что ни дискурс Луоманена, ни предложенная им самим модель не требуют социально желательного или альтруистического поведения для утверждения религиозного движения. Социально желательное поведение способствовало успеху общины, не диктуя заповеди любить ближнего. Социальная функциональность поведения не касается вопроса, считалось ли оно нравственным в античном Средиземноморье. Странствия не обязательно рассматривались как моральное благо. Институт рабства, считающийся аморальным с постпросвещенческой перспективы, принимался христианами, в том числе таковыми рабовладельцами [3, р. 204–205]. Цачес не отрицает представления ранним христианством высоких нравственных стандартов, не видя непосредственной связи нравственности с успехом движения. У ранних христиан не было причин быть «добрее» «иноверцев»: доброта не гарантирует успеха сообщества. С точки зрения сетевой модели релевантные исторические детали распространения христианства включают эффективное использование иудейских сетей и сочетание иудейских и античных практик и институтов [3, р. 205].

В комментарии к статьям К. Сюрени, Л. Тхурена и Х. Рийянена, характеризующем «Содержание и мотивация христианской этики» [7, р. 207–214], систематический теолог А. Раунио со средоточием на Золотом правиле, как моральном принципе

многих религий и этических теорий. Теология редко интерпретировала его как специфическое для христианства. Оно понималось как формулировка естественного морального закона – универсального принципа, вписанного Богом в сердца людей. Подобное видение было распространено со времен патристики (Ориген Адамант, Иероним Стридонский, Августин Блаженный) до начала современной эпохи. Естественный закон рассматривался не только как рациональное правило мудрости, но и выражение Божьейволи, что означало его универсальность и очевидность для всех [7, р. 207–208]. Подобное видение согласуется с утверждением Тхурена об отсутствии в Новом Завете «специфически христианской этики». Золотое правило часто понимают как сумму Нагорной проповеди (Иоанн Златоуст). Последняя интерпретировалась как основа коммунитарной этики либо всех христиан, либо общности в христианстве. Признавался временный характер ее коммунитарной или элитарной сущности этой этики: она будет всеобщей, когда все станут последователями Иисуса. Критическим вопросом является, существует ли общая особенность, оправдывающая разговор о едином Золотом правиле. Есть несколько его формулировок, близких, но различных: речь идет не об одном правиле, но ряде разных. Эти формулировки предполагают различные моральную мотивацию и нравственные выводы. Они подразумевают необходимость достигающегося посредством рефлексии о собственных желаниях и преференциях знания того, что делать для ближнего [7, р. 208–209]. Золотое правило не учит делать другим то, что они ожидают. Смысл – не в выполнении желаний другого, а в сравнении его потребностей с собственным видением. Так иногда достигается верное решение, но зачастую – нет. Заключать, что хорошо для другого, из собственных предпочтений, – не слишком ценный моральный принцип. Заключение зависит и от взгляда на индивидуальные потребности. Хотя можно полагать, что у всех они приблизительно одинаковы, учитываются разные условия жизни. Содержание Золотого правила зависит от взгляда на человеческое бытие. Во времена патристики и Средневековья считалось, что человеческая природа склонна к максимальной реализации себя в других – преференции людей не различаются в решительном смысле – и можно понять, что способствует ее окончательному воплощению. В позднее Средневековье и раннее Новое

время люди стали рассматриваться как индивидуалисты без общего, предполагаемого их природой начала. Григорий I Великий (Двоеслов) видел сущностное содержание Золотого правила в необходимости ставить себя на место другого. Мартин Лютер акцентировал данную точку зрения. Многие философи и теологи полагают, что следующее из Золотого правила моральное суждение начинается с этого. Однако формулировки правила не говорят о подобной необходимости. Прежде, чем действовать, нужно понять, что ты хотел бы от людей в подобной ситуации. Сохраняется дистанцирование от действительных желаний другого, но его ситуация максимально принимается во внимание. Этот метод не является беспроблемным и непогрешимым. Цель – не предоставление безупречной модели, но направление размышлений к учету ситуации и нужд других людей [7, р. 209]. Мотивации нравственных действий часто определяется принципом взаимности. Она может содержать намерение сделать добро ближнему с целью получить его в ответ, включая благо ближнего и выгоду действующего. Если интерпретировать взаимность как равное разделение блага, цель Золотого правила – получение партнерами равных долей. Взаимность не определяет мотивацию, если люди следуют Золотому правилу без расчета на нее, но из благодарности за то, что имеют (П. Рикер), или из желания помочь. Мотивацией может служить любовь к ближнему, нацеленная лишь на его благо. Это называют теологическим содержанием Золотого правила. Многие считают эту идею нереалистической и утопичной, так как люди, делая что-то для других, рассчитывают на выгоду для себя. Однако иногда не думают о собственной выгоде. Золотое правило не отражает действительных нравственных позиций, но задает норму моральной мотивации, даже если ее сложно или невозможно обрасти. Согласно видению северной лютеранской теологии, христианский характер этики заключен не в содержании, но в мотивации. Тхурен пришел к аналогичному выводу относительной библейской этики и моральных ценностей начала эры. Рийсянен показывает иное отношение христиан к нехристианской морали, так как апостол Павел полагает, что последователи Христа обладают особой способностью к нравственному поведению благодаря Святому Духу [7, р. 210–211]. В Средние века теория о нетварной благости (*gratis create*) или нетварном милосердии (*caritas create*) понимала их как

сверхъестественную способность, нужную для выполнения закона Божьего. Она не является Духом, но создается под Его влиянием. Теологи Реформации опровергали сверхъестественные возможности человеческой природы. Тхурен ссылается на присутствие Святого Духа как уникальную христианскую мотивацию моральных поступков. Обладание духом относится к интеллектуальному удовольствию и возможности действовать, мотивация связана с причинами нравственных деяний. Он различает основополагающее содержание морали (нравственные ценности) и фактическое следование (подчинение) правилам. Рийсянен воспринимает мораль без подобного разделения, не следующего явно из библейских текстов. Согласно Святому Павлу, у нехристиан (язычников) закон в сердцах, и они способны выполнять его требования, испытывая услаждение или угрызения совести. Апостол рассматривал проблему нехристианской морали больше на уровне мотивации, чем принципов как таковых. Рефлексируя о мотивации Золотого правила в Новом Завете, Раунио обращается к Матфею и Луке: «Итак, если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец ваш Небесный даст блага просящим у Него. Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки» (Мт. 7:11–12) и «Но вам слушающим говорю: любите врагов ваших, блатотоворите ненавидящим вас, благословляйте проклинающих вас и молитесь за обижающих вас. Ударившему тебя по щеке подставь и другую; и отнимающему у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку. Всякому, просящему у тебя, давай и от взявшего твоё не требуй назад. И как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними» (Лк. 6:27–31) [7, р. 211–212]. У Матфея Золотое правило непосредственно не связано с мотивацией. В предшествующих стихах констатируется испорченность человеческой природы, всё же способной на благие дела. Божественность Отца Небесного служит предпосылкой выполнения заповеди делать людям то, что желали бы для себя. Золотое правило объединяется с законом и пророками: Иисус пришел не нарушить, но исполнить их (Мт. 5:17) и заповедовал: «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всей душою твою, и всем разумением твоим»: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: «возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мт. 22:37–39). Лука

представляет Золотое правило в свете любви к врагу – специфики христианства [7, р. 212]. У обоих евангелистов любовь – движущая сила, мотивирующая подчинение закону, который суммируется в этом правиле. Раунио подчеркивает трение между Золотыми правилами, диктующими взаимность и «агапе». Первое часто интерпретируют как философскую разновидность, второе – теологическую или христианскую таковую. Некоторые называют последнее теологической трактовкой оригинального принципа взаимности. Мартин Лютер, напротив, полагал первое оригинальным, Богом данным значением правила как естественного закона, воспринимающегося падшим человечеством в смысле взаимности, даже эгоизма. Натянутость между интерпретациями неустраняема: универсальное Золотое правило содержит оба аспекта и трение между ними. По мнению П. Рикера, философская и теологическая трактовка постоянно исправляют друг друга, и важно, чтобы они пребывали в диалоге при поиске верного морального действия. Человеку надо ставить себя на место другого ради понимания его нужд, того, как поступать нравственно и почему он это делает. Первое важно для ближнего, второе – для актора. Люди должны понимать, кто они, зачем живут и действуют. Они способны задаться вопросом, довольны ли rationalной взаимностью или желают сделать что-то «большее», отличное от поступков простых моральных агентов. Соглашаясь с Сюрени, Раунио уточняет, что Золотое правило шире такого «честной игры», даже распространенной на милосердие и прощение, относясь также к мотивации, объясненной у Матфея и Луки [7, р. 213].

Список литературы

1. Головня В.В. История античного театра : учение Аристотеля о трагедии в сопоставлении со взглядами на трагедию Платона. – URL: <http://www.sno.pro1.ru/lib/golovnja/14.htm> (Last downloaded: 3.10.2020)
2. Christianity and the roots of morality: Philosophical, early Christian and empirical perspectives / Ed. by Luomanen P., Pessi A.B., Pyysäinen I. – Leiden ; Boston : Brill, 2017. – XI, 313 p. – (Philosophical studies in science and religion ; vol. 8).
3. Czachesz I. Comment 1: Morality, networks, and cultural evolution : A short commentary on Petri Luomanen's «Morality and the evolution of christianity» // Christianity and the roots of morality: Philosophical, early Christian and empirical perspectives / Ed. by Luomanen P., Pessi A.B., Pyysäinen I. – Leiden ; Boston : Brill, 2017. – P. 115–214. – (Philosophical studies in science and religion ; vol. 8).

4. Luomanen P. Morality and the evolution of Christianity // Christianity and the roots of morality : Philosophical, early Christian and empirical perspectives / Ed. by Luomanen P., Pessi A.B., Pyysäinen I. – Leiden ; Boston : Brill, 2017. – P. 115–139. – (Philosophical studies in science and religion ; vol. 8).
5. Luomanen P. Synthesis for further discussion // Christianity and the roots of morality: Philosophical, early Christian and empirical perspectives / Ed. by Luomanen P., Pessi A.B., Pyysäinen I. – Leiden ; Boston : Brill, 2017. – P. 296–301. – (Philosophical studies in science and religion ; vol. 8).
6. Luomanen P., Pessi A.B., Pyysäinen I. Introduction // Christianity and the roots of morality : philosophical, early Christian and empirical perspectives / Ed. P. Luomanen, A.B. Pessi, I. Pyysäinen. – Leiden ; Boston : Brill, 2017. – XI, 313 p. – P. 1–22. – (Philosophical studies in science and religion ; vol. 8).
7. 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. P. Luomanen, A.B. Pessi, I. Pyysäinen. – Leiden ; Boston : Brill, 2017. – XI, 313 p. – P. 207–214. – (Philosophical studies in science and religion ; vol. 8).
8. 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 Luomanen P., Pessi A.B., Pyysäinen I. – Leiden ; Boston : Brill, 2017. – P. 182–197. – (Philosophical studies in science and religion ; vol. 8).
9. Syreeni K. The Sermon on the Mount: Christian or Universal ethics? // Christianity and the roots of morality: Philosophical, early Christian and empirical perspectives / Ed. by Luomanen P., Pessi A.B., Pyysäinen I. – Leiden ; Boston : Brill, 2017. – P. 140–161. – (Philosophical studies in science and religion; vol. 8).
10. Thurén L. Foundations of Early Christian morality in the light of modern argumentation analysis // Christianity and the roots of morality: Philosophical, early Christian and empirical perspectives / Ed. by Luomanen P., Pessi A.B., Pyysäinen I. – Leiden ; Boston : Brill, 2017. – P. 162–181. – (Philosophical studies in science and religion ; vol. 8).

Реф. ст. : КОЛЛЕН Д. КАРАНТИН, ОГОЛИВШИЙ ХРИСТИАНСТВО.

COLLIN D. Il lockdown ha messo a nudo il cristianesimo // Vita e pensiero. – Milano, 2020. – A. 103, N 5. – P. 57–63.

Ключевые слова: духовность; идеология; католическая церковь; любовь; религия; свобода; христианство

Для цитирования: Цибизова И.М. [Реф.] // Социальные и гуманистические науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 1 – С. 110–112. Реф. ст. : Collin D. Il lockdown ha messo a nudo il cristianesimo // Vita e pensiero. – Milano, 2020. – A. 103, N 5. – P. 57–63.

Парижский теолог Д. Коллен видит в опасности духовного краха христианства, сведенного до роли духовной дланя государства, обеспечивавшей ему моральные гарантии, возможность обновления.

Карантин принес миру и церкви период *Tempus clausum* – «закрытого времени» от Адвента до Великого поста, когда в древнем римско-католическом законе запрещались фестивальные торжества, и его последствия еще не исчерпались. Кризис здравоохранения стал реальным в модальности *дисконтинуитета*, заставив вспомнить скрытую современным мифом о прогрессивном кумулятивном времени истину: может случиться непредвиденное. Стало очевидным: помимо бесчисленных вирусов люди поражены расхождением (несоответствием) времен: огорчены футуризмом, не обещающим ничего хорошего (это преимущественно катастрофизм); прошлым, которое они должны встретить так, словно оно в своего рода зеркальном отражении займет место будущего (поминование и покаяние); заточены в настоящем, ставшем единственным доступным временным измерением, сведенным к «презентизму», пустой форме, *настоящему без присутствия*.

(с. 57). Христианство больше обвиняет Новое время, чем принимает духовный вызов коньюгации прошлого, настоящего и будущего. Это подразумевает связь с оригинальным *устареванием* настоящего, понимаемым в ницшеанском духе: действуя вопреки времени и работая, люди надеются на будущее. Действуя на государство, христианство *признало свое духовное поражение* ради своего обновления. Ему необходимо жить аутентичным кайросом¹ установленного закрытого времени. Тогда оно, возможно, откроет, что достоинство «между тем»² состоит в упразднении мимолетности мгновений и потому предоставляет *возможность прерывать*, но не терять, время, *не отменяя грядущего*. Духовный вызов состоит в возвращении потерянного времени, «эквивалентности смысла и мира». Ж.-Л. Нэнси утверждал, что христианство утратило их идентичность за счет мира в пользу смысла. Ныне оно пренебрегает смыслом в пользу «бытия в мире», спектакля, оставляющего общество равнодушным. Церковь не видит, что мир получил от техники сакральную религиозность, не позволяющую ни в чем сомневаться, в обмен на определенные услуги. Мир обходится без Бога, став языческим: существует вера в Здоровье, Прогресс и Рост, ритуал (все стало «зрелищным», видимостью жизни, лишенным реальных действий и глубоких страстей) и технократическое духовенство (эксперты с эпидемиологами в первых рядах) (с. 58–59). Церковь вместо участия в истории, воспринимаемой с точки зрения грядущего, пожелала *стать историей*. Согласно Б. Фондану, если история самодостаточна, люди превращаются в ее антиподов. Церковь, став самодостаточной, превратилась в языческую по образцу мира. Мир стал языческим благодаря трансформации техники в священное (Ж. Эллюль), христианство «обнажилось», оставвшись без «мира» и «смысла», и выбрало одеяние *гуманизма*. Рациональный, но без излишеств, либеральный, но с новшествами, индивидуалистический, но демократический, открытый миру, но связанный с «идентичностью», он идеально подходит христианству, желающему быть «миром» и «смыслом истории». Опасность самоидентификации христианства с гуманизмом

¹ Кайрос – древнегреческий бог счастливого момента, концепция восприятия времени как счастливых мигов удачи.

² Понятие античной и схоластической теории времени.

заключается в достижении последним собственных ценностей веры, состоящей в самодостаточности человека. (с. 59). Гуманизм ссылается на человека, как бытие в себе, независимо от возврата к существованию, выходящему за свои пределы. Христианству нужно вновь открыть будущее и прошлое. Открывая будущее, освобождают возможность прошлого. Открывая прошлое, придают эффективность и конкретность надежде на грядущее, в котором человек не является условием, но которое является условием человека. Жаждущим смысла Евангелие предоставляет его в слове, названном Павлом языком креста (с. 60–61). Жаждущим мира Слово Божье обещает отпущение грехов, интерпретируемое Нэнси как нежелание утверждать мир из самого себя и по его мере. В покаянии ввиду жизни и ради нее кроется истина христианства и его сила, а также потенциал. Христианство содержит несравненный ресурс для осмыслиения и ведения «живой Жизни» (Ф. Жульен) (*Zoë*) в отличие от жизни органической (*bios*). Фокусировку исключительно на второй в свете современного эпидемического кризиса О. Рей назвал «идолопоклонством перед жизнью». Фантом бессмертия единосущен с видимостью человека, но технонаучная современность уже создала первую составляющую идеологии прогресса, транс- и постгуманистических мечтаний, продвижения органической жизни во главу всего остального. Жизнь сводится к состоянию здоровья, означая лишь «не прекращение существования» (жизнь в слабом смысле выживания) (с. 61–62). Эта концепция, антипод христианства, предоставляет ему возможность свидетельства о полной жизни. Истина жизни повенчана с понятием любви (*agape*) (с. 62). Если христианство до Нового времени свидетельствовало вначале о вечности, затем – о времени, в современном мире и вопреки ему нужно свидетельствовать о *возможности* Вечности (с. 63).

*И.М. Цибизова**

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

Реф. ст. : МИЛАНЕЗЕ Д. СПАСТИ СОБОРЫ: ПРЕДУПРЕЖДЕНИЕ ЕВРОПЕ.

MILANESE G. Salvare le cattedrale, un monito per l'Europa // Vita e pensiero. – Milano, 2020. – A. 103, N 5. – P. 5–9.

Ключевые слова: время; духовность; культура; место; память; христианство; церковь.

Для цитирования: Цибизова И.М. [Реф.] // Социальные и гуманистические науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 1 – С. 113–116. – Реф. ст. : MILANESE G. Salvare le cattedrale, un monito per l'Europa // Vita e pensiero. – Milano, 2020. – A. 103, N 5. – P. 5–9.

Специалист по латинскому языку и литературе из Католического университета Святого сердца Д. Миланезе в связи с пожарами в Нотр-Дам и Нантском соборе, привлекшими внимание к символам истории и памяти Европы, утверждает актуальность давнего призыва М. Пруста вернуть жизнь в церкви.

Видный итальянский поэт, бард и мыслитель Ф. Куччини грустит из-за превращения родного местечка Паванны в воспоминание, которому суждено исчезнуть вместе с теми, кто его разделяет. Жизнь в мире, бытие здесь – делают человека тем, кто он есть, но это происходит не только в пространстве, но и во времени. Когда время откладывается в камне, свете и тени города, город перестает быть лишь пространством. Люди существуют во времени, считают близкими живущих рядом, создавая это место для тех, кто будет после них. Тихую грусть Куччини разделяют посетившие свою малую родину, затерявшуюся на сельском итальянском шанжане¹. Город не оставляет незаселенными свои каменные громады, превращая их из дорогих разуму *мест* в объекты *простран-*

¹ Переливчатая ткань, ткань-хамелеон.

ства (с. 5–6). Пожар в Нотр-Дам вызвал множество размышлений, вопросов и сомнений у всех, принадлежащих или происходящих из европейской цивилизации. Родилось понимание: данный инцидент отличен от возгорания в торговом центре или аэропорту – это разрушение памятного места. Пожар в Нантском соборе осветили поверхностно, возникшие вопросы похоронили под гнетущим покровом пандемии. Это означает ускользание в небытие не Паванны и Апеннинской цивилизации, но смысла существования Нотр-Дам и городского собора: люди рискуют утратить даже тревожное ощущение предания огню части их жизни. В христианской Европе церкви были местом празднования смысла человеческой жизни, где в бытии Таинства жило Основание жизни и бытия: *И Слово стало плотью, и обитало с нами*¹. В Европе, отворачивающейся от христианства, соборы утрачивают смысл. В 1904 г., когда М. Пруст писал об исчезновении католической веры, забыты ритуалов, группа ученых восстановила забытые церемонии, превзошедшие по зрелищности и полноте Байрёйтский вагнеровский фестиваль и постановки в античном театре Оранжа (с. 6–7). Благодаря литургической традиции церковь вернула смысл: литургия исполняется на том языке, на котором говорят ее стены. Эстетическое измерение появляется из веры участников ритуала, объединяя здание с его функцией – смыслом места. Пруст опасался превращения церквей в музеи. В тематическом номере Ревю де Монд «Трагедия церквей» рассматривалось снижение религиозного использования охраняемого властями архитектурного наследия. В Италии, при иных отношениях государства с церковью, ситуация аналогична. Повреждение христианских статуй, фресок и церквей при антирасистских манифестациях в США стало тревожным сигналом (с. 7–8). Проблема, как обозначил Пруст, а до него Д.Г. Ньюман, состоит в небрежении «функцией» и смыслом религиозного здания. Оно имеет смысл, если подразумевает «движение вперед», создание времени, ждащего людей в его стенах. Осознанная задача подразумевает достижение, иначе угрожает стать памятью или проектом. Сохранение жизни соборов – задача католического мира. Ключ к проблеме – осознание истории и времени как сущностных компонентов образования и культуры, обнуляющихся

¹ Страна из католической молитвы Ангел Господень.

при деятельности без памяти и проектирования (политическая корректность создала новую форму техники обнуления). Смысл традиции позволяет слышать песню камней (с. 8–9). Европа должна видеть в соборах не музейное пространство немого прошлого, но место, где свободное сознание конструктивной цивилизации повествует о своей древней и новой идентичности (с. 9).

*И.М. Цибизова**

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

Реф. ст. : СКАРАФФИА Л. НОВОЕ ОТКРЫТИЕ ИВАНА ИЛЛИЧА, КАТОЛИЧЕСКОГО ИНТЕЛЛЕКТУАЛА.

SCARAFFIA L. Ritrovare Ivan Illich, intellectuale cattolico // Vita e pensiero. – Milano, 2020. – А. 103, N 5. – P. 86–90.

Ключевые слова: духовность; свящееннослужители; смерть; теология; философия; христианство.

Для цитирования: Цибизова И.М. [Реф.] // Социальные и гуманистические науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 1 – С. 116–118. – Реф. ст. : SCARAFFIA L. Ritrovare Ivan Illich, intellectuale cattolico // Vita e pensiero. – Milano, 2020. – А. 103, N 5. – Р. 86–90.

В статье рассматриваются взгляды американо-мексиканского теолога и философа хорватского происхождения И. Иллича в связи с выходом первого тома полного собрания сочинений «Празднование осведомленности».

Сентенция «Все люди создают жизненный опыт, христианин верит, что открыл его значение» свидетельствует об абсолютной оригинальности мысли Иллича, уверенного, что утверждающийся в лоне церкви обладает живым воображением в отношении веры и выражает его в соответствии с дарами Святого духа (с. 86–87). За свое проницательное критическое видение Иллич, который мог бы считаться выдающимся католическим интеллектуалом, был изгнан из церковного сообщества, принадлежность к которому страстно отвоевывал. Противостояние оказалось жестоким: Иллич отверг «предложенные основания для расследования», опороченного скрытостью и секретностью, не отвечающим ни устоям церкви, ни ее гуманному и духовному модусу отношений с ее чадами, даже в случае их виновности, и неожиданно отказался от сана. В юности он страстно увлекался проблемой мигрантов, стараясь лучше понять их, подготовить желающих к познанию веры с оригинальных

позиций собственной культуры, оказавшейся перед лицом экономической и политической трагедии Южной Америки. Иллич полагал, что социальные услуги, оказываемые католическим сообществом, являются препятствием «специфической функции церкви – возвещению Слова Божьего» (с. 87). Его трактат о закате духовенства остается актуальным: природа и функции священнического служения – сеть каналов, позволяющих церкви контактировать с миром и одновременно поддерживающих бюрократию, питающую саму себя. Теолог писал о чрезмерной численности и ослаблении миссии клира в мире. Он предлагал посвящать в сан людей светских профессий, которые будут священнослужителями не профессионально – и всё ради избегания «удушения проповедников скандальной и неоправданной ответственностью вкупе с неприемлемым ограничительным контролем». Существует также необходимость в блестящих умах, объединяющих критическое сознание с незыблемой верностью церкви, готовых вести жизнь, полную опасностей. Служитель культа должен созреть до христианской мудрости. Обет – подтверждение его специфических призвания и харизмы. Лишь единицы, способные оставаться верными практике аскетизма и хранить обет воздержания, подходят для епископата. Его труды об образовании и медицинской помощи позволяют рассматривать современность с нестандартной и глубоко критической точки зрения.

Размышления о молчании рождаются удивительным путем – из изучения иностранного языка. Зрелое и гуманное размышление означает ответственность за паузы и звуки. «Грамматику молчания… сложнее обрести, чем грамматику звуков». Различаются разные типы молчания: от опосредующего агрессивное поведение до такового с надеждой на смерть, как явное бегство от жизни. К ним добавляется молчание миссионера, которому следовало бы быть молитвой, благодарно даруемой каждому, кто делает доступным изучение своего языка (с. 88–89). В выслушанной молча молитве христианин приобретает то молчание, в котором Слово (Божье) рождается (в рамках иностранной культуры). Наиболее глубоким, по мнению Скараффии, является интерпретация смерти как высшей формы молитвы. Смерть рассматривается в свете «глубоких изменений, представленных Откровением в мысли о кончине», так как «единение с Христом в Его высшем жертвенном

акте определяет для христианина достоинство и ценности акта успения». «Человек достигает зрелости лишь в ультимативном свободном и добровольном акте» и «должен принести свой плод, хотя время сбора столь же вне его контроля, сколь и время рождения». Цитируя Фому Аквинского, он пишет, что процесс успения – это «сущностная духовная деятельность человека», подчеркивающая его зрелость, «реализацию всех возможностей в абсолютном одиночестве последней встречи с Богом». На этом пороге человек переживает совпадение времени и вечности: «смерть несет лишение естественного порядка и очищение веры в сверхъестественном порядке». В экстремальном акте человек предстает перед Богом не столько с тем, что он сделал, сколько с тем, кем он стал. В этом состоит аналогия смерти с молитвой. Молитва – «рискованный шаг из известного мира чувств в неизвестное царство Божье». Как и смерть, «это перемещение делает молитву возможной, и абсолютное одиночество – необходимое условие обеих». Молитва – подготовка к смерти, определенной как высший акт человеческой молитвы.

Необходимо достигнуть согласия относительно качественного и количественного порога технологического развития и потребления (с. 89). При его определении должно реализоваться пророческое значение поучения Иисуса из Нагорной проповеди, и «впервые в истории можно предоставить научное доказательство того, что «нищие блаженны» (Мат. 5, 3 – И.Ц.), поскольку они добровольно стабилизируют коммунитарные лимиты достаточно-го и хорошего для общества». Иллич определяется как революционный католический интеллектуал (с. 90).

*И.М. Цибизова**

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

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 323.1

ФИНОГЕНОВ В.А.* ЕВРЕЙСТВО В ТВОРЧЕСТВЕ ДОСТОЕВСКОГО : К 200-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ПИСАТЕЛЯ.

Аннотация. Автор исследования сосредоточен на одной из вечных дискуссионных проблем, а именно – «еврейском вопросе», рассматриваемом на перекрестке философской, национально-исторической, национально-психологической и религиозной тематики Ф.М. Достоевского.

К своим выводам автор приходит посредством анализа литературных персонажей в центральных художественных произведениях Достоевского, так как типизированная обрисовка этих лиц является главным источником выражения идеологии писателя. В статье подчеркивается эволюция подхода писателя к еврейской проблематике – от «остранения» как способа показать инаковость еврейского менталитета до аллегорической схематизации образа еврея. Существенную роль играет итоговое наблюдение относительно того, что, у Достоевского присутствует вся национальная палитра, с которой сталкивался житель Российской империи, но еврейский народ, наряду с немцами, занимает одно из самых почетных мест по числу упоминаний в его художественном творчестве (не говоря уже о «Дневнике писателя» и эпистолярном наследии).

Ключевые слова: каторга; иудейское обособление; мировое еврейство; «идея Ротшильда»; «кровавый навет»; богоизбранность.

* Финогенов В.А., 2022

Финогенов Виктор Анатольевич – выпускник РГГУ, магистр филологии по профилю «Сравнительное изучение литератур». E-mail: p_jh@mail.ru

FINOGENOV V.A. Jewishness in Dostoevsky's Works: on the Bicentenary of the Writer's Birth

Abstract. The author of the study focuses on one of the eternal debatable problems, namely, the “Jewish question” considered at the crossroads of national-historical, national-psychological and religious themes by F.M. Dostoevsky.

The author comes to his conclusions with the analysis of literary characters in the central works of Dostoevsky's pieces of fiction, as far as the typified depiction of these persons is the main source of expression of the writer's ideology. The article highlights the evolution of the writer's approach to Jewish issues from defamiliarization (*ostranenie*) as a way to show the stranger nature of Jewish mentality to the allegorical schematization of the image of a Jew. A significant role is played by the final observation that Dostoevsky has the entire national palette that a resident of the Russian Empire faced, but the Jewish people, as well as the Germans, occupies one of the most honorable places in terms of the number of references in his literature work (not to mention the «*Diary of a Writer*» and the epistolary legacy).

Keywords: katorga; Jewish isolation; world Jewry; «Rothschild's idea»; «blood accusation»; chosen people

Для цитирования: Финогенов В.А. Еврейство в творчестве Достоевского : к 200-летию со дня рождения писателя // Социальные и гуманистические науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 1. – С. 119–130. DOI: 10.31249/rphil/2022.01.07

Тема, вынесенная в заглавие, отнюдь не нова; в основном она поднималась в книгах и статьях русских мыслителей прошлого века, но тем не менее интерпретация художественных текстов Достоевского в этих исследованиях нередко отодвигалась на второй план. Эта проблематика рассматривается обычно в русле отношения Достоевского к еврейскому вопросу, что выводит нас за рамки литературоведения и приближает к рассмотрению философии мыслителя в области национального вопроса как такового. Подобной трактовке часто сопутствует трудность в отделении Достоевского-писателя от Достоевского-публициста. Однако здесь моей целью является сосредоточение исключительно на беллетристических произведениях; изучении того, какие идеинные функции выполняет еврейская тематика собственно в художественном

творчестве писателя, и попытке реконструировать на этом основании мировоззрение писателя по этому вопросу.

Рассматриваемую тему саму по себе можно считать проблемной из-за острой постановки вопроса, связанного с еврейскими мотивами в произведениях Достоевского (как художественных, так и публицистических). Ее восприятие зачастую сводится к следующей формулировке: «Был ли Достоевский антисемитом?» Подобный акцент не фигурирует в данной работе, поскольку он вряд ли помогает определить роль персонажей, а также разнообразных отсылок к еврейской тематике в произведениях писателя. Тем не менее исторический фон, достаточно описанный в исследованиях, которые упоминаются ниже, необходимо учитывать, поскольку порою он необходим для понимания функций ряда персонажей.

Нужно сделать оговорку, что конфессиональная иудейская тематика в произведениях Достоевского здесь оставлена на периферии, несмотря на ее очевидную связь с тематикой моей работы. Более уместно ее рассматривать в связи с религиозными концепциями писателя во всей их широте. Но несомненно, что для понимания роли еврейской темы в целом оказалось необходимым затронуть и этот вопрос. В связи со всем вышесказанным, работа строится вокруг еврейских персонажей, которые присутствуют во многих крупных произведениях Достоевского, их функции в системе действующих там лиц, а также вокруг ярко маркированных эпизодов, где еврейская тематика занимает важное место в идеологических концепциях.

Логично, что материалом для моей работы служат произведения Достоевского, в которых появляются еврейские персонажи или присутствует еврейская тематика в таком объеме, который можно считать важным для понимания идейно-художественных задач. Опираясь на хронологию, следует рассмотреть следующие тексты: «Записки из Мертвого дома» (1860–1861); «Преступление и наказание» (1866); «Бесы» (1871–1872); «Подросток» (1875); «Братья Карамазовы» (1879–1880). Кроме того, источником мне служил и «Дневник писателя», хотя, я не стал концентрироваться на публицистике Достоевского и на его письмах.

В «Записках из Мертвого дома» впервые в творчестве Достоевского появляется образ еврея, Исаия Фомича Бумштейна, ювелира и ростовщика. Он занимает видное место в системе персона-

жей повести, учитывая, что большую их часть составляют каторжники, с которыми пришлось сосуществовать Александру Петровичу Горянчикову, главному герою и рассказчику, и вереница чьих портретов и историй предстает перед читателем. Одним из заметных отличий Исаи Фомича от остальных каторжников становится то, что, хотя он осужден за убийство (что контрастирует с его религиозностью), рассказчик не сообщает никаких подробностей о совершенном Исаем Фомичом преступлении, – между тем как во всех прочих случаях делает это. (О таком отличии упоминает Л.П. Гроссман в своей статье «Достоевский и иудаизм»). Описание этого персонажа дано сугубо уничижительное: «Исай Фомич, наш жидок, был как две капли воды похож на обшипанного цыпленка. Это был человек уже немолодой, лет около пятидесяти, маленький ростом и слабосильный, хитренький и в то же время решительно глупый. Он был дерзок и заносчив и в то же время ужасно трусив. Весь он был в каких-то морщинках, и на лбу, и на щеках его были клейма, положенные ему на эшафоте. Я никак не мог понять, как мог он выдержать шестьдесят плетей. Пришел он по обвинению в убийстве»¹.

Тем не менее он пользуется покровительством со стороны арестантов («Он у нас один, не троньте Исаи Фомича»²), которые при этом относятся к нему с брезгливостью. Причем подчеркивается, что рассказчик был дружен с ним и проявлял большой интерес к исполнению им религиозных обрядов. Здесь можно было бы провести параллель с персонажами-мусульманами, с которыми также дружил рассказчик. При описании молитвы еврея используется прием острания, который должен подчеркнуть чуждость персонажа ментальности главного героя. Например: «На обе руки он навязывал наручники, а на голове, на самом лбу, прикреплял перевязкой какой-то деревянный ящичек, так что казалось, изо лба Исаи Фомича выходит какой-то смешной рог»³. При этом молящийся никак не реагирует на пришедшего в этот момент майора, главного врага арестантов, и хотя с точки зрения рассказчика это

¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. – Л., 1972–1990. – Т. 4. – С. 55.

² Там же. С. 94.

³ Там же. С. 95.

характеризует его как хитреца и лицемера, знающего, что ему ничего не будет, о нем можно заключить и как о твердом в своей вере человеке. По мере знакомства с персонажем мы обнаруживаем совершенно другие свойства, нежели те, которые многократно подчеркивает рассказчик в своих описаниях. Способность к терпению, стойкость твердость в своих убеждениях, верность этнорелигиозным традициям – эти качества явно свидетельствуют в пользу Исая Фомича. По ходу действия персонаж приобретает глубину, которой нельзя увидеть в первоначальном, несколько карикатурном портрете. Эту особенность также отмечает Л.П. Гроссман в упомянутой выше статье.

Перейдем к роману «Преступление и наказание», где перед самоубийством Свидригайлова появляется эпизодический персонаж, будочник «в ахиллесовой каске», на чьем лице присутствовала «вековечная брюзгливая скорбь, которая так кисло отпечаталась на всех без исключения лицах еврейского племени»¹. Несмотря на свою незначительную роль, этот персонаж неслучайно возникает в символически значимом месте романа. Твердя свое «здесь нельзя, здесь не место»², он религиозно протестует против готовности к самоубийству и одновременно являет собой ипостась «Вечного жида». Также следует отметить, что он многократно называется «Ахиллесом», не только из-за каски, а потому что, наряду с его еврейским происхождением, присваиваемое ему имя языческого героя подчеркивает чуждость его фигуры христианским переживаниям отчаявшегося Свидригайлова. Этот эпизод подробно рассматривается и анализируется в книге Г.А. Мейера «Свет в ночи» и в эссе А.З. Штейнберга «Достоевский и еврейство».

В романе «Бесы» присутствует уже не эпизодический, а весьма значимый еврейский персонаж – Лямшин, мелкий почтамтский чиновник, который играет заметную роль среди членов террористической организации Петра Веховенского, хотя его нельзя отнести к лицам первого плана. Лямшин, отчасти подобно Исаю Фомичу, представляет собой «смесь коварства и глупости, робости и нахальства, тщеславия и самодовольства», как пишет Штейнберг

¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. : в 30 т. – Л., 1972–1990. – Т. 6. – С. 394.

² Там же. С. 395.

в своем эссе. Отмечается его особенные цинизм и шутовская кощунственность, даже по сравнению с другими соумышленниками Верховенского и их окружения (эпизоды с поеданием винограда в комнате самоубийцы, подкидывания порнографических картинок книгоноше, торгующей Евангелием).

Как и почти все члены революционной организации города, Лямшин не имеет имени, но его типаж раскрывается более полно, нежели характеристики других лиц в окружении Петра Верховенского и губернаторши Юлии Михайловны. Кроме того, он играет существенную роль в фабуле романа. Он «плут», мелкий закладчик, сплетник, знающий все пикантные городские новости; его презирают, но он быстро становится необходимым. Он исполняет роль придворного шута как в доме губернатора, так и при сборищах подпольной организации, будучи незаурядным пианистом-импровизатором («у мерзавца действительно был талант»¹) и, кроме того, обладая актерскими способностями, даром подражания и даже акробатическим умением ходить на руках. Тот факт, что Петр Верховенский делает его членом своей кровавой «пятерки», говорит о том, что он возлагает на него серьезные надежды, впоследствии, однако, не оправдавшиеся.

Хотя Лямшин представлен в качестве одного из революционеров, его мотивы участия в «пятерке» неизвестны нам совсем. Важным представляется то, что именно он в конечном итоге явился с доносом на «пятерку» (чему предшествовал его буйный истерический срыв во время убийства Шатова). Тем не менее автор не дает нам проникнуть во внутренний мир этого персонажа, и его мы видим, как и Исая Фомича, лишь со стороны.

В романе «Подросток» главный герой Аркадий одержим идеей стать столь же богатым, как Ротшильд. Эта монойдея заслуживает отдельного рассмотрения. Хотя здесь национальность Ротшильда, казалось бы, остается за скобками, а существенным представляется именно его богатство, на «идею Ротшильда» можно посмотреть и под соответственным нашей теме углом – в связи с популярными представлениями того времени о власти «мирового

¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. : в 30 т. – Л., 1972–1990. – Т. 10. – С. 252.

еврейства», которые Достоевский разделял и идеологом которых отчасти был сам.

Наконец в романе «Братья Карамазовы» значимым представляется эпизод из главы «Ананасовый компот», где Лиза Хохлакова расспрашивает Алешу о так называемом «кровавом навете»: «правда ли, что жиды на Пасху детей крадут и режут»¹. Здесь этот эпизод отчасти служит для характеристики истерического склада Лизы, которая представляет себя на месте еврея, распинающего мальчика, и, воображая его муки, пьющей при этом ананасовый компот. Как пишет А.Л. Панченко в своей статье, Лиза «принадлежит к типу “истерических” героинь Достоевского, и ее речи изобилуют разнообразными невротическими и садомазохистскими мотивами»². Поэтому, ее слова встраиваются в цепь высказываний других персонажей на тему страдания детей; эта тема проходит через весь роман и занимает важное место при аргументации этических и религиозных вопросов.

Тем не менее здесь на первый план выступает исторический контекст, поскольку этот эпизод романа, повторим, напрямую связан с представлениями о «кровавом навете», – на протяжении многих веков евреев обвиняли в принесении человеческих жертв. Одним из предполагаемых источников, в которых рассматривается эта тема и с которыми Достоевский был знаком, могло стать напечатанное в «Гражданине» в том же году, что и сам роман, переиздание опубликованного в 1844 г. Министерством внутренних дел «Розыскания о убиении евреями христианских младенцев и употреблении крови их» («К истории евреев» / «Сведения о убийствах евреями христиан для добывания крови»), приписываемого В. Даля. Кроме того, была широко известна книга «Вопрос об употреблении евреями-сектаторами христианской крови» Ипполита Лютостанского, основанная на предыдущем тексте.

Таким образом, этот эпизод целиком встраивается в систему националистических взглядов, одним из идеологов которых был Достоевский как редактор «Гражданина» и представитель правой

¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. : в 30 т. – Л., 1972–1990. – Т. 15. – С. 24.

² Панченко А.Л. К исследованию «еврейской темы» в истории русской словесности: сюжет о ритуальном убийстве // Новое литературное обозрение. – 2010. – № 104. – С. 79–113.

печати. Как отчасти в «Бесах» и в «Подростке», появление еврейской тематики носит во многом публицистический характер. Уместно здесь было бы вспомнить и высказывание Федора Павловича Карамазова, который познакомился «“со многими жидами, жидками, жидашками и жиденятами”, а кончил тем, что под конец даже не только у жидов, но “и у евреев был принят”»¹. Это соотносится со взглядами Достоевского на сущность еврейского капитала, которые он развивает в «Дневнике писателя». В эпизоде же с Лизой наибольший интерес представляет не столько она сама, сколько примечательный ответ Алеша Карамазова на ее вопрос о еврейских злодействах: «Не знаю», – чем тем самым не отрицается господствовавшее в то время в правых кругах представление о принесении евреями христиан в жертву, распространявшееся официальными государственными инстанциями и правительственные публицистами. Поэтому здесь стоит говорить не столько об антисемитизме самого Достоевского, сколько об установке на включение в структуру произведения наиболее острых проблем общества. Как пишет Гроссман, Достоевский, как и во многих других случаях, включает в свой роман темы актуальной публицистики.

Как я уже отмечал, те работы, которые посвящены еврейской теме в художественных произведениях Достоевского, часто ставят на первый план отношение самого писателя к евреям, и главным предметом этих исследований становится фигура Достоевского. Я же хотел бы сместить фокус именно в сторону анализа непосредственно произведений.

В 20-х годах XX в. еврейская тема была поднята с новой интенсивностью, и в литературных журналах того времени позиция Достоевского оказывается в числе важных моментов в рамках polemiki по еврейскому вопросу. Одной из работ того времени, в которых достаточно подробно изучается этот вопрос, становится статья Л.П. Гроссмана «Достоевский и иудаизм» (1924), опубликованная в качестве приложения к его книге «Исповедь одного еврея» о публицисте еврейского происхождения А. Ковнере, который совершил преступление, вдохновившись образцом Раскольникова, и потом вел переписку с Достоевским из заключения. По-

¹ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. : в 30 т. – Л., 1972–1990. – Т. 14. – С. 21.

мимо вопросов, непосредственно касающихся отношения писателя к иудаизму, в статье подробно рассматривается образ Исаи Фомича. Важной представляется мысль, что в «Записках из мертвого дома» Исаи Фомич предстает перед нами не просто жидким, острожным шутом, а, вопреки предполагаемой авторской интенции выставить его преимущественно в карикатурном виде, вызывает у читателя сочувствие.

Весьма интересным и глубоким по содержанию представляется эссе А.З. Штейнberга «Достоевский и еврейство», опубликованное в 1928 г. в № 3 журнала «Версты», где он, поднимая вопрос об отношении Достоевского к еврейству вообще, достаточно подробно анализирует и сами тексты. Штейнберг пишет, что «еврей как тип обладает у Достоевского вполне устойчивыми чертами, и для известного рода человеческого характера, отталкивающего и в то же время по-своему занимательного, опасного и вместе с тем до уморительности смешного». При этом подчеркивается неоднозначное отношение писателя к этому вопросу, что связано с его собственными представлениями о «богоизбранности» и иудаизме.

В книге Г.А. Мейера «Свет в ночи (“О “Преступлении и наказании”. Опыт медленного чтения» (1967), как и в эссе Штейнберга, подробно рассматривается приведенный выше эпизод с будочником – свидетелем самоубийства Свидригайлова. Существуют и современные филологические статьи на эту тематику (например: Белов С.В., Ф.М. Достоевский и евреи), хотя в них, опять-таки преимущественно, поднимается вопрос об отношении самого писателя к еврейскому вопросу.

В качестве подспорья при изучении того, как евреи представлены в русской литературе того времени, я воспользовался статьями А.Л. Панченко «Владимир Да́ль и кровавый навет» и «К исследованию “еврейской темы” в истории русской словесности: сюжет о ритуальном убийстве». В последней статье достаточно подробно анализируется эпизод главы «Ананасовый компот» из «Братьев Карамазовых».

Между тем в качестве основного метода для меня остается анализ художественного текста. При системном рассмотрении персонажей в структуре тех или иных произведений Достоевского я руководствовался определениями, данными в «Словаре актуаль-

ных терминов и понятий» Н.Д. Тамарченко. Помимо этого, я воспользовался некоторыми терминами из арсенала формалистов. Особенно меня интересовало понятие остранения, введенное Шкловским и вполне уместное при анализе сцены в «Записках из Мертвого дома», как было показано выше. О бахтинской полифонии в случае анализа роли еврейских персонажей говорить не приходится, так как им отводится обычно второстепенная роль (как Лямину или Исаю Фомичу). Они исключены из круга тех лиц, которым Достоевский предоставляет слово; мы их видим исключительно со стороны, глазами рассказчика (хроникара в случае «Бесов») или других персонажей и недостаточно знаем об их мотивации.

У Достоевского присутствует практически вся национальная палитра, с которой сталкивался житель Российской империи, но евреи, наряду с немцами, занимают одно из самых почетных мест по количеству упоминаний. Проведя последовательный анализ всех значимых эпизодов, где появлялись персонажи-евреи или поднималась тема еврейства, становится возможным понять, почему именно эта тематика столь последовательно и настойчиво возникает практически в каждом крупном произведении писателя.

Для Достоевского были характерны неоднозначные представления о евреях как о народе. Его представление о евреях как воплощении мирового капитализма и, одновременно, как о представителях богоизбранного народа, который в не вполне осознанной концепции Достоевского оказывается соперником другого богоизбранного народа, русского, – оба эти концепта лежат в различных идеяных плоскостях, существуют параллельно в его произведениях и иногда накладываются друг на друга. К первому пласту относятся все упоминания евреев в контексте экономических отношений – сюда можно отнести и постоянные сравнения по типу «богат как жид», мысли героя «Подростка» о Ротшильде, ростовщичество Исаи Фомича и Лямина и т.д. Богатство, нажитое нетрудовым путем, – одна из ключевых характеристик, которые присущи еврею в тривиальных представлениях той эпохи.

Второй идеяный пласт представляется куда более глубоким. Обособленность евреев, отличие судьбы их нации от судьбы других народов и одновременная их роль и как «христопродацев», и как основоположников христианской религии, – все это делает ев-

рейскую тематику весьма важной в идейном плане для Достоевского. Это мы видим на примере Исаи Фомича, который вызывает двойственную реакцию у персонажей, восхищающихся его моральной непоколебимостью, и который, помимо всего прочего, необходим и для понимания главного героя «Записок из мертвого дома». Именно осознанное обособление Исаи Фомича в качестве представителя иной культуры от всех остальных обитателей острога вызывает у последних, помимо заведомого презрения к представителю европейской нации, с самого начала невольное уважение. В свою очередь и рассказчик, будучи представителем дворянского сословия, в попытках сойти за своего вызывает поначалу среди каторжников исключительно неприязнь и поэтому способен изнутри ощутить бремя изгойства. Образ Исаи Фомича остается наиболее глубоко прорисованным образом еврея у Достоевского.

В «Преступлении и наказании» образ будочника наделен чисто символическим значением, которое указывает на пропасть между христианским и иудейским мировоззрением; он воплощает собой апокрифического «Вечного жида».

Мелкий чиновник Лямин, несмотря на достаточно большую роль, отведенную ему в романе, более схематичен, нежели Исаи Фомич. Еврей, как представитель отторгаемой группы, не обладающий равными правами с остальным населением, неслучайно оказывается, пусть и в шутовской роли, членом революционной организации. Этим Достоевский предсказывает то, какую роль евреи сыграют в будущем во время революционных событий.

В «Братьях Карамазовых» еврей, распинающий мальчика, воплощает собой абсолютное зло, но здесь присутствует та же идея культурно-этического антагонизма: христианство – иудаизм. Эту идею мы видели на примере будочника и Исаи Фомича, только тут она доведена до крайней степени. В отличие от предыдущих произведений, здесь Достоевский включает еврейско-иудейскую тему в общее идейное русло романа. Но этот воображаемый еврей, исполнитель зловещего ритуала, даже по сравнению с будочником, наделен уже почти аллегорическим значением, так что мы видим последовательную тенденцию к упрощению еврейских образов и сведению их к определенной схеме, которая косвенно связана с воззрениями Достоевского на соперничество в «богоизбранности».

Достоевский верил в мессианское призвание России – показать остальному миру воплощенный идеал подлинного братства, на основе не замутненной Западом христианской истины, предъявить идеал «русского социализма», «социализма с другого конца», как писатель подчас выражался, – вопреки просвещенческому атеизму и коммунистическому революционаризму. Отсюда его в некотором роде пренебрежительное отношение к другим народам, претендующим на свою особую миссию в истории: «полячишкам», немчуре (исключение подчас делалось только для англичан). Понятно, что «гордыня» и «власть» еврейства, как ему это виделось в современном мире эгоистического капитализма, оказывались самой подходящей мишенью для его национально-религиозных воззрений.

Список литературы

1. Белов С.В. Ф.М. Достоевский и евреи (Новая постановка старого вопроса) // Достоевский и современность. – Старая Русса, 2002. – С. 29–34.
2. Гроссман Л.П. Достоевский и иудаизм // Исповедь одного еврея. – М. : Деконт+ : Подкова, 1999. – С. 175–190.
3. Даль В.И. Записка о ритуальных убийствах. – М., 1995. – XV, 110 с.
4. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. : в 30 т. – Л., 1972–1990.
5. Люгостанский И.К. Об употреблении евреями (талмудистскими сектаторами) христианской крови для религиозных целей : в 2 т. – СПб., 1905.
6. Майер Г.А. Свет в ночи : (О «Преступлении и наказании»): опыт медленного чтения. – Франкфурт на Майне : Посев, 1967. – 517 с.
7. Панченко А.А. Владимир Даль и кровавый навет // Новое литературное обозрение. – 2011. – № 111(5). – С. 79–113.
8. Панченко А.Л. К исследованию «еврейской темы» в истории русской словесности : сюжет о ритуальном убийстве // Новое литературное обозрение. – 2010. – № 104. – С. 79–113.
9. Штейнберг А.З. Достоевский и еврейство // Версты. – Париж : Imprimerie de Navarre, 1928. – № 3. – С. 94–108.

Реф. ст. : ДЗУР А.В. НЕСТАНДАРТНЫЕ ШКОЛЫ: ИНСТИТУЦИИ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ, ОРИЕНТИРОВАННЫЕ НА ГРАЖДАНИНА, И РАЗВИТИЕ ДЕМОКРАТИЧЕСКИХ ПРОФЕССИОНАЛОВ ПРЕПОДАВАНИЯ.

DZUR A.W. Uncommon Schools: Citizen-Centric Institutions of Higher Education and the Development of Democratic Professionals // The Good Society, 2020. – Vol. 29, N 1/2. – P. 100–118.

Ключевые слова: демократические инновации; профессиональное образование; участие граждан; общественное участие; высшее образование; теории профессионализма; демократическая теория; экспертные знания; доверие.

Для цитирования: Гринин Р.С. [Реф.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 1. – С. 131–132. Реф. ст. : Dzur A.W. Uncommon Schools: Citizen-Centric Institutions of Higher Education and the Development of Democratic Professionals // The Good Society. – 2020. – Vol. 29, N 1/2. – P. 100–118.

Автор статьи – Альберт Дзур – заслуженный профессор-исследователь Государственного университета Боулинг-Грин (США). Он является автором книг: «Демократия внутри» (Оксфорд, 2019), «Воссоединение государственных учреждений» (Корнелл, 2017), «Наказание, совместная демократия и присяжные» (Оксфорд, 2012) и «Демократический профессионализм (Государственный университет Пенсильвании, 2008) (с. 115).

В рассматриваемой статье автор анализирует проблемы распространения университетских знаний для широкой публики, расширения возможностей граждан и сообществ посредством высшего образования. Академическое сообщество, отмечает А.В. Дзур, столкнулось с устрашающим общественным скептицизмом по поводу чрезмерной власти профессиональных препода-

вателей. Традиционные представления об университетском профессионализме уходят корнями в эпоху более доверительных отношений, когда модель «социального попечителя» получила известность в медицине, праве, управлении и образовании. Такой способ быть профессионалом олицетворял приверженность идеалам государственной службы и не был направлен на то, чтобы лишить силы власть. Однако со временем этот способ непреднамеренно маргинализировался, высвечивая эпистемологические, правовые и нормативные различия между профессиональными знаниями и знаниями обычных граждан. Эти различия встроены в обучение, институциональную практику и профессиональное самопонимание, что способствовало социальной дистанции и скептицизму непрофессионалов.

Однако в ряде областей появляется иная модель – так называемый «демократический профессионализм», – которая способствует налаживанию горизонтальных связей с обывателями. Такие связи имеют исторические прецеденты, они осуществлялись, например, в практике лицеев XIX в., иллюстрируя способы, которыми можно получить знания. Такие знания производились совместно и не управлялись университетскими институциями. Для более широкого вовлечения непрофессионалов в производство научного знания, пишет автор, чтобы быть гражданско ориентированным учебным заведением, университет должен стимулировать демократическое образование, поощрять профессионалов в различных областях знания, использовать открытые и исследования, ориентированные на практику (с. 100).

*Р.С. Гранин**

* Гранин Роман Сергеевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН.

Реф. ст. : ВУД Дж.-мл. ОСМЫСЛЕНИЕ ГРАЖДАНСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ КАК ОБЩЕСТВЕННОЕ ДВИЖЕНИЕ.

WOOD J.-Jr. Conceptualizing Civic Renaissance as Social Movement // The Good Society. – 2020. – Vol. 29, N 1/2. – P. 1–15.

Ключевые слова: Бравые ангелы; гражданское возрождение; ненасилие.

Для цитирования: Гранин Р.С. [Реф.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 1. – С. 133–134. Реф. ст. : Wood J.-jr. Conceptualizing Civic Renaissance as Social Movement // The Good Society. – 2020. – Vol. 29, N 1/2. – P. 1–15.

Автор статьи – Джон Вуд-младший – бывший кандидат в Конгресс, чьи работы публиковались в таких изданиях, как «Уоллстрийт джорнал», «Вашингтон экзэмпер», «Квилет мэгэзин». Известный оратор по политическим вопросам и расовому примирению, Вуд является национальным послом организации «Бравые ангелы» (Braver Angels) (с. 15).

Вуд пишет, что США переживают сближение социальных, политических и структурообразующих сил, которые угрожают американской демократии. В контексте текущего момента он обсуждает в статье идею «гражданского возрождения» как движения, направленного на преобразование социальной и институциональной жизни путем восстановления доверия и дружбы между всеми слоями американского общества. «Гражданское возрождение», как общественное движение, отличается от других течений тем, что делает акцент не на политических целях, а на средствах их достижения. Автор, основываясь на примерах ненасильственных движений, возглавляемых такими лидерами, как Мартин Лютер Кинг и Махатма Ганди, исследует силу конструктивного ненасилия в качестве катализатора личности, организации или институ-

ции, служащих общему благу. Современное выражение этих идеалов и практик можно увидеть в деятельности «Бравых ангелов» – крупнейшей в Америке двухпартийной организации, занимающейся политической деполяризацией. Описывая цели и инициативы этой организации, автор выражает надежду, что через нее будут решены проблемы и возможности развития «влюбленного сообщества», которое объединит американцев для создания и поддержания их общей жизни. Идея гражданского возрождения – построение общества и восстановление целостности американских институтов – это идея, хорошо подходящая для решения проблем, стоящих в настоящий момент перед США, считает автор (с. 1).

Идея гражданского возрождения углубляет понимание природы гражданственности, способствует расцвету новых методов вовлечения в сотрудничество соседних с США стран, помогает построению справедливого общества и восстановлению целостности американских учреждений. Общество, чья гражданская структура и культура разрушаются, должно больше использовать свои внутренние ресурсы толерантности для того, чтобы восстановить стабильность. Возрождение или обновление американского идеализма должно проходить в формах, способствующих восстановлению доверия и сочувствия. Если широко и уверенно принять эти идеалы, они представляют собой основание новой яркой главы в напряженной социальной истории Соединенных Штатов Америки, заключает автор (с. 15).

*P.C. Гранин**

* Гранин Роман Сергеевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН.

Реф. ст. : ВАН ДОРН К. ОБРАЩЕНИЕ К ВОСПРИЯТИЮ ПРЕДВЗЯТОСТИ В БАШНЕ ИЗ СЛОНОВОЙ КОСТИ.

Van DORN K. Addressing Perceptions of Bias in the Ivory Tower // The Good Society. – 2020. – Vol. 29, N 1/2. – P. 119–137.

Ключевые слова: гражданская активность; идеологическая эмпатия; высшее образование; предвзятость подтверждения.

Для цитирования: Гранин Р.С. [Реф.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 1. – С. 135–137. Реф. ст. : Van Dorn K. Addressing Perceptions of Bias in the Ivory Tower // The Good Society. – 2020. – Vol. 29, N 1/2. – P. 119–137.

Автор статьи – Кристин Ван Дорн – аспирант Университета Миннесоты в области организационного лидерства, политики и развития. Она изучает способы, которыми люди приобретают навыки для эффективного участия в общественной жизни, а именно: как они получают гражданские знания, вырабатывают регулярный распорядок гражданских действий и искреннюю приверженность гражданскому диалогу с другими людьми (с. 135).

Ван Дорн пишет, что колледжи и университеты США всегда были в авангарде политического общественного диалога. Во времена политических и культурных потрясений в стране эти учреждения особенно подвергаются критике за политическую предвзятость к либеральной идеологии. Несмотря на все усилия лучших представителей вузов развеять подобные подозрения, степень недоверия к ним только растет. Признавая серьезность этой проблемы для высшего образования и нации в целом, автор в своей статье призывает колледжи уделять первоочередное внимание педагогическим практикам, которые бы развивали у студентов навыки интеллектуального смирения и идеологической эмпатии. Выделяя эти когнитивные навыки и привычки, руководители университетов

могли бы помочь учащимся развить способность к гражданскому воображению и продуктивному участию в решении сложных проблем. Широкое распространение такой практики могло бы помочь образовательным учреждениям вернуть к себе общественное доверие как к местам, где могут процветать политическая открытость и свободный обмен идеями (с. 119).

Существует множество факторов, которые формируют представление о том, что высшее образование имеет либеральный уклон. Вместе с тем учреждения, по крайней мере частично, несут ответственность за репутацию, которая сложилась о них в обществе. Например, за ту методику их образовательных программ, которая может быть предвзятой по отношению к набору политических общественных идеалов, что отталкивает от них многих американцев. Хотя руководители колледжей и университетов могут не согласиться с этим или считать, что это мало влияет на то, как они осуществляют свое образование, интеллектуальный инструментарий, которым они наделяют своих студентов для выполнения их гражданских обязанностей, не является ни умным, ни моральным, отмечает автор. И когда молодые люди, владеющие этим инструментарием, сталкиваются с трудностями, вместо того чтобы переоценить его, они склонны упираться. В текущих условиях многие представители высшего образования, как студенты, так и преподаватели, склонны навешивать ярлыки или увольнять своих коллег за нелояльность вместо стремления понять их. Автор противопоставляет такой реакционной политике любознательность, эпистемологическую скромность и гибкость. По его мнению, именно эти качества могут воспитать идеологическую эмпатию. Другими же способами невозможно искоренить подобные убеждения. Эти педагогические инструменты для создания идеологической эмпатии уже показали себя многообещающим образом и могут быть использованы, для привлечения большого числа сторонников в соответствующий университетский дискурс.

Некоторые критические замечания по поводу подходов, предложенных в статье, пишет автор, могут заключаться в том, что учебная программа никогда не бывает аполитичной и что практика фальсификации убеждений и поощрения идеологической эмпатии может упростить опыт учащихся и других членов сообщества высшего образования. Действительно, учебные программы, пред-

лагаемые в разных дисциплинах, никогда не аполитичны, и отказ от политических эмоций – это привилегия, доступная лишь немногим. Борьба с идеями идентичности или ценности других людей – это также сугубо личное дело. Невозможно полностью обезличить дискуссии о ценностях и идентичности. Для маргинализированных людей налаживание связей не всегда является показателем образованности и интеллектуальной зрелости. Не может быть ничего зрелого или исцеляющего в диалоге с другими, если подходить к этим трудным разговорам нечутко и неосторожно. Таким образом, пишет автор, рекомендации, изложенные в ее статье, должны выполняться только искренне. Иногда для успешной коммуникации следует отказаться от наших собственных убеждений и следовать чужим, как если бы эти убеждения были верны (с. 134).

В конце Ван Дорн заключает, что даже, если предположить, что большинство людей приходит к своим убеждениям через социально-сконструированные модели, это не означает, что нам нужно принять ту предпосылку, что все системы верований равны. Так, предложение идеологического сочувствия человеку с морально сомнительными убеждениями, может быть не только вредным, но и опасным (с. 135).

*P.C. Гранин**

* Гранин Роман Сергеевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН.

Реф. ст. : АНТИСЕРИ Д. ЛЮДИ, ПАНАЦЕЯ СМЫСЛА И СТРАДАНИЯ НЕВИННЫХ.

ANTISERI D. Noi, medicamente di senso, e il dolore innocente // Vita e pensiero. – Milano, 2020. – A. 103, N 5. – P. 51–56.

Ключевые слова: свобода; натурфилософия; необходимость; ответственность; пандемия; свобода; теория государства.

Для цитирования: Цибизова И.М. [Реф.] // Социальные и гуманистические науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2021. – №. – С. 138–140. – Реф. ст. : ANTISERI D. Noi, medicamente di senso, e il dolore innocente // Vita e pensiero. – Milano, 2020. – A. 103, N 5. – P. 51–56.

Видный итальянский мыслитель Д. Антисери интерпретирует драму коронавируса, свирепствующего на планете и возродившего даже в самых отвлеченных умах проблему или тайну зла, обрушившегося на человечество, подобно землетрясению или моровой язве.

Перед лицом трагедии, ворвавшейся во все уголки мира, умы одержимы мыслью о хрупкости всего человечества. Человек претендовал заменить Бога, но он не Бог: его разум не божествен, будущее не в его руках. Опьяненный великолепием судьбы и прогрессом, исполненный гордости за результаты научного исследования и технологических аппликаций, он ощущал себя всемогущим, но ныне ничто уже не представляется гарантированным, данным раз и навсегда. Всё создано и может исчезнуть – от здоровья до тысяч и тысяч жизней, истаивающих в душераздирающем одиночестве. Массовая гибель людей, предсказуемая экономическая катастрофа, обрушение «ритуальных» аспектов повседневной жизни – апокалиптический сценарий, побуждающий к не столь глупому и порочному бытию. Открыть глаза на действительно

важное и неважное, на то, какие «ценности» и институты необходимо беречь и защищать, не лишившись при этом интереса к жизни (с. 51–52). Понять, что зло встречается повсюду, что самое сильное оружие против трудностей – солидарность. Ярость пандемии без границ и «благоговения» сделала очевидным, что все мы равны, бренны и хрупки, и никому не выйти из нее в одиночестве. Жизнь – мимолетный визит в неизвестный дом (А. Эйнштейн). Страдания детей – скала, о которую нередко разбивается вера и исчезает надежда на всемогущего справедливого Бога (с. 52–53). Иван Карамазов вопрошал о страдании детей ради вечной гармонии, не желая принимать ее. Доктор Риэ заявил отцу Панлю, что никогда не возлюбит сотворенного мира, обрекающего детей на мучения (с. 53). Э. Визель писал, что никогда не забудет обуглившего его веру огня, в котором в Аушвице сжигали новорожденных. Есть Аушвиц, значит, Бога быть не может, – вывел Примо Леви в книге «Человек ли это?». Х. Йонас заключил, что в годы свирепствования Аушвица Бог был нем. Чудеса были исключительно делом рук людей. Идея Бога в эпоху космического прогресса лишила его возможности вмешательства в физический мир (с. 54). Бог не реагировал, так как, создав человека свободным, ограничил свое всемогущество. Радикальный выбор в пользу существования смертных людей, способных к самоопределению – акт бесконечного божественного самоотчуждения. Согласно С. Кьеркегору, верить означает идти путем, где все дорожные знаки указывают назад. Путь узок (Мат. 7, 14). Продвигающийся доро-гой веры останавливается перед фактом убийства невинных и поворачивает назад в ущелья абсурда, ночную тьму «бессмысленности». Он извлекает смысл, не дающийся ни одним объяснением, верит вопреки всем свидетельствам противоположного, цепляется за веру, открываяющуюся в надежде на то, что вопреки несправедливости мира, нельзя оставлять последнее слово за ней (М. Хоркхаймер), как за пальцем невинных жертв. На дороге жизни каждый встречал перекресток выбора между абсурдом и надеждой. В такое время наука молчит, не помогая философии. Отягощенный бесполезными «объяснениями», человек приходит к поиску «смысла», о котором молчат научное знание и философия (с. 55). Философия не вмешивается ни в выбор между существованием и несуществова-

ванием Бога, ни в демонстрацию Его существования (Л. Парейсон). Это экзистенциальный акт принятия или отвержения: человек решает, будет ли его жизнь наполнена смыслом или абсурдом (с. 56).

*И.М. Цибизова**

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

Реф. ст. : ГАРФИНКЛЬ А. МНОГОФУНКЦИОНАЛЬНОСТЬ И ЭРОЗИЯ ОСНОВАТЕЛЬНОЙ ГРАМОТНОСТИ.

GARFINKLE A. Il multitasking e l'erosione dell'alfabetizzazione profonda // Vita e pensiero. – Milano, 2020. – А. 103, N 5. – Р. 113–120.

Ключевые слова: абстрактное мышление; Вулф М.; грамотность; многофункциональность; письмо; технологии; человек; чтение

Для цитирования: Цибизова И.М. [Реф.] // Социальные и гуманистические науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 1 – С. 141–145. – Реф. ст. : Garfinkle A. Il multitasking e l'erosione dell'alfabetizzazione profonda // Vita e pensiero. – Milano, 2020. – А. 103, N 5. – Р. 113–120.

В статье поднимается проблема настроенности современного человека на глубокое вчитывание, а также проблема снижения уровня понимания и абстрактного мышления (все меньшее и меньшее количество людей способно на это). Чтение и письмо в своей диалектической интриге рассматриваются как средство развития сознания.

Распространение информационных технологий оказало значительный, хотя и сомнительный эффект на общество и культуру. Меняется то, как, что и зачем читают (М. Вулф). Когда телевизионная эра революционизировала жизнь, Г. Иннис отметила отражение шокирующего расширения коммуникаций в культурной сумятице. Ныне подобных тревог множество. Критика связана с изменением природы грамотности и ее недостатком. Компьютерные технологии демократизировали и распространили письменный язык среди пользователей. Распространилась и культура: стали доступными и дешевыми музыка и фильмы. С одной точки зрения, компьютерные технологии снизили, с другой – усугубили социальную изоляцию. Возможно, они создали новые нейронные

взаимодействия, особенно в мозгах молодых людей, обещая большие, хоть и отличные от прежних возможности, но в этом нет уверенности (с. 113–114). Н. Карр в книге «Пустышка» обеспокоен снижением внимания при чтении. По нейрофизиологическому закону мозг изменяется в соответствии с опытом. Вулф использует нейробиологию и психолингвистику для изучения мозга и развития грамотности читающего. Люди теряют «абсолютную грамотность» и «глубину чтения», не равнозначные умению расшифровывать символы, ставить подписи и составлять списки. Грамотность и глубина приходят только при сосредоточении внимания на обширном тексте, дающем возможность предчувствовать цель и намерения автора и постигать уже известное в двусторонней работе с текстом. При толице удачи достигается слияние писателя и читателя, пробуждающее оригинальную интуицию. Подобная грамотность питает способность к абстрактному мышлению, позволяет ставить сложные вопросы и находить ответы, развивает креативность, воображение и сочувствие. Она порождает новое понимание: нейронные схемы чтения рекурсивно строятся на самих себе. Основательная грамотность – «революция в мозге» – позволяет лучше понять аспекты истории и современной политики (с. 114). При интерпретации реляции человеческого мозга и зависимости от технологий (с. 115–117) рассматривается вопрос ее воздействия на память и социальную изоляцию. Многофункциональность – привычка делать многое быстро и плохо, чрезмерное использование экранов, ставит по удар «камень преткновения внимания». Неспособные к глубокому прочтению страдают от низкой способности понимания и абстрактного мышления. Замедление фокусировки внимания, «когнитивного терпения» (Вулф) – комплексная проблема. Экспозиции мониторов трансформируют манеру мышления и поведения, меняя людей на физическом уровне: мозг приспосабливается к окружающей среде. Компьютерные устройства создают зависимость и созданы для этого. Их производители понимают, что двухмерные изображения экранов не равноценны богатству непосредственного сенсорного опыта, поэтому многие кибер-технологии ограничивают их использование собственными детьми (с. 115) Ныне всё больше вещей требуют внимания. При отвлечении и истощении в ускоренном и перенасыщенном бытии и «постоянном частичном внимании» (Л. Стоун)

трудно сконцентрироваться на глубоком прочтении. Многофункциональность создает ретроактивный цикл зависимости от допамина¹, эффективно компенсирующего мозгу потерю внимания и постоянный поиск внешних стимулов (Д. Левитин). Без глубокого вчитывания не развиваются способности мыслить, воображать, творить: не существует ничего более привлекательного, чем видеоигра. Погружение в компьютерную «жизнь» скрывает свою продолжительность и «выключает течение времени»: ориентирует на настоящее и делает неспособным к воспоминаниям и планированию. «Законсервированная» личность становится легкой добычей дежурного демагога с привлекательными обещаниями и гипнотическим шоу. Компьютерное взаимодействие создает социальный аутизм. Изоляция, снижающая коллективное влияние на приемлемое поведение, приводит к антиобщественным проявлениям жестокости. В фантастике озабоченность связана со становлением машин, подобных человеку: ныне из-за снижения качества интеграции люди становятся им подобными (с. 116). Вызывают тревогу моральные последствия: не передадут ли люди машинам, программируемым другими, право нравственного выбора. При рассмотрении ментальных привычек молодых людей и процесса чтения в Сети (с. 117–119) подчеркивается, что человеческий мозг генетически запрограммирован на способность понимания и использования устной речи, но нет гена, отвечающего за чтение и письменность. На шкале эволюции появилось сравнительно недавнее новшество: грамотность – плод культурного развития, вызревающий медленно. Это развитие, меняющее цепочки головного мозга, изменяющее природу мысли (Вулф). Формирование мозга после окончания детства продолжается еще довольно долго (Карр). Человек становится тем, кто он есть, благодаря языку. В последние десятилетия у взрослых изменились привычки, связанные с чтением. Типичное для сети быстрочтение, ставшее для многих стандартом, не позволяет содержанию текста проникать в память. Твиттер символизирует переход от письменной речи как средства размышления к использованию языка на сцене театральных миниатюр. Это возвращение к культуре устной речи, слишком поверхностной с когнитивной точки зрения. Информиро-

¹ Гормон и нейрокомпенсатор.

ванность – не познание (Г. Киссинджер). Этот способ мышления уничтожает контекст и дезагрегирует все, делая невозможным стратегическое мышление о мировом порядке. Сложная истина сообщается лишь посредством письменности. Мозг глубоко вчитывающегося совершенствует связи между модусами аналогичных, логических и эмпатических размышлений, вбирая их в достигнутое знание. Это созвездие источников и связей вызывает не только стратегические, но и оригинальные мысли (с. 117–118). Провалы американских политиков в ответах на внутренние и внешние вызовы связаны как с поляризацией и имперской позицией, так и с тем, что эти поверхностные читатели не способны копнуть глубже поверхности Твиттера. Отсутствие мысли блокирует воображение и стимулирует культурный провинциализм, вызывающий «племенные» эмоции политических лидеров. Типичный результат дигитального взаимодействия – «вырезание» сочувствия к людям. Дело не только в избегании мыслей и эмоций, но и в деградации красоты, в трудностях «дружбы» при моментальном поиске и нахождении «друзей» в Фейсбуке. Глубокое вчитывание расширяет теоретические – рациональные и аффективные – аспекты разума. Польза от него ощущается не только личностью, но и обществом. Без слов, письменности и книг не было бы истории, концепций человечности (Г. Гессе). Погрузившись в чтение, концентрируются на мирах, существующих лишь в голове. Безмолвный интимный диалог глубокого вчитывания требует способности к абстрактному мышлению лишь для своего осуществления. Читатель выделяет, деконтекстуализирует послание автора и абстрагируется (с. 118–119). При существовании глубокого вчитывания должна существовать глубокая литература. Автор формулирует абстрактное послание, не предвижая специфичность своего читателя. Он выделяет классы или типы личностей, к которым обращается, но нужна и абстрактная деконтекстуализированная идея. Писатель погружается в искусственное пространство для сообщения чего-то читателям отдаленных эпох, делающих то же. Подобный акт, значимый для индивидуумов и общества, обычно недооценивают. Разочарование наступает, когда, согласно Карпу, исчезает приобретенная способность, или при беспокойстве об акселератах и многофункционалах, не приобретающих способности к критической мысли, индивидуальным размышлениям, воображению и эм-

пации. При осмыслении современного человека на перепутье между устной и письменной речью (с. 119–120) констатируется, что основательная грамотность игнорируется как фактор исторического развития, поскольку историки, погруженные в мир глубокого чтения, ее недооценивают. К. Ясперс заметил, что между VIII в до н.э. и III в н.э. многие цивилизации, не контактируя между собой, развили общие философские темы. Это объясняется достижением грамотности критической массой личностей. Ясперс отмечал не столько общее содержание древних культур, сколько уровень абстрагирования, благодаря которому их достижения обрели форму (с. 119–120). Феномены, интерпретируемые как *причины* осевого времени, – последствия распространения грамотности. Значимость индивидуальных действий зависит от развития *внутреннего мира* личности. Основательная грамотность, придавшая ему новый смысл – источник современности, пробудившей в субъекте индивидуального агента. Зрелый писатель – когнитивный артефакт культуры, плод революции мозга, не являющейся плодом лишь нейробиологии. Устное общение объединяет людей в группы, письмо и чтение возвращают психику к себе, культивируя индивидуальность. Рассказчик, молчаний в умах не читающих, отличен от такового в умах читающих. Общество, строящееся вокруг второго, отлично от формирующегося вокруг первого. Медленное движение от общей / устной наррации к письменной / приватной – эпохальное событие. Без письменности / литературы человеческое сознание не достигает своего полного потенциала (У. Онг) (с. 120).

*И.М. Цибизова**

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

Реф. ст : ПАБСТ А. «ЭГО», ОТЛИЧНОЕ ОТ БРУТАЛЬНОСТИ: КОНЕЦ ЛИБЕРАЛИЗМА.

PABST A. Il Sé oltre la brutalità: la fine del liberalismo // Vita e pensiero. – Milano, 2020. – A. 103, N 5. – P. 20–25.

Ключевые слова: Гоббс Т.; гуманизм; кооперация; либерализм; личный интерес; Локк Д.; национальное государство; Смит А.; эго.

Для цитирования: Цибизова И.М. [Реф.] // Социальные и гуманистические науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 1 – С. 146–150. Реф. ст : Pabst A. Il Sé oltre la brutalità: la fine del liberalismo // Vita e pensiero. – Milano, 2020. – A. 103, N 5. – P. 20–25.

В статье руководителя Школы политики и международных отношений Кентского университета А. Пабста подчеркивается, как Т. Гоббс и Д. Локк смогли вывести доминирование гуманности из исследования индивидуальных интересов в либеральной перспективе мира. В современном мире постоянной кооперации либеральная концепция неизбежно приходит в упадок.

М. Сэндэл уловил эффект либерального индивидуализма, отметив, что при большей вовлеченности в публичную жизнь люди разобщены как никогда. Пандемия COVID-19 открыла пространство для возрождения духа коммунитаризма и показала важность привязанности к другим людям и месту. Профилактическая изоляция вернула всех нас в семью и к близким, в сообщество и страну. Одновременно открыли большее значение виртуальных глобальных связей, пересекающих классические либеральные границы между «личным» и «публичным», «локальным» и «глобальным». Сохранить трение между бытием, укорененным в определенных местах, и бытием, связанным со всей планетой, – решение, ориентирующее нас на действие, чтобы мы могли договориться о

его реализации и институтах, способных придать ему смысл. Если люди – животные, ищащие смысл, и рассказчики, то Самость имеет смысл лишь в измерении существования чего-то большего, чем они. В поиске полезной жизни они в глубине души декларируют то, что Д. Сакс назвал самым великим понятием «мы, люди», определяющимся из всех связей общественных созданий (с. 20). Помимо богатства и власти люди ищут взаимного признания, цепнят таланты, призвания и индивидуальный вклад в общество. С этим связана естественная склонность, определенная Д. Оруэллом как «обычная порядочность» и представление об уважении. Создание общей жизни отдельными самостями, являющимися также реляционными существами, требует политики, основанной на трансцендентной дискуссии, способной на глубокое освещение вопросов совместной принадлежности. Исследование самости парадоксально ведет к открытию приоритета реляционного измерения над индивидуальным и коллективным. Пандемия осветила уязвимость жизней. «Мокрые рынки» в Ухани и перелеты экономиклассом распространяли вирус по всему миру до решения многих стран установить карантин: люди сами способствовали коллапсу своих хрупких систем. Перед лицом собственной уязвимости мыслители вынуждены ответить на экзистенциальные вопросы жизни и смерти. Кризис COVID-19 не стал «великим уравнителем». Он поразил общности очень избирательно, свирепствуя среди меньшинств, среди групп с ненадежной занятостью и худшим состоянием здоровья. Пандемия ускорила и углубила неравенство возможностей, богатства и социальных статусов, возраставших многие десятилетия. Наиболее жестоко пораженные столкнулись с возросшей экономической взаимозависимостью, испытав на себе, как увеличивается социальная изоляция. Ослаблялись связи с семьей, обществом, работой, церковью инацией, росли одиночество и изоляция. Многие связаны онлайн, но испытывают нехватку реальных отношений в местах своего проживания. Ш. Теркл идентифицировала феномен парадоксальной формулой «вместе, но одиноки». С повышением уровня компьютерной зависимости возбуждение и разочарование каскадом следуют друг за другом. Без своих проекций на взаимное признание и благосостояние, связанное с общим благом, политика и социальная жизнь деградируют (с. 21–22). Самости могут быть индивидуальностями и идентично-

стями или составляющими разъяренной толпы. Глобальный поворот после всемирного карантина осветил границы либерализма. Даже у рьяных сторонников прогресса оптимизм сменился пессимизмом, так как утопическая мечта о либеральном прогрессе не выживает при соприкосновении с реальностью контингентного существования. Согласно Д. Грею, всё, наработанное нами, можно столь же быстро потерять. Гипермобильность породила вынужденную изоляцию. После бума на рынке капитала вернулась вынужденная безработица. Прогрессивные силы, такие как глобальный капитализм или прорывные технологии, трансформировались в двигатели регресса. Не только вера либерализма в лучшее будущее расценивается как ошибка истории. Под вопросом предпосылки человеческой природы, унаследованные от модерна. Озвученная Т. Гоббсом и Д. Локком либеральная идея о представлении каждым человеком отдельной самости, связанной с другими договором, основанным на остром интересе просвещенной личности, – абстракция, упрощающая реальность конкретной жизни и экзистенциальной деятельности личности. Далеко не эгоистичные, жадные и равнодушные к другим, люди способны на солидарность и щедрость в отношении близких, которые вплоть до недавнего времени исключались ими из внешних контактов. Либеральная культура колеблется между эгоизмом и абстрактным альтруизмом, забывая о солидарности. Предпочитая приватную автономию братству и самоосвобождение общим усилиям, либеральная утопия вызвала эффекты антиутопии. Она создала социальную раздробленность, которой уверенная либеральная поддержка индивидуализма придала теоретический ракурс (с. 22–23). Всемирная чрезвычайная ситуация пролила трагический свет на эпидемию одиночества, поразившую либеральное общество. Не только во время изоляции внимание либерализма к выбору и свободе было пустословием. Либеральная миссия отрезать индивидуума от всех социальных связей сделала людей свободными, но уязвимыми. Разрушая иерархии и культурные связи, либерализм угрожает структуре общества, объединяющего людей и дарующего цель свободы. Это ставит под удар реляционную и институциональную поддержку, необходимую для реализации глубокого стремления к большей общности. Социальное дистанцирование сблизило семьи, что ранее порочилось деятелями от прогресса. Карантин возродил

взаимопомощь и чувство социальной солидарности. Изоляция породила более тесные связи, чем путь к глобализации. Лояльность к локальным предприятиям и благородная склонность к самоотдаче вновь проявились как основополагающие инстинкты в отсутствие товарных перевозок и трансакций.

Утопия А. Смита о невидимой руке рынка уже не столь единственна. Самоорганизация волонтеров оказалась столь же важной для экономического сосуществования, сколь очевидная и нашумевшая безапелляционность (антикризисных мер) государства. Все это свидетельство чрезмерной зависимости человека от обезличенных механизмов держав и глобальных рынков. Политика, требующая народной поддержки, должна отражать реальность: здравоохранение, работа по поддержанию общества, любовь к семье и друзьям. Пандемия напомнила о парадоксе человека: одновременных хрупкости и прочности, страхе и смелости, бессилии и выдающихся актах самопожертвования. Либеральная традиции не поощряла рассуждений о моральных чувствах и социальной добродетели. Без восстановления языка общего блага либерализм не обновится и не предложит людям истинную надежду. Общество более нуждается в постлиберальной политике, не скатывающейся к антилиберальным максимам национализма и неофашизма, чем в экономии и принуждении (с. 23–24). Это означает более плюралистическую и децентрализованную демократию, делегирующую власть и ресурсы локальным сообществам, а также имплицирует создание более нравственных рынков, чем те, что входят сегодня в базовую экономику – коллективно используемую инфраструктуру повседневного существования от общественного сектора услуг до местных предприятий. Чрезвычайная медицинская ситуация дала новый импульс корпоративному торгу между государством, предприятиями, синдикатами и благотворительным сектором. В ряде стран это добровольное вовлечение гражданских групп в поддержание сельского хозяйства, институтов, благосостояния, здоровья. Пока новый корпоративизм слишком зависит от добровольцев и центральных ресурсов. Помимо направления государственными властями корпоративная политика должна нацеливаться на достижение институционально сбалансированной экологии. Новые профсоюзы в гиг-экономике нужны для демократической децентрализации и антимонопольных законов. Народы и локальные об-

щества не трансформируют финансовый капитализм и технологическую власть. Третий аспект постлиберального мира состоит в возрождении интернационального духа. При возможности иностранных интересов договориться о демократическом и плюралистическом корпоративизме трансграничное сотрудничество также возможно. Веря в приоритет отношений, основывающих самость, непоследовательно абсолютизировать национальное государство – исполнинского индивидуума. Если связи и институты возобладают над индивидуализмом, национальное государство станет не абсолютным сувереном, но частью переплетения больших и малых народов. Плюралистический корпоративизм на национальном уровне может и должен стать международным. Международное сотрудничество может исходить из локального тела в других организациях, одинаковых в разных странах, основанных на общности веры, профсоюзов, высшего образования (с. 24–25). Нельзя оставлять международное сотрудничество политике сдерживания, лишения свободы, «тактичного подталкивания» и страха. Международное сообщество сильных народов – царство, достигающее целей, которые делают жизнь достойной (с. 25).

*И.М. Цибизова**

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

УДК 316

ГЛУХОВ С.В.* ТРАДИЦИЯ КАК СОЦИАЛЬНОЕ ЯВЛЕНИЕ (заметка по поводу творчества философа Гейдара Джемаля).

Аннотация. Статья представляет собой оригинальную попытку рецепции творчества отечественного философа Гейдара Джемаля. Она преследует сразу две цели: осмысление источников, недавно появившихся в печати (см. Введение), и их обработка в сугубо академическом формате.

Ключевые слова: традиционализм; Традиция; социум; Гейдар Джемаль; ноумен; ислам; Адам.

GLUKHOV S.V. Tradition as a social phenomenon (a note on the work of the philosopher Heydar Jemal).

Annotation. The article is an original attempt to receive the creativity of the Russian philosopher Heydar Dzhemal. It pursues two goals at once: understanding the sources that have recently appeared in print (see the Introduction), and processing them in a purely academic format.

Keywords: traditionalism; Tradition; society; Heydar Jemal; noumenon; Islam; Adam.

Для цитирования: Глухов С.В. Традиция как социальное явление (заметка по поводу творчества философа Гейдара Джемаля) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 1. – С. 151–159. DOI: 10.31249/rphil/2022.01.08

* Глухов Сергей Викторович – младший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН. E-mail: sglukhov@mail.ru

Введение

Гейдар Джемаль является легендарной фигурой для интеллектуального мира не только нашей страны, но и всего Евразийского пространства. Однако в академической среде он известен лишь постольку поскольку: его работы с трудом поддаются обработке средствами и инструментами официальной науки. Данная статья попытается подойти к решению этой проблемы.

Творчество Джемаля многообразно. Это лекции, интервью, поэзия, публицистика. Однако философских текстов он практически никогда не писал. Всё, с чем сегодня могут работать ученые, – расшифровки его лекций и интервью, а также публицистика. До смерти Джемаля в 2016 г. вышло несколько таких сборников: «Революция пророков» (2003), «Освобождение ислама» (2004), «Фузеи и Карамультуки» (2010), «Давид против Голиафа» (2011). В год смерти Джемаля были опубликованы его интервью для радио Медиаметрикс («Разговоры с Джемалем»). Наконец, после смерти Джемаля была издана его автобиография («Сады и пустоты», 2021 г.) и сборники «Логика монотеизма» (2021) и «Новая теология» (2021), где вместе со старым материалом был также представлен ранее не расшифрованный материал. Очевидно, что эти новейшие работы нуждаются в теоретическом осмыслиении, что и составляет цель данного исследования (помимо цели, означенной выше).

Постановка проблем и их решение

Традиция – это сложное, многоуровневое понятие. Самый банальный уровень понимания Традиции связывает ее с традициями тех или иных народностей, цивилизаций, рас. При таком подходе «традиционистом» является любой субъект, открыто пропагандирующий идеологию архаичных общностей. Их архаичность определяется исходя из непосредственной эволюционной данности. Поэтому к традиционалистам можно отнести и современных неоязычников, и философа XVIII–XIX веков Жозефа де Местра, выступавшего в свое время против массового распространения атеизма. Тем не менее история традиционализма, как полноценного философского учения, начинается только с XX века. Она связана с именами Рене Генона, Юлиуса Эволы и др. Заострение про-

блемы Традиции было вызвано наступлением «профанической» эпохи, в рамках которой оказались погребены все архаичные символы, несущие фундаментальный сакральный смысл, и забыто происхождение человека и человечества. После этого концептуального поворота Традицию стали квалифицировать как «примордиальную», при этом понятие «культурной» Традиции тоже сохранялось. Что такое примордиальная Традиция? Она предполагает, в отличие от парадигмальной научной позиции, происхождение человека не из природы, а из божественного источника. Креации человека (пары, группы людей, человечества в различных традициях) сопутствовала передача священных знаний, или «гнонисса». Именно этот гносеологический набор знаний и технологий в традиционализме принято называть примордиальной Традицией. Кроме того, в момент креации или незадолго после нее примордиальная Традиция была разделена на множество самобытных культурных традиций (см. миф о Вавилонском столпотворении). Вот почему разные народности имеют такие непохожие друг на друга сведения об этих легендарных событиях.

По какой причине мы столь подробно останавливаемся на данном понятии? Дело в том, что определение Гейдара Джемаля как традиционалиста проблематично, поскольку он нередко противопоставлял себя «традиционистскому клубу». Однако то, что мы используем расширенное понятие Традиции, поможет нам в решении этой задачи.

Вторая задача, которую необходимо решить, относится к социальным аспектам Традиции. Джемаль неоднократно подчеркивал, что любой социум настроен враждебно по отношению к человеку. Несмотря на то, что этот постулат критически важен для его теории, он не является самозначимым, так как под «социумом» Джемаль понимает далеко не всякую социальную группу. В ходе решения второй задачи будет дано описание Традиции как социального явления.

Начнем с первой проблемы. Риторика Джемаля характеризуется резко критичным отношением к предшествующему традиционистскому учению. Он дает несколько дефиниций Традиции. Во-первых, Традиция – это «различные способы отношения человека к ноумену, к тому непостижимому, данному вне чувств, которое является смыслом и мотивом всего» [11, с. 27]. Это определе-

ние нисколько не конфликтует с собственной позицией Джемаля. С другой стороны, Традиция – «это широкое поле возможностей активного вступления во взаимоотношения с истиной и целый спектр соответствующих реакций» [11, с. 28], а также «прямое взаимодействие последней скрытой истины с человеком» [11, с. 28]. Джемалевский ноумен не только скрыт от эмпирического взора, но, кроме того, абсолютно трансцендентен. Взаимодействие с ним возможно лишь в подлинной реальности, за пределами мира и только после того, как мир будет разрушен (не без участия этого провиденциального агента). Трансцендентный субъект обретается не в актуальных возможностях этого мира (власти), а исключительно в невозможности. Бытие отрицает Бога, а человек восстанавливает с ним связь, окончательное оформление которой происходит лишь в результате эсхатологических событий. Джемаль следует за традициями монотеизма в их дуалистическом видении божественных фигур – Богу всегда противостоит Дьявол. «Сквозь все бытие идет черный поток уничтожения» [11, с. 29–30], т.е. смерти и разрушения всех феноменов, и это «знак невидимой реальности, того ноумена, который стоит за вещами» [11, с. 30]. Ноумен негативен как по отношению к сущему (вещам), так и по отношению к человеку. Традиция, как считает Джемаль, это опыт «позитивного» взаимодействия человека с негативным ноуменом, которое полно компромиссов и противоречий.

Авраамическая культурно-религиозная традиция включает в себя три направления: иудаизм, христианство и ислам. Джемаль не скрывает своего отношения к этой традиции и особенно – к исламу. Для каждого из данных направлений ключевой является мифологическая фигура Адама – первопредка всех людей. Джемаль не раз в своих выступлениях называет Адама архетипом человека как такового. Как наследник Адама и других пророков, пришедших за ним (Ноя, Авраама, Моисея, Иисуса, Мухаммада), человек становится центром мироздания и носителем божественного духа. «Адам является материализованным архетипом человека, но заряженным миссией, которая направлена против Бытия. С другой стороны, он уникален тем, что в него вложена частица Духа Божьего» [1, с. 233–234]. Адам был сотворен из двух типов глины – небесной и земной, и одновременно в него вложена духовная часть. Поэтому он поставлен перед выбором – либо материальная

реализация (преодоление или интенсификация земной природы), либо оппозиция всему существу. Искушение символизируют плоды с Древа Познания, располагающегося в центре мира. Парадоксальным образом Древо Жизни, плоды которого не находятся для Адама под божественным запретом, находится там же. Итак, первый человек создан Богом, но в результате исторических коллизий пошел за Дьяволом.

Бог сообщает Адаму имена всех вещей (то, что мы выше обозначили как «гнонис»). Это мета-, или сверхязык. «Адамический язык описывает ту реальность, которая соответствует Провиденциальной Мысли, потому что эти имена сообщены ему из источника, они сообщены ему Аллахом» [7, с. 66]. «Имена становятся таким множественным соединением образов на разном уровне, под разными углами, что возникают чудовищной мощности конструкты. Конструкт “дерева” представляет собой пересечение “художественного” внешнего образа, биологической ткани с ее секретами и других аспектов, приобретающих организующую символическую природу. Всё это насыжено на одну-единственную точку подразумевания, которую мы называем деревом» [6, с. 378]. Кораническое Откровение было записано на чистом арабском языке, которого Мухаммад не знал и никогда не слышал.

Далее, по ходу использования, язык теряет свою изначальную природу: «так, санскрит, используемый низшими кастами, деградирует до пракритов, потом появляются парии и новые индийские языки и т.д.» [9, с. 441–442]. Цивилизации, внутри которых происходит общение людей, трансформируют адамический язык в коммуникативную функцию. Последняя является непосредственным описанием реальности отдельно взятого социума.

При рождении у каждого из нас задан перцептивный центр, который соотносится с описанием той или иной социальной реальности. Если по стечению обстоятельств мы оказываемся во внеязыковой среде («проблема Маугли»), «этот центр никогда не проснется, мы никогда не заговорим и будем погружены в мир декартовских автоматов» [3, с. 178]. Если в какой-то момент из человека щелчком или ударом выбить язык, то «вокруг него мир обрушивается в бессмысленную разноголосицу пятен и объемов, которые являются пугающим выходом в космическую пустоту» (стр. 178). Иными словами, «организованная Вселенная существует

ет как таковая единственным образом только для человека и в его глазах» [5, с. 172].

Однако Откровение – это не только концепты. «Провиденциальная мысль Всевышнего включает в себя статус Адама как наместника, его роль, его миссию, тот проект, ради которого он поставлен на землю» [6, с. 382].

Сложный вопрос креации мира, лежащего во зле, Джемаль решает, используя свою концепцию языка. «Аллах не творит феноменальных предъявленностей, на которые разлагается хаос. Это – манифестация. Аллах творит осмысленный мир, собранный концентрически вокруг своего наместника – Адама, которому Он сообщает имена и смысл тех хаотических феноменов, что Адам застает вокруг себя» [9, с. 497].

Излагаемые выше рассуждения Джемаля показывают, что он вполне вписывается в традиционалистский дискурс. В своей автобиографии Джемаль называет себя человеком будущего, который не связан ни с одной эпохой [8, с. 21–22]. Представляется, однако, что философ несколько лукавит. В своих работах он не раз с восхищением упоминает, каких успехов достигла исламская цивилизации после смерти Пророка (ее закат был, в частности, обусловлен крестовыми походами). Халифат объединял множество мусульман, связанных одним намерением. Разумеется, что при этом халифат вовсе не является конечной целью для правоверного мусульманина. Судя по автобиографии Джемаля, его, получившего московское образование, всегда влекло на Восток – родину своих предков. После поездки в Таджикистан он окончательно укрепился в мусульманской вере.

Экзистенциально Джемаль был носителем Традиции. Говоря о своей философской ориентации, он в конце концов признается в этом: «Мы не были маргиналами. Мы думали по-французски и принадлежали к школе, насчитывавшей десятки имен. Школа эта была одним из мощнейших трендов XX века в западной мысли. Я имею в виду традиционалистов» [8, с. 429].

Халифат занимает особое место в мировоззрении Джемаля еще и по другой причине. Он должен возродиться и стать мобилизационной базой для миллионов будущих мусульман. Эсхатологическим событиям предшествует разделение человечества на две армии: «партию Бога» и «партию Сатаны». К концу мира и

Страшному Суду, где одна половина человечества будет судить другую, приведет победа армии Бога над армией Сатаны в ходе мировой гражданской войны. «Речь идет уже не о различии, а о противостоянии двух изначальных метафизических ориентаций. Они порождают несовместимость между принадлежащими к ним людям во всех областях: религии, политике, экономике, культуре и т.д.» [2, с. 277]. Отсюда интерес Джемаля к политическому исламу.

Так мы последовательно переходим к социальным взглядам (их нельзя назвать «социологическими» ввиду отсутствия соответствующего инструментария) философа.

Возрождение Халифата, тем не менее, остается лишь прекрасной ностальгической идеей, и Джемаль это хорошо понимает. В любом крупном сообществе доля пассионариев составляет абсолютное меньшинство – не более одного процента из общей массы. Еще меньше среди них мусульман или носителей другой религиозной идеи. По мнению Джемаля, следует отделять друг от друга маргиналов, слепо воюющих с системой, и аристократов, которые сознательно противопоставили себя обществу. «Сверхчеловек, – пишет он, – всегда и во все времена был элитным проектом, ибо главная специфика избранной части человечества – в ее успешной эмансипации от убожества коллективной судьбы» [4, с. 168]. Преводолевая свое стремление к комфорту и жизненным целям (добиться успеха, власти, денежного достатка), человек становится сверхчеловеком, одиноким героем. Этот одинокий герой находится в поиске себе подобных. Из такого поиска нередко рождаются субкультуры или религиозные общинны. Единственной общностью может быть лишь «братьство по могиле», союз людей, которые одинаковым образом интерпретируют общую для них смерть. Фундаментом подлинной общности является «осознанный нигилизм по отношению ко всякому жизнеутверждению, «жизнизму» в его пошлых формах, которые так любят выдавать себя за гуманизм» [10, с. 378]. Настоящий радикал отличается от умеренного радикала (в том числе консерватора) тем, что не приемлет никаких естественных интересов. Он не ведет общество к прогрессу, к новым культурным и цивилизационным формам взамен старых, уже послуживших человечеству. Это человек, «несущий в себе тантос», революционер, воин и «пассионарий ума и тела».

Нередко находясь в границах того или иного сообщества (от семьи до государства), мы ощущаем себя «зомбированными». Джемаль не сомневается, что мы рабы общества. Общество не решает наши экзистенциальные проблемы, связанные со всепоглощающим ощущением несвободы, а желает лишь контролировать нас. Как оно это делает? Джемаль сравнивает общество с печатью, а человека – с оттиском. Только потому, что этот оттиск оказывается искаженным, мы находим в себе силы для бунта. Общество контролирует нас через навязанные нормы поведения, творчества и коммуникации (языка).

Из автобиографии Джемаля мы можем понять, что он никогда не пытался стать частью «больших общностей». Ни семейная жизнь, ни карьера у него не сложились. В молодости он был одним из представителей «шизоидного подполья», вместе с Юрием Мамлеевым, Евгением Головиным и другими. Об этом периоде он пишет так: «я не жил в пространстве, пересекавшемся с совком» [8, с. 522]. В зрелом возрасте Джемаль искал себя в движениях политического ислама, посвятив, таким образом, как минимум половину своей жизни религии.

Заключение

Как уже было сказано во Введении, целью вышеизложенного материала были обработка и осмысление появившихся в печати интеллектуальных трудов философа Гейдара Джемаля. В процессе решения этих задач мы попытались доказать принадлежность данного философа к интеллектуальному движению, известному как «традиционализм». Далее мы продемонстрировали, в какие социальные формы облекается это интеллектуальное движение (при этом стоит учесть его многообразие). Сделанное нами описание может быть использовано (при дополнительном обращении к первоисточникам) в специализированных социологических исследованиях на темы аномии, девиантного поведения, инсайдерства и аутсайдерства.

Список литературы

1. Джемаль Г. Доктрина финализма // Джемаль Г. Логика монотеизма. – М. : Эксмо, 2021. – С. 209–243.

Традиция как социальное явление (заметка по поводу творчества философа Гейдара Джемаля)

2. Джемаль Г. Ислам – сакральная оппозиция мировой системе // Джемаль Г. Революция пророков. – М. : ЛитРес : Самиздат, 2021. – С. 276–282.
3. Джемаль Г. Исторический финализм // Джемаль Г. Логика монотеизма. – М. : Эксмо, 2021. – С. 169–208.
4. Джемаль Г. Наследие Кириллова // Джемаль Г. Давид против Голиафа. – М. : Социально-политическая мысль, 2010. – С. 152–172.
5. Джемаль Г. Новая теология // Джемаль Г. Новая теология. – М. : Эксмо, 2021. – С. 145–310.
6. Джемаль Г. Общение и мышление // Разговоры с Джемалем. – СПб. : Питер, 2017. – С. 377–399.
7. Джемаль Г. Предпосылки радикализма финализма // Джемаль Г. Логика монотеизма. – М. : Эксмо, 2021. – С. 20–70.
8. Джемаль Г. Сады и пустоши. – Москва ; Берлин : Директмедиа Паблишинг, 2021. – 608 с.
9. Джемаль Г. Смысл времени // Джемаль Г. Новая теология. – М. : Эксмо, 2021. – С. 311–509.
10. Джемаль Г. Субъект сопротивления всемирному гнету // Джемаль Г. Давид против Голиафа. – М. : Социально-политическая мысль, 2010. – С. 375–378.
11. Джемаль Г. Традиция и реальность // Джемаль Г. Новая теология. – М. : Эксмо, 2021. – С. 19–144.

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

Аннотация. В обзоре продолжается рассмотрение того, какой отклик вызывали в российской и украинской философии события на Украине: Майдан в Киеве и гражданская война на Юго-Востоке Украины. В этой части преимущественное внимание уделяется промайданной философии, в которой радикально либеральная часть философского сообщества делает попытки философского обоснования и апологии Майдана. У этой партии есть цельная и более или менее единая идеология, хотя она и показала свою негодность, если оценить ее в сравнении с тем, к чему пришла постмайданская Украина за 7 лет своего развития.

Ключевые слова: социальная философия, философия истории, конфликт на Украине, гражданская война на Украине, Майдан, философия Майдана, человеческое достоинство.

PUSHCHAEV YU.V.: The conflict in ukraine and modern philosophy in and around russia. Part two. (Review).

Abstract. The review examines the response of the events in Ukraine in Russian and Ukrainian philosophy: the Maidan in Kiev and the civil war in the South-East of Ukraine. It is stated that this response is rather weak, and this is also why modern philosophy cannot claim to be of great social significance. The first part of the review examines the pro-Maidan philosophy of the radically liberal part of the philosophical community – attempts at philosophical justification and apologies for the Maidan. It is stated that this party still has a solid and more or less

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

unified ideology, but it eventually showed its unfitness, if you evaluate it in comparison with what post-Maidan Ukraine has come to in 7 years of its development. Therefore, now the philosophy of the Maidan is in crisis and stupor.

Keywords: social philosophy, philosophy of history, conflict in Ukraine, civil war in Ukraine, Maidan, philosophy of Maidan, human dignity.

Для цитирования: Пущаев Ю.В. Конфликт на Украине и современная философия в России и вокруг нее. Часть вторая. (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 1. – С. 160–179.

DOI: 10.31249/rphil/2022.01.09

В первой части мы остановились на анализе статьи украинского философа С.А. Дацюка «За что воюет Россия», на разделе, посвященном у него Православию. Мы констатировали, что любой человек, хоть немного знакомый с проблематикой церковно-государственных отношений в России скажет, что нарисованная Дацюком картина далека от реальности. Ведь автор составил свои мнения не по анализу реальности, а, как он сам признается, всего лишь на основе чтения серии книг из книжного проекта «Большая Россия» (проект малоизвестный, но в некоторых книгах можно еще и не такое вычитать): «Фундаменталистское православие подпитывает антисемитские и шире – ксенофобские настроения в российском обществе, преступая канон “нет ни эллина, ни иудея...”. Фундаменталистское православие – это православие подозревающее, судящее, обвиняющее, ненавидящее и карающее других верующих и неверующих. Фундаменталистское православие России это Новая Инквизиция, обвиняющая другие страны и их народы в пособничестве Дьяволу <...> Фундаменталистское православие неизбежно порождает православных террористов – уязвленных в своем православно-патриотическом самолюбии фанатиков, которые готовы сеять смерть и разрушу, но не мир и созидание»¹. Спрашивается, где С. Дацюк видел православных террористов кроме собственного воображения?

¹ Дацюк С.А. За что воюет Россия? // КОНТИНЕНТ ЭЛЕКТРОННЫЙ. – 2014–2 й квартал. – URL: <http://www.e-continent.de/authors/dacuk/public-58.html> (дата обращения: 08.10.2021).

Заканчивается у него раздел, посвященный Православию, весьма симптоматично: «Если мы хотим сохранения православия, мы должны сокрушить фундаментализм в православии, вернуть православие на дорогу идейной и духовной эволюции, совершающейся духовными лидерами и старцами не только в России, но и в других православных странах. Православию необходима серьезнейшая с момента его возникновения реформа. В этом смысле все не подверженные фундаментализму православные общины обязаны бороться за деполитизацию и возвращение духовной сущности христианства. И инициатором такой борьбы могло бы стать украинское православие»¹. Получается, неслучайно именно Украина дала непосредственный повод для раскола мирового Православия, раз такие амбиции, как «серьезнейшая с момента возникновения Православия реформа», возводятся там в ранг должных. Безусловно, эта реформа мыслится в протестантском духе. Под так называемой деполитизацией Православия понимается, напротив, его политизация в либерально-западном духе и разрушение Церкви «эпохи Константина», смена ее на церковь «гражданского общества».

По поводу следующего идеологического мотива войны России, по Дацюку, евразийства, он утверждает, что «подлинный политический смысл евразийства можно определить так – евразийство это доктрина Великой России, соединяющей Европу и Азию, получающей от этого соединения основные политические, экономические, социальные и культурные преимущества и являющейся при этом главной на Евразийском континенте»². Однако попытки России вернуть себе контроль над Евразией вряд ли будут успешными, учитывая несопоставимость ее ресурсов как с США-Европой, так и с Китаем. Уже ближайшее будущее, говорит в этой статье Дацюк, оставит на этой «шахматной доске» лишь США-Европу и Китай. Но произойдет это потому, что Россия продолжает демонстрировать желание вести лишь «войну Марса», в то время как война за Евразию становится исключительно «войной Афины». А видимые успехи Запада в geopolитической игре на континенте Евразия объясняются не geopolитическими усилиями, а усилиями

¹ Дацюк С.А. За что воюет Россия? // КОНТИНЕНТ ЭЛЕКТРОННЫЙ. – 2014–2 й квартал. – URL: <http://www.e-continent.de/authors/dacuk/public-58.html> (дата обращения: 08.10.2021).

² Там же.

парадигмально следующего уровня стратегии: кто играет в более сложную игру, без напряжения побеждает в более простых играх, повторяет автор. Против «однопозиционного контроля России над Евразией» существует целый ряд серьезных основополагающих аргументов: отсутствие выходов к Индийскому и Атлантическому океанам и неспособность успешно противостоять атлантизму, проблематичность позитивной синергии Европы и Азии в России как моста и места соединения между ними, недостаток пассионарности в русском народе, новая роль Китая, и др.

Про концепцию «русского мира» как цивилизационную Дацюк говорит, что в представление о «Русском мире» входит: 1) православие; 2) русская культура и русский язык; 3) общая историческая память и общие взгляды на общественное развитие. Однако сегодняшнее русское Православие, с его точки зрения, как мы видели, лишено позитивной ориентации на будущее, представляя собой якобы фундаменталистский его вариант. Что же касается исторической памяти, то историю создания Русского государства российская власть из соображений политической конъюнктуры вынуждена была редактировать много раз. «Первоначально имперской редакции подверглось непосредственное рождение России из монголо-татарской Орды, что произошло еще во время формирования единого государства Российского с начала XIV века. Здесь возникает простое и неприятное для России различие: Киевская Русь, как не покорившаяся монголо-татарам была уничтожена в XIII веке, а Московская Русь, как покорившаяся монголо-татарам, получает шанс на создание своего государства в XIV веке <...> Российская империя родилась из Орды, где чужое рабство было заменено на свое рабство»¹.

Симптоматично, что Дацюк подчеркивает «момент принципиального различия между свободолюбивой Киевской Русью и рабски покорной Московской Русью. Иначе говоря, история России снова становится имперской». Таким образом он стремится выстроить преемственность между «свободолюбивой Киевской Русью» и нынешней майданной Украиной, противопоставив ее и ее исторические корни «рабской Московской Руси».

¹ Дацюк С.А. За что воюет Россия? // КОНТИНЕНТ ЭЛЕКТРОННЫЙ. – 2014–2 й квартал. – URL: <http://www.e-continent.de/authors/dacuk/public-58.html> (дата обращения: 08.10.2021).

Он также заявляет: «“Русский мир” в историческом плане это концепция вранья, громоздящегося на более раннее вранье, и постоянно генерирующая поэтому комплекс исторической неполноценности и агрессии – особенно по отношению к Украине. Россия как бы мстит в настоящем времени Украине за то, что не она, а именно *Киевская Русь выбрала погибель вместо рабства* (курсив мой. – Ю.П.) <...> Историческая память русского народа постоянно переписывается, редактируется, изменяется и откровенно перепирамается. В этом смысле историческая память как основа исторической идентичности “Русского мира” постоянно меняется в угоду политической конъюнктуре <...> Попытка строить цивилизацию на вранье о народе, который существует и является *столь же развитым* (курсив мой. – Ю.П.), неизбежно приводит к конфликтам и войнам с таким народом. Эту истину прекрасно поняла в свое время Британия. Но эту истину не поняла Россия, поэтому она будет страдать, пока не перестанет врать о своей истории. Или же ей нужно полностью уничтожить историческую память украинцев, осуществить даже не геноцид, а этноцид, чтобы уже врать о своей истории полномасштабно. Украина – живой свидетель исторического вранья России, поэтому в представлении России она недогосударство, нацисты, фашисты и нелюдь»¹.

Концепцию «русского мира» иногда представляют как своего рода новое сетевое общество (П.Г. Щедровицкий). По этому поводу Дацюк довольно проницательно, на наш взгляд, говорит, что «культура традиционной для России евразийской авторитарной империи вообще ни при каких обстоятельствах не может быть совмещена с культурой сетевого общества». Действительно, границы русского государства и русской культуры как основной культуры данного пространства в основном совпадают. Также русские за рубежом практически не умеют жить диаспорой.

Дацюк опровергает базирование цивилизационной теории на языке и культуре, говоря, что знаменитая гипотеза Сепира-Уорфа оспаривается в конструктивизме. Согласно сегодняшним представлениям в лингвистике (например, генеративная лингвистика Хомского), язык уже не нормирует реальность, потому как сама

¹ Дацюк С.А. За что воюет Россия? // КОНТИНЕНТ ЭЛЕКТРОННЫЙ. – 2014–2 й квартал. – URL: <http://www.e-continent.de/authors/dacuk/public-58.html> (дата обращения: 08.10.2021).

реальность становится множественной (многоонтичностной). И он опять-таки достаточно верно замечает, что «новый мир не может быть не только “русским”, он также не может быть “англо-американским” или “китайским”. США не создают “американский мир”, они создают демократический мир. Концепция “рах амерісана” это цивилизационная, а не языково-культурная концепция. Лишь когда “русский мир” станет чем-то большим, нежели миром языка и культуры, он будет иметь шанс на цивилизационную перспективу»¹.

Утверждая, что цели России в ее войне за Украину состоят в архаизации, он говорит, что традиция и архаика имеют позитивное значение лишь вместе с инновациями. Отбрасывание инноваций в пользу архаики омертвляет реальность. «Архаизация опасна именно своим самолюбованием, самодовольствием и самовосхвалением <...> Традиционалисту всегда проще, нежели идущему новыми путями: ему доверяют массы, его поддерживают патриархи и иерархи, ему ссужают деньги большие спонсоры. В продвижении традиционализма очень мало интеллектуальных усилий, но очень много самопиара и самопрдвижения <...> Это мировоззрение можно назвать порождением интеллектуальной импотенции. Лишь тогда, когда мыслители на протяжении долгого времени игнорируют вызовы мира, отказываются от генерирования новых идей и концептов, они начинают видеть спасение в традиционализме – возвращении сильной интеллектуальной традиции без какого бы то ни было ее обновления»².

При этом он на полном серьезе серьезно утверждал в этой статье, что в России сегодня происходит не просто архаизация, а радикальная архаизация, которая «производится насильно, путем полицейского и военного принуждения, а интеллектуальная архаизация производится путем отлучения критических интеллектуалов от публичности и от доступа к государственным СМИ, загоняя их в Интернет и даже там блокируя. Радикальная архаизация порождает не просто трайбализм, а трайбализм агрессивный: все чужие есть враги и нелюди, их можно и нужно уничтожать». И это, гово-

¹ Дацюк С.А. За что воюет Россия? // КОНТИНЕНТ ЭЛЕКТРОННЫЙ. – 2014–2 й квартал. – URL: <http://www.e-continent.de/authors/dacuk/public-58.html> (дата обращения: 08.10.2021).

² Там же.

рит он, «реальная политика нынешней российской власти». Причем, вещает С. Дацюк из 2014 года, «единственный способ для России получить такой порядок мира, в котором она будет иметь лидерские позиции, это архаизировать мир до такого состояния, когда территория, ископаемые ресурсы и грубое принуждение власти будут иметь смысл. Проделать такую архаизацию можно лишь путем тотальной войны на континенте Евразия или даже шире – путем ядерной войны на уничтожение западной цивилизации и всего современного мира»¹.

К концу статьи автор вкратце перечисляет, за что, по его мнению, воюет Россия: «ретроимпериализация, православный фундаментализм, великодержавное евразийство, культуртрегерский русский мир, радикальная архаизация»². Легко видеть, что радикальный характер носит скорее его описание. Впрочем, казалось бы, можно сказать, и хорошо, что прогнозы ядерной войны и тотальной архаизации не сбылись. Дескать, ввиду такой непосильной ноши Россия и не решилась на подобную войну, поэтому обошлось-таки и без войны ядерной. Но ведь он создавал свой опус как описательно-аналитический. Однако его метод скорее состоял в гротескном и карикатурном усилении лишь некоторых (!) тенденций российской политики и российского общества, которым на деле противостоят другие тенденции. Бездоказательное приписывание России и ее политике каких-то монолитных и при этом радикальных тенденций придает статье С. Дацюка не столько аналитический, сколько преимущественно идеологический и пропагандистский характер. Это стандартный идеологический и пропагандистский прием: изобразить противника в гротескном и прецельно отталкивающем виде, чтобы потом «успешно» разоблачить на самом деле тобой созданный образ.

О богословии Майдана

Практически в самом начале второго Майдана, еще до его победы и когда еще ничего не было предрешено, стал известен

¹ Дацюк С.А. За что воюет Россия? // КОНТИНЕНТ ЭЛЕКТРОННЫЙ. – 2014–2 й квартал. – URL: <http://www.e-continent.de/authors/dacuk/public-58.html> (дата обращения: 08.10.2021).

² Там же.

концепт так называемого богословия Майдана. Его авторство принадлежит архимандриту Кириллу Говоруну¹. Этот текст имеет смысл вспомнить потому, что его философско-антропологическая основа по-прежнему живет и действует, хотя само «богословие Майдана» провалилось. Но живо то, на что оно опиралось тогда – в частности, на особым образом понимаемый концепт достоинства человека, в чем оно, собственно, состоит.

Само понятие «богословия Майдана», претензии на его создание оказались недолговечными, не пережив даже первые год-два с момента возникновения этого выражения и не получив какого-либо развития, хотя сначала оно как лозунг обрело достаточно широкую известность. Суть его претензий сводится к призыву к переоценке в «свете Майдана» отношений Церкви, государства и общества, к переходу от двумерных отношений «Церковь-государство» к трехмерным: «Церковь-государство-общество». «Или даже в другом порядке: «Церковь-общество-государство», где государство отходит на третий план». Дескать, в Российской империи, как и в Византийской, отношения Церковь-общество полностью находились в тени отношений Церковь-государство. В Советском Союзе Церковь была загнана в гетто, и не могла строить самостоятельно отношений с обществом. Но и после распада СССР, по Говоруну, Церковь стала привычно строить отношения преимущественно лишь с государством. «И вот теперь на Майдане мы наблюдаем яркий пример осознания обществом своей собственной субъектности. На Майдане рождается или уже родилось сообщество, которое является хрестоматийным примером гражданского общества – его почти чистый субстрат. Это сообщество идентифицирует себя на основе общих ценностей: *достоинства* (курсив мой. – Ю.П.), честности, ненасилия, взаимопомощи, готовности к самопожертвованию»². При этом, торжественно заявлял Говорун, Майдан даже перерос Европу, где сегодня люди собираются вместе не для того, чтобы отстаивать нравственные ценности, но лишь для защиты каких-то непосредственных общих интересов вроде пенсий и т.д.

¹ Говорун Кирилл, архимандрит. Богословие Майдана // Православие и мир : [сайт]. – URL: <https://www.pravmir.ru/bogoslovie-majdana/> (дата обращения: 08.10.2021).

² Там же.

Но собственно острье «богословской мысли» в данном случае состоит в том, что Майдан, по мысли Говоруна, перерос и украинские церкви. Церквям лишь предстоит, осознав родственность принципов Майдана с христианскими, подтянуться до его уровня. «Майдана, который явил множество примеров альтруизма, готовности к самопожертвованию, взаимопомощи и т.д.; избравший быть слабым, несмотря на свою численность; который имеет почти эсхатологические надежды на восстановление достоинства (опять курсив мой. – Ю.П.), которое Бог заложил в человеческую природу»¹. Говорун подчеркивал, что Майдан дал толчок всем без исключения украинским церквям подняться над тем статусом-кво, который ранее царил в их отношениях с государством на протяжении всех лет независимости Украины, и выступить на стороне общества. Церквям, ударно говорит он, следует сделать дальнейший шаг и дать свою откровенную оценку этой (точнее, уже той) власти, которая не является христианской. «Не надо прятаться за зауженной интерпретацией библейской формулы “любая власть от Бога”, – призывает автор. – Их христианство – симулякр: в нем есть форма, но нет содержания. В нем отсутствует христианская мораль. Эта власть не рассматривает людей как братьев»².

По поводу всех этих утверждений можно задать много вопросов с точки зрения традиционного, немиодернистского богословия, ответы на которые вообще-то должны звучать разоблачительно для богослова, претендующего считаться православным: например, а какая вообще власть начала пытаться рассматривать всех людей как равных друг другу братьев? Правильно, революционная, и начала это делать Французская революция 1789 года, которая положила начало открытой секуляризации и гонениям на Церковь в новой европейской истории. Или – как же это удалось победить Майдану, якобы избравшему нарочитую слабость? Или – является ли христианской власть, чьи сторонники провозглашают «Україна понад усе!»? Это ведь патриотическое язычество.

Говорун в конце своей небольшой статьи резюмирует:

¹ Говорун Кирилл, архимандрит. Богословие Майдана // Православие и мир : [сайт]. – URL: <https://www.pravmir.ru/bogoslovie-majdana/> (дата обращения: 08.10.2021).

² Там же.

«Для украинских церквей сейчас есть возможность выйти из серой зоны коллаборационизма с преступной властью и стать на путь “Исповеднической церкви”, которая выступила в нацистской Германии против нацизма. Сейчас пора перестать ссыльаться на то, что государство живет по своим законам, а церковь может скрываться в метафизических тайниках. В свое время позорное сотрудничество большинства немецких церквей с нацизмом заставило европейских богословов пересмотреть этот ложный дуализм политического и метафизического. Зато приобрела распространенность идея того, что Христос есть Господь всего, в том числе политики. Эти идеи таких богословов, как Барт и Бонхёффер, полностью применимы к тому, что сейчас происходит в Украине»¹.

После того как Майдан победил и началась гражданская война, слова Говоруна о том, что пора «выйти из серой зоны коллаборационизма с преступной властью и стать на путь “Исповеднической церкви”», приобретают неожиданное для самого автора звучание, наверняка обратное его интенциям. И правда, может ли православный христианин одобрять нынешние власти Украины, инициировавшие раскол не только украинского, но и спровоцировавшие раскол всего мирового Православия? Может, и правда пора «выйти из серой зоны коллаборационизма»?

Говорун призывал так называемые украинские церкви учиться у людей отстаивать порядочность, человечность, *достоинство*. Последнее слово встречается три раза в его небольшом тексте. Оно на самом деле является одним из ключевых и очень важных для анализа в целом идеологии Майдана и оранжевых революций. В такой его интерпретации, как у Говоруна, под ссылками на Библию скрыт на деле антихристианский смысл, потому что он апеллирует прежде всего к человеческой гордости, к преувеличенному представлению о непросветленной с точки зрения христианской аскетики человеческой личности. Если уж апеллировать к Библии, к тому, что человек создан по образу и подобию Божиему, то ни в коем случае нельзя забывать, что Христос никогда не призывал ни к свержению власти, ни к борьбе с ней.

¹ Говорун Кирилл, архимандрит. Богословие Майдана // Православие и мир : [сайт]. – URL: <https://www.pravmir.ru/bogoslovie-majdana/> (дата обращения: 08.10.2021).

Думается даже, что так по-разному понимаемые достоинства – это антиподы. Первый концепт берет свое происхождение от философии Просвещения и Французской революции 1789 года и имеет антихристианский смысл. По Новому Завету в высшей степени достойным является тот, кто исполняет заповеди блаженства, кто наделен смиренiem и сознанием собственных грехов. «Блаженны миротворцы, ибо они наследуют Землю» (Мф.). Однако мы видим, что декларировавшееся миролюбие и гуманизм Майдана обернулись расколом и войной.

Концепт достоинства в «Богословии Майдана», в идеологии и антропологии Майдана заранее наделяет тех, кто является политическими единомышленниками автора, заведомой нравственной порядочностью и превосходством. Только сторонники Майдана достойные люди. Он разжигает политическую борьбу и учит забывать, что любая война за власть всегда велась, ведется и всегда будет вестись в падшем мире. Что испорчены грехом не только власть и ее носители, но и ты сам, что это общий человеческий удел. Он стимулирует осуждение и учит осуждать, учит видеть себя (людей, «народ») достойным всяческих благ. Но какое разочарование постигает его сторонников, когда дальнейший ход дел показывает, чего они с таким уровнем мышления на самом деле были достойны. Так понимаемое достоинство зовет к войне, которая в итоге делает падший мир еще хуже, еще более падшим и трагическим. расколотым.

Очевидно, что случай с «богословием Майдана» был очередной попыткой создания политической теологии. Попыткой, почти сразу показавшей свою негодность. Ведь та политика, которую предложил Майдан и на которую предложил ориентироваться всем украинским церквям, не принесла Украине ни материального благополучия, ни нравственного оздоровления. Напротив, она усугубила моральное состояние общества, породив расколы, гражданскую войну и гигантское взаимное озлобление.

Столь же, пожалуй, нашумевшей, как мы уже говорили в начале, была небольшая заметка поэтессы Ольги Седаковой «Российское общество при свете Майдана» в ее Фейсбуке, которую

затем перепечатало множество СМИ, преимущественно сетевых¹. Седакова начинает с сильного утверждения, что в свете Майдана российское общество выглядит позорно. Дескать, оно, в отличие от общества украинского, не смогло преодолеть страх. Наученное или переученное горьким историческим опытом, российское общество не доверяет энтузиазму и поэтому не может дать надежду и новое дыхание Европе, как его якобы дала Украина (так представлялось Седаковой на тот момент).

Как мы уже заметили, про то, что «Свет Майдана» – это «свет надежды» и «свет реабилитированной человечности», имеющий сугубо мирный и гуманистический характер, поэтесса уверенно заявила совсем незадолго до войны на Донбассе и пожара в Доме профсоюзов в Одессе. Поэтому в итоге в свете этой заметки позорно выглядит скорее сама О.А. Седакова. Впрочем, насколько мы знаем, никаких сожалений и признаний по поводу того, что она, мягко говоря, поспешила, поэтесса не высказывала. Хотя ввиду скоро начавшейся войны злой насмешкой выглядели слова о «свете солидарности» и «реабилитированной человечности». Печально двусмысленно теперь читается и слышится само выражение «Свет Майдана» ввиду сожжения в Доме профсоюзов в Одессе 48 человек (официальные данные) 2 мая 2014 года.

Поэтесса Олеся Николаева, явно имея в виду Седакову, написала стихотворение «Свет Майдана»:

Свет Майдана

Вот тебе и твой «Свет Майдана» – пой его, славь!
Пламени язычки в зыбких зрачках, тусклые фонари.
– На угольков, кацапка, – жменю подставь!
И головешек тебе, москалька, – на, прикури!

Варится варево – месяц, другой, ночи и дни,
булькает, пламешек пляшет, лижет, стрижет.
– Хочешь, супцу отведай, глотни, хлебни,
да похвали – как ярко, как остро! Жжёт!

¹ Седакова О.А. Российское общество при Свете Майдана // Полит. ру – информационно-аналитический портал : [сайт]. – 2014. – 07 мар. – URL: <https://polit.ru/article/2014/03/07/society/> (дата обращения: 08.10.2021).

Болотные светлячки, пьяненькое винцо,
красненькое словцо, огненная змея.
Что же ты теперь в передник прячешь лицо,
ты же – своя!

Если вдруг и заявится обгорелый жмур
из одесского пекла, в дым паленый одет,
пуля в затылке, на шее петлею шнур, –
ты ему объясняй: «Это Майдана свет!»

«Це – світ Майдана!» – чтоб заискрил плакат,
чтоб обжигал заряд, чтоб заблажил закат!
Завтра ветра все равно развеют да растворят
чад краснобайства и словоблудья смрад.

Всё облака покроют на городском пятачке,
смоет волною морскою глухой прибой.
Только на узком свитке в ангельском кулачке
останется нацарапанное тобой!¹

На примере архимандрита Говоруна и Ольги Седаковой видно, что философско-идеологическое, или, как принято сейчас говорить, социогуманитарное осмысление феномена Майдана, объединяет широкое сообщество, которое не ограничено ни национальными (тут есть представители и Украины, и России), ни профессиональными рамками. Мы видим здесь и священников-богословов, и поэтесс, склонных к философско-моральной и моралистической эссеистике. То есть, как и во всякой революции, впереди идет интеллигенция, «люди слова», представленная самыми разными специальностями. Во многом они ведут за собой толпу на Майдан. И их мера ответственности крайне велика.

Если же брать попытки профессиональной философской рефлексии по поводу Майдана и новой Украины, то большой интерес представляет номер 19 журнала «Синий Диван» в 2014 году, специально посвященный Майдану и событиям на Украине. За ис-

¹ Николаева О. Свет Майдана // Литературная газета. – 2014. – № 20. – URL: <https://lgz.ru/article/-20-6463-21-05-2014/svet-maydana/> (дата обращения: 08.10.2021).

ключением 2–3 статей, в которых «событие Майдана» было подвергнуто сомнению и скепсису (В. Малахов из Киева и А. Давыдов из Москвы), большинство представленных в нем работ носит промайданный характер. По сути, номер представляет собой совокупность разнообразных попыток социально-философскими средствами обосновать «европейский выбор социально активной части украинского населения»¹, выражая разные стороны и варианты «философии Майдана».

В связи с этим предварительно хотелось бы отметить три обстоятельства.

Во-первых, либо открыто, либо по умолчанию (дескать, это и так должно быть понятно), промайданные авторы только представителей своего лагеря считают самостоятельно мыслящими субъектами: «Авторы номера – это люди, которые не разучились самостоятельно думать»². А противоположная сторона «по мнению не разучившихся самостоятельно думать авторов» впала «в сон разума, состояние, в которое благодаря небывалой по масштабу и напору пропаганде погрузилось большинство моих соотечественников»³. Так же, например, и С. Дацюк в своем тексте утверждал, что «именно отказ от развития мышления российских интеллектуалов привел к победе идей традиции и архаики», что противоположный по взглядам лагерь отличает отсутствие каких-либо способностей к инновациям и творчеству. Общие черты либеральных сторонников и апологетов националистической «проевропейской» (такой вот парадоксальный синтез, для которого на самом деле есть свои четкие причины) украинской революции – это самопревозношение, самовлюбленность и априорная слепота к аргументам противной им стороны, поскольку, дескать, оппоненты заведомо неспособны к самостоятельному мышлению, а служат лишь пропагандистами «на посылках» у власти.

Во-вторых, степень радикальности высказываемых проукраинских взглядов у авторов из России зависит от их места нахождения. Находящиеся и работающие в России «самостоятельно думающие люди» все же стараются высказываться поаккуратнее,

¹ Петровская Е.В. От редактора // Синий диван. – 2014. – № 19. – С. 3.

² Там же. С. 4.

³ Там же.

несколько камуфлируя свои весьма радикальные убеждения. Наиболее же резко говорят те, кто из России уехал, находится и получает зарплату за рубежом, как, например, уже упоминавшийся в первой части самоизгнаник Анатолий Ахутин или доктор Лозаннского университета Эдуард Надточий. Такое разделение, впрочем, понятно. Было бы совсем уж странно получать зарплату в стране, причем от государства, нынешние политики и история которой тебе настолько не нравятся, что ты открыто называешь Россию «темным двойником Европы, известным нам под смутным именем “Россия”»¹. Поэтому вольно или невольно, но приходится сдерживаться. Как-то неудобно совсем уж открыто выступить против власти и государства, которые и дают тебе возможность заниматься твоей «свободной профессией». Хотя, может быть, всё наоборот. Уезжают самые радикалы, а люди менее резких взглядов остаются, им еще не настолько опротивела «немытая Россия»,

И в-третьих, как мы уже говорили в первой части, обоснование «события Майдана» здесь ведется на основе не специфически узкой идеологии украинского национализма, а некоей общелиберальной идеологии европейского выбора для Украины. «Я уверенно могу сказать, что когда человек с трепетом душевным говорит “Украина! Я за Украину” и так далее, его вдохновляет не национальный сепаратизм. Его вдохновляет то, что сегодня это лозунг или, скажем, сумма эмоций высокого гуманистического характера»². И в этом опасность философии и политики Майдана для России, поскольку с известными модификациями, как некий шаблон они легко могут быть применены и как обоснование радикальной либеральной революции и в нашей стране.

Выделяется в «Синем диване» статья Эдуарда Надточия под названием «Украина и Европа: в поисках новой топологии “Срединной Европы”», которая полна эпатажных высказываний в адрес России вплоть до неприкрытой ненависти. Помимо уже процитированного «Россия как “темный двойник Европы”» это, например:

¹ Надточий Э.В. Украина и Европа: в поисках новой топологии Срединной Европы // Синий диван. – 2014. – № 19. – С. 43.

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

«Испанские антинаполеоновские партизаны – настоящий “Лугандон” старого мира»¹.

«... важно разрушить мир государственного производства розни и онерического паралича под именем Российской империя»².

«Идея наполеоновского проекта Единой Европы была одной из ключевых для гитлеровской концепции Третьего рейха»³.

Но, пожалуй, кульминацией является следующее высказывание: «Внутри деструктивной программы Гитлера существует внутренняя “позитивная логика”, продолжающая большой цикл, открытый Французской революцией... Военный поход Гитлера против “красного монстра” был в этой перспективе также продолжением логики Наполеона. Уничтожение монстра на Востоке, таким образом, не только часть национал-социалистической программы завоевания жизненных пространств, но и необходимое условие обеспечения возможностей для единства Европы»⁴.

Каким историко-политическим видением обосновываются эти суждения, от которых веет откровенной смердяковщиной, и причем тут Украина? Украинский кризис, считает Надточий, по сути обнажил подлинное содержание последних двух с лишним веков европейской истории, то, что она находится в завершающей фазе большого «наполеоновского цикла». Наполеон был «дедушкой» идеи единой Европы, ее первоначальным архитектором. Он был вынужден воевать с Россией не потому, что ему очень хотелось, а потому, что он распространял номос и империум Французской революции, чему на континенте противостояла Россия – главный тормоз на пути переформатирования Европы по республиканским лекалам 1789 года: «Логика Французской революции диктовала культурную колонизацию политического пространства за пределами Парижа, столицы нового мира. Новый номос взывал к новой административной, политической и культурной изономии ойкумены, причем не только европейской. Быстро выяснилось, что на континенте именно Российская империя с ее царем-мистиком –

¹ Надточий Э.В. Украина и Европа: в поисках новой топологии Срединной Европы // Синий диван. – 2014. – № 19. – С. 44.

² Там же. С. 43.

³ Там же. С. 46.

⁴ Там же.

тот главный тормоз, который мешает “переформатировать” Европу в федеративный республиканский союз, управляемый из Парижа. Наполеон, хорошо понявший свои задачи, провозгласил себя императором, но смысл его империума был в корне противоположен российско-монархическому <...> Это был империум революции. Наполеон имел достаточно четкое представление о принципах переустройства Европы на секулярных началах (отсюда “антихрист” для европейских монархистов) и последовательно их воплощал¹. Поражение Наполеона имело, по мысли Надточия, катастрофический для Европы характер. Он считает, что благодаря ему национализм в Европе принял патологический характер, как это выяснилось в XX веке. Дескать, весь парад национальных суверенитетов, приведший к двум мировым войнам в XX веке, вытекал из поражения Наполеона, вызванного невозможностью нейтрализовать Российскую империю. «Россия так и осталась тем источником зла, который ведет Европу на бойню, не позволяя ей “переформатироваться” по логике новой изономии»², хотя якобы внешне это было замаскировано оппозицией наполеоновского империума и Британской империи. Надточий оговаривает, что новый мир суверенных национальных государств – это следствие перспективы, открытой Французской революцией, однако идея «великой нации», считает он, не случайно находится в конфликте с попытками «освобожденных народов» создать свои национальные государства. «В основе Французской революции лежит все-таки не проект освобождения “французской нации” <...>, а проект нового универсального “всемирного национального государства” (это как: всемирное и одновременно национальное? – Ю.П.), устроенного на началах рационализма»³.

Надточий пытается объективно и с пониманием отнести даже к Гитлеру. Тот с его точки зрения был отравлен последствиями поражения Наполеона, нес в себе конфликт французской идеи «великой нации» Европы и ответной националистической реакции «малых народов» на глобальный французский проект. «Для нас же

¹ Надточий Э.В. Украина и Европа: в поисках новой топологии Срединной Европы // Синий диван. – 2014. – № 19. – С. 43–44.

² Там же. С. 45.

³ Там же.

важно отметить, – пишет Надточий – что в своей реализации идеи “великой Европы” Гитлер достаточно быстро столкнулся с той же проблемой – “монстр” на Востоке не дает Европе собраться в единое целое»¹.

Поражение Гитлера привело к Венскому конгрессу-2, продолжает Надточий. Новый Священный Союз делит и контролирует мир, что закреплено в конструкции Совета Безопасности ООН. История поражения Наполеона отчасти повторилась, и СССР опять «жандарм Европы», но потом опять приходит новая «Весна народов». «Характерно, что институализация идеи Европы совпала с крахом СССР. Это не случайно. Лишь гибель СССР и немощь его правопреемника позволила Европе приобрести свой нынешний масштабный вид»².

Украина же, ставшая местом, где снова столкнулись идея Европы и ее «жандарм» Россия, есть «последний предел номоса Земли в мире социального собирания»³. Воззрения Надточия вполне можно квалифицировать как откровенную русофобию, облеченнную в академическую форму: «Росийский империум-государство естьnomadicеская машина войны, основанная на суверенности всех против всех, т.е. как своего рода антилевиафан»⁴. Даже выражение «тюрьма народов» с его точки зрения не точно по отношению к России потому, что слишком комплиментарно: «Тюрьма предполагает некоторый рациональный полицейский порядок, тогда как российская “полицейщина” не имеет к “полицейскому государству” никакого отношения и ближе к монгольской логике управления большим пространством через аппарат карательных набегов и сечение раздора среди подлежащих ясачной подати этносов»⁵.

Украинский вопрос, подбирается к своему главному выводу Надточий, нельзя решать в отрыве от польского вопроса и идеи «Срединной Европы» – новой реинкарнации «австро-венгерской идеи», отличной, как подчеркивает автор, от бисмарковского

¹ Надточий Э.В. Украина и Европа: в поисках новой топологии Срединной Европы // Синий диван. – 2014. – № 19. – С. 47.

² Там же. С. 49.

³ Там же. С. 51.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

единства Германии. «Украина стала полем войны именно как место столкновения двух философий устроения общества – открытой космополитической транскультурной идеи общей Европы и закрытой конспирологической и иерократической идеи замкнутого суверенного сообщества, пронизанного логикой спецопераций. *Идея торжества жизни* столкнулась с идеей поклонения смерти и ночи (курсив мой. – Ю.П.) <...> Обращение негативной срединности в позитивную – вот смысловое ядро украинского кризиса»¹. В конце своей статьи, пользуясь аллюзиями на Вагнера и Моцарта, Толкиена и Льюиса, Надточий великолушно заявляет, что все же вопрос не в том, чтобы поделить партизан на сторонников силы зла и силы добра (страницей раньше он писал про противостояние темных партизан нибелунгской ночи Донбасса и светлых дневных партизан Национальной гвардии), и не в том, чтобы «разместить нынешнее противостояние в мифopoэтическом измерении, а в том, чтобы всем спастись – и тем, кто пал жертвой путинской пропаганды, и тем, кто противостоит ее носителям. Абсолютного зла не существует, и Украина не может спастись, не спасая, бросая на произвол своих донбасских жителей. Как не спасется и Большая Европа, если уничтожит или просто бросит на произвол своей невидимой судьбы население рушащихся остатков Российской империи»². Тут вопрос о населении самой России остается за скобками, на него великолушие автора не распространяется, спасать его не предлагается. Россия для него, очевидно, тот Карфаген, что безусловно должен быть разрушен. «И насколько важно разрушить мир государственного производства розни и онерического парализма под именем Российской империи, настолько же важно спасти его слабых иувечных жертв». И автор резюмирует в заключительных высказываниях: «Спасение это – в приобщении к идее “Срединной Европы”, созидаемой Восточной Европой с центром в Украине. Победа над “мерзайшей мощью” возможна лишь как спасение Спасителя. В Украине – ключ к будущему “великой

¹ Надточий Э.В. Украина и Европа: в поисках новой топологии Срединной Европы // Синий диван. – 2014. – № 19. – С. 53–54.

² Там же. С. 55–56.

нации” Европы, преодолевающей мир суверенитетов в Вавилонской башне, ставшей храмом-домом для вернувшихся богов»¹.

Список литературы

1. Говорун Кирилл, архимандрит. Богословие Майдана // «Православие и мир»: [сайт]. – URL: <https://www.pravmir.ru/bogoslovie-majdana/> (дата обращения: 08.10.2021).
2. Дацюк С.А. За что воюет Россия? // КОНТИНЕНТ ЭЛЕКТРОННЫЙ. – 2014. – 2-й квартал. – URL: <http://www.e-continent.de/authors/dacuk/public-58.html> (дата обращения: 08.10.2021).
3. Надточий Э.В. Украина и Европа: в поисках новой топологии Срединной Европы» // Синий диван. – 2014. – № 19. – С. 43–56.
4. Николаева О. Свет Майдана // Литературная газета. – 2014. – № 20. – URL: <https://lgz.ru/article/-20-6463-21-05-2014/svet-maydana/> (дата обращения: 08.10.2021).
5. Петровская Е.В. От редактора // Синий диван. – 2014. – № 19. – С. 3–4.
6. Седакова О.А. Российское общество при Свете Майдана // Полит. ру – информационно-аналитический портал : [сайт]. – 2014. – 07 мар. – URL: <https://polit.ru/article/2014/03/07/society/> (дата обращения: 08.10.2021).

¹ Надточий Э.В. Украина и Европа: в поисках новой топологии Срединной Европы» // Синий диван. – 2014. – № 19. – С. 56.

УДК: 141.3

ПОГОРЕЛЬСКАЯ С.В.* НИЩЕТА ЛИБЕРАЛИЗМА. (Обзор).

Аннотация. Рассматривается либеральная мысль Германии в промежутках между двумя мировыми войнами и предпринимаются попытки провести параллели с современностью.

Ключевые слова: демократия; либерализм; тоталитаризм.

POGORELSKAYA S.V. The Poverty of Liberalism (Review).

Annotation. The author considers the liberal thought of Germany in the intervals between the two world wars and attempts to draw parallels with modernity.

Keywords: democracy; liberalism; totalitarianism.

Для цитирования: Погорельская С.В. Нищета либерализма. (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 1. – С. 180–184.

DOI: 10.31249/rphil/2022.01.10

Обе книги известного немецкого философа и культуролога, профессора Йенса Хаке, изданные с интервалом в три года (2018; 2021), представляют собой единое целое. Автор отнюдь не задается целью показать нищету либерализма – напротив, он стремится показать, что и как смог предложить интеллектуальный немецкий либерализм в трудные для этой страны времена. Впечатление, что либерализм, несмотря на богатство мысли, оказался нищ перед лицом исторических испытаний, возникает само по ходу чтения обеих книг.

* Погорельская Светлана Вадимовна – кандидат политических наук, доктор философии Боннского университета, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН.

E-mail: pogorels@mail.ru

Первая книга представляет собой обширную, основательную историю идей немецкого либерализма в период между двумя мировыми войнами. Политический либерализм в Веймарской республике и тем более после ее краха сошел на «нет», однако в теории продолжались дебаты, которые, по мнению автора, актуальны и для нынешних кризисных времен. Особенно если учесть, что этот аспект немецкой мысли даже в самой Германии не слишком хорошо изучен, в отличие от теории и практики левого и правого радикализма тех лет.

Книга состоит из пяти частей – вводной «Проблематика либеральной политической теории», четырех тематических частей – «Исходные данные. Констелляции либерального мышления после Первой мировой войны» [1, с. 43–125], «Враг справа. Противостояние фашизму» [1, с. 126–202], «Защита парламентарного порядка. Размышления об “укрепленной” демократии» [1, с. 203–279], «Ограничение капитализма» [1, с. 280–377] и заключительной «Отрезвление и обновление – либеральное мышление XX века» [1, с. 378–402]. В каждой из глав подобраны соответствующие примеры из истории немецкой либеральной мысли.

Первая глава начинается с войны, с таких масштабных мыслителей своего времени, как Хugo Пройс, Леопольд фон Визе и Макс Вебер. Автор описывает трудности либерального мышления и либеральных политических форм в обществе, где не просто не было политической традиции правящего либерализма (короткая смычка Бисмарка с либералами не в счет), но и, в силу политической культуры рейха, сохранялся дворянский, а также солидный гражданский анти-либерализм среднего класса. Кроме того, с крахом рейха, теоретический либерализм потерял ту реальность, в конфронтации с которой он развивался.

Поскольку, впрочем, основным врагом первой в истории Германии парламентарной демократии в те годы стал постепенно набирающий силу фашизм, автор обращается к тому, как понимали фашизм либеральные мыслители того времени и как они интеллектуально противостояли ему. Он начинает с «ранних либеральных интерпретаций фашизма» Фритца Шоттенхёфера [1, с. 140] и Морица Юлиуса Бонна («фашизм как тирания примитивной демократии», [1, с. 152]), отмечает праволиберальные симпатии к фа-

шизму (Эрвин фон Бекерат [1, с. 163]), исследует интерпретации «фашизма как антимарксизма» у Людвига фон Мизеса [1, с. 167].

Особо интересным представляется вопрос о способностях демократии защитить себя и о механизмах этой защиты. Здесь автор обращается к таким мыслителям, как Роберт Михельс («демократия, которая вредит самой себе» [1, с. 204]), Ханс Келсен, исследовавший возможности «защиты парламентарных форм правления» [1, с. 218], или Карл Лёвенштайн с его «Militant Demoscacy» [1, с. 245].

Важным, по мнению автора, вкладом либеральных мыслителей тех лет в немецкие теории либерализма было понимание принципа индивидуальной свободы во взаимосвязи с институтами парламентарной демократии, ядром которой он являлся.

Еще один вопрос тех лет – соотношение либерализма и капитализма, возможности проведения «границ для капитализма». Здесь автор вновь привлекает либерального экономиста Морица Юлиуса Бонна, с его анализом «дефицитов германского капитализма» [1, с. 308], рассматривает, насколько влиял на немецкую мысль американский пример, описывает генезис ордoliberalизма и отношение к нему наиболее известного нелиберального критика либерализма – Карла Шмитта («государство – тотальное или сильное?» [1, с. 342]) и завершает рассмотрение «проблемами легитимации демократического капитализма» [1, с. 366].

В заключении работы – «Отрезвление и обновление. Либеральное мышление в XX веке» автор пытается провести параллели с современностью [1, с. 378].

Вторая книга [2] – значительно уступающая в размерах первой, своего рода приложение к ней, состоит из 4 частей: «Ориентиры» [2, с. 17–50], «Вызовы авторитаризма» [2, с. 51–118], «Либеральный разум» [2, с. 119–154] и «Проблемы в прошлом и настоящем» [2, с. 155–232].

В каждой из частей – миниатюры о соответствующих либеральных мыслителях, таких как уже упоминавшийся в первой книге экономист Мориц Юлиус Бонн, социолог Роберт Михель, и – один из самых проницательных антилиберальных критиков демократии в XX веке Карл Шмитт.

Хакке считает важным построить мост от Веймара к Федеративной Республике: хоть сторонники парламентской демократии

в 1920-х и 1930-х годах и оказались в меньшинстве, их идеи привнесли известный вклад в формирование либеральной демократии послевоенной ФРГ, в частности, в вопросах институциональной защиты демократии против попыток ее политического подрыва («демократия, способная обороняться»). По мнению автора, современные кризисы показывают, что время полной архивизации Веймарских дебатов о либерализме и демократии еще не наступило.

Тем не менее в обеих книгах обращение к современности кратко, со ссылками на более поздние материалы по теории демократии. В первой книге это еще можно понять, однако вторая, уже самим своим заголовком, пробуждает ожидания, которые по ходу не оправдываются. Либерализм таких малоизвестных и бесспорно интересных мыслителей, исследованных автором, как Мориц Юлиус Бонн, Вильгельм Рёпке или Карл Лёвенштайн, не достигает масштаба теорий, он, скорее, ситуативен и определен кризисом демократии тех лет. Условия, в которых он оперировал, несравнимы с условиями формирования послевоенного либерализма, так как либерализации западных обществ в значительной мере способствовала атмосфера холодной войны. В силу этого теоретические изыски мыслителей тех лет малоактуальны для современности. Нынешний кризис парламентарной демократии (например, трампизм) и либерализма обусловлен иными причинами и к тому же не актуален для политической системы современной Германии. Ее демократия, в отличие от 1930-х годов, не находится в состоянии экзистенциального кризиса. Напротив, современная Германия пока что является одной из наиболее консолидированных либерально-демократических стран мира. Уроки провала Веймарской республики были учтены при формировании государственных институтов и многократно обсуждались в научных и интеллектуальных дебатах. Возможно, по мере увеличения числа политических партий система станет менее стабильной, но демократический приход к власти антидемократических сил остается маловероятным.

В известной мере обе книги могут быть рассмотрены как часть интеллектуальной предыстории той крепкой, стабильной парламентарной демократии ФРГ, которая сформировалась после 1949 г. и которую в 1999 г. буквально воспел Курт Зонтхаймер в

своем ностальгическом бестселлере «Такой Германия не была еще никогда. Заметки к политической культуре ФРГ»¹.

Таким образом, обе книги интересны не столько заявленными автором попытками провести исторические параллели между веймарскими временами и современностью, сколько очень качественным анализом произведений либеральных авторов тех лет, в том числе и незаслуженно забытых. В силу этого они профессионально нацелены прежде всего на читателей, которые специализируются в сфере истории либеральной мысли в Германии, однако, по большому счету, они будут интересны всем, занимающимся проблемами либерализма.

Список литературы

1. Hacke J. Existenzkrise der Demokratie. – Berlin : Suhrkamp, 2018. – 454 S.
2. Hacke J. Liberale Demokratie in schwierigen Zeiten. Weimar und die Gegenwart. – Hamburg : Europäische Verlagsanstalt, 2021. – 269 S.

¹ Sontheimer K. So war Deutschland nie: Anmerkungen zur politischen Kultur der Bundesrepublik. – München : Beck, 1999. – 262 S.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 122

КИМЕЛЕВ Ю.А.* КОММУНИТАРИЗМ. ПОЛЕМИКА КОММУНИТАРИЗМА С ЛИБЕРАЛИЗМОМ.

Аннотация. Статья содержит аналитическую реконструкцию полемики между либерализмом и коммунитаризмом, занявшей заметное место в современной политической философии. В статье предлагается очерк истории англоязычной политической философии в XX в., которая предшествовала этой политике.

Ключевые слова: либерализм; либертарианизм; коммунитаризм.

KIMELEV Yu.A. Communitarian. The controversy between communitarian and liberalism.

Abstract. The article contains an analytical reconstruction of debates between liberalism and communitarism which has been prominent in contemporary political philosophy. The article offers an essay of history of political philosophy in the XX century prior to the debates.

Keywords: liberalism; libertarianism; communitarism.

Для цитирования: Кимелев Ю.А. Коммунитаризм. Полемика коммунитаризма с либерализмом // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 1. – С. 185–203. DOI: 10.31249/rphil/2022.01.11

Значительная часть проблем актуальной политической философии нормативистской ориентации оказалась сконцентриро-

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

ванной в споре между либерализмом в его нынешнем виде и коммунистизмом. Различные коммунистические взгляды трудно квалифицировать как единую теорию. Следует эксплицировать набор главных коммунистических аргументов. Именно эти аргументы оказались объектом философско-политической полемики с либерализмом. Реконструкция основных моментов данной полемики составляет общую задачу предлагаемой статьи.

Современная политическая философия представляет собой сложный комплекс. В общем и целом она является продолжением богатой традиции общеевропейской, философско-политической, философско-правовой и этической мысли, которая присутствует в настоящем и в виде обширной исторической исследовательской литературы, и как активно используемый ресурс.

В качестве базисной ориентации в многообразии теорий можно использовать разделение философско-политических функций или позиций на диагностические и нормативные. Всякая философско-политическая теория осуществляет оба вида функций – все дело в порядке их сочетания.

Нормативная теория в политической философии отличается от дескриптивных и объяснительных теорий форм и процессов политической жизни.

1950-е и 1960-е годы были временем обширной разработки различных парадигм и теорий, призванных описать и объяснить социальные и политические системы, а также социальные и политические процессы.

Начиная с 1970-х годов наблюдается интенсивный рост и даже расцвет философских теорий, ставящих целью *оценить* политические и социальные системы и процессы.

В конечном счете усиление теоретического внимания к нормативной философско-политической проблематике проистекает из усиления внимания к этой проблематике в практическом политическом сознании.

Можно усматривать континuum между тем, что, на мой взгляд, правомерно называть обыденным, в некоторых отношениях даже массовым политическим сознанием, и нормативной ориентацией политической философии, прежде всего современной политической философии.

Философско-политический горизонт, в котором осуществляется современная дискуссия в рамках нормативистской ориентации – это горизонт политического и правового модерна. Фундаментальные характеристики этого горизонта: признание равенства индивидов по достоинству; требование, чтобы политическая власть была законной и рациональной, обладала правовым обоснованием и беспристрастно отстаивала права граждан; моральные ценности гуманистической направленности.

Как уже упоминалось, полемика между либерализмом и коммунитаризмом вобрала в себя целый ряд философско-политических вопросов первостепенной важности. Весьма значительно то обстоятельством, что эта полемика развернулась главным образом в нынешней англоязычной политической философии, которая оказывает значительное влияние на политическую философию во всем мире.

Целесообразно поэтому предварить анализ указанной полемики рассмотрением исторической преамбулы актуальной политической философии в англоязычных странах.

Англоязычная политическая философия на протяжении большей части XX в. определялась главным образом программой концептуального анализа, т.е. анализа базисных понятий, а также утилитаризмом как общей философско-этической программой с отчетливо выраженным философско-политическим содержанием.

Эти программы сохраняют свое присутствие в философско-политической сфере и философско-этической сфере и в настоящее время. Концептуальный анализ продолжает оставаться продуктивным инструментом философско-политического теоретизирования, а утилитаризм продолжает быть философско-политической традицией, с которой так или иначе соотносятся актуальные философско-политические и политические взгляды в англоязычных странах.

Анализ политических понятий был главным инструментом политической философии в рамках аналитической философии в предыдущие десятилетия. Объектом анализов становились и продолжают оставаться в настоящее время такие политические понятия, как свобода, толерантность, равенство, справедливость, понятия авторитета, легитимности, политических обязательств граждан.

В контексте концептуального анализа того типа, который доминировал в англоязычной политической философии, был фак-

тически табуирован нормативный подход, связанный с оценкой и обоснованием принципов, ценностей и целей *реальной политической жизни*. Существование и функционирование либеральной и демократической традиции воспринималось как нечто общепринятое и служащее фоном философско-политической дискуссии, основополагающие принципы которой не подлежат пересмотру.

Начало современной ситуации можно возвести к концу 1950-х годов – к так называемому спору между Лордом Девлином и Гербертом Хартом относительно легитимности установки на регулирование социальной морали посредством закона, а также анализу понятий свободы у Исаии Берлина.

В основе спора между Лордом Девлином и Гербертом Хартом, в котором они не были единственными участниками, лежал вопрос о том, оправдано ли утверждать наличную позитивную мораль (Г. Харт отличает ее от критической) посредством права. Конкретно это называлось «принуждением к морали» посредством права.

Крайней либеральной позиции Дж. Ст. Милля, в соответствии с которой единственной оправданной целью использования государственного насилия является защита от ущемления прав и свобод индивидов, были противопоставлены умеренно консервативная позиция Лорда Девлина, в соответствии с которой для существования общества требуется защищаемый правом моральный фундамент, а также позиция, в соответствии с которой утверждение морали посредством права есть ценность сама по себе. Г. Харт отстаивал умеренно либеральную позицию, дополненную демократическими элементами, в соответствии с которой оправдан определенный патернализм в защите личности посредством права.

Многообразное теоретическое творчество Исаии Берлина в дисциплинарном плане было связано с академической философией и с историей идей. Философско-политические взгляды И. Берлина разрабатывались главным образом в дисциплинарном контексте истории идей.

В межвоенный период И. Берлин активно занимается вопросами аналитической философии, как она была представлена в то время в Великобритании, в Оксфорде. И. Берлин считает, что наше понимание мира уже предполагает концепцию существующей реальности, независимой от нас и наших мнений. Такая позиция бы-

ла связана с размежеванием И. Берлина с теорией значения и теорией познания логического позитивизма. Кроме того, по И. Берлину, верификационизм не позволяет – в плане теории значения – делать высказывания о морали, музыке, о прошлом.

В числе работ, посвященных истории идей в различных европейских странах, есть и работы по истории идей в России. По мнению И. Берлина, воздействие идей на исторические процессы по меньшей мере столь же важно, как и действие «безличностных сил». История идей как дисциплина способна внести существенный вклад в само понимание общества. И. Берлин указывает в связи с этим на роль Просвещения и роль романтизма как движения, направленного против Просвещения.

Такой интерес к истории идей оказал воздействие на философско-политические воззрения И. Берлина, прежде всего, в понимании либерализма и в вопросах политической аксиологии.

Особое внимание в философско-политической литературе привлекло разрабатывавшееся И. Берлиным различение «позитивной свободы» и «негативной свободы». «Позитивная свобода» связана с навязыванием индивиду определенной формы жизни, своего рода тоталитаризма, который И. Берлин усматривал у Руссо, Гегеля и Маркса.

Альтернативу он видел в «негативной свободе», фундаментальной философско-политической модели, отрицающей навязывание индивиду каких-то определенных целей или идей обществом или государством.

История политической философии в англоязычных странах, в первую очередь в Великобритании, была самым тесным образом связана с историей моральной философии, с историей этики. Здесь можно говорить о параллелизме, наложениях, совпадениях. Достаточно указать на то, что теория справедливости Джона Ролса, сыгравшая ключевую роль в оформлении современной политической философии с нормативной ориентацией, фактически с момента своего появления воспринималась и как рубежное морально-философское событие.

До появления работы Джона Ролса «Теория справедливости» [21] в сфере этики в англоязычных странах господствовали утилитаризм, метаэтика и экзистенциализм, так что только утили-

таризм представлял и как определенная разновидность политической философии.

Свою преобладающую ныне форму либерализм получил в философско-политической и морально-философской теории Джона Ролса. Эта теория во всей западной политической философии считается началом или даже основоположением нового современного гештальта политической философии, по меньшей мере, считается исходным моментом нового понимания либерализма как нормативной теории. Сказанное относится в первую очередь к работе «Теория справедливости».

Теория Дж. Ролса поначалу утверждается среди приверженцев англоязычной аналитической философии, а начиная с 1980-х годов она получает широкое распространение и среди представителей континентальной философии.

«Теория справедливости» представляет собой *субстанциальную* политическую философию. Дж. Ролс продолжает использовать разработанные в англоязычной философии ресурсы концептуального анализа. Однако, эти ресурсы используются инструментальным образом по отношению к анализу и оценке базовых политических институтов.

Дж. Ролс оснастил политическую философию исследовательской повесткой дня. Он не просто предлагает теорию социальной справедливости. Он утверждает приоритет индивидуальной свободы, приемлемые границы эгалитаризма, а также утверждает правление закона.

Значительную ценность представляет то обстоятельство, что видение идеального политического устройства оказалось связанным с определенным пониманием человеческой природы, соответственно, с определенной философско-политической антропологией. Такой подход не только предполагает обращение к теориям мотивации, представленным в социальных науках. Концепция Дж. Ролса указывает на то, каким образом можно побудить граждан принять формальные условия социального сосуществования и как реалистичные, и как справедливые.

Наконец, следует подчеркнуть, что концепция Дж. Ролса фактически означала восстановление связи с политической философией прошлого. В новом контексте во многом реактуализиру-

ются философско-политические компоненты воззрений Гоббса, Локка, Руссо, Юма, Дж. Ст. Милля, Канта.

Теория справедливости, о которой идет речь в философско-правовой концепции Дж. Ролса, с ее стремлением к разработке согласованных принципов осуществления социальной интеракции, нужна для того, чтобы распределить блага и обязанности среди членов общества.

И разработка подобных принципов, и воплощение их в жизнь возможны, если индивиды готовы считать их необходимыми. У индивидов может и должно появиться чувство, что их совместная социальная жизнь и совместный труд носят стабильный и упорядоченный характер.

Философско-политическая теория Дж. Ролса обосновывает возможность равной свободы, а также возможность распределения всех прочих благ таким образом, что укрепляет надежды тех, кто в меньшей мере, чем другие, преуспел в конкурентной социальной борьбе.

Такая фундаментальная установка получает развернутое обоснование.

Первый принцип. Всякий индивид должен обладать равным правом на наиболее полную систему равных базисных свобод, совместимую со схожей системой свободы для всех.

Второй принцип. Социальные и экономические неравенства должны быть устроены таким образом, что они окажутся способными обеспечить

а) наибольшие преимущества для наименее успешных, причем в соответствии с принципом справедливых накоплений;

б) окажутся увязанными с позициями, доступными для всех в условиях справедливого равенства возможностей.

Если указанные принципы соответствуют или максимально приближаются к соответствию базовым институтам общества, то такое общество можно считать справедливым. А индивиды обязаны подчиняться правилам справедливого общества. Несмотря на то что Дж. Ролс предлагает контрактуалистскую аргументацию в обоснование самих правил, обязанности подчиняться им не имеют контрактуалистской основы.

В хорошо устроенном обществе есть соответствие между справедливыми правилами и чувством справедливости. У граждан

есть возможность признать, что правила справедливы и признать, соответственно, свою обязанность следовать им. В общем, справедливость существима.

Сама возможность нормативной политической философии реализуется Дж. Ролсом посредством тематизации определенной идеальной точки зрения, которая для того, кто ее займет, будет одновременно и рациональным и моральным выбором. Принципы, правила, институты, соотнесенные с такой точкой зрения, получают универсальное оправдание как рациональные и беспристрастные.

Деонтологический либерализм Дж. Ролса наделяет справедливое приоритетом по отношению к благу. Общество, которое состоит из множества личностей, каждая из которых обладает собственными интересами, целями и представлениями о благе, способно организоваться морально приемлемым образом только если будет опираться на принципы, не предполагающие какой-либо конкретной и специфической идеи блага. В своей теории справедливости как «беспристрастности» Дж. Ролс использовал две противоположные формы оправдания и поддержания социальной связи: контрактуализм и то, что можно назвать философией рынка. Дж. Ролс утверждает, что в модерновых плюралистических обществах социальная справедливость в своей основе представляет собой определенную *процедуру*, а именно способ распределения обязанностей и благ.

Справедливость носит процедурный характер потому, что мы не располагаем универсальным критерием оценки справедливости государственного устройства, в частности, критерием оценки справедливости социального государства. «Справедливое» невозможно постигнуть каким-то непосредственным образом, причем общепризнанным способом. Справедливость, соответственно, следует сконструировать, создать посредством практической процедуры.

В «Теории справедливости» философско-политические рассуждения Дж. Ролса самым тесным образом связаны с моральной философией. При этом морально-философские рассуждения призваны решать задачу нормативного оправдания социального устройства. Позже в «Политическом либерализме» достаточно четко будет проводиться различие между моральным оправданием и политическим оправданием. Политическое оправдание должно

быть приемлемым при всех различиях «общих учений», которых придерживаются индивиды.

Основное произведение Дж. Ролса в настоящее время воспринимается как действительное начало современного этапа философско-политической мысли. Поначалу так было в англоязычном мире, а затем и в других западных странах. Речь идет фактически об оформлении новой парадигмы политической философии.

Семейство либеральных теорий весьма разнообразно. Общий характеристикой таких теорий можно считать приверженность политическому и правовому рационализму модерна. Они признают нормативность политической философии, понимаемую как рефлексия относительно того, каким рациональным образом реализуется справедливый политический порядок; равное достоинство субъектов; утверждается необходимость того, чтобы власть была рациональной в правовом плане и потому справедливой; власть должна отстаивать равные права граждан. Они утверждают, что «последнее» оправдание политики заключается также в общих моральных ценностях гуманистического характера. Речь идет о «публичной этике», опирающейся на своего рода плюралистическую и гуманистическую метафизику.

Несомненно, современный либертарианизм с его базисной идеей о минимальном государстве, ориентацией на права индивидуального выбора связан с масштабной экономической, правовой и эпистемологической концепцией Фридриха фон Хайека.

Вместе с тем в философско-политической дискуссии настоящего времени либертаринизм представлен главным образом концепцией Роберта Нозика.

«Анархия, государство, утопия» [8] Р. Нозика предлагает общее философско-политическое видение альтернативное соответствующему видению Дж. Ролса.

Исходным моментом рассуждений Р. Нозика являются индивиды с их правами. Этими правами в духе Локка индивиды обладают изначально до учреждения государства и безотносительно к государству. Индивиды свободны, распоряжаются самими собой, и никто не имеет права использовать их в собственных целях против их воли.

Можно представить индивидов, живущих в природном состоянии. Выходом из этого состояния, если его считать злом, не-

обязательно должен быть общественный договор. Точнее, общественный договор нельзя считать единственным способом создания государственного законного порядка. Более простым и линейным будет объяснение, опирающееся не на договор, а на рынок.

Отказавшись от контрактуалистского подхода Дж. Ролса, Р. Нозик при рассмотрении собственности оспаривает и эгалитаристские, и редистрибутивные выводы из этого подхода. Если я свободен, т.е. являюсь хозяином самого себя, то я являюсь и хозяином своих талантов и всего того, что в состоянии произвести или заработать с опорой на них. Поэтому государство, если оно «более, чем минимальное» и навязывает мне налоги с целью финансировать сферу образования или здравоохранения, оплачивать пособия для безработных или неимущих, то это означает нарушение моих прав.

Насколько легитимно «минимальное государство», настолько нелегитимно государство, которое берет на себя обязательства, выходящие за пределы обеспечения гарантий безопасности и осуществления правосудия.

Теория Р. Нозика полагает, что каждый индивид законно владеет тем, что он приобрел или посредством справедливого начального приобретения, или посредством свободной передачи своего блага кому-то другому.

Исходя из неотчуждаемых прав индивидов, Р. Нозик предлагает концепцию «минимального государства», возможности которого осуществлять принудительную власть в отношении граждан предельно ограничиваются (за исключением некоторых случаев, связанных с необходимостью защиты граждан от насилия и т.п.).

Философско-политические воззрения Р. Нозика представляют собой отчетливо выраженный *индивидуалистский либерализм*. Права отдельных индивидов должны иметь бесспорное преимущество по отношению к интересам общества в его совокупности.

Существуют две крайние позиции, представляющие собой вызов позиции Дж. Ролса. Одна из них – это ультралиберальная, или либертарианская концепция Р. Нозика. В этой концепции однозначно делается упор на индивидуальные свободы. Другая представляет собой радикальную интерпретацию равенства. Каждая из этих позиций, располагаясь, соответственно, справа и слева

от позиции Дж. Ролса, концентрируется на одном из элементов, которые стремится сочетать концепция Дж. Ролса.

Р. Нозик жестко утверждает приоритет свободы индивидуального действия и подвергает осуждению всякое вмешательство государства с целью осуществить какое-либо перераспределение богатства или изменить финансирование социальных услуг (здравоохранения, образования, создания рабочих мест).

«Эгалитарный радикальный либерализм» не ограничивается провозглашением необходимости ограничений в распределении социальных благ посредством перераспределительной фискальной политики. Он не ограничивается также провозглашением необходимости принимать меры, с тем чтобы способствовать равенству возможностей и тем самым корректировать чрезмерное социальное неравенство. Эгалитарный радикализм подвергает суровой непримиримой критике неправомерную концентрацию экономической власти и господство свободного рынка. Средство достижения равенства в получении экономических благ видится в обобществлении средств производства, соответственно, в обеспечении социальных и экономических прав граждан.

Своего рода прологом к реконструкции политики между либерализмом и коммунитаризмом может послужить презентация теоретических возврений Майкла Уолцера.

Майкл Уолцер выступает против «строгого эгалитаризма», предлагая концепцию «сложного равенства». Его работа «Сфера справедливости» [26] содержала критику всякой абстрактной дистрибутивной парадигмы, притязающей на правомерность в любом историко-социальном контексте.

В противоположность Дж. Ролсу М. Уолцер считает, что не существует четко очерченного множества «базовых благ», которые можно распределять исходя из единых критериев распределения. Блага обладают «социальными значениями», которыми и следуют руководствоваться, определяя правила распределения.

Главный тезис М. Уолцера гласит, что всякая теория справедливости, предполагающая *одну* рациональную дистрибутивную парадигму, связанную с *одним* центром принятия решения, который берет на себя функции распределения одной совокупности фундаментальных благ в соответствии с одним критерием справедливости, – такая теория является потенциально тоталитарной в

отношении нередуцируемой множественности различных социально-исторических контекстов. Ведь существует столько дистрибутивных парадигм, столько центров принятия решения, столько в полной мере легитимных критериев справедливости, сколько существует в прошлом, настоящем и будущем коммунитарных реальностей. Эти коммунитарные реальности служат источником различных подходов к представлениям о благах, от которых эти представления неотделимы ни в нормативном, ни в теоретическом плане.

Распределение социальных благ должно осуществляться в отдельных друг от друга «сферах». Они должны быть автономными, поскольку их разделенность способна служить препятствием чрезмерному накоплению благ, выходящих за пределы различных отдельных сфер. Особой ценностью М. Уолцер наделяет блага членства, безопасности и благополучия.

Итак, в «Сферах справедливости» М. Уолцер разрабатывает плюралистическую и ориентированную на идеал сложного равенства теорию справедливого распределения. Исходя из представленного образа модерновых обществ, он предлагает в более поздних работах теорию гражданского общества. Модерновые общества обладают множеством различных форм жизни, соответственно, обладают большим числом возможностей для индивидов принадлежать различным группам и вступать в разнообразные отношения друг с другом.

Идея гражданского общества, понимаемого как сложная структура партикулярных групп политического сообщества, утверждается М. Уолцером как нормативный идеал. Партикулярные сообщества в рамках «большого» общества способны формировать идентичность, индивидуальную и коллективную. Они являются также первичными образованиями, с которыми может соотноситься политическое действие.

Вместе с тем децентрализованные организационные формы не в состоянии выполнять свои функции без охватывающей их государственной власти. В этом плане гражданское общество и демократия взаимосоотнесены, они немыслимы друг без друга. Только в рамках организационных форм, образующих гражданское общество, возможна «политика различия», связанная с идеалом самоопределения.

Работы М. Уолцера, так или иначе связанные с полемикой между либерализмом и коммунитаризмом, заслужили особое внимание в современной философско-политической литературе. Интересно при этом отметить, что его рассуждения зачастую трудно однозначно квалифицировать как принадлежащие одной из сторон спора, вследствие чего его оригинальные воззрения подвергались многообразной критике.

Следует сразу же подчеркнуть, что весьма трудно квалифицировать различные коммунитаристские позиции и подходы как *единую теорию*. Правильнее будет выделить ряд основных коммунитаристских аргументов, критических по отношению к философско-политической нормативной теории неолиберализма. Совокупность подобных аргументов в состоянии выполнять функцию нормативной философско-политической теории коммунитаризма.

Один критический аргумент направлен против понятия личности, которое лежит в основе либеральных теорий. Он направлен, в частности, против методологического индивидуализма. Еще один аргумент критикует деонтологический характер либеральных теорий, а также критикует провозглашаемую либеральными теориями «нейтральность» справедливости. Подчеркну значение критического аргумента, адресованного либеральной теории прав, ее нормативной, соответственно, мотивационной неадекватности.

Прежде всего, коммунитаризм указывает на необходимость рассматривать коммунитарные контексты существования индивида (семья, соседские отношения, различные добровольные ассоциации, политические объединения и т.п.) в качестве социально-практических условий формирования социальной идентичности этого индивида.

Эти условия, считают коммунитаристы, следует учитывать и при подходе к философско-политической проблематике. А либеральная перспектива, указывает коммунитаристская критика, фактически полностью абстрагируется от всяких форм индивидуально-партикуляристской укорененности в пользу контрактуалистских конструкций, которые являются на деле нереалистичными, игнорирующими реальные социальные условия жизни индивидов.

Майкл Сандел был одним из зачинателей коммунитаристской критики либерализма. М. Сандел утверждал, что контрактуа-

листская теория базируется на «пустом» понятии личности. Субъект у Дж. Ролса – «развоплощенный» субъект.

Один из базовых тезисов коммунитаризма гласит, что индивиды в такой мере встроены в сообщества, в которых живут, что их идентичность *конституируется* в лингвистическом и культурном плане этими сообществами. Ответ на вопрос «кто есть я?» может быть получен посредством перечисления моих родственных и аффективных связей, перечисления исполняемых мной социальных ролей, а также различных групп, к которым я добровольно или невольно принадлежу.

Мы постоянно осуществляем, отмечает Чарльз Тэйлор, самоинтерпретацию, и такая самоинтерпретация влечет за собой установление коммунитарных отношений между субъектами самоинтерпретации, поскольку предполагает общий язык, посредством которого осуществляется самоинтерпретация.

Этот тезис (и не только у Ч. Тэйлора) направлен против идеи Дж. Ролса о том, что «я» предшествует тем целям, которые достигаются посредством этого «я». Он также направлен против утверждения Дж. Ролса, что такая способность образует суть идентичности индивида. Если система целей индивида может быть отделена от его идентичности, то цели могут и не представлять собой нечто жизненно важное для индивида. Соответственно, либерализм не в состоянии объяснить приверженность обязательствам, которые не представляют собой результат выбора или договора (например, обязательства перед семьей).

Обобщая, можно утверждать, что в соответствии с подходом либералов каждый индивид в состоянии сам выбирать свои цели, способен занять позицию по отношению к собственным предпочтениям. Это означает также, что возможно заранее определить критерии справедливости, причем независимо от того, что является благом для нас. Соответственно, справедливость есть нечто нейтральное и обладает приоритетом над благом.

Все это возможно, считают коммунитаристы, если систематическим образом отвлекаться от того, что индивид всегда принадлежит определенному сообществу. Однако только посредством такой принадлежности конституируется идентичность индивида, причем идентичность, стабильная во времени и позволяющая индивидам

признавать друг друга, признавать наличие друг у друга особых потребностей, предпочтений и целей.

Другой базовый тезис коммунитаризма указывает на то, что индивиды способны развивать свои способности только внутри общества, жизнь в обществе – это необходимое условие обретения индивидом рациональности, позволяющей ему быть моральным агентом, быть автономным и ответственным индивидом.

При коммунитаристском подходе социально-политическая справедливость заключается в утверждении и сохранении совокупного общего социального блага. Такое благо находит воплощение в той или иной форме совместной жизни, связанной с соответствующей морально-культурной традицией. Индивид воспринимает и признает других как принадлежащих к такой форме жизни и морально-культурной традиции.

Как считают коммунитаристы, абстрактную идеологическую конструкцию представляет собой и понятие беспристрастности, лежащее в основе *либерального универсализма*. В действительности это понятие воплощает совершенно определенное, соответственно, партикуляристское понимание блага (это, кстати, признает и поздний Дж. Ролс).

Политическая философия как нормативная политическая теория наиболее общего плана должна базироваться на основаниях, которые как таковые будут приемлемы для всех без исключения рациональных индивидов. Речь идет о том, что посылки философско-политической теории будут представлять собой универсально признаваемые, причем рационально очевидные истины. Понятно, что в таком случае мы имеем дело с исторической антропологией универсалистского характера, утверждающей, что при всех формах социально-исторической жизни перед нами человек, обладающий одной и той же природой. В этом случае философско-политическая теория вправе притязать на универсальную применимость и научную объективность.

Подобный подход не мог не вызвать критику. Так, Дж. Ролса обвиняли в том, что те индивиды, которые, в соответствии с его первоначальной концепцией должны вступать в договорные отношения, – это конкретные в социальном и культурном плане социальные агенты, а именно жители западного мира с либеральными установками и воззрениями, а не социальные агенты как таковые.

С одной стороны, провозглашение ценности сообщества, утверждение о том, что члены политического сообщества приемлют общее представление о благе. Одним словом, у них общая идентичность и общие цели. Это воспринимается не только как философско-политическая и философско-этическая позиция, которую следует отстаивать философско-теоретическими средствами, а как некая данность социально-политического существования.

С другой стороны, либералами утверждается ценность автономии индивида, достоинство которого связывается с его способностью и свободой формировать, пересматривать и реализовывать свои идеи о благой жизни в рамках «хорошо организованного общества», в котором правит справедливость, понимаемая как беспристрастность, прежде всего, со стороны государства.

В свою очередь либералы отмечают, что критика универсалистского подхода у коммунитаристов порождает подход, сосредоточивающий внимание философско-политической теории на конкретных обществах. В качестве полемического возражения либералы развертывают следующую аргументацию. Подобного рода конкретизация означает на деле признание всех обществ не подлежащими критике, поскольку никакое общество не может подвергаться критике извне, его следует оценивать только в соответствии с его собственными стандартами. И каким бы несправедливым и неблагополучным оно ни представлялось внешним наблюдателям, внешняя критика не является, как утверждается, надежно и правомерно фундированной. Практики того или иного конкретного общества предстают как оправданные. А в условиях отсутствия внутренней критики торжествует консерватизм. В общем философско-политическая теория, если следовать коммунитаристской логике, ограничивается экспликацией социальных и культурных смыслов, разделяемых членами того или иного конкретного общества, заявляют либералы.

Коммунитаристы указывают, что понятие справедливости у Дж. Ролса вовсе не является столь нейтральным или более нейтральным, чем другие, как он заявляет. Его позиция выражает идею личности, которая ценит автономию. Он придерживается такого идеала отношений между людьми, в котором на переднем плане находятся беспристрастность и неукоснительное уважение к правам индивида.

Коммунитаристы отвергают либеральные позиции, в соответствии с которыми государство обязано соблюдать нейтралитет в отношении различных воззрений индивидов на благую жизнь. Кроме того, они требуют от политической философии отказаться от соотнесения с какими-либо идеалами совершенства.

Коммунитаристы требуют от политической философии, чтобы она отказалась от концентрации на гражданских правах и сконцентрировалась на идее общего блага, понимаемого как цель существования политического сообщества, которая определяет обязанности членов этого сообщества.

В крайнем варианте такой установки следует отказ от дискурса относительно гражданских и политических индивидуальных прав. Такой дискурс должен быть заменен дискурсом, ориентированным на благо сообществ или права тех или иных групп.

В мягком варианте признаются гражданские и политические права граждан, однако отрицается, что единственным законным основанием посягновения на права какого-то гражданина является необходимость гарантировать права какого-то другого гражданина.

Коммунитаризм утверждает метаэтический релятивизм в том плане, что отвергает возможность обретения метода рассуждения, который позволил бы преодолеть разногласия и различия между индивидами и моральными сообществами. Не признается возможность какого-то надкультурного канона, способного решить подобную задачу.

Полемика между либералами и коммунитаристами давно вышла за рамки сугубо философской дискуссии и фактически превратилась в спор политico-идеологических позиций и ценностей. При таком подходе представления о благой жизни, создаваемые индивидами, по мнению коммунитаристов, сводятся к выражению произвольных предпочтений, в основе которых на деле лежат только собственные интересы. А ценностный нейтралитет, требуемый от государства, следует понимать как скептическое по своей природе признание того, что философское познание оказывается неспособным постичь подлинное благо.

Философско-политическая критика коммунитаризма в адрес либерализма реализуется в общем и целом в контексте сходных базовых установок и ценностей. Другими словами, полемика ком-

мунитаризма с либерализмом не выходит за пределы базовой рациональности модерна, если говорить коротко.

Список литературы

1. Кимелев Ю.А. Современная испанская философия. – М. : РАН. ИНИОН, 2010. – 91 с.
2. Кимелев Ю.А. Философия социальных наук на рубеже XX–XXI вв. – М. : РАН. ИНИОН, 2013. – 85 с.
3. Кимелев Ю.А. Западная философия истории конца XX – начала XXI века. – М. : РАН. ИНИОН, 2014. – 95 с.
4. Кимелев Ю.А. Современная философская онтология. – М. : РАН. ИНИОН, 2015. – 99 с.
5. Кимелев Ю.А. Философия и социологическая теория. Сфера взаимодействия / РАН. ИНИОН. – М., 2016. – 98 с.
6. Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Модерн и процесс индивидуализации: исторические судьбы индивида модерна. – М. : Практис, 2017. – 491 с.
7. Кимелев Ю.А. Итальянская философия на рубеже XX–XXI вв. – М. : РАН. ИНИОН, 2020. – 98 с.
8. Нозик Р. Анархия, государство и утопия / пер. с англ. Б. Пинскер. – М. : ИРИСЭН : Социум. 2019. – 424 с.
9. Amartya Sen The Idea of Justice. – London : Penguin, 2010. – 468 p.
10. D'Alessandro R. L'uomo neoliberale. – Verona : Ombre corte, 2016. – 141 p.
11. Dortier J. Les Sciences politiques // Les Sciences Humaines. – Paris : Sciences Humaines Edition, 2009. – P. 377–401.
12. Frank G. Mentaler Kapitalismus. – München : Carl Hanser, 2017. – 287 S.
13. Galli C. Filosofia politica // Problemi d'oggi / A cura di G. Cambiano, L. Fonnesu, M. Mori. – Bologna : il Milano, 2015. – P. 75–99.
14. Cari P. La società vulnerabile. – Roma ; Bari : Laterza, 2003. – 107 p.
15. Croce M., Salvatore A. Filosofia politica. Le nuove frontiere. – Roma ; Bari : Laterza, 2012. – 184 p.
16. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1997. – Bd. 1 : Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung. – 534 S.
17. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1997. – Bd. 2 : Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. – 641 S.
18. Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1992. – 286 S.
19. Mordacci R. La condizione Neomoderno. – Terino : Einaudi, 2017. – XIII, 130 p.
20. Petrucciani S. Modelli di filosofia politica. – Torinno : Einaudi, 2003. – 282 p.
21. Rawls I. A Theory of Justice. – Cambridge, Ms. : Harvard univ. press, 1971. – 607 p.
22. Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. – Princeton : Princeton univ. press, 1979. – 401 p.

23. Rorty R. Contingency, Irony and Solidarity. – Cambridge : Cambr. univ. press, 1982. – 310 p.
24. Rorty R. Solidarity or Objectivity? // Relativism / Ed. M. Krausz. – Notre Dame, Ind : univ of Notre Dame press, 1989. – P. 35–50.
25. Veca S. La filosofia politica. – Roma ; Bari : Laterza, 2005. – 135 p.
26. Walzer M. Spheres of Justice. – N.Y. : Books, 1983. – 345 p.

ЭСТЕТИКА

Реф. ст. : ЛА ПОРТА Ф. ДАНТЕ У ПРИМО ЛЕВИ И МАРИИ САМБРАНО.

LA PORTA F. Dante fra Primo Levi e María Zambrano // Vita e pensiero. – Milano, 2020. – A. 103, N 5. – P. 91–95.

Ключевые слова: Арендт Х.; Вейль С.; власть; гуманизм; Данте Алигьери; кеносис; классика; культура; Примо Леви; Самбрано М.

Для цитирования: Цибизова И.М. [Реф.] // Социальные и гуманистические науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 1. – С. 204–207. – Реф. ст.: La Porta F. Dante fra Primo Levi e María Zambrano // Vita e pensiero. – Milano, 2020. – A. 103, N 5. – P. 91–95.

Итальянский эссеист Ф. Ла Порта в семисотлетнюю годовщину смерти Великого поэта рефлексирует об образовании, цивилизации, смысле прошлого, использовании классики фашистскими и нацистскими властями, а также о судьбе и творчестве испанской мыслительницы Марии Самбрано и узника Аушвица Примо Леви.

Перечитывание «Божественной комедии» и прослеживание линии любви, движущей солнцем и другими светилами, обращает автора к «бессмертной философии» преследовавшейся франкистами М. Самбрано. Для нее Данте, прочтенный в мистико-эзотерическом ключе, – зеркало, объединяющее все существующее: высокое и низкое, божественное и человеческое, видимое и невидимое. Оно указывает курс влюбчивому сознанию, основанному на алхимической трансформации «эго». Это изучение «условия человеческого» бытия (Х. Арендт) в его протяженности и полноте, предложение «выхода» из преисподней, в отличие от катабасиса¹

¹ Сошествие в ад.

исламских путешествий, указание света, способного озарить тьму и стать «источником света в сердце». Распространению мысли Самбрано в Италии помешала ее принадлежность к женскому полу, представительниц которого в то время считали «дилетантами» в философии, равно как и Ханну Арендт, столь же преданную идею «жить, думая». Итальянцев отличает местечковый культ средневековой изысканности, игнорируемый кузенами-испанцами (с. 91). Мыслительница восстановила философское достоинство пассивности, рассматривая ее не как инертность и квиетизм, но как открытие. В реляции с другим необходимо «отступить», иначе для нее не найдется места. Это относится к кеносису, опустошению или низвержению Богом – Посланию Святого Павла к Филиппинцам (наррации об Иисусе, лишенном божественности) и мистической традиции Каббалы И. Лурии. Мир рождается из противоречия Бога, отказа от всемогущества для создания отличного от себя. Ему соответствует отказ от самости, заключающемся в бытии человека, реверс для дарования реальности другому. Это не гностическое побуждение (отрицание бытия в мире, прозрачное в катарских аллюзиях С. Вейль), но уменьшение всемогущества субъекта, претензии на господство. В «Рае» Данте Бог представлен не силой, а светом: Он ограничен в возможности проявляться в мире. Творец создал этот мир, но призвал человека для именования вещей, откававшихся при этом от власти. Болезнь и ссылка не уничтожили у Самбрано ощущения счастья, назначенного человеку. Свет зари открывает возможность. Это не сияние полуденного солнца, одобрительно фиксирующего вещи, но откровенный свет сумерек, деликатно приближающийся к ним. Жестокость желает, «очарование ничего не хочет, оно совершенно отстранено от желания». Данте «ищет» спасения, счастья вечной жизни, но головокружительный подъем в Рай осуществляется без усилий, подобно толчку, принимаемому «пассивно» и сопровождаемому ливнем света. Добродетель влияет на человека как ритм, песня, яркое живое сияние. Музыка требует следовать ей. Ассоциировать суровую этику с фривольной песней способна лишь жительница Юга, где испанцы смешались с арабами и цыганами. Отец Самбрано дружил с А. Мачадо, автором строк из сборника «Одиночества»: «Пели наивные дети песенки тех, кто проходит и никогда не приходит» (с. 92–93). В основе сознания Самбрано видит внимание. Оно

определяется как «восприимчивость, доведенная до крайности», обращенная внутрь и вовне. Познание состоит в активности, пассивность его приветствует. «Не обращать внимания означает не жить». Внимание, открытость другому – упражнение, имплицирующее обучение разума и чувств, развитое на Востоке. Оно подобно требующей неподвижности открытой ране, живой полости, приспособленной для принятия реальности. Средневековое образование мыслительница относит к наслаждению, подобному узнаванию нюансов цвета розы, оттенков заката, видов улыбок, льющихся ручьем слов, красоты диадем и браслетов. Внимание, культивируемое терпением, – сердце цивилизации.

Примо Леви читает терцины из песни XXI «Ада» вплоть до самой последней из них, в которой море поглотило Улисса со спутниками. Воспоминание рождается из экстремального опыта, открывающего пылающее ядро истины. Литература отражает жизнь лишь в контакте с ней. Леви «среди катастрофы европейской цивилизации» добился совпадения доблести и сознания язычника с образом созданного по образцу и подобию Бога – человека до грехопадения. Декламируя, он обретает связь со своей традиционной культурой, истинной родиной. Однако В. Бенджамин предупреждал: прошлое не спасает (с. 93–94). XX век геноцида и двух мировых войн зафиксировал упадок культуры, не обуздавшей, но легитимизировавшей варварство и ставшей его соучастницей. Гитлер в галерее Уффици перед шедеврами итальянской живописи обратился к Муссолини: «Счастье, что нам выпало спасти это культурное наследие; большевики, победив, уничтожили бы его». Читая на ночь книгу с непременной чашкой чая, он планировал сожжение «подрывной» литературы. В духе «Диалектики просвещения» М. Хоркхаймера и Т. Адорно нетрудно видеть в Улиссе доминирующего, рационального героя, колеблющегося между выбором эманципационной перспективы и тоталитарным моментом. Мучители Леви согласились бы с тем, что «не созданы для животной доли»¹. Во время Эфиопской войны Муссолини с гордостью напоминал, что итальянцы – народ поэтов, святых и мореплавателей. Дуче, знаяший многие песни «Божественной комедии», подарил иллюстрированное А. Наттини издание Гитлеру

¹ Страна Данте, цитируемая Леви.

для демонстрации итальянской гениальности. На обложке фашистского журнала «Защита расы» помещалась строфа из «Рая» «Смешение людей в едином лоне бывало городам всего вредней». Для Леви вспомнить отрывок об Улиссе означает восстановить связь с традиционной культурой и обрести идентичность, но традиция ничего не гарантирует, являясь почвой конфликтов. Культура – критическая сила договора, заключаемого с опытом. Книги эмансируют, если воспринимаются их проблемы и тревоги (Гитлер читал для самоутверждения). Цитируемые Леви строфы отличаются от тех же, декламируемых в риторическом доказательстве фашистским иерархом, оглашая иную истину. В основании гуманизма лежит обещание счастья. Возникают вопросы: как возродить его вопреки трактовке с позиций силы, и кто прав в интерпретации Данте (с. 94–95). В конфликтном плюрализме интерпретаций последнее слово принадлежит не филологам и другим профессиональным ученым, но читателю, который объединяет поэзию с собственным моральным опытом, превращая ее идеи в конкретные достижения (с. 95).

*И.М. Цибизова**

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

УДК 7.01.

МИЛОВАЦ Ж.В.* К ВОПРОСУ О РОЛИ СПОНТАННОСТИ СОЗНАНИЯ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ ТВОРЧЕСТВЕ.

Аннотация. В статье рассматриваются категории спонтанности, сознания, бессознательного, художественного творчества. Выясняется сущность спонтанности сознания художника в соотношении с творчеством. Ставится вопрос онтологического условия творческого процесса через призму спонтанности. Анализируется иррациональный характер искусства, бытие художественных произведений.

Ключевые слова: спонтанность; сознание; бессознательное; спонтанность сознания; художник; спонтанность сознания художника; искусство; творчество; художественное творчество; художественный образ.

MILOVATS J.V. To the question of the role of spontancy of consciousness in art.

Abstract. The article deals with the categories of spontaneity, consciousness, unconscious, artistic creativity. The essence of the spontaneity of the artist's consciousness in relation to creativity is clarified. The question is posed of the ontological condition of the creative process through the prism of spontaneity. The irrational nature of art, the existence of works of art is analyzed.

Keywords: spontaneity; consciousness; unconsciousness; spontaneity of consciousness; artist; spontaneity of artist's consciousness; art; creativity; artistic creation; artistic image.

* Миловац Жанна Викторовна – кандидат философских наук, научный сотрудник Отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН.

Для цитирования: Миловац Ж.В. К вопросу о роли спонтанности сознания в художественном творчестве // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 1. – С. 208–215. DOI: 10.31249/rphil/2022.01.12

Позволим начать наше повествование с поэтических строк:

Когда б мы захотели вновь
Вкусить плоды бегущей жизни,
То возвратиться бы пришлось
К истокам в ней спонтанных линий.
(Ж. Миловац)

В этих строках «звучат оттенки» понятия «спонтанность». А что же такое спонтанность? Что включает в себя содержание понятий «спонтанность сознания», «спонтанность сознания художника»? Вот мы и попытаемся это выяснить в данной работе.

Людвиг Фейербах отмечал разницу: «Пищий Шиллер – есть субъективный дух, напечатанный Шиллер – объективный дух» [Фейербах, 1953, с. 217]. Творящий Шиллер отличается от Шиллера, закончившего творения. Значит имеют место сущностные свойства, которые создают такого рода отличия. Вот первым и, в определенной степени, основным свойством субъективного состояния художника является спонтанность его «творящего» сознания. Естественно возникает желание разобраться в содержании этого понятия, выявить его базовые характеристики, функции в творческом процессе.

В отличии от научного поиска, одной из задач которого выступает выявление содержания понятий о внешнем мире, раскрыть структуру спонтанного состояния сознания художника в креативном процессе возможно только через рефлексию – через внутренний опыт.

Это предполагает опору на специфичный эмпирический материал – работы тех мыслителей, художников, которые часто были в подобном состоянии сознания, проявили интерес к нему и субъективно, каждый по-своему, описали свой внутренний опыт. Анализ такого рода работ и позволяет нам (как мы смеем надеяться) выявить содержание понятия «спонтанность», но только применительно к сфере художественного творчества. Наш интерес к поднимаемой теме вызван еще и тем, что сама автор не раз испытыва-

ла на себе вхождение в спонтанный творческий процесс и бытие в этом необычном состоянии сознания.

В данной работе осуществим попытку теоретического осмысления целостности феномена творчества, а также концептуального предложения анализа сознания субъекта как «творящего начала». Автором вычленяется новая грань в раскрытии структуры сознания – *спонтанность сознания художника*. Понятие «художник» на всем протяжении повествования трактуется в расширенном смысле.

Поднятие «занавеса» сознания художника как творящего субъекта является смежной проблемой как искусства, так и психологии. Учитывая специфику их категориального аппарата, в нашу задачу входит философский анализ структуры сознания. Можно констатировать, что спонтанность как «механизм» задействует определенные уровни сознания. Понятие спонтанности ориентировано на фиксацию уникальности явлений сознания.

Философское понятие сознания, с точки зрения отечественного исследователя проблемы идеального Д.И. Дубровского, «интегрально отображает (и в наиболее общем виде) многообразие явлений человеческой психики» [Дубровский, 1983, с. 50]. В нашем понимании допустимо использование психологических понятий «как средств интерпретации, конкретизации и развития собственно философских утверждений» [там же].

Сознание субъекта как интегральное взаимовлияние идеальных процессов выступает качественно новой реальностью. Эта реальность является субъективной по характеру. Момент субъективности индивида прослеживается в сопреживании им двух пластов психики, ее сознательной и бессознательной частей.

Сложность поднимаемой проблемы состоит в попытке рассмотрения загадочности совершаемых психических процессов как проявления субъективной реальности в ее целостности. Здесь важен учет специфики «механизма» бессознательной стороны психики, которая имеет ситуативно-доминирующее влияние при создании полифоничной художественной образности.

Существуют различные толкования понятия бессознательного. В нашу задачу не входит подробное их описание, а также выявление генезиса понимания бессознательного в контексте развития философской мысли. Следует указать, что бессознательное являет-

ся важнейшим фактором человеческой психики, учет которого позволяет проводить философский анализ сознания, в частности, его спонтанного состояния.

Бессознательное можно расценивать как пробуждаемую динамику подсознательной сферы в структуре сознания субъекта. Такая позиция оправдана тем, что по объему понятия «сознание» и «психика» совпадают. Теоретически допустимо утверждать, что понятия «психика» и «сознание» включают момент целостности. Сознание всегда идеально и неотчуждаемо от психического. Раскрытие смысловых значений употребляемых терминов имеет целью конкретизировать предмет анализа – творческое состояние сознания художника, фоном которого служит спонтанность.

Предлагаем два определения спонтанности – в широком и более узком смыслах.

В первом – широком смысле, **«спонтанность»** (от лат. Spontaneus – произвольный, добровольный) – незапрограммированное, свободное от выработанных стереотипов умственное или телесное действие, но без внешней детерминации, способствующее проявлению личностных, индивидуальных качеств. В этом определении ... фиксируется содержание спонтанности в ракурсе необходимого начала и условия бытия телесно-психической структуры личности» [Миловац, 2020, с. 144]. Очевидно то, что понятие «спонтанность» по объему шире, чем понятие «спонтанность сознания художника».

Во втором – более узком смысле – **«спонтанность сознания художника»** есть незапрограммированное, свободное от выработанных стереотипов умственное действие по созиданию художественных форм, в рамках которых реализуется индивидуальность художника.

Правомерно утверждать, что творческий процесс может проходить только при спонтанном состоянии сознания. Творчество возможно при свободном потоке ассоциаций, вызываемых эмпатическими связями с окружающей гармонией, приводящими к катарсису личности.

Онтология ассоциативно-образных «настроений» субъекта в творческом измерении является одной из особенностей нашего исследования. Образность как специфика художественного языка соединяется, с одной стороны, посредством восприятия субъектом

окружающей реальности, с другой стороны, через продуцирование им фантазий, ассоциаций, основываясь на прошлых событиях индивидуального опыта.

Искусство как один из способов познания бытия как бы адресует себя к художественно окрашенным, эмоционально-чувственным проявлениям индивида. В данном случае, усматривая в искусстве феномен целостности, правомерно вычленить одну из его функций – созерцательную. На связь искусства с формой «чувственного созерцания» в своей эстетической концепции указывал Гегель, который писал, что «именно искусство доводит до сознания истину в виде чувственного образа, и притом такого чувственного образа, который в самом своем явлении имеет высший, более глубокий смысл и значение» [Гегель, 1968, с. 13].

Средства искусства позволяют субъекту творчества созидать инвариантность художественно-структурных композиций. Однозначность решения художественных построений изначально нивелируется самим характером творчества. Искусство, согласно Гегелю, достигает высшего совершенства там, где оно «именно в своей образности находит наиболее соответственный и существенный для содержания истинный способ изложения» [Гегель, 1968, с. 110].

Искусство можно представить как уникальное средство разрешения характера бессознательных мотивов, скрывающих истинную направленность желаний субъекта. Любопытно замечание мэтра русской оперы Ф.И. Шаляпина, писавшего в своей книге «Маска и душа»: «Есть в искусстве такие вещи, о которых словами сказать нельзя... Вот почему ... об искусстве ... можно говорить много, но договорить до конца невозможно... Есть буквы в алфавите, и есть знаки в музыке. Все вы можете написать этими знаками... Но... Есть интонация вздоха – как написать или начертить эту интонацию? Таких букв нет» [Шаляпин, 1989, с. 64].

Феномен иррациональности художественного творчества позволяет утверждать о способности «мыслить» определенные акты этого процесса. Делая акцент на возможности творческого мышления, нельзя не учитывать компоненты восприятия, эффективным средством развития которых является искусство. Объединяя роль восприятия в искусстве и его мыслительную область, приведем в качестве примера фрагмент теории «визуального мыш-

ления» известного современного американского психолога и искусствоведа Р. Арнхайма. Согласно ему, «не существует таких процессов мышления, которые не могли бы осуществляться, по крайней мере, в восприятии. Визуальное восприятие – визуальное мышление» [Арнхейм, 1973, с. 24].

С нашей точки зрения, утверждение И.А. Джидарьян, автора монографии «Эстетическая потребность», что произведения искусства являются не просто «иллюстрацией к мыслям автора, а способом проявления самого мышления», не означает сведение искусства к его исключительной возможности «выполнять мыслительные операции» [Джидарьян, 1976, с. 118]. Наша позиция выражает только лишь метафорическое понимание данного тезиса – «мыслить» вторжение ассоциативных элементов в ткань творческой деятельности субъекта, спонтанное состояние которого способно порождать сиюминутность образов.

Можно также согласиться с выводом одного из крупнейших западных философов XX в. А. Уайтхеда, что «сознание, спонтанность и искусство тесно связаны. Однако искусство, возникающее с ясным сознанием, является лишь особым случаем более широкого искусства, рассеянного в тумане сознания или в бессознательной активности опыта» [Уайтхед, 1990, с. 675].

В интерпретации А. Уайтхеда «туман сознания» синонимичен понятию бессознательного, где автор акцентирует внимание на его активной стороне. Указание Уайтхеда на динамику туманной стороны сознания можно интерпретировать в смысле иррационального начала художественного творчества.

Иррациональный характер художественного творчества был подмечен и французским скульптором XX в. Огюстом Роденом, давшим оценку высказыванию испанского живописца Дега: «Дега прав: кто может быть судьей, когда большинство произведений искусства – это воплощение души и веры художника» [Вейс, 1993, с. 64]. Фиксируя *иррациональность* как приоритетное начало во всех областях искусства, мы тем самым «заостряем» момент сложности оценки природы спонтанности как фона творения субъектом художественного произведения в его завершенной форме.

Восприятие генезиса творческого процесса всегда аккумулирует в себе сложность и многовариантность его понимания. Бытие произведений художественного творчества позволяет обрести зри-

телю собственную аксиологическую установку при их созерцании. Уникальность существования каждого объекта искусства создает автономность восприятия самим автором своих произведений даже в их «недосказанности». И, как следствие, подобная «недоговоренность» индуцирует художника и зрителя объединить таинственность создания художественных творений с попыткой их рационального объяснения. Здесь уместно привести высказывание удивительного философа современности Мераба Мамардашвили, изучавшего феномен сознания: «В свое время Борхес говорил о поэзии, что она, по определению, таинственна, ибо никто не знает до конца, что удалось написать. То есть поэзия содержит нечто в принципе не до конца знаемое и самим автором. Откуда и появляется феномен многих вариаций одного и того же» [Мамардашвили, 1992, с. 59].

Эстетическая значимость художественного образа повышается, если его бытие несет в себе функцию произведения искусства. Одновременное его существование и интерпретация также отражают сложность выяснения спонтанно насыщенного креативного процесса. «Бытие произведений, – писал М. Мамардашвили, – и есть попытка интерпретировать их и понять, подставляя в виде вариаций текста наши же собственные состояния, которые есть тогда форма жизни произведения. Например, можно сказать так: то, что я думаю о Гамлете, есть способ существования Гамлета» [там же].

Реальность создания художественного образа изначально имеет ирреальный характер существования в структуре творческого сознания. Выражение «творческое сознание» можно воспринимать и в смысле «спонтанного состояния сознания» в зависимости от контекста рассуждения [Пименова, 1997, с. 10].

Своеобразие смысла тезиса «сознание – это прежде всего сознание иного» [Мамардашвили, 1992, с. 42], предполагает новый вариант в анализе механизма спонтанности, тем самым «интригующ» наше возрастающее желание погрузиться в затронутую проблему сознания художника.

Традиционно принятное определение понятия «спонтанное» как «самопроизвольное явление, возникающее без внешних организующих воздействий» [Философский энциклопед. словарь, 1989, с. 621] в отечественной философской литературе – это один взгляд на проблему. Автором данной работы было предложено определе-

ние спонтанности применительно к структуре такого духовного образования, как сознание художника. Контекст творчества неотделим от спонтанности. Рождение образно-смысловой палитры художественного действия обретает «плоть» в сознании художника в рамках спонтанного творчества.

Спонтанность – онтологическое условие существования человека в мире. Высокая наполненность спонтанностью обуславливает, в определенной мере, автономность личности во взаимодействии с социальным окружением [Миловац, 2020, с. 147]. Состояние спонтанности сознания также является онтологическим условием создания художественных произведений. Интерес к проблеме спонтанности, творческого сознания возник еще в эпоху античности. И об этом мы продолжим повествование уже в других работах.

Список литературы

1. Арнхейм Р. Визуальное мышление : сб. переводов «Зрительные образы: феноменология и эксперимент». Ч. 2. – Душанбе, 1973. – 280 с.
2. Вейс Д. Нагим пришел я. – М. : Республика, 1993. – 432 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. – М., 1968. – Т. 1. – 312 с.
4. Джидарьян И.А. Эстетическая потребность. – М. : Наука, 1976. – 191 с.
5. Дубровский Д.И. Проблема идеального. – М. : Мысль, 1983. – 228 с.
6. Мамардашвили М. Как я понимаю философию. – М. : Прогресс, 1992. – 413 с.
7. Миловац Ж.В. Природа спонтанности: бытие и танец // Человек: образ и сущность. Гуманитарные аспекты. – 2020. – № 4. – С. 141–153.
8. Пименова Ж.В. Художник: его бытие в спонтанном сознании. – М. : Институт человека. РАН, 1997. – 180 с.
9. Уайтхед А. Избранные работы по философии. – М. : Прогресс, 1990. – 715 с.
10. Фейербах Л. Избранные философские произведения : в 2-х т. – М. : Госполитиздат, 1955. – Т. 1. – 676 с.
11. Философский энциклопедический словарь. – М. : Сов. энциклопедия, 1989. – 814 с.
12. Шаляпин Ф.И. Мaska и душa. – М. : В/О «Союзтеатр», 1989. – 318 с.

КНИЖНОЕ ОБОЗРЕНИЕ (РЕЦЕНЗИИ)

УДК: 141.3

ПОГОРЕЛЬСКАЯ С.В.* ГРАНИЦЫ СВОБОДЫ. РЕЦЕНЗИЯ НА КН. : ХОННЕТ А. НИЩЕТА НАШЕЙ СВОБОДЫ.

HONNETH A. Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012–2019. – Berlin : Surkamp, 2020. – 350 S.

Аннотация. Философские традиции понимания свободы исследуются в их отношении к современности, в контексте препятствий для ее реализации. Предпринимаются попытки определить общественные силы, способные преодолеть эти препятствия.

Ключевые слова: франкфуртская школа; социально-критическая теория; свобода; признание.

Для цитирования: Погорельская С.В. Границы свободы [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2022. – № 1. – С. 216–218. Рец. на кн.: Honneth A. Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012–2019. – Berlin : Surkamp, 2020. – 350 S. DOI: 10.31249/rphil/2022.01.13

В издательство Суркамп в 2020 г. вышла в свет тематическая подборка статей Акселя Хоннета за последние семь лет, посвященная проблематике «свободы». Профессор Аксель Хоннет, один из самых известных представителей третьего поколения франкфуртской школы¹, до начала 2019 г. директор всемирно известного

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

¹ Франкфуртская школа – собирательное название, применяемое к мыслителям, работавшим или связанным с созданным в 1924 г. при Франкфуртском университете Институтом социальных исследований (Макс Хоркхаймер, Теодор Адорно, Герберт Маркузе) и к созданной ими «критической теории» (вариант неомарксизма). Второе поколение – Оскар Негт, Юрген Хабермас.

института социальных исследований Франкфуртского университета, ныне преподает философию в Колумбийском университете в Нью-Йорке. Необходимость такого сборника он поясняет попыткой собрать воедино те свои статьи, которые он писал по ходу реакций на него, вышедший в 2011 г. труд «Право на свободу», отвечающая на замечания и дополняя те упущения, которые ему стали ясны лишь в ходе дискуссий после публикации работы. Поясняя выбранное для сборника название, он пишет: «Говоря, что сегодня мы живем в условиях нищеты свободы, я подразумеваю, что в попытках реализации нормативных обязанностей современного общества нам до сих пор не удалось реализовать принципы социальной свободы как раз там, где это требуется особенно срочно» (с. 7).

Таким образом, в статьях сборника философские традиции понимания и изучения понятия свободы рассматриваются под углом зрения их реализации (и ее границ) в наше время. Книга состоит из трех частей. В первой, «Разновидности социальной свободы», автор конкретизирует понятие «свободы» в широком теоретическом пространстве между Гегелем и Марксом. Обращение к Гегелю, кстати, было особенно актуально в год Гегеля в Германии (2020 г., 250 лет со дня рождения), в связи с которым, следует заметить, как раз франкфуртская школа практически не отметилась.

Хоннет начинает с социально-философского наследия Руссо (с. 13–37), обращаясь в двух статьях к гегелевскому пониманию свободы («Масштаб и границы гегелевского учения о нравственности», с. 38–57 и «Нормативность нравственности. Гегелевское учение как альтернатива этике Канта», с. 59–74) и переходя затем к сопоставлению Гегеля и Маркса («Гегель и Маркс. Новая оценка через 100 лет», с. 75–103). Возникает впечатление, что Гегель с его «внутренним возмущением» как правом бедных, более подходит к современности, нежели Маркс. В следующей статье Хоннет определяет масштабы и границы теории капитализма Маркса (с. 104–138) и требует актуализации понятия свободы применительно к современности («Три, а не два понятия свободы», с. 139–164).

Далее он обращается к тем социальным проблемам современности, где препятствия для реализации свободы заметны особенно четко, называя их «болезнями нашего общества» (с. 165–186) и «пренебрегаемыми главами политической философии» (с. 187–233). К этим запущенным, долгое время находящимся в

пренебрежении проблемам он относит, в частности, проблему воспитания или же социальные аспекты разделения труда в демократическом обществе. Связующие общественные силы либеральной демократии слабеют, таков вывод автора.

Однако в третьей части «Источники социальной свободы» автор предпринимает попытку определить возможности преодоления препятствий на пути реализации свободы в наше время. В этой части три статьи: «Денатурализация живого мира. О тройной пользе гуманитарных наук» (с. 265–289), «Есть ли эманципационные интересы познания? Попытка ответа на ключевой вопрос критической теории» (с. 290–319) и «История моральных самокоррекций. По следам европейской солидарности» (с. 320–348). Сам автор признает, что они, на первый взгляд, кажутся мало взаимосвязанными, и тем не менее, поясняет он, они «каждая по своему поводу и на свой лад, описывают те индивидуальные или коллективные опыты, которые, будучи правильно поняты, показывают необходимость и возможности перехода от индивидуалистически понятой к истинно социальной свободе» (с. 10).

Сборник будет интересен всем, кто интересуется философскими проблемами свободы и современным состоянием франкфуртской школы.

УДК: 141.3

ПОГОРЕЛЬСКАЯ С.В.* НОВЫЕ АРХИВЫ Ю. ХАБЕРМАСА. РЕЦЕНЗИЯ НА КН. : «Х – КАК ХАБЕРМАС».

Zeitschrift für Ideengeschichte. – München : Beck, 2021. – N 15/3 : H wie Habermas. AUFSATZSAMMLUNG / Hrsg. von Jens Hacke & Stephan Schlak, Herbst. – 144 S.

Аннотация. В рецензии рассматривается сборник статей о Юргене Хабермасе, интересный в первую очередь не публиковавшимися ранее архивными данными.

Ключевые слова: современная философия ФРГ, Ю. Хабермас.

Для цитирования: Погорельская С.В. Новые архивы Ю. Хабермаса [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2022. – № 1. – С. 220–222. Рец. на кн. : Zeitschrift für Ideengeschichte. – München : Beck, 2021. – N 15/3 : H wie Habermas. AUFSATZSAMMLUNG / Hrsg. von Jens Hacke & Stephan Schlak, Herbst. – 144 S. DOI: 10.31249/tphil/2022.01.14

«Журнал истории идей» посвятил весь осенний номер за 2021 г. статьям о Юргене Хабермасе, известнейшем немецком философе, два года назад отпраздновавшем свое 90-летие. «Если Германия в последние десятилетия и была экспортером интеллектуальной продукции, то в этом, в первую очередь, заслуга Хабермаса», – пишут издатели, главный редактор Журнала истории

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

идей¹ Стефан Шальк и профессор сравнительной политической культурологии в мюнхенском Университете бундесвера Йенс Хаке. Как правило, деятельность значимых личностей изображается в контексте общественных институтов, однако Юрген Хабермас давно уже сам стал институтом – «последним, самодостаточным, стабильным институтом республики» (с. 3). Отсюда – и название сборника. Если бы интеллектуальный мир современной ФРГ потребовалось бы «бухштабировать» (т.е. произнести по буквам алфавита) то буква «Х» была бы зарезервирована за Хабермасом. «Разговор о нем уже без малого семьдесят лет является частью внутренней жизни ФРГ» (с. 4).

Оригинальность сборника в том, что для философского портрета Хабермаса авторы обратились не к интерпретации известных его произведений, интервью и опубликованных биографий, а к его архивам, ко всему, на их взгляд, интересному, что скопилось в них, к рабочим заметкам, к незаконченным статьям, наброскам, к переписке с начала 1950-х годов до примерно 1982 г. Это наследие хранится в архиве Университета Франкфурта на Майне и в Литературном архиве в Марбахе. Авторы в небольших статьях прослеживают, как мысль философа пересекалась с Хайдеггером и Луманом, Геншером и Батаем, Валсером и Рорти. «Этот поток писем по времени охватывает практически всю жизнь Федеративной Республики», – пишут издатели (с. 5).

Среди наиболее интересных документов архивной части «Практика коммуникативного действия. Найдки из архива Хабермаса» (с. 5–73) – переписка с Гансом-Дитрихом Геншером (Йенс Хаке), а также с различными писателями, такими как Макс Фриш (Ян Бюргер), Эрих Фрид (Сюзанна Витт-Шталь), которая была расстроена концепцией «левого фашизма» Хабермаса, и Хильде Домин (Никола Хервег). Так, проливается свет на журналистские обстоятельства ранней и решительной критики Хабермасом Хайдеггера (Лоренц Йегер), тематизируются отношения с Адорно, проясняется, почему Хабермас не хотел на публицистиче-

¹ Журнал Истории Идей (Die Zeitschrift für Ideengeschichte), ежеквартальник, издаваемый с 2007 г. издательством Бек в кооперации с Германским литературным архивом в Марбахе, Библиотекой Герцога Августа в Вольфенбютtele, Фондом Классики в Веймаре, Научным колледжем в Берлине, фондом Прусское Культурное наследие и Институтом истории искусств во Флоренции.

ском уровне иметь дело с Эрнстом Юнгером (Детлев Шётткер), или же, как началось сотрудничество с Гадамером.

Профессор Штуттгартского университета Сандра Рихтер в своей статье «Дискурсивно-этический регистр грехов. Юрген Хабермас и Ханс-Георг Гадамер в беседе» (с. 74–80), на основании переписки Хабермаса с Гадамером рассматривает связь между критической теорией и герменевтикой.

Одно из эссе несколько выбивается из темы, так как посвящено не самому Хабермасу, а его дому под Мюнхеном. Архитектурный критик и журналист Никлас Маак в работе «Абсолютная форма и история. Обозрение дома Хабермаса» (с. 101–115), полуиронично, но в то же время с уважением прослеживает взаимосвязь между Домом и философией его обитателя, указывая не только на многочисленный бриколаж и прочие доказательства «эклектики и постмодернизма», неизбежно постигшие со временем как дом, так и философию, но и на «груды книг и другие залижи жизни и мысли после полувекового обитания» (с. 108), проводя ироническую, однако отнюдь не злую параллель между домом, в котором долго и уютно жили – и нынешним состоянием франкфуртской философской школы.

Сборник достоин интереса прежде всего в силу своей архивной части. Он может быть рекомендован как ценителям и исследователям философии и личности Хабермаса, так и тем, кто изучает отношение к нему в интеллектуальных кругах современной Германии.

УДК: 141.3

ПОГОРЕЛЬСКАЯ С.В.* СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФА. РЕЦЕНЗИЯ НА КН. : ЙОС Р. МОЛОДОЙ ХАБЕРМАС.

YOS R. *Der junge Habermas. Eine ideengeschichtliche Untersuchung seines frühen Denkens 1952–1962.* – Berlin : Surskamp, 2019. – 521 S.

Аннотация. В рецензии рассматривается получившая известность в Германии работа Романа Йоса о раннем периоде творчества Юргена Хабермаса.

Ключевые слова: современная философия ФРГ; Ю. Хабермас.

Для цитирования: Погорельская С.В. Становление философа [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2022. – № 1. – С. 222–224. Рец. на кн. : YOS R. *Der junge Habermas. Eine ideengeschichtliche Untersuchung seines frühen Denkens 1952–1962.* – Berlin : Surskamp, 2019. – 521 S.

DOI: 10.31249/rphil/2022.01.15

Юрген Хабермас – немецкий философ с репутацией живого классика. К его недавнему 90-летнему юбилею была приурочена публикация целого ряда исследований, некоторые из которых, по своей основательности и добротности, сами претендуют на статус классических.

К ним относится труд Романа Йоса, научного сотрудника кафедры философской антропологии Института философии при Потсдамском университете. Его работа получила не только университетскую премию за лучшее исследование среди молодых ученых, но и широкий и положительный резонанс как у экспертов,

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

так и в прессе. Причина – на редкость систематическое, основательное исследование самого, вероятно, важного для всех мыслителей жизненного отрезка – их становления. Как строился внутренний мир молодого свободного журналиста начала 50-х годов на его пути к философии? Какими были его первые шаги?

Ограничение периода исследования десятью годами – с 1952 по 1962 г. – дало автору возможность досконально отследить, как жизненная позиция молодого человека, его философские и политические приоритеты, постепенно укладываются в рамки самостоятельной философской системы. Формирование мышления Хабермаса (за эти 10 лет он опубликовал около 80 текстов) реконструируется в ходе изучения его ранних работ, архивных материалов, бесед с самим Хабермасом и, разумеется, в контексте тех времен и господствовавших в них идей.

По мнению автора, началом научной карьеры молодого философа послужила не столько его первая, 424-страничная диссертация о Шеллинге в 1954 г., сколько его, опубликованная в том же году 24-страничная статья «Диалектика рационализации» в журнале «Меркур»¹, принесшая ему положительные отзывы как слева (от Теодора Адорно), так и справа (от Гельмута Шельски).

В архивах у Шельски Йос обнаружил размышления об успехе этой статьи, обусловленном, по мнению Шельски, тем, что молодой философ смог связать марксистскую теорию отчуждения с буржуазно-идеалистической «критикой цивилизации». Так, по мнению Йоса, уже в ранние годы проявился стиль Хабермаса «популяризовать» при выборе методологии (с. 244). Далее, в контексте переписки Хабермаса с издателями Меркура и начавшейся в то же время работы для Франкфуртской общей газеты² и других изданий, он отслеживает постепенный поворот Хабермаса к Адорно, вплоть до того, как в 1956 г. Адорно, желая поручить Хабермасу разработку теоретических рамок для штудии «Работа и досуг», спрашивает его о том, как он относится к «Диалектике просвещения». Хабермас относился к ней плохо (признался он в этом лишь в 1982), тем не менее начинает работу во Франкфурте. Задаваясь вопросом о том, как мог жизнерадостный молодой ученый выдер-

¹ Меркур (Merkur), так называемый немецкий журнал европейского мышления, основан в 1947 г. во французской оккупационной зоне, старейший интеллектуальный журнал ФРГ: <https://www.merkur-zeitschrift.de/>

² Франкфуртская общая газета (Frankfurter Allgemeine Zeitung).

жать атмосферу франкфуртской школы тех лет, автор находит ответ в словах Хабермаса: «Волшебным словом для меня было “демократия”, а не англосаксонский либерализм» (с. 380).

Работа состоит из двух частей «Мотивы мысли (1952–1956)» и «Пути мысли (1956–1962)». Поясняя, почему он решил построить работу таким образом, автор указывает на различие источников, позволяющее отделить мысли, завязанные на сиюминутный научный и общественный процесс, от размышлений, ставших рамками последующих теорий (с. 19).

В первой части – четыре главы: «Учёба – между новым началом и реставрацией», «Сумрачная гениальность: Бенн – Хайдеггер – Гелен», «Поиски места – между фельетоном и наукой» и «Моральные ипотеки – проверка традиции». Вторая часть содержит две главы: «Всемирные рамки: человек и история» и «Идея демократии – политика и общественность». Это добротное научное исследование, заслуживающее прочтения.

Положительная, на мой взгляд, черта работы Йоса – его собственная мировоззренческая нейтральность к трудам Хабермаса. Исследуя процесс становления философа в молодости, он характеризует его как «процесс внутренней необходимости» (с. 18), предоставляя читателю более чем достаточно информации к размышлению, свободной от мировоззренческих авторских оценок. Работа может быть рекомендована всем, кто интересуется как творчеством самого Хабермаса, так и тем, как интерпретируют его в современных немецких философских исследованиях.

УДК 141.3

ПОГОРЕЛЬСКАЯ С.В.* ПРИЗНАНИЕ НЕСОГЛАСИЯ. РАНСЬЕР VERSUS ХОННЕТ. РЕЦЕНЗИЯ НА КН.: ХОННЕТ А., РАНСЬЕР Ж. ПРИЗНАНИЕ ИЛИ НЕСОГЛАСИЕ. ДЕБАТЫ¹.

HONNETH A., RANCIÈRE J. *Anerkennung oder Unvernehmen? Eine Debatte.* – Berlin : Surkamp, 2021. – 174 S.

Аннотация: Статья посвящена столкновению двух ведущих представителей левой социальной философии, нашедшему наглядное отражение в рамках одной книги.

Ключевые слова: франкфуртская школа; социально-критическая теория; свобода; признание.

Для цитирования: Погорельская С.В. Признание Несогласия. [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2022. – № 1. – С. 225–228. Рец. на кн. : HONNETH A., RANCIÈRE J. *Anerkennung oder Unvernehmen? Eine Debatte.* – Berlin : Surkamp, 2021. – 174 S. DOI: 10.31249/rphil/2022.01.16

Книга интересна своей полемичностью. Столкновение двух современных мыслителей, оба – постмарксисты, каждый – величина мирового уровня, оба хорошо известны российскому философскому сообществу.

Аксель Хоннет, известнейший современный немецкий философ из плеяды «постхабермасовцев», ныне профессор, глава кафедры гуманитарных наук Колумбийского университета (Нью-

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

¹ Honneth A., Rancière J. *Anerkennung oder Unvernehmen? Eine Debatte.* – Berlin : Surkamp, 2021. – 174 S.

Йорк), однако до 2018, занимая пост директора знаменитого Института социальных исследований при Франкфуртском университете, негласно считался не просто ведущим философом «третьего поколения» так называемой франкфуртской школы¹, но и своего рода ее гравитационным центром.

Жак Рансьер – знаменитый французский философ, когда-то ученик знаменитого неомарксиста Альтиюсса, отказавшийся, впрочем, от его традиции, разработавший собственную теорию постдемократии и до своей эмергетации (ухода из активного преподавательского процесса) работавший профессором в знаменитом Университете Париж-8².

Основное внимание обоих философов посвящено политическому процессу. Аксель Хоннет обращается к философии общества, права и морали и не гнушается социологией. Жак Рансьер предпочитает историю, эстетику и литературу. Оба опираются на широко понятую «критическую теорию». Каждый обладает собственным взглядом на общество и соображениями о том, какими путями оно должно двигаться, чтобы стать лучше. В социологии, политологии и критической философии влияние этих мыслителей сейчас так велико, что сопоставление и противопоставление их концепций неизбежно.

Главная парадигма социальной теории Акселя Хоннета – die Anerkennung – «признание». Понятие это имеет богатую историю в европейском мышлении, однако Хоннет, исходя из гегелевской интерпретации «движения признания» в «Феноменологии духа» (самосознание осознает себя, признавая других, признающих его), разворачивает его на социальные отношения и делает ключевым, интерпретируя противостояние, в том числе и политическое, различных социальных групп как «борьбу за признание». Таким обра-

¹ Франкфуртская школа – собирательное название, применяемое к мыслителям, работавшим или связанным с созданным в 1924 г. при Франкфуртском университете Институтом социальных исследований (Макс Хоркхаймер, Теодор Адорно, Герберт Маркузе) и к созданной ими «критической теории» (вариант неомарксизма). Второе поколение – Оскар Негт, Юрген Хабермас.

² Университет Париж-8 основан в 1969 г. по следам студенческих волнений 1968 г. их участниками и сторонниками, как новая экспериментальная «антиакадемическая» высшая школа, в нем работали Жан Франсуа Лиотар, Мишель Фуко и Жиль Делёз.

зом, социальные конфликты – результат не только борьбы за материальные блага, но мотивированы также и причем, скорее всего даже в первую очередь, морально.

Главная парадигма политической теории Жака Рансьера – La Mésentente, «несогласие», как это принято в русских переводах, или, в немецком варианте, «непризнание». (Das Unvernehmen). Оно – причина и предпосылка возникновения политического конфликта и самой политики. Логика политического в том, что часть людей осознает себя частью постоянно и несправедливо ущемляемых социальных групп, стремится к уравниванию своего положения в обществе и чувствует себя к этому способной, так что политическое сообщество существует в постоянной дискуссии. Для существования политики несогласие важнее, нежели консенсус. В консенсусе, в обществе, все части которого представляют единое целое, политика перестает существовать.

Вопрос в том, исключают друг друга эти парадигмы, конкурируют между собой или же могут быть по каким-то параметрам объединены?

Хоннету концепция «политического» у Рансьера представляется далекой от реальности, слишком фиксированной на «равенстве». Рансьер же полагает, что теория Хоннета работает с ложными представлениями о субъективном и об идентичности. Два ведущих представителя европейского постмарксистского мышления размышляют о том, какой должна быть критическая теория общества в наше время.

Следует заметить, что мыслители встречались и лично, в 2009 г., у Хоннета, в Институте социальных исследований, где состоялась публичная дискуссия по книгам, составляющим ядро их философских концепций: «Борьба за признание» и «Несогласие», вылившаяся в дебаты о тех основополагающих принципах, на которых строится модель «критической теории», о методологических подходах с социальному и политическому и, наконец, о возможностях преодоления несправедливости и политических преобразованиях в обществе.

Из этой короткой, но в высшей степени интенсивной дискуссии обоих авторов и вышла рецензируемая книга. В ней публикуются тексты, с которыми выступили Хоннет и Рансьер, их по-

следующий обмен мнениями и по одному тексту с предложениями и идеями для продолжения дискуссии в будущем.

Первая часть книги «Критическая встреча» состоит из доклада Рансьера «Критические вопросы к теории признания», доклада Хоннета «Замечания к философскому методу Жака Рансьера» и их общей статьи «Критическая дискуссия». Вторая часть – «Предложения и методы к критической теории» содержит доклад Рансьера «Методы равенства. Поэтика и политика» и Хоннета «Две интерпретации социального неуважения. Эпистемическое и моральное признание в сравнении»

Важной частью книги является «Введение», составленном Филиппом Деранти и Катей Генел, в котором они представляют и обобщают этот очень специальный диалог под заголовком: «Критическая теория между признанием и несогласием».

Книга интересна всем, кто занимается современным европейским постмарксизмом, и позволяет увидеть эволюцию теорий Хоннета и Рансьера в сравнении, сделанном ими самими.

УДК 1/14

МАЛИКОВА Ю.*, ТАРАСЕНКО Ю.** РЕЦЕНЗИЯ НА МОНОГР.:
МОСТОВОЙ Л.И., БУТКО Ю.Л., ДУБИНИНА В.А. ДУХОВНАЯ
ТРАНСГРЕССИЯ В ЗАПАДНОЙ И ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСО-
ФИИ.

MOSTOVVOY L.I., BUTKO Y.L., DUBININA V.A. Spiritual transgression in Western and Eastern philosophy. – Beau Bassin : LAP LAMBERT Academic Publishing, 2020. – 117 S. – ISBN: 978–620–2 – 61961–5

Аннотация: В рецензии обосновывается актуальность и высокий научно-теоретический уровень монографии, репрезентируется ее основное содержание. Особое внимание уделено историографии, вопросам периодизации становления и развития даосизма, проблемному полю темы исследования в социокультурном контексте.

Ключевые слова: даосизм; трансгрессия; духовность; Восток и Запад; антропомистика; периодизация; духовный проступок.

Для цитирования: Маликова Ю., Тарасенко Ю. [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2022. – № 1. – С. 230–234. – Рец. на кн. : Mostovvoy L.I., Butko Y.L., Dubinina V.A. Spiritual transgression in Western and

* Маликова Ю., 2022

Маликова Юлия – ассистент кафедры философии, истории и социально-гуманитарных дисциплин, Донбасский государственный педагогический университет (г. Славянск, Украина). e-mail:malikova.you@ gmail.com

**Тарасенко Ю., 2021.

Тарасенко Юлия – аспирантка кафедры философии, истории и социально-гуманитарных дисциплин, Донбасский государственный педагогический университет (г. Славянск, Украина)

Eastern philosophy. – Beau Bassin : LAP LAMBERT Academic Publishing, 2020. – 117 S. DOI: 10.31249/rphil/2022.01.17

В свете глубоких онтологических трансформаций каждого аспекта жизнедеятельности, которые, безусловно, переживают сегодня украинское общество и государство, есть особый смысл обратиться к изучению мировых духовных практик, духовного наследия, его трансгрессии, фиксирующей нивелирование, «стирание» границ между возможным и невозможным. Фундаментальное исследование духовной трансгрессии в западной и восточной философии представлено в посвященной данному вопросу коллективной монографии Л. Мозгового, Ю. Бутко, В. Дубининой. По словам авторов, «монография охватывает социальный и индивидуальный проступок даосизма в контексте украинской философии и раскрывает проявления феномена даосского проступка в концепциях европейского постструктурализма» (Мозговой, Бутко, Дубинина, 2020, с. 3).

Монография основывается на широком круге источников, на современных теоретико-методологических подходах в гуманитарном знании, что позволяет рассматривать работу как историко-культурный портрет современной мировой философской науки, являющийся результатом исследовательского опыта постижения восточной философии в ее взаимосвязи и взаимовлиянии с западноевропейским дискурсом.

Монографию отличает высокое научное качество и теоретическая обоснованность излагаемых в ней идей, издание имеет междисциплинарный характер, представляет собой анализ влияния даосизма на становление восточной и западной философской мысли, эксплицирует особенности проявлений философских восточных нарративов в западноевропейской философии.

С научно-теоретической точки зрения, особый интерес представляют введение и первая глава монографии. Во введении обозначены объект, предмет исследования, его цель и основные направления изучения даосизма в его тесной взаимосвязи с другими системами религиозных верований и мировоззренческими парадигмами.

Первая глава монографии «Основы историко-философского исследования концепции трансгрессии в даосской антропомистике» посвящена историографии исследования. Авторы справедливо

подчеркивают, что «история философии сегодня является воплощением актуального мышления, реализованного в форме герменевтики явлений философствования» (Мозговой, Бутко, Дубинина, 2020, с. 7), что еще раз наглядно отражает целесообразность, актуальность обращения к трудам ведущих философов и мыслителей, в которых изучена тема Востока. В монографии последовательно рассмотрены работы таких выдающихся мыслителей и философов, как М.Ю. Бичурин, П.П. Цветков, В.П. Васильев, В.С. Соловьев, Л.М. Толстой, Л. Унгер, К.К. Флуга, Я.Х. Шун, Л.Д. Поздеева и др. Обращение к столь многообразному теоретическому материалу позволяет сделать вывод о высокой степени научности монографии, представить целостную картину формирования даосской концепции на Востоке, проследить особенности влияния на жизнедеятельность социума, на становление других систем религиозных верований. Огромное внимание уделяется авторами дефинициям, презентации сущности ключевых понятий, концептов даосизма. В целом, авторы приходят к выводу, что «именно эволюционный путь даосской антропомистики способен выявить и в определенной степени обосновать основные проблемы духовного трансгресса на каждом этапе развития даосской антропомистической традиции» (Мозговой, Бутко, Дубинина, 2020, с. 26).

Во второй главе «Проблема духовного проступка в контексте формирования даосской антропомистики» авторы на основании анализа внушительного корпуса первоисточников разрабатывают собственную периодизацию становления и развития даосизма, выделяя следующие стадии формирования религиозно-философской системы мировосприятия.

Первая стадия была условно названа авторами как «бессистемная»: на данном этапе даосизм представляет собой совокупность идей, часто еще не вербализированных, понятых и интериоризированных в значительной степени интуитивно, неосознанно. Но уже на данном этапе формируются многочисленные обряды, являющиеся внешним оформлением имплицитных идей, средством регуляции поведения личности, достижения социальной стабильности и обеспечения поступательного эволюционного развития общества.

II в. н.э. – IV в. н.э. – период становления даосизма как религиозной системы. На данном этапе сложная, часто противоречивая

система представлений о божественном приобрела определенную точность, стройность, именно тогда, по словам авторов, «начала складываться даосская антропомотическая письменная традиция, имевшая ярко выраженный религиозный характер и предназначавшаяся, прежде всего, для практических целей фиксации, сохранения и перевода религиозной доктрины даосизма» (Мозговой, Бутко, Дубинина, 2020, с. 38).

VII – XII вв. – этап развития даосской антропомистической традиции. На данном этапе осуществляется становление новых даосских учений, для которых характерно стремление к внутреннему самосовершенствованию на основании медитации,

В XII – XIII вв. религиозная система перешла на следующую стадию своего развития. Отличительной характеристикой религиозного миропонимания указанного периода является ориентация личности на внутреннее саморазвитие на основании формирования «внутренней алхимии», особого самоощущения, характеризующегося нацеленностью на самопознание, на внутренний мир личности, достижение гармонии, прежде всего с самим собой, и проецирование этой гармонии на мир внешний, на окружающую социокультурную реальность.

Необходимо отметить, что представленная в монографии периодизация не противоречит сложившимся в научной литературе подходам, но позволяет дополнить их, выявить сущностные отличительные характеристики каждого отдельного этапа развития системы религиозных верований, проследить модификации концепции мистического проступка в даосских духовных практиках, акцентировать внимание на роли личности в трансформациях духовных практик. Авторы подчеркивают, что «путь от мифологической экстатической мистики и философской мистики сознания раннего и зрелого даосизма к мистике религиозного действия и мистике поздней алхимии позднего даосизма должен быть прослежен именно с точки зрения антропомистики, т.е. как развитие практик субъективизации» (Мозговой, Бутко, Дубинина, 2020, с. 60).

Принимая во внимание выявленные трансформации духовного проступка в даосском учении в историческом разрезе, в третьей главе монографии «Антропомистические идеи в европейской религиозной философской традиции» авторы обращаются к изуче-

нию особенностей презентации системы восточных верований в европейском философском дискурсе. По словам ученых, мистицизм восточных верований пронизывает всю европейскую философию: в «мистицизме глубокий синтез мысли с действием и аффектом: заимствованный у нее пыл, порывы, экстаз, используя преображеный ею язык, мистик лишь возвращал ей богатство» (Мостовой, Бутко, Дубинина, 2020, с. 99). Заимствуя у системы восточных верований мистицизм, таинственность и целостность, абстрактно-рациональная фрагментарная западноевропейская философская мысль приобретает некоторую чувственность, целостность, содержательность, под влиянием философии восточной западная получает возможности генерировать новые смыслы.

Следует отметить, что исследовательское поле монографии далеко не исчерпывается сюжетами, связанными исключительно со становлением восточного философского дискурса, затрагивая многочисленный комплекс вопросов культуры, быта, национального менталитета, национально и культурно маркированных семиотических систем. В книге затронута широкая конкретно-историческая проблематика, дающая основу для размышлений о Востоке и Западе, о взаимовлиянии и взаимообусловленности рационального и иррационального.

Самостоятельное значение имеет источниковая основа исследования, авторами были введены в оборот, в том числе, зарубежные источники на иностранных языках, мало представленные и практически неизученные в российской философской науке.

Новая книга, освещая особенности становления восточной философской мысли, ее влияния на формирование западноевропейского философского дискурса, несомненно, способна стимулировать размышления специалистов в том, что касается дальнейшего исследования поставленных в ней проблем.

УДК 1(091)

ХЛЕБНИКОВ Г.В.* РЕЦЕНЗИЯ НА КН. : ТРАНСГУМАНИЗМ : ЦИФРОВОЙ ЛЕВИАФАН И ГОЛЕМ-ЦИВИЛИЗАЦИЯ / ШНУРЕНКО И., АВЕРЬЯНОВ В. и др.

KHLEBNIKOV G.V. Review of the book : Transhumanism: Digital Leviathan and golem-civilization / Shnurenko I., Averyanov V. et al.

Аннотация. В этой книге авторы Изборского клуба излагают свои взгляды на это новое философское течение, акцентируя в нем, как кажется, отрицательные аспекты. Так, трансгуманизм, с их точки зрения – это преднамеренная попытка уничтожения Человека, превращения его в свою механическую противоположность.

Ключевые слова: трансгуманизм; постчеловек; основные разновидности трансгуманизма; Бостром; технологии.

Для цитирования: Хлебников Г.В. [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3 : Философия. – 2022. – № 1. – С. 234–237. Рец. на кн. : Трансгуманизм : цифровой левиафан и голем-цивилизация / Шнуренко И., Аверьянов В. [и др.] ; составитель В. Аверьянов. – Москва, 2021. – 320 с. – (Коллекция Изборского клуба). DOI: 10.31249/rphil/2022.01.18

Трансгуманизм – сумеречная сторона наступающей технотронной эры, попытка преодолеть человека, отринув в нем всё человеческое и создав кибернетическое постчеловечество. В этой книге авторы Изборского клуба излагают свои взгляды на это новое философское течение, акцентируя в нем, как кажется, отрицательные аспекты. Так, трансгуманизм, с их точки зрения, – это преднамеренная попытка уничтожения Человека, превращения его

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

в свою механическую противоположность. Вместе с тем авторы Изборского клуба проделали большую работу для осмыслиения истоков, политики и идеологии трансгуманизма, его генезиса. Они разоблачают эту глобальную антигуманную авантюру, с их точки зрения, срывают маски с ее закулисных и явных вдохновителей и – одновременно – показывают возможные альтернативные пути развития человечества на основе традиционных русских идей.

Мысли о совершенном человеке, о совершенном обществе, о преодолении смерти – исконная русская мечта. Свойственна она и другим народам. Эти идеи причудливо преломились в трансгуманизме в свою противоположность. Трансгуманизм наиболее точно может быть охарактеризован как вирусная технология, призванная манипулировать нашими иллюзиями, выдрессировать человека таким образом, чтобы он отказался от своих преимуществ, выпестованных длительной историей и принял превосходство искусственного Сверхразума, контролирующего и программирующего социум.

Авторы проделали значительную работу в осмыслиении идейных истоков, технопоклонческой риторики и пропагандистско-политической подоплеки трансгуманизма. Книга создавалась в период роковых ковидных 2020–2021 гг., в ней авторы не только отделяют реальные стороны от рекламно-фасадной витрины этой грандиозной, как они считают, авантюры, не только срывают маску с «постчеловеческого» сценария будущего, но и прорисовывают альтернативные ему пути развития человечества.

Создание и воспевание расы постлюдей – не философия, не наука, а стратегия правящих каст, новая мифология, игровая «ставка» в борьбе за переформирование истории и завоевание прочного господства в мире. Причем взятая на вооружение транснациональными центрами силы, эта стратегия несет угрозу, которая может превзойти угрозу нацизма в период его расцвета.

Достаточно полное представление о книге дает ее Содержание, в котором каждый раздел / часть / доклад представляет собой уникальный высококачественный материал по отдельной проблеме современного развития цивилизации и социума. При всей ценности каждого из них я бы субъективно выделил среди них работы Александра Елисеева «Искусственный интеллект как “верховное существо”» и Елены Лариной «Трансгуманизм, искусственный

интеллект и будущее игр», без какого-либо умаления любого из других: от доклада Вардана Багдасаряна «О рисках и угрозах трансформации человека» до рассказа Александра Проханова «Брускатка», который я прочел с не меньшим удовольствием, чем раздел «Бостром и другие манифесты транслюдей».

Трансчеловек против Человека

Введение. «Его пока нет...»

1. Основные течения трансгуманизма
2. Бостром и другие: манифесты транслюдей
3. Перехват технологий
4. Трансгуманизм в действии
5. Подмастерья чародеев. Гностицизм и проблема «искусственного человека»
6. Трансгуманизм и русский космизм
7. Стратегия противостояния трансгуманизму

Авторский доклад Вардана Багдасаряна

О рисках и угрозах трансформации человека

Авторский доклад Никиты Куркина

Пути трансгуманизма на Западе

Михаил Делягин

Трагическая обочина цивилизации

Игорь Шнуренко

Архитекторы трансгуманизма и цифровой Левиафан

Максим Калашников

Альтернативная футурология

Сергей Переслегин

Трансгуманизм: hard-версия, soft- версия

Елена Ларина

Трансгуманизм, искусственный интеллект и будущее игр

Виталий Даренский

Голлем-цивилизация и стратегия сохранения личности

Александр Елисеев

Искусственный интеллект как «верховное существо»

Олег Бахтияров

Трансгуманизм, хоть слово дико

Михаил Кильдяшов

Адам посмотрит на звезды

Александр Проханов

Брускатка (Рассказ)

Книга написана простым и доступным языком, характеризуя трансгуманизм как сложное и многоаспектное явление, имеющее как опасные, отрицательные стороны, так и положительные черты (перспектива продления жизни людей, адаптация к новым технологическим реалиям, окружающим человека все теснее и ближе) и т.д.

Социальные и гуманитарные науки
Отечественная и зарубежная литература
Информационно-аналитический журнал

Серия 3

ФИЛОСОФИЯ
2022 № 1

Художник обложки и художественный редактор М.Б. Шнейдерман

Техническое редактирование
и компьютерная верстка В.Б. Сумерова
Корректор О.В. Шамова

Гигиеническое заключение
№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.

Подписано к печати 27.01.2022

Формат 60×84/16

Бум. офсетная № 1

Печать офсетная

Цена свободная

Усл. печ. 15,0

Уч.-изд. л. 11,3

Тираж 300 экз.

Заказ № 102

(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>, https://instagram.com/books_inion

**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

