

ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
(ИНИОН РАН)

**СОЦИАЛЬНЫЕ
И
ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ**

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ И ЗАРУБЕЖНАЯ
ЛИТЕРАТУРА

ИНФОРМАЦИОННО-АНАЛИТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

СЕРИЯ 3

ФИЛОСОФИЯ

2023 – 2

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

DOI: 10.31249/rphil/2023.02.00

Учредитель
Институт научной информации
по общественным наукам
Российской академии наук

Отдел философии

Редакционная коллегия серии «Философия»:

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

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

ISSN 2219-8555

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

СОДЕРЖАНИЕ

СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

Кимелев Ю.А. Метатеория исторической метафизики	7
---	---

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

Глухов С.В. Общая антропология : экспериментальный проект ...	25
Цибизова И.М. Реф. ст.: Ириас Алфaro Б.Й. Личность и реальность: «Суперсубстанциальное» бытие в «субстанциальной» реальности	52
Ремезова И.И. Реф. кн.: Вдовина И.С. Эмманюэль Мунье: личность и цивилизация	63

ЭТИКА

Летов О.В. Этика риска. (Обзор)	70
Летов О.В. Проблемы обоснования морали. (Обзор)	77
Скворцов Л.В. Человек в глобальной ситуации и метафизика морального универсализма	85

ЭСТЕТИКА

Миловац Ж.В. Онтология сознания: художник и танец	103
Оганов А.А. Горизонт смыслообrazований в искусстве	112

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Гранин Р.С. Реф. ст.: Боахенг И. Экзегетические и богословские размышления о Евангелии от Иоанна (10: 1–18): значение для современного африканского христианского лидерства	127
---	-----

Гранин Р.С. Реф. ст.: Портер А.К. Об овцах, пастухах и храмах: прочтение социальной идентичности паремии доброго пастыря на пути к разрушенному храму	129
Гранин Р.С. Реф. ст.: Антомбикумс А.С. Опасно ли божественное провидение? Диалог между Жаном Кальвином и Джоном Сандерсом	132
Гранин Р.С. Реф. ст.: Лийо Д. Отрицание или предательство: анализ отречения Симона Петра и Иуды Искарота в Четвертом Евангелии	134
Гранин Р.С. Реф. ст.: Ндереба К.М. Мировоззрение молодежи в Африке: практическое богословие в свете четвертой главы Евангелия от Иоанна	138
Гранин Р.С. Реф. ст.: Овиреду С. Метонимическая концептуализация частей тела в греческом Новом Завете	141
Цибизова И.М. Реф. ст.: Порфирий (Перич Првослав), митрополит. Антропология святого апостола Павла	143

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Погорельская С.В. Взрывная сила виртуала. Рецензия на эссе Ю. Хабермаса «Новые структурные изменения в публичной сфере и делиберативная политика»	148
Цибизова И.М. Толерантность: теория и практика. Часть II	153
Цибизова И.М. Реф. ст.: Джуркович М. Цветные революции как часть гибридной войны	182
Цибизова И.М. Реф. ст.: Петров А. Ностальгия как современный культурный феномен	189

КНИЖНОЕ ОБОЗРЕНИЕ (РЕЦЕНЗИИ)

Погорельская С.В. Токсичные пространства и их исследователи. Рецензия на книгу «Правое мышление, правые пространства»	197
Погорельская С.В. Диалог, которого не было. Рецензия на книгу С. Кауфманна «Хайдеггер читает Гёте. Многоголосый диалог (1910–1976)»	202

CONTENTS

CONTEMPORARY PHILOSOPHY

Kimelev Yu.A. Metatheory of historical metaphysics	7
--	---

PHILOSOPHY OF MAN

Glukhov S.V. General Anthropology: an experimental project	25
Tsibizova I.M. Ref. art.: Irias Alfaro B.Y. Personality and reality: «Super-substantial» being in being in «substantial» reality	52
Remezova I.I. Ref. book: Vdovina I.S. Emmanuel Munier: person- ality and civilization	63

ETHICS

Letov O.V. Ethics of risk. (Review)	70
Letov O.V. Problems of justification of morality. (Review)	77
Skvortsov L.V. Man in the global situation and the metaphysics of moral universalism	85

AESTHETICS

Milovac J.V. Ontology of consciousness: artist and dance	103
Oganov A.A. The horizon of meaning in art	112

PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES

Granin R.S. Ref. art.: Boakheng I. Exegetical and Theological Re- flections on the Gospel of John (10:1–18): Significance for Contemporary African Christian Leadership	127
Granin R.S. Ref. art.: Porter A.K. About sheep, Shepherds and Temples: Reading the Social Identity of the Good Shepherd's Paremia on the Way to the Destroyed Temple	129

Granin R.S. Ref. art.: Antombikums A.S. Is divine conduct dangerous? Dialogue between Jean Calvin and John Sanders	132
Granin R.S. Ref. art.: Lioi D. Denial or betrayal: analysis of the specific case of Simon Peter and Judas Iscariot in the Fourth Gospel	134
Granin R.S. Ref. art.: Ndereba K.M. Attracting a youth worldview in Africa: practical theology in the light of the fourth chapter of the Gospel of John	138
Granin R.S. Ref. art.: Oviredi S. Metonymic conceptualization of body parts in the Greek New Testament	141
Tsibizova I.M. Ref. art.: Porfiry (Perich Prvoslav), Metropolitan. The Anthropology of St. Paul the Apostle	143

SOCIAL PHILOSOPHY

Pogorelskaya S.V. The explosive power of the virtual. Review of the essay by Yu. Habermas «New structural changes in the public sphere and deliberative policy».....	148
Tsibizova I.M. Tolerance: theory and practice. Part II.....	153
Tsibizova I.M. Ref. art.: Dzhurkovich M. Color revolutions as part of a hybrid war	182
Tsibizova I.M. Ref. art.: Petrov A. Nostalgia as a modern cultural phenomenon	189

BOOK REVIEW (REVIEWS)

Pogorelskaya S.V. Toxic spaces and their researchers. Review of the book «Right thinking, right spaces»	197
Pogorelskaya S.V. Dialogue, which was not. Review of S. Kaufmann's book «Heidegger Reads Goethe. Polyphonic dialogue (1910–1976)»	202

СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 111

DOI: 10.31249/rphil/2023.02.01

КИМЕЛЕВ Ю.А.* МЕТАТЕОРИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ

Аннотация. Статья является заключительной частью цикла работ, посвященных анализу отношений между метафизической традицией и актуальной метафизикой. В статье эти отношения исследуются в метатеоретической перспективе. Демонстрируется, что такие исследования образуют важную часть общей метатеории метафизики.

Ключевые слова: метафизическая традиция; историческая метафизика; актуальная метафизика; отношения между метафизической традицией и актуальной метафизикой; метатеоретический анализ; общая метатеория метафизики.

KIMELEV Yu.A. Metatheory of historical metaphysics

Annotation. The article is the concluding part of a set of articles dedicated to analysis of the relationship between metaphysical tradition and the actual metaphysics. This one analyzes the relationship in a metatheoretical perspective. The article demonstrates also that such analysis forms an important part of a general metatheory of metaphysics.

Keywords: metaphysical tradition; historical metaphysics; actual metaphysics; relationship between metaphysical tradition and actual metaphysics; metatheoretical analysis; general metaphysics; metatheoretical analysis; general meta theory of metaphysics.

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

Для цитирования: Кимелев Ю.А. Метатеория исторической метафизики // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 2. – С. 7–24. DOI: 10.31249/rphil/2023.02.01

Данная статья является составной частью цикла статей, посвященных анализу отношений между исторической метафизикой и метафизикой в ее актуальном состоянии. В этом плане она представляет собой продолжение уже опубликованных работ этого цикла¹.

Историческая метафизика², воспринимается ли она как метафизическая традиция или нет, в настоящее время предстает главным образом как прошлое, реконструированное и постоянно реконструируемое средствами философской историографии, средствами академической истории философии. Историко-философское изучение исторической метафизики *фактически* осуществляет конституирование исторической метафизики в метафизическую традицию.

В основу указанного цикла положены следующие тезисы. Историческое исследование прошлого метафизики не только решает обычные задачи истории философии как раздела философии. Результаты этой работы способны служить ресурсной базой решения конструктивных задач. Выделяются две основные разновидности таких задач. Первая, обозначенная как «актуалистская», связана с использованием историко-философского материала для решения конструктивных задач, обусловленных актуальным состоянием метафизического познания.

Другая разновидность конструктивного использования результатов и методов исторического исследования связана со

¹ Кимелев Ю.А. Исследование метафизической традиции в современной философии // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 4. – С. 9–27. – DOI: 10.31249/rphil/2022.04.01; Кимелев Ю.А. Актуализация исторической метафизики в современной философии // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 1. – С. 9–23. – DOI: 10.31249/rphil/2023.01.01

² Здесь «историческая метафизика» – это метафизика до рубежа XIX–XX вв.

стремлением осуществить *метатеоретическое исследование* прошлого метафизики. Следует отметить, что такое метатеоретическое исследование может ограничиваться рамками прошлого метафизики в строгом, или узком, смысле. Вместе с тем оно может становиться частью метатеоретического осмысления метафизики как таковой, метафизической традиции в целом, в интегративном смысле.

Предыдущая статья была посвящена первой разновидности, а данная представляет собой попытку анализа второй из указанных разновидностей использования исторического исследования прошлого метафизики в конструктивных целях.

Определенные фундаментальные представления о традиции метафизической мысли вообще позволяют вести речь о некоторых сегментах современной и сегодняшней философии как о метафизике. Содержательные и формальные базисные свойства традиции, прежде всего классической метафизики, могут выполнять функцию критериев отнесения к сфере метафизики различных философских концептуализаций настоящего времени. Классификация тем или иным философом своего исследования как метафизического происходит именно из соотношения с традицией.

Значение метатеоретического анализа метафизики связано и с тем обстоятельством, что этот анализ есть метафилософский анализ самой философии. Как известно, на протяжении практически всей своей истории метафизика воспринималась как сердцевинная часть философии вообще, как ее основа. И в современной истории встречаются утверждения о некоей «материальной» идентичности метафизики и философии (e.g. Х. Сублири).

В любом случае обсуждение судеб метафизики есть неизбежно и обсуждение судеб самой философии. К примеру, Ю. Хабермас констатирует, что ситуация в сегодняшней философии стала «необозримой». Речь идет не о споре философских школ, что было всегда присуще философии, более того, служило побудительным мотивом дальнейшего движения. В настоящее время вернулся спор вокруг посылок, на которые опирались все философии после Гегеля. А суть этого спора – отношение к метафизике. Именно неясность в отношении к метафизике и является основной причиной указанной «необозримости».

При всяком обсуждении метафизики, особенно на метатеоретическом уровне, речь идет, прежде всего, о том, а возможна ли метафизика как правомерная, обоснованная, фундированная и т.п. философская теория, способная выполнять функции центральной философской дисциплины, от которой зависят в той или иной мере некоторые другие философские дисциплины. С определенными оговорками вопрос о теоретической правомочности метафизики вообще можно считать решающим метафилософским вопросом, т.е. вопросом о характере и судьбах самой философии.

Принципиальная возможность исторической метатеории метафизики появилась и получила развитие в условиях оформления теоретического исторического сознания в философии истории, в истории философии, в многообразных исторических науках. Это нашло отражение и в процессе «историзации метафизики», в появлении проблемно-теоретического комплекса «метафизика и историзм».

Оформление в XIX веке истории философии как относительно самостоятельной и обширной сферы философской деятельности означало, в числе прочего, и все более полное осознание плюралистичности традиционной метафизики. Это обстоятельство сочеталось с осознанием и тематизацией *историчности* метафизики во всем многообразии значений и форм историчности. Метафизику предстояло осмыслить в указанной перспективе, проблематизирующей весьма радикальным образом само ее существование. Историческое изучение метафизики могло стать и нередко становилось средством отрицания правомочности метафизики или средством ее легитимизации.

Серьезнейшая проблема для метафизики была связана с тем, что историческое сознание означало или по крайней мере предполагало тематизацию самой метафизики как определенного исторического образования. То обстоятельство, что метафизика существует в истории, воспринималось уже не как нечто случайное и внешнее по отношению к ее сущности и функциям, а как то, что должно служить ключом к самому пониманию этой сущности и этих функций метафизики. Неслучайно Вильгельм Дильтей был тем мыслителем, который стремился не только осмыслить все «последствия исторического сознания», но и уделил огромное внимание судьбам метафизики.

Понимание метафизики как исторического образования означало, что она должна восприниматься как исторически обусловленная. Принципы, установки, методы и содержания метафизики преходящи и исторически относительны. Историческая жизнь метафизики не есть процесс исторического накопления чего-то, что само по себе надвременно и надысторично, это не какая-то аисторичная структура в потоке исторического времени.

В то же время приобретение метафизикой исторического самосознания, в широком смысле слова, означало и углубление ее рефлексивности вообще. Это имело значительные судьбоносные последствия.

Можно утверждать, что проблемная ситуация метафизики, какой она сложилась непосредственно после смерти Гегеля, уже являет многие черты, присущие и нынешней ситуации метафизики.

Какой должна предстать метафизическая традиция в ее совокупности – как когнитивно-кумулятивный процесс, как *philosophia perennis* или как весьма слабо связанная совокупность исторически разрозненных голосов? В этих крайних воззрениях метафизика предстает либо как некая сила, неподвластная истории, либо как выражение силы исторических обстоятельств. Речь идет о проблематике «метафизика и историзм».

Метатеория исторической метафизики как составная часть общей метатеории метафизики.

Метатеория исторической метафизики выполняет свою функцию главным образом в отношении прошлого (в контексте данной статьи только до рубежа XIX–XX вв.), в то время как общая метатеория соотносится со всей метафизической традицией, включая и актуальное состояние. Можно подходить к ситуации и таким образом, что речь идет о соотношении исторического подхода и метатеории метафизики и систематического подхода.

В современных условиях устремление к постижению конститутивных свойств метафизики способно сочетать попытку общего определения «метафизики как таковой» с попыткой охарактеризовать специфику ее актуального состояния. Это обусловлено самой сутью задачи. С одной стороны, определение метафизической традиции в целом будет неполным без учета нынешнего со-

стояния этой традиции. С другой стороны, анализ актуального состояния метафизики невозможен без соотнесения с традицией, даже если это состояние воспринимается как разрыв с традицией.

Метатеория метафизики – это выражение и результат саморефлексии метафизики, которая всегда была присуща метафизике, а также исследование метафизики как определенного вида философской деятельности, которое может осуществляться и вне метафизического контекста, осуществляться в перспективе, внешней по отношению к метафизике.

Метафизика эпохи модерна и актуальная метафизика осуществляется не только как усилия по разработке в конструктивном ключе метафизической проблематики, но и как метатеоретическая рефлексия относительно метафизики, ее исторических судеб и актуального потенциала.

Современная философская ситуация в отношении метафизики предстает в двух основных формах – как «метафизическая дискуссия» и как «дискуссия о метафизике». Понятно, что четкой границы между такими дискуссиями нет и, по существу, быть не может. Всякое современное метафизическое построение неизбежно включает элементы саморефлексии и самообоснования, по меньшей мере методологической, элементы соотнесения с имманентно-метафизической критикой метафизики, а также размежевания с теми философскими позициями, которые провозглашают свою антиметафизичность или нейтралитет в отношении метафизики.

Своеобразие современной метафизической ситуации заключается, в числе прочего, в следующем. Всякий, кто предпринимает попытку метафизического философствования в той или иной форме, изначально дистанцирован по отношению к этому способу мышления. В общем дистанцированность по отношению к метафизике появилась давно, еще в эпоху модерна. Но это была дистанцированность внутриметафизическая или внутрифилософская, имманентная. Специфика современной ситуации состоит, прежде всего, в осознании многообразной обусловленности всякого вида рассуждения и всякого способа мышления, а также в осознании фактического и потенциального плюрализма мысли, причем, и это самое важное, – плюрализма неснимаемого и нeredуцируемого.

Очевидно, что метатеоретическое исследование связано в первую очередь со вторым из указанных видов дискуссии, но вместе с тем неизбежно соотносится с первым видом. Применительно к современной ситуации правомерно утверждать, что первая дискуссия образует объектную сферу второй, если последняя предстанет как та или иная версия метатеоретического исследования метафизики. Характерная особенность современной метафизики: неразрывная связь между содержательными разработками и метатеоретическими размышлениями.

Кроме того, в философии XX в. и начала XXI в. существует массив литературы, в которой метатеоретическое исследование образует основное содержание.

В современных условиях обращение к метатеории метафизики – это не просто *выбор* определенного способа «обхождения с метафизикой». Можно утверждать, что без такого обращения невозможно какое-либо осмысленное занятие метафизикой вообще, по меньшей мере сегодня.

В современной культуре очевидно проявляется стремление к тому, чтобы всякий более или менее крупный научно-теоретический проект был рефлексивным в широком смысле слова, т.е. содержал в себе тематизацию, понимание условий своего генезиса продуцирования и функционирования.

Некоторые характерные признаки современной теоретико-мыслительной культуры традиционно присущи метафизике. Одна из важнейших особенностей метафизики как раз и заключалась всегда в рефлексивности, именно в метафизике всегда присутствовало сознание характера своей деятельности. Метафизическая теория всегда в той или иной форме включала и теорию метафизического познания. Любой крупный метафизический проект всегда был, по крайней мере по интенции, определенной автоноэтической системой, соответственно самореференциальной и самопорождающей системой (не говоря уже о том, что на протяжении долгого исторического времени метафизическая философия вообще была резервуаром эпистемологической рефлексии).

Проблематику метафизической саморефлексии целесообразно обозначить как «критику метафизического разума». Речь идет об осмыслении природы и возможностей метафизического разума. Такое осмысление может носить пропедевтический методологиче-

ский характер или выступать в качестве *основного* метафизического рассуждения.

Следует жестко подчеркнуть, что метатеоретическая перспектива не означает критики как оспаривания правомерности метафизической формы философского мышления. Речь следует вести о критике в традиции критицизма, т.е. как исследование возможностей, границ и функций способности познания.

Говоря об объекте метатеории метафизики в самом общем плане правомерно считать, что теория, которая подвергается рассмотрению в метатеории, может пониматься в строгом и систематическом смысле как совокупность положений, которые можно критиковать, обсуждать и контролировать, можно сообщать. В определенных случаях это теоретические положения, носящие номологический характер и обладающие универсальной применимостью. (В общем, речь идет о теории, которая в принципе в состоянии соответствовать по крайней мере некоторым критериям науки).

Метафизическая метатеория может понимать свой объект в более широком смысле – как анализ процесса концептуализации, постижения, рефлексии, видения как видов и форм теоретического метафизического размышления.

На мой взгляд, целесообразно выделить несколько основных перспектив метатеоретического рассмотрения актуальной метафизики.

Первая метатеоретическая перспектива сосредоточивается на объектной интенции и объектном содержании, имеющих в каждой метафизической концепции. Речь идет об эксплицитном или имплицитном полагании предметности метафизического рассуждения. Подобный подход позволяет решить ряд метатеоретических задач, важнейшими из которых представляются классификационные и типологические, в том числе определение степени новаторства и проективности рассматриваемой концепции. Такая метатеоретическая перспектива в том или ином формате будет присутствовать во всех других метатеоретических перспективах анализа метафизики.

В основу второй перспективы кладется анализ метафизики как особого вида философского познания. Всякое обращение к метафизике предполагает анализ ее *когнитивного потенциала*. По

существо, анализ любого сегмента метафизики, разумеется, и анализ любого сегмента актуального метафизического дискурса представляют собой анализ в определенной перспективе, в определенном аспекте метафизики как философско-познавательной деятельности. Другими словами, всякая метафизическая саморефлексия и всякий анализ метафизики «извне» есть также и эпистемологический анализ метафизики.

Метафизика всегда осознавала свою принципиальную ограниченность, обусловленную тем, что она есть сугубо человеческое предприятие. Конечно, подобное осознание своей ограниченности сочеталось в классической метафизике с устремлением к бесконечному и всеобщему. Важнейшей особенностью метафизики, по крайней мере традиционной, и являлось сочетание понимания ограниченности человеческих возможностей с порывом к теоретико-когнитивному приближению к безграничному и универсальному. Это сочетание представляло как реализация высшей судьбы человека – принципиального самопреодоления через познавательное приобщение к метафизической реальности или реальностям, бесконечно превосходящим человека, но в своей глубинной сути не чуждых ему.

Отмечу следующее важное обстоятельство, имеющее принципиальное значение в плане оценки метафизического мышления как такового.

Метафизические построения прошлого, особенно метафизические системы, могут восприниматься в холистском ключе, т.е. как целостные образования со своими собственными посылками, методами и содержательными конструкциями. Соответственно, рассмотрение метафизических концепций прошлого исключительно в холистской перспективе означает признание или отвержение этих концепций в целом, как (относительно) замкнутых образований. Такому подходу противостоит другой, воспринимающий метафизические концепции, даже системы как конкретную совокупность посылок, методов и концептуализаций.

Исторические гештальты метафизики в метатеоретической перспективе

Исследование истории метафизики в метатеоретической перспективе предполагает, прежде всего, установление периодиза-

ции этой истории, а также определение сути каждого выделяемого этапа. Другими словами, попытка предложить даже самый краткий общий очерк какого-то этапа исторического пути метафизики означает и попытку осмысления того или иного эпохального гештальта метафизики или даже метафизики как таковой. В таком подходе заключается наиболее примечательная черта современных исследований в области истории метафизики. Изучение метафизики, даже преследующее лишь цели реконструкции какого-то прошлого этапа истории метафизики, неизбежно руководствуется какими-то общими представлениями относительного того, что же такое метафизика, соответственно руководствуется какими-то представлениями системного характера.

Анализ определенных эпох может осуществляться и как демонстрация исторического своеобразия той или иной эпохи, и как демонстрация определенной возможности метафизического мышления и познания. Примерами могут служить исследования в метатеоретической перспективе античной метафизики, средневековой схоластики или метафизическая ситуация эпохи Просвещения.

Философия вообще и метафизика как ее ядро постоянно получали эпохальные определения. Философия Античности характеризуется как космологическая, средневековая схоластика – как философская теология, нововременная – как философия субъекта (хотя правильно было бы считать ее философией, осмысляющей двойственность субъект-объект) и т.д.

При таком подходе используются определенные всеобъемлющие сущностные характеристики, такие как «эпоха философии познания», «эпоха утверждения субъективности» и т.п.

Изучение метафизики Парменида, Платона и Аристотеля образовало уже своего рода традиции в академической истории философии. Работы последних лет в основном воспроизводят позиции, уже разрабатывавшиеся в рамках этих традиций. Особое внимание к аристотелевской метафизике обусловлено в первую очередь тем, что историческую ориентацию относительно того, что же такое метафизика, ищут у истоков метафизического мышления, в книге Аристотеля. Не имеет особого значения известная случайность, связанная с внешними обстоятельствами происхождения термина «метафизика», не употребляемого самим Аристотелем в его предметном значении. Важно то, что в этой книге полу-

часть отчетливую тематизацию проблематики, которой суждено было конституировать европейскую метафизическую традицию.

В метатеоретическом плане важно, что исследование средневековой метафизики, как правило, сопровождается вопросом о природе философии этого периода. Постановка старого вопроса о том, является ли средневековая схоластика теологией или же особым видом философии, имеет, естественно, весьма важное значение с точки зрения изучения средневековой метафизики, какое-то определенное решение данного вопроса задает во многом подход к решению целого ряда вопросов о характере средневековой метафизики. Обсуждение этой тематики в ряде моментов совпадает с обсуждением проблемы «христианской философии».

В христианском средневековом мире до XIII в. не осуществлялось организованного обучения философии. В XIII в. на факультетах искусств появляются философские школы, философия научного уровня вторгается на теологические факультеты. В философии начинают видеть рациональное знание, получаемое с помощью «естественных» средств человеческого познания. Только тогда возникают проблемы отношения между философией и теологией.

Практически общепризнано, что не существует единого понятия для определения того, что образует суть устремлений латинского Средневековья к постижению действительности в целом. Исследователи спорят о том, какое из обозначений для этих устремлений является подходящим в историческом плане «теология», «философия» либо какой-то синтез теологии и философии.

Религиозная преемственность, сохранившаяся в западноевропейской культуре на протяжении столетий, задавала во многом и преемственность в рамках метафизики. Соответственно, связь метафизики Нового времени с метафизикой Средневековья носит более тесный характер, чем связь в тех философских дисциплинах, которые могли отделяться от метафизики, таких как теория познания, логика, философия права, даже этика.

Следует вместе с тем обратить внимание не только на моменты культурно-исторической и проблемно-содержательной преемственности, но и на принципиальные отличия метафизики Нового времени от предшествующей ей философско-метафизической мысли.

Одно из важнейших отличий проистекает из связи с новой наукой. Прежде всего, следует говорить о том, что новое количественно-математическое естествознание ведет к постановке в ином ключе метафизической «проблемы природы» и соответственно – к разработке иных «понятий мира» вообще. Содержание и образец работы наук, ставших самостоятельными, оказывают плодотворное воздействие на работу метафизики. Постоянно возобновляющееся размежевание метафизики с отдельными науками можно считать особенной приметой метафизики Нового времени.

В завершение добавим, что чередование объяснительных принципов, притязающих на безусловно приоритетный статус, стало специфической формой поиска метафизической реальности в эпоху модерна.

Это явление было во многом связано с процессом четкой дифференциации действительности в процессе познания. Масштабное и стремительное развитие естествознания в Новое время, проявлявшееся, в числе прочего, и в нарастании дисциплинарной дифференциации, означало, по существу, и осознание природной действительности как таковой в ее бытийной самости и мощи и, соответственно, осознание ее антропологического значения.

Европейское Новое время стало также антропологической и исторической эпохой. Ведь именно в это историческое время происходит осознание своеобразия человеческой формы бытия, осуществляется многообразная тематизация индивидуального и коллективно-социального существования человека в качестве реальности, принципиально не сводимой к каким-либо другим.

Весь этот процесс означал, по существу, распад метафизического и теологического обрамления в понимании и теоретической концептуализации указанных бытийных сфер. В то же время данный процесс создавал условия для обретения каждой из этих сфер нового метафизического достоинства и статуса. Эти условия заключались, по существу, в том, что каждая бытийная сфера становилась как бы воплощением всей метафизической интенции, вбирая в себя весь потенциал разрушившейся или разрушающейся метафизической целостности.

Предметная область традиционной метафизики

Относительно традиционной метафизики можно сделать вывод о ряде предметно-содержательных устремлений, характеризующих своей устойчивой воспроизводимостью, а главное – своей *фундаментальностью*. Это философско-онтологическое, философско-антропологическое и философско-теологическое устремление. На определенном историческом этапе к ним можно отнести и метафизическую философию истории. Главенствующее место принадлежит онтологии.

При формальной характеристике предметной области традиционной метафизики первичной ориентацией могут служить существовавшие в истории классификации предметной области метафизики. Действительно, способы дифференциации предметной области метафизики, разработанные и функционировавшие в ее истории, правомерно считать определенными исследовательскими программами метафизики, даже первичными программами.

Сказанное относится к двум главным унаследованным из традиции определениям предметной области метафизики – у Аристотеля и Христиана Вольфа.

В течение многих веков программатика метафизики определялась пониманием ее предметной области у Аристотеля.

Предмет традиционной метафизики может быть описан посредством различения, ставшего стандартным в XVII–XVIII вв. В соответствии с ним у метафизики два основных различия: общая метафизика и специальная метафизика. Членение метафизики на *Pars generalis* (Общую часть) и *Pars specialis* (Специальная часть) в полной мере было разработано в схоластической метафизике XVII в. В конечном счете основанием для такого членения являются трудности, с которыми сталкивались представители схоластической метафизики при попытках объединить различные определения сущности и предмета метафизики у Аристотеля.

Перерий отделяет *Scientia universalis* от теологии, полагаемой как *Scientia particularis*. Это членение принимает протестантская (и лютеранская, и реформатская) схоластическая метафизика. При этом данное членение не играет особо заметной роли в католической философии той эпохи.

Все это связано с положением метафизики относительно теологии. Лютер отвергает философию, и появляется повод для протестантской мысли заново продумать отношение философии и теологии, а также повод принять членение Перерия. А это членение не было связано с теолого-религиозными мотивами, оно вытекало из определений сущности и предмета метафизики у Аристотеля.

Та часть метафизики, которая посвящена общим вопросам бытия вещей, относящихся к фундаментально различным категориям, известна как онтология. Онтология – это учение о бытии вообще. Вплоть до времен Христиана Вольфа она занимала свое место в системе философии. Вследствие критики познания у Канта она была вытеснена и была охарактеризована как «догматическая».

Старая догматическая онтология стремилась непосредственно описать бытие в его видах и ступенях и при этом оставляла познание вне своего внимания. Конечно, предпринимались усилия поставить познание в какое-то отношение к бытию, но познание как познание самого бытия не обсуждалось. Поэтому старая онтология считалась «некритичной».

Практически все дифференциации предметной области традиционной метафизики так или иначе укладывались в базисную предметную триаду метафизики – Бог, мир, человек.

Философская онтология и метафизическая философская антропология оказались наиболее устойчивыми и значимыми. В посттрадиционной метафизике они продолжили свое существование. Учитывая новый социально-исторический и интеллектуально-теоретический опыт, они приобрели новые продуктивные формы. Философско-онтологические и метафизические философско-антропологические концептуализации образовали основу современного философско-метафизического дискурса.

Философская теология и метафизическая философия истории также в той или иной форме присутствуют в этом дискурсе. Вместе с тем эти виды философской метафизики ни по содержанию, ни по функции не вышли существенным образом, как я считаю, за пределы той определенности, которой обладали в рамках традиционной метафизики.

Социальные и культурные функции традиционной метафизики

Метатеоретическое исследование традиционной метафизики должно обратиться к ее социальным и культурным функциям. Такие функции считаются неотъемлемым компонентом традиционной метафизики, они нередко провозглашаются основным источником ее возникновения и одним из важнейших факторов ее многовекового существования. В «постмодерновую эпоху» неспособность метафизики выполнять указанные функции стала одним из главных аргументов, обосновывающих «конец метафизики».

Говоря о социальных и культурных функциях метафизики, рассматривая эти функции в контексте культурного компонента или среды социального действия, нельзя ни в коем случае забывать о том, что традиционно важнейшая задача и функция метафизики усматривалась в полагании нормативности жизненного поведения вообще и социального действия в частности.

Идея о том, что метафизическое понимание действительности образует самый глубинный пласт представлений человека о Боге, мире и о самом себе, использовалась и как указание на фактичность и неустранимость ряда ее культурных и социальных функций.

Одна из характерных особенностей метафизики заключалась в том, что, будучи по своей базисной интенции устремлением к чистой мысли и к чистой теории, она всегда выступала как важнейшая жизненная сила. Здесь имеется в виду двоякое. Метафизика являлась таковой, во-первых, потому, что понимала себя как реализацию высших познавательных возможностей человека, во-вторых, потому, что в течение очень долгого исторического времени воспринималась как инстанция, оформляющая понимание индивидуальной и коллективной судьбы.

Говоря о причинах исторической устойчивости метафизики, можно утверждать, что постоянное воспроизводство метафизической мысли на протяжении большей части ее истории было связано со стремлением не только представить определенное познавательно, этически и эстетически удовлетворительное воззрение на вселенную и жизнь человека в ней, но и содействовать изменению мира и человеческой жизни.

Обрисованное понимание метафизики спонтанно функционировало в метафизической традиции вплоть до эпохи классических метафизических систем европейского Нового времени. Это понимание в последующее время преломляется в идею о том, что метафизические представления и концептуализации могут служить ключом к постижению сути тех или иных исторических эпох, а то и культур и цивилизаций в целом. По существу, такой подход реализовывался во всяком крупномасштабном философско-историческом построении (О. Шпенглер и А. Тойнби как наиболее яркие примеры). В действительности такой же подход воплощен и в историческом образе европейской метафизики у М. Хайдеггера.

И в двадцатом столетии, как и в предыдущие эпохи, от метафизики ожидали разработки, поддержания и защиты определенных мировоззрений и картин мира, которые образовывали жизненно важный элемент существования и функционирования тех или иных социальных институтов и связанных с ними групп.

Мировоззрение так или иначе представляет собой совокупное и целостное представление о строении, смысле и ценности мировой тотальности. Метафизическое мировоззрение предполагает философско-метафизическую тематизацию и осмысление такого представления.

Отчетливо выраженные признаки философско-метафизического мировоззрения – тотальная объяснительная схема бытийных порядков, образ человека, ценностные содержания, этические ориентиры и т.д.

Одной из ключевых проблем метатеоретического изучения метафизики является определение различий между метафизическими построениями с их философско-теоретическими притязаниями, с одной стороны, и мировоззрениями и картинами мира – с другой.

По Шнедельбаху¹, специфика мировоззренческого мышления заключается в утверждении и разработке одной-единственной мысли. Такая мысль становится универсальным средством толкования или интерпретационной схемы мира. Она применима ко всему, и ничто единичное не в состоянии ее поколебать или по-

¹ Schnädelbach H. Philosophie in Deutschland 1831–1933. – Frankfurt am Main, 1983 – P. 184

шатнуть. Удовлетворяется потребность в *целостности*, это происходит как «видение» мира, исходя из одной-единственной точки зрения, собственной точки зрения. А единственность такой точки зрения становится единственной инстанцией единения в созерцании целого мира, делает вывод Шнедельбах.

В рамках ноэтических структур зрелых рациональных людей можно найти меньший набор соотнесенных верований, которые образуют индивидуальное мировоззрение. Мировоззрение – это концептуальная схема, посредством которой мы осознанно или неосознанно размещаем или устраиваем все, во что верим, и посредством которой мы интерпретируем и судим реальность.

Возникает важный вопрос о том, а не должна ли метафизика полностью утратить свои социальные и культурные функции вместе с уходом традиционалистского общества и общества модерна как исторических эпох. Из постановки такого вопроса и положительного ответа на него проистекают разнообразные рассуждения об ослаблении или конце метафизики в так называемую постмодерновую эпоху.

Некоторые функции, по-видимому, невоспроизводимы, поскольку были обусловлены спецификой тех исторических условий существования европейского человечества, которые безвозвратно ушли в прошлое.

Тот, кто сегодня говорит о «конце метафизики», тот думает в первую очередь об утрате философией «функции картины мира». Попытка «космизации мира» в смысле единства формирования аффектов, строительства культуры и нормирования действия – такая попытка рухнула в процессе исторической жизни, в частности оформления более дифференцированного понятия науки, в соответствии с которым считаются методически нерешаемыми вопросы, традиционно воспринимавшиеся как «метафизическое».

В то же время другие функции могут оказаться исторически устойчивыми при всех модификациях содержательного наполнения. Именно на такие функциональные константы в интеллектуальной культуре могут быть нацелены любые попытки философско-метафизического теоретизирования. Они руководствуются идеей о том, что метафизическое понимание действительности образует самый глубинный пласт представлений человека о Боге, мире и о самом себе.

Список литературы

1. Кимелев Ю.А. Западная метафизика конца XX – начала XXI века : аналит. обзор / РАН, ИНИОН. – Москва, 2014. – 95 с.
2. Кимелев Ю.А. Современная философская онтология / РАН, ИНИОН. – Москва, 2015. – 99 с.
3. Кимелев Ю.А. Философская антропология и метафизика / РАН, ИНИОН. – Москва, 2019. – 91 с.
4. Кимелев Ю.А. Итальянская философия на рубеже XX–XXI вв. – Москва : РАН, ИНИОН, 2020.
5. Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Модерн и процесс индивидуализации : исторические судьбы индивида модерна. – Москва : Праксис, 2017. – 491 с.
6. Aubenque P. Faut-il déconstruire la métaphysique? – Paris : Presses universitaires de France, 2009. – 91 p.
7. Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1992. – 286 P.
8. Honnfelder L. Der zweite Anfang der Metaphysik : Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13/14 Jahrhundert // Philosophie im Mittelalter. – Hamburg : Meiner, 1987. – P. 165–186.
9. Honnfelder L. Scientia Transcendens. – Hamburg : Meiner, 1990. – 515 P.
10. La filosofia italiana nel Novecento / a cura di O. Grassi, M. Marassi. – Milano ; Udine : Mimesis, 2015. – 311 p.
11. McGinn C. The Mysterious Flame. – London : Basic books, 1999. – 208 p.
12. Metaphysikkritik // Historisches Wörterbuch der Philosophie : in 13 Bd. – Basel ; Stuttgart : Schwabe u Co AG Verl., 1980. – Bd. 5 : L–Mn. – P. 1280–1294.
13. Possenti V. Nichilismo e metafisica. – Roma : Armando, 2004. – 464 p.
14. Reininger R. Einführung in die Probleme und Grundbegriffe der Philosophie. – Wien : Verl der Österr. Akad. der Wiss., 1972. – 330 P.
15. Rorty R. Philosophy and the Mirror on Nature. – Princeton : Princeton Univ., press, 1979. – 402 p.
16. Schnädelbach H. Philosophie in Deutschland 1831–1933. – Frankfurt am Main, 1983. – 336 p.
17. Severino E. Il senso della verità // Filosofi italiani contemporanei / a cura di G. Ricanda, C. Ciancio. – Milano : Mursia, 2013. – P. 330–341.
18. Severino E. Intorno al senso del nulla. – Milano : Adelphi, 2013. – 211 p.
19. Vattimo G. Vocazione e responsabilita del filosofo. – Genova : Il Melangolo, 2000. – 142 p.
20. Vattimo G. Della realtà. – Milano : Garzanti, 2012. – 234 p.
21. Vattimo G. Dal pensiero debole al pensiero dei deboli // Filosofi italiani contemporanei / a cura G. Ricanda, C. Ciancio. – Milano : Mursia, 2013. – P. 374–380.
22. Volpi F. Il nichilismo. – Roma ; Bari : Laterza, 2004. – 217 p.

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

УДК 572

DOI: 10.31249/rphil/2023.02.02

ГЛУХОВ С.В.* ОБЩАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ

Аннотация. Данная статья посвящена новой научной дисциплине – общей антропологии. Представлена попытка структурирования предметной области этой дисциплины, а также актуальная классификация наук о человеке.

Ключевые слова: антропология; общая антропология; мета-антропологический подход; человек; философская антропология.

GLUKHOV S.V. General Anthropology: an experimental project

Annotation. This article is devoted to a new scientific discipline – General Anthropology. An attempt to structure the subject area of this discipline and also the current classification of human sciences are given.

Keywords: anthropology; General Anthropology; meta-anthropological approach; man; philosophical anthropology.

Для цитирования: Глухов С.В. Общая антропология : экспериментальный проект // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 2. – С. 25–51. DOI: 10.31249/rphil/2023.02.02

Введение

Общая антропология (далее ОА) – перспективная научная дисциплина, которая в будущем могла бы заменить философскую антропологию или, по меньшей мере, реформировать ее. О необ-

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

ходимости новой науки заявляет в своих трудах российский ученый Ю.М. Резник.

ОА базируется на метаантропологическом и метанаучном подходе. В отличие от философской антропологии, целью которой является поиск всеобщего в человеке, ОА стремится к решению «проблемы единства и разнообразия всех форм существования человека в мире»¹. В задачу обще-антропологического исследования входит, во-первых, синтез всех знаний о человеке, полученных гуманитарными и естественными науками в ходе собственного развития, а во-вторых, оценка человека как комплексного явления. Для онтологической опоры ОА «может использовать методологию философской антропологии»².

Несмотря на очевидную выгоду этого подхода, он так и не стал общепринятым; предпринимались попытки внедрения междисциплинарного и интегрального направления в науки о человеке, однако все они были неудачными. Постулирование ОА означает переход к новому витку борьбы за чисто эпистемологический (нефилософский) синтез в антропологии.

Одной из причин, по которой предшественники ОА оказались практически невостребованными академическим сообществом, является «дифференциация процесса познания и углубление специализации в науке и философии»³. ОА пытается преодолеть, с одной стороны, абстрактность философской антропологии, а с другой стороны – фрагментированность конкретно-научных данных. Резник также отмечает, что «антропология никогда не существовала как единая наука»⁴. После отпочкования антропологии от философии она разделилась на три самостоятельные и относительно автономные области знания о человеке: философскую антропологию, физическую антропологию (она вошла в состав естествознания), а также социальную и культурную

¹ Резник Ю.М. Общая антропология // Социокультурная антропология : История, теория и методология. – Москва : Академический проект, 2012. – С. 597.

² Там же. С. 601.

³ Резник Ю.М. Общая антропология : между философией и наукой // Вестник РУДН. Серия Философия. – 2012. – № 1. – С. 132.

⁴ Резник Ю.М. Общая антропология // Социокультурная антропология : История, теория и методология. – Москва : Академический проект, 2012. – С. 602.

антропологию, ставшую частью социальных наук. Из этого следует, что преодоление разрыва между естественно-научным и социокультурным подходом к человеческому феномену становится необходимым условием для повышения статуса ОА или аналогичной метанауки.

Постановка проблемы

Одним из главных недостатков ОА, является, на взгляд автора данной статьи, отсутствие четкой структуры всех научных дисциплин о человеке, опыт и данные которых она собирается использовать. Важно показать их взаимосвязь и неизбежность диалога между ними. С этой целью возможно представить базовые идеи и проблемы означенных наук, составить их классификацию. При чем необходимо, чтобы объектом этих наук был именно человек; чтобы они были действительно значимыми для антропологии; чтобы они имели собственный предмет и были достаточно ограничены друг от друга (и в то же время схожи).

Решение проблемы

Рождаясь, любой человек сразу попадает в сети взаимодействия с другими людьми. Складывающиеся в результате этого взаимодействия связи изучает ***социальная антропология***. Благодаря открытости и пластичности человеческого существа оно легко поддается самым разнообразным социокультурным влияниям. Индивидуальность с первого момента своего существования оказывается под прессом общества, которому она отчасти должна покориться, поскольку ничем не ограниченный эгоизм не может существовать в рамках социальной среды. В социальной антропологии общество понимается как достаточно закрытая система законов, обычаев и институтов. Чтобы приспособиться к нему, человек проходит экзамен на социализацию. «Социализация характеризуется как способность человека к запоминанию и научению, в ходе которого формируются определенные привычки и автоматические реакции»¹.

¹ Липский Б.И. Философская антропология. Социальная философия. – Москва : Издательство Юрайт, 2021. – С. 55.

Первое сообщество, с которым имеет дело человек, это семья. Семья представляет собой «малую группу, построенную на кровном родстве или браке»¹. Семья основана на родственных, экономических, социальных, биологических и моральных традициях. Кроме того, семья – место реализации душевных человеческих связей, ведь «именно в пространстве семьи реализуется стремление к душевной близости и проявляются такие качества, как способность к любви, доброте, дружбе, прощению, состраданию, которые человек желает видеть во всех сферах жизни»².

По мере взросления человек вступает и в другие социальные группы: профессиональные, личные (дружеские), брачные и т.д. Перед тем как включить человека в свою социальную группу, ее члены подвергают новичка испытаниям, которые мы выше обозначили как процесс социализации. Это происходит во всех группах без исключения (кроме случая непосредственного основания группы).

Типология обществ очень обширна. Различные экономические, религиозные и исторические обстоятельства формировали уникальные типы обществ. В качестве критериев, которые можно применить к подобной типологии, выделяются следующие: критерий стабильности, критерий развития, критерий закрытости и др. Некоторые типы обществ следует считать наиболее устойчивыми, поскольку они сохраняются и после того, как исторически себя изжили. К ним относятся род, племя, этнос, нация и класс.

В научном мире ведутся дискуссии о том, «имеет ли общество самостоятельное существование или его бытие есть производное от существования составляющих его индивидов?»³. Первая позиция получила название «социологического реализма», вторая – «социологического номинализма». Традиционные группы (см. выше), несомненно, соответствуют первому подходу, тогда как большинство современных – второму.

¹ Липский Б.И. Философская антропология. Социальная философия. – Москва : Издательство Юрайт, 2021. – С. 57.

² Там же.

³ Семенов Ю.И. Общество // Социокультурная антропология : История, теория и методология. – Москва : Академический проект, 2012. – С. 774.

Далее мы рассмотрим два понятия, играющих ключевую роль в социальной антропологии. Это понятия «коммуникации» и «социальной структуры». Коммуникация возникает по ходу социального взаимодействия. «В таких процессах социальные функции объединяются, складываются в определенные структуры и приобретают видимые и устойчивые культурные формы: образцы взаимодействия и поведения, ценности, нормы, институты»¹. В свою очередь, социальная структура, как правило, определяется как «совокупность относительно устойчивых элементов и/или отношений между ними»².

Исследование различных типов социальных групп требует наличия разных методов и методик. Этнографический метод употребляется в том случае, если объектом изучения выступает традиционная группа. Для крупных общностей необходимы статистические методики. К сожалению, такие общности нельзя изучать «лицом к лицу». Что касается реконструкции первобытных групп (традиционного типа), нередко применяется исторический эксперимент, а также принципы идеализации и аналогии (первобытные группы сравниваются с современными «отсталыми» сообществами).

Рано или поздно практически в любой социальной группе возникают властные отношения. В некоторых случаях они сопровождаются появлением иерархии между социальными субъектами и общественного неравенства. Проблемы институализации, ритуализации и мифологизации властных отношений в социальных группах изучает *политическая антропология*. Существует, однако, и более узкое понимание сферы политики, когда речь идет исключительно о форме государства. Последнее возникает лишь в ходе эволюции человека.

Политика как деятельность включает в себя четыре уровня: «(1) поиск оптимального сочетания интересов, (2) выработку соглашений (ковенантов), (3) разрешение конфликтов интересов, (4)

¹ Орлова Э.А. Социальная и культурная антропология. – Москва : Издательство Юрайт, 2020. – С. 126.

² Николаев В.Г. Социальная структура // Социокультурная антропология : История, теория и методология. – Москва : Академический проект, 2012. – С. 849.

выстраивание отношений между многими субъектами»¹. В таком случае человека можно представить как «состояние общества и социальную конструкцию»². Через политическую деятельность и коммуникацию осуществляется окончательное формирование социокультурной реальности.

Политические институты делятся на два типа – формальные (нормы, процедуры) и неформальные (обычаи, традиции). Первый тип превалирует на макроуровне (т.е. уровне государства), а второй тип – на микроуровне. На основе формальных институтов создаются бюрократические организации.

Мифы и ритуалы в политике имеют несколько функций. Главным образом, эти символические единицы создают идентичность в обществе, «связывают его посредством значимых ценностей и целей, которые они воспроизводят»³. Но не менее важно, что символы и мифы власти способствуют ее укреплению и легитимизации. Даже в семейных группах нередко существуют особые этические принципы по отношению к наиболее значимым их членам, которые подкрепляются ритуальными действиями (приветствиями, разделением продуктов при приеме пищи и т.д.).

Государство – это мегаинститут власти. Государственная власть «формирует политико-управленческую волю к оптимальному регулированию жизненных сфер, их мобилизации или стабилизации, что воплощается в законодательстве, представительстве, электоральных структурах, правоприменении, плебисцитарных инициативах, обращениях к народу, выявлении общественного мнения»⁴. В рамках того или иного государства складываются определенные комбинации индивидуальных и коллективных интересов, малых, средних и больших групп, которые скрепляются между собой посредническими политическими институтами.

¹ Философская антропология. Человек многомерный. – Москва : ЮНИТИ-ДАНА, 2020. – С. 116.

² Там же.

³ Гигаури Д.И. Политический миф и ритуал как социокультурные основания символической политики // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. Сер. 6. – 2015. – Вып. 3. – С. 93.

⁴ Философская антропология. Человек многомерный. – Москва : ЮНИТИ-ДАНА, 2020. – С. 124.

В публичной государственной сфере происходит взаимодействие всех политических субъектов – как в ритуальной (акции, митинги, церемонии инаугурации), так и в непосредственной формах (все виды коммуникации). Для функционирования государства необходимо, чтобы каждый человек был активным участником политического процесса. Здесь проявляется или не проявляется его способность «адекватно ориентироваться в политическом пространстве, правильно определять свое место в системе политических отношений, оценивать действия политических лидеров и откликаться на их призывы»¹.

Политический контроль государства предполагает фактический доступ властных структур во все сферы жизнедеятельности. Власть может оказаться искушением для ее представителей: несправедливое распределение ресурсов и разбалансировка политических функций приводит к социальным конфликтам, бунтам и (в конце концов) к смене власти.

На сегодняшний день и в науке, и в обществе все чаще поднимается вопрос о необходимости государства для современного мира. Сейчас это особенно актуально, учитывая стремительное развитие глобальных и межнациональных институтов, а также суперкорпораций. Тем не менее государство обладает одним неоспоримым преимуществом: благодаря широкой консолидации силовых структур оно осуществляет эффективную защиту находящегося на его территории населения. Вненациональные организации, в силу своего юридического статуса и отстраненности от конкретных проблем, пока на это не способны.

Выше было сказано о том, что существует два типа политических институтов – формальные и неформальные, причем формализация свойственна только более организованным формам общественной практики. Такого рода институты, а также процессы правового оформления человеческого бытия изучает **юридическая антропология (антропология права)**.

В предметную область данной дисциплины «входят правовые системы и весь комплекс правовых явлений в целом – нормы, отношения, идеи и представления, институты, процедуры, способы

¹ Пушкарева Г.В. Homo politicus : человек политический. – Москва : АРГАМАК-МЕДИА, 2014. – С. 6.

регуляции поведения, защиты порядка, разрешения конфликтов и т.д.»¹. Она имеет своей целью «понять правила поведения в различных обществах, при этом отдавая предпочтение юридическому аспекту, заявляя о невозможности изолировать право как таковое, поскольку оно является лишь одним из элементов культурной системы»². В нормативно-правовой культуре концентрируются знания того или иного высокоорганизованного сообщества по религии, этике, социальному порядку, семье и быту, хозяйственной деятельности. Иными словами, речь идет о самопознании общества и человека. Характер права «обусловлен экономическими, политическими, культурными, национальными и иными объективными условиями жизни»³.

Стоит отметить, что не только государство является носителем права. В качестве последнего может, в частности, выступать церковь (религиозное право) или неправительственные учреждения (международное право).

Общество требует четкого исполнения юридических законов. При угрозе государству, его институтам и организациям и при совершении противоречащих закону деяний (правонарушений) по отношению к физическому или юридическому лицу (т.е. организации) могут быть применены санкции, установленные правовой нормой.

Различают императивные нормы права (не предусматривающие вариантов поведения) и диспозитивные (допускающие их). Право может не только наказывать или запрещать, но также поощрять и давать рекомендации.

Под «отраслью права» обычно понимается совокупность однородных правовых норм, регулирующих определенную сферу общественных отношений. В качестве примера можно назвать трудовое, семейное, гражданское, административное, публичное право (оно контролирует взаимоотношения руководящих обще-

¹ Новикова Н.И. Юридическая антропология // Социокультурная антропология : История, теория и методология. – Москва : Академический проект, 2012. – С. 579.

² Там же.

³ Правоведение : учебник для бакалавров – Москва : Издательско-торговая корпорация «Дашков и Ко» : Академцентр, 2022. – С. 7.

ственных организаций). Уголовное право вводит нормы социально приемлемых деяний и порядок наказания правонарушений, включая регулирование работы судов, прокуратуры и силовых органов.

Юридическая ответственность любого субъекта представляет собой разновидность социальной ответственности, так как его поведение обусловлено не столько индивидуальными побуждениями, но, прежде всего, социальными, культурными и этическими нормами.

Право может быть объективным и субъективным. Объективное право «представляет собой совокупность норм, которая существует объективно и независимо от тех, на кого она распространяется»¹. Что касается субъективного права, то оно определяется как право конкретного лица в реальных конкретных условиях.

Общий свод правил и законов того или иного сообщества зафиксирован и систематизирован в таких нормативных документах, как конституция, устав и кодекс. Чтобы скорректировать их содержание, необходима прямая редакция или же принятие отдельных правовых актов. Юридическую силу также имеют результаты референдумов, судебные прецеденты, заключение международных договоров и т.д.

Вместе с юридическими законами в любом сообществе (даже в самом развитом) распространяется и «неписаное право» (т.е. «мораль»), регуляция которого осуществляется непосредственно в отношениях между людьми. Изучением всего комплекса моральных и юридических норм занимается *этическая антропология*.

К сожалению, научная литература по данной дисциплине практически отсутствует. Для ее выделения необходимо ввести в классическую этику наработки ученых в области «естественной морали». Так, некоторые современные этологи полагают, что определенные виды животных обладают собственной автономной моралью. Пока эти гипотезы отчасти считаются маргинальными, и в учебниках по этике (изначально гуманитарной науке) их, как правило, не упоминают. Если применить результаты данных исследований ко всему корпусу этических знаний, введение такой научной дисциплины, как этическая антропология, становится

¹ Правоведение : учебник для бакалавров – Москва : Издательско-торговая корпорация «Дашков и Ко» : Академцентр, 2022. – С. 8.

вполне целесообразным. Своеобразие чисто человеческой морали при таком подходе будет заключаться в отрефлексированности всех этических предписаний, на что животное априори не способно. Нравственность любого представителя животного мира сугубо инстинктивна (например, забота о детенышах), тогда как для человека проявление нравственного поведения связано с активной работой над собой и внутренним выбором.

«Мораль» и «нравственность» – базовые понятия этики. Уже из приведенного выше описания ясно, что мораль есть выражение общественной воли. Но в ряде ситуаций мотивация того или иного морального правила не вполне очевидна. Это происходит в случае значительной древности данного предписания, которое кажется «несовременным», однако его четкое исполнение диктуется культурной традицией.

Мораль в некотором смысле вездесуща. Нельзя сказать, что та или иная сфера человеческой деятельности (скажем, политика или экономика) абсолютно чужды морали. Вместе с тем нравственность является внутренним качеством человека. По этой причине ее наличие в конкретном поступке вовсе не гарантировано.

Рассмотрим другие понятия этической науки. Нередко понятие «морали» полностью отождествляют с понятием «добра». Однако весьма затруднительно определить, что в поступке человека следует назвать «добром», а что – «злом». С общественной точки зрения следование морали – добро, а следование собственным эгоистическим интересам – зло. Но с точки зрения эгоиста все ровно наоборот. То же касается и понятия «долга»: означает ли оно долг по отношению к себе или по отношению к обществу?

Внешними регуляторами морали являются общество и государство. Каковы ее внутренние регуляторы? Ранее многим ученым и философам казалось, что нравственность человека поддерживается на подходящем уровне (чтобы общество могло эффективно функционировать) за счет таких феноменов его субъективного мира, как «совесть» и «стыд». Однако исследования в этой области показали, что некоторым людям (чаще всего они становятся преступниками) вообще не свойственна никакая эмпатия по отношению к другим представителям общества, а также стыд и муки совести. В таком случае говорить о существовании врожденной нравственности просто неуместно. Это, конечно, не значит, что

наследование и воспроизводство моральных идей вовсе не возможно, так как при выборе того или иного поступка человек обязательно руководствуется не только личным опытом, но и данными традиции.

Еще одно заблуждение связано с понятием «альтруизма». Считается, что без альтруизма человек не может быть полноправным членом какого бы то ни было сообщества. Но, как уже было показано выше, мораль, диктуемая обществом, может вступать в явное противоречие с интересами индивидов, из которых оно состоит. В лучшем случае альтруизм означает большую или равную заботу о других, чем о себе; в худшем – «заботу о других в ущерб себе, вплоть до самоуничтожения»¹.

Этическая наука формирует этикет – конкретные правила поведения человека при взаимодействии с другими людьми в различных сферах (личных, деловых, международных и т.д.).

Окружающую среду человек воспринимает через опосредующие рамки – социальные, политические, культурные и языковые. Непосредственное переживание мира дает только эстетический опыт, исследованием которого занимается *эстетическая антропология*.

Благодаря этому опыту человек может выйти за пределы обыденной повседневной жизни и погрузиться в созерцание прекрасного и возвышенного. Поэтому эстетику чаще всего определяли как «науку о прекрасном (красоте) или как философию искусства»². Эстетическая антропология опирается на принципы неутилитарного восприятия артефактов окружающего мира (натуральных и искусственных) и суждения вкуса, лежащих в основе особого эстетического наслаждения. Данный опыт балансирует на грани рационального и духовного.

Эстетический субъект приходит к полной гармонии с Универсумом, достигая сущностной нераздельности с ним и абсолютной личной свободы, и «реально переживает абсолютную полноту

¹ Балашов Л.Е. Этика. – Москва : Издательско-торговая корпорация «Дашков и Ко», 2022. – С. 167.

² Бычков В.В. Эстетическая аура бытия. Современная эстетика как наука и философия искусства. – Москва : Издательство МБА, 2010. – С. 31.

бытия как неопишемое блаженное состояние»¹. Понятие гармонии, как «глобального принципа согласования разнородных и даже противоположных, конфликтных элементов, приведения их в единое целое, имеет космоантропный и даже в определенном смысле трансцендирующий характер»². Этот опыт сопровождается ощущением радости и легкости, т.е. приращением некоторой духовной энергии.

«Прекрасное», «возвышенное» и «безобразное» – базовые понятия классической эстетики. При этом «безобразное» мыслится как противоположность «прекрасного» и «возвышенного», которая снимается в результате достижения радости и гармонии с миром. Напротив, современная эстетическая наука и искусство переворачивают эти принципы: на первый план здесь выходит гипостазированное «безобразное», а остальные эстетические категории редуцируются. Миропонимание современного человека, таким образом, кардинально меняется. Вместо гармонии с миром он наблюдает и ощущает рассогласованность всех элементов космоса, т.е. в конечном счете социума и культуры, а также собственно тела и психики.

Язык и членораздельная речь представляют собой важнейшие характеристики человека как биологического вида и в значительной степени определяют его адаптацию к окружающей среде. Проблемы речи и языка, а также коммуникации между людьми входят в предмет изучения *лингвистической антропологии*.

Считается, что эволюционное развитие человеческой речи и языка прошло несколько стадий. Вначале язык ограничивался жестами и короткими междометиями. Это тот уровень коммуникации, которым владеют наши ближайшие родственники – приматы. Далее, вероятнее всего, после появления орудий труда язык начал прогрессировать и постепенно дошел до функциональной сложности, наблюдаемой в настоящее время. Немалую роль здесь сыграли трансформации физического облика человека, влияющие на способность к речи.

¹ Бычков В.В. Эстетическая аура бытия. Современная эстетика как наука и философия искусства. – Москва : Издательство МБА, 2010. – С. 35.

² Там же. С. 37.

Особенность нашего языка заключается именно в его семантической сложности. Используя свой язык, мы можем составить сообщение с любой степенью вариативности. Однако то же самое способны делать, например, пчелы, которых нередко называют «приматами среди насекомых». Одно из отличий человеческого языка от любого другого – те средства, которые он предоставляет для формулирования понятия и мысли любой степени абстракции и глубины. Трудно представить себе философствующую пчелу.

Но это еще не все. В человеческой речи также нет такой постоянной связи между знаком и значением, как в языке пчел. Она произвольна в том смысле, что «невозможно, исходя из звучания, предсказать значение»¹.

Язык, как правило, предстает перед нами в двух формах – словарной и грамматической. При этом, учитывая обозначенный выше тезис, мы понимаем, что образцовое значение любого слова может быть расширено, дополнено и изменено практически до неузнаваемости – вследствие использования в речи.

Говоря о структуре языка, нельзя не отметить, что он делится на устный (т.е. опирающийся на речь) и письменный. При этом всякое устное предложение имеет орфографическую репрезентацию, и всякое письменное предложение может быть прочитано. Этот принцип действует практически во всех случаях, не считая некоторых исключений (например, нельзя передать на письме саркастическую интонацию речи). Письмо, в свою очередь, состоит из двух главных систем – фонетической и идеографической. В первой отдельные символы соответствуют отдельным фонемам или слогам (большинство современных языков). Во второй каждый письменный символ составляет значимую единицу, обычно слово (например, китайский язык).

Социальная и культурная коммуникация между людьми возможна только через диалог. Это сотрудничество возникает лишь потому, что «участники диалога вместе заняты построением некоего смысла, который составляет основу и оправдание их взаи-

¹ Гринберг Дж. Антропологическая лингвистика : Вводный курс. – Москва : Едиториал УРСС, 2004. – С. 20.

моотношений»¹. Человек диалогический и человек говорящий – вот главные объекты исследования антропологов-лингвистов.

Организованность, которую человек проявляет по отношению к своей социальной, культурной и политической жизни, распространяется и на его хозяйственную деятельность. Склонность человека к производству, потреблению и распределению благ (товаров и услуг), а также к приобретению собственности, и формирующиеся в результате этого хозяйственные организации изучает **экономическая антропология**.

В рамках данной научной дисциплины исследуется весьма широкий спектр тем. Производство включает в себя как примитивные (охота, рыболовство и собирательство), так и более совершенные формы (аграрное, животноводческое, промышленное производство). То же можно сказать о распределении. Безденежное распределение включает в себя обмен (бартер) и перераспределение ресурсов. Чуть позже в истории складываются институты торговли (рынка) и собственности (примитивные формы, впрочем, сохраняются).

К материальным благам, в которых нуждается общество, относятся товары и услуги. Производство этих благ связано с вложением труда и удовлетворением человеческих желаний и потребностей. Причем термин «желания» включает в себя «не только физиологические, но и психические, идеальные желания»², а также ценности.

Экономическая антропология обращает свое внимание прежде всего на деятельность человека. Последняя выражается и в труде, и в производстве, и в потреблении. Приобретение определенного товара или услуги дает человеку непосредственную выгоду, т.е. от первоначальной деятельности он переходит к деятельности, более выгодной для себя, поскольку человек никогда не бывает полностью чем-то удовлетворен.

Психологический подход в экономической антропологии отталкивается от представления о человеке как о рациональном ак-

¹ Ажеж К. Человек говорящий : Вклад лингвистики в гуманитарные науки. – Москва : Едиториал УРСС, 2003. – С. 223.

² Шрадер Х. Экономическая антропология. – Санкт-Петербург : Петербургское Востоковедение, 1999. – С. 10.

торе. Его деятельность всегда направлена к определенной цели, которую он четко осознает. Он пытается достигнуть максимально оптимального результата при минимальном вложении средств и усилий. Это устоявшееся мнение, однако, оспаривается в современной науке, и в таком случае экономический человек может описываться в виде суммы рациональных и иррациональных побуждений.

В зону рассмотрения следующей науки о человеке – **медицинской антропологии** – входят проблемы здоровья и болезни людей, способов излечения, нормы и патологии, а также социальных, культурных, экономических и политических факторов, влияющих на состояние индивидуального и общественного здоровья, в том числе репродуктивного и психического. Это не только теоретическая, но и в значительной степени прикладная наука.

Базой развития медицинской антропологии в ее нынешней форме становится процесс «медикализации» общественной жизни. Это социальное явление, вследствие которого «многие стороны жизни людей от рождения до смерти оказались поставлены под контроль медицинских специалистов, а целый ряд неприемлемых элементов поведения (например, алкоголизм) стали рассматриваться как медицинские заболевания»¹.

В полиэтническом обществе как от врача, так и от антрополога требуется культурно-ориентированный подход, учитывающий все аспекты традиционных взглядов людей разного происхождения на здоровье, патологию, роль врача в излечении болезни и т.д. Не менее важна и врачебная этика (биоэтика).

С точки зрения профессионалов здравоохранения, здоровье – это «наивысшая ценность и благо, которым может пользоваться человек»². Здоровье является состоянием полного физического, душевного и социального благополучия. «Обладание наивысшим уровнем здоровья – одно из основных прав всякого человека без различия расы, религии, политических убеждений, экономического и социального положения»³.

¹ Михель Д.В. Медицинская антропология. – Москва : ИНФРА-М, 2021. – С. 12–13.

² Там же. С. 45.

³ Там же.

Можно выделить несколько факторов индивидуального здоровья. Это окружающая среда (экологическая, социокультурная, политическая), биологическая наследственность, образ жизни человека, особенности его личности и характера и, наконец, уровень медицинского обслуживания.

Что касается болезни, ее сущность состоит в нарушении гомеостаза (равновесия), характерного для каждого живого существа. Организм человека частично способен противостоять внешним и внутренним угрозам, но в определенных случаях необходима помощь врача.

Наша цивилизация в значительной мере определяется научно-техническим прогрессом. Роль техники и технологии постепенно возрастает по ходу человеческой истории и достигает предела в современном мире. Взаимоотношения человека и техники исследуются *антропологией техники (технологий)*.

Два миллиона лет назад техника была едва ли не главной составляющей культуры проточеловечества (при отсутствии религии, науки и полноценного жизнеобеспечения), выделяющей его из животного мира. Традиционно она использовалась в медицине и экономическом производстве.

Сегодня же технологии вступают в новую историческую стадию: они качественно влияют не только на жизнь человека, но и на него самого. Техника гуманизируется, «постепенно приобретая человеческие черты, становясь искусственным партнером человека в различных сферах жизни»¹. Со временем мы получаем все больше и больше средств для того, чтобы с помощью технологии исправлять ошибки природы, улучшать и усиливать уже имеющиеся интеллектуальные и физические способности. Теоретически человек даже может обрести бессмертие.

Развитие искусственной сферы жизни сопровождается созданием идейной надстройки – этики технологий (часть биоэтики, о которой было сказано выше). Это «комплекс взглядов, ценностей, идей, отражающих рефлексию над социальными аспектами развития биотехнологий, их антропологическими рисками»².

¹ Попова О.В. Человек как артефакт биотехнологий. – Москва : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. – С. 3.

² Там же. С. 10.

В науке нет четкого понимания, каким может стать человек в результате синтеза с техникой (а это произойдет с высокой степенью вероятности в случае продолжения существования цивилизации). Сможем ли мы остаться собой, или нам предстоит полное преобразование? Оптимистический взгляд рисует картины невиданного могущества представителей цивилизации будущего, тогда как реалисты и пессимисты справедливо указывают на возможные опасности слияния с техносферой и на вероятный конфликт интересов между человеком и техникой.

Всякая деятельность человека – хозяйственно-практическая, творческая, этическая – зависит от соответствующих норм, правил и установок, т.е. его культуры. Социальная, политическая и правовая сферы структурируют эту деятельность, придавая ей конкретный смысл. Ее плодом является материальная культура (техника, одежда, научные и фольклорные тексты). Систематический подход к человеческой культуре осуществляет *культурная антропология*.

Обычно выделяют две основные части культуры – культурную статику и культурную динамику. Первая представляет культуру в покое, вторая – в движении. К культурной статике необходимо отнести «совокупность базовых элементов или черт и формы культуры»¹, а к культурной динамике – «средства, механизмы и процессы, которые описывают трансформацию культуры, ее изменение»².

Ученые пришли к выводу, что культура состоит из организованных определенным образом элементов – культурных атомов. У каждого сообщества людей есть свои уникальные культурные черты, собранные в гармоничную систему. Тем не менее существуют и универсальные черты, которые свойственны каждой культуре. Это, прежде всего, стремление к формированию собственно культурных норм (ценностей, правил). Кроме того, общими чертами являются забота о питании, потомстве, окружающей среде и т.д.

Чтобы культура могла функционировать, она должна проходить через стадию трансмиссии, когда одно поколение учит и вос-

¹ Кравченко А.И. Социокультурная антропология. – Москва : ИНФРА-М, 2020. – С. 179.

² Там же.

питывает другое. Это может происходить и косвенным путем – через наблюдение социальных и политических ритуалов, использование предметов материальной культуры, чтение текстов и проч.

Однако не все элементы культуры могут быть подобраны правильно. Любая система, в том числе и культурная, несет в себе определенное противоречие. Это неизбежно хотя бы потому, что личность, сформированная культурой, чувствует внешний пресс и в некоторых случаях хочет определять себя сама – независимо от культуры. Поэтому в анализе культурной динамики и культурных процессов (изобретений, открытий) следует учитывать сложную диалектическую связь между личностью и культурой.

Каждый культурный элемент несет в себе информационный заряд, помогающий ему коммуницировать с другими культурными элементами. Фиксация этой информации, воздействие на нее и ее обобщение составляет ядро человеческой культуры. Информативность культуры и общества, а также способность человека к хранению, обработке и воспроизведению информации изучает **информационная антропология**.

Природа любого живого существа такова, что каждая клетка его организма постоянно создает, воспринимает и передает другим клеткам и внешней среде определенную информацию. Наиболее важные пласты этой информации закрепляются в его генетическом коде, который он оставляет в наследство своим потомкам. Отличие человека от любого другого существа заключается в том, что он особенно активно практикует внегенетический способ хранения информации (путем накопления культурных сообщений).

В современной науке существует понятие «информационной среды организма», объединяющее в себе все возможные пути информации для живого существа. Таковая среда образуется «в результате совокупной информационной деятельности его различных функциональных систем»¹. Показано, что «эта среда представляет собой своеобразный динамически изменяющийся

¹ Колин К.К. Информационная антропология : предмет и задачи нового направления в науке и образовании // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. – 2011. – № 17-1. – С. 27.

информационный каркас организма, который в значительной степени и определяет его жизнедеятельность»¹.

Роль информации возростала вместе с прогрессом человеческой культуры. Это был постепенный рост до появления цивилизации (примерно 3000 лет до н.э.) и стремительный рост – после ее появления. Можно сказать, что интенсификация информационных процессов является единственным доказательством и критерием эволюции современного (постсапиентного) человека.

«Информатизация» общества и человека в наши дни достигла невероятных размеров. Информации настолько много, что ее избыток становится проблемой для психики человека, вызывая стресс и депрессивные состояния. До нынешнего момента истории информация выполняла адаптивную функцию: она помогала усвоить знания о социокультурной и политической среде человека, познакомить его с научными текстами и фольклором своей группы, воспитать нравственную и эстетическую культуры.

До сих пор мною рассматривалось то, что определяет человека извне, и то, что является его внешним измерением – культура, общество, этика, эстетика, техника и т.д. Далее речь пойдет об индивидуальных свойствах человека, которые, впрочем, характеризуют всех представителей нашего вида.

Телесность человека, его физические характеристики и место в животном мире изучает **биологическая (физическая) антропология**.

Человек появился на этой планете в результате длительного процесса историко-эволюционного развития и тесно связан своими корнями с животными видами. Его организм «имеет много признаков, общих как с позвоночными, так и особенно с млекопитающими»². Наиболее велико сходство человека с приматами.

Все современные люди, как считает официальная наука, принадлежат к одному виду – *Homo sapiens* («человек разумный»). Этот вид «представляет совокупность популяций, дающих при

¹ Колин К.К. Информационная антропология : предмет и задачи нового направления в науке и образовании // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. – 2011. – № 17-1. – С. 27.

² Хрисанфова Е.Н. Антропология. – Москва : Изд-во Моск. ун-та : Наука, 2005. – С. 10.

смешении плодovitое потомство и обнаруживающих значительную изменчивость (полиморфизм) морфофункционального статуса, причем все группы современного человечества находятся на одинаково высоком уровне своей биологической специализации»¹.

Полиморфизм различных этнических (расовых) групп выражен не генетически (с помощью ДНК-кода), а благодаря их культурным особенностям. Развитая культура человека, его язык, сложная социальность (системы родства, брака, субкультурность общественных подгрупп) – это то, что отличает его от любого животного.

Тем не менее в своих физических отправлениях человек совершенно неотличим от животных. Сон (отдых), питание, размножение, производство отходов – часть его быта и повседневной жизнедеятельности.

Не только биологически, но и психологически человек связан с животным миром. Поведение и психика начинают формироваться уже у одноклеточных организмов. Постепенно усложняясь, психические феномены достигли своего максимального развития в функционировании мозга *Homo sapiens*. Несмотря на это, своими инстинктами и базовыми физиологическими процессами он обязан предшествующим анимальным формам. Проблемы поведения человека, его мышления и восприятия и другие вопросы изучает **психологическая антропология**. Как научная дисциплина, она делает акцент именно на психике *Homo sapiens* (и других видов *Homo*, насколько возможно их исследование). Это важно подчеркнуть, поскольку широкое применение методов и принципов психологической науки наблюдается и в смежной научной области – зоопсихологии.

Психика – это интегративное качество мозга человека, обладающее целостностью (в случае нормы). Оно реализуется через «многоуровневые системы, формирующиеся у человека в процессе жизни и овладения исторически сложившимися формами деятельности и опыта человечества через собственную активную деятель-

¹ Хрисанфова Е.Н. Антропология. – Москва : Изд-во Моск. ун-та : Наука, 2005. – С. 10.

ность»¹. Так человек усваивает культуру и язык своей социальной и этнической группы.

С функциональной точки зрения психика человека выполняет по меньшей мере три задачи: отражение событий и явлений внешнего мира, эффективную деятельность мозга и взаимодействие с другими людьми (в частности, культурную трансмиссию).

Структура психики очень сложна. Во-первых, она включает в себя сознание и подсознание. Иногда к последним добавляют Эго, т.е. самосознание любого человека. Также можно выделить несколько групп психических явлений: психические процессы, психические состояния и психические свойства. К психическим процессам необходимо отнести ощущение и восприятие, мышление, память, представление, воображение, а также эмоции, чувства и волю. Под психическим состоянием следует понимать «определившийся в данное время относительно устойчивый уровень психической деятельности, который проявляется как повышенная или пониженная активность личности»². Что касается психических свойств, они синтезируются в ходе самоосознавания (продолжающегося всю жизнь), формируя жизненную позицию человека, его темперамент и характер.

Социальная и культурно-историческая психология изучает поведение человека, обусловленное существованием в той или иной группе, и многочисленные реакции на воздействие его окружения.

Формирование и развитие человеческой личности неодинаково на разных стадиях жизненного пути. Психика приобретает индивидуальные черты уже в натальный (внутриутробный) период, но большую часть опыта человек получает после рождения. Вплоть до старости он учится понимать этот мир и оказывать на него свое влияние. Однако наиболее пластичен человек лишь на этапе взросления (до 18–20 лет), когда в его психику закладываются основные социокультурные доминанты. Принципы и методы воспитания, механизмы научения и инкультурации и другие проблемы исследует *педагогическая антропология*.

¹ Психология : конспект лекций. – Ростов-на-Дону : Феникс, 2020. – С. 23.

² Там же. С. 26.

Для чего нужен педагогический подход в науке? Дело в том, что практику воспитания необходимо снабжать качественными ориентирами для учета разнообразия личностных свойств и динамики психики. Воспитание «предполагает проникновение в природу человека, понимание его сущности»¹, а также личностной типологии. Знание медицинских и физиологических факторов развития и обучения добавляет воспитанию основательности. Педагог должен знать, чем отличаются друг от друга воспитание (т.е. направленные им самим изменения в характере и навыках воспитуемого) и научение (ненаправленный, «случайный» процесс обучения).

По мнению большинства ученых, любой человек, независимо от пола, расы и этнического происхождения, способен освоить любую педагогическую программу.

Важно иметь в виду, что наличие воспитания вовсе не гарантирует, что взросление человека и его адаптация к той или иной культуре пройдет гладко. Человек может не принять эту программу или принять ее не полностью, что скажется далее на его социальном статусе.

Репродуктивная система человека опирается на его двуполость. За исключением редких случаев гермафродитизма, человек, как биологический вид, делится на два пола – мужской и женский. Одновременно с этим в современном обществе существует культурная ипостась пола – так называемый «гендер». Последний не опирается на двуполость человека и даже показательно от нее дистанцируется. Функция размножения также отодвигается на второй план. Запутанные отношения между полом и гендером и их культурно-биологические основания входят в предмет рассмотрения *гендерной антропологии (антропологии пола и гендера)*.

Дифференциация полов возникла задолго до появления человека. Ранние организмы, вероятно, были бесполыми, но после появления класса животных разделение полов стало повсеместным.

Для человека (и только для него!) пол представляет собой определенную проблему. Ограничения, которые пол накладывает на человека, становятся для него чрезмерными. Согласно устоявшемуся определению, «биологический пол – это морфофункцио-

¹ Бим-Бад Б.М. Педагогическая антропология. – Москва : Издательство Юрайт, 2022. – С. 5.

нальная характеристика организма, включающая его специфические репродуктивные особенности и свойства, по которым можно отличить самцов от самок»¹. Биологический пол кодируется с помощью генов (хромосом), половые железы и внешние репродуктивные органы у мужчин и женщин отличаются. В то же время «культурный пол», или просто «гендер», – это социокультурный конструкт, регулирующий поведение и взаимоотношения полов в конкретном обществе.

Исходя из этих двух дефиниций, можно увидеть, что гендер открывает широкое поле для самоинтерпретаций. Классически считалось, что роль мужчин активная (война, охота), а женщин – пассивная (семья, хозяйство). На этом была построена культура западного общества. В то же время при изучении разнообразных незападных культур выяснилось, что половые роли могут варьироваться. В некоторых случаях они даже были обратными (мужчина занимался хозяйством, а женщина – охотой и войной).

В современном западном обществе культурный пол практически заместил собой пол биологический. Видовые характеристики человека, конечно, не изменились, однако сегодня он может позволить себе операцию по смене пола, не говоря уже о том, чтобы определять свой культурный пол как ему угодно, не придерживаясь каких-либо конструктов.

Человек является частью органического мира Земли. Органический и неорганический миры вместе составляют глобальную экосистему нашей планеты, которую в науке нередко называют «окружающей средой». Она сформировалась исторически (эволюционным путем) в результате взаимодействия абиотических и биотических факторов, причем роль человека в данном процессе (антропогенный фактор) после научно-промышленной революции XVIII–XIX вв. становится ключевой. Специфику воздействия человека на окружающую среду и обратную связь между ними изучает *экологическая антропология*.

В экологической науке, как правило, рассматриваются различные экосистемы – либо по отдельности, либо в совокупности (в качестве элементов глобальной экосистемы). При этом экологическая антропология в первую очередь ориентирована на деятель-

¹ Бутовская М.Л. Антропология пола. – Фрязино : Век2, 2013. – С. 11.

ность человека. В таком случае любая экосистема рассматривается как природно-антропогенная. Также существуют искусственные экосистемы, созданные человеком, вроде городов, агрообъектов, производственных комплексов и т.д. Последние тем не менее остаются частью глобальной экосистемы.

Основное воздействие человека на среду связано с его ору-
дийной деятельностью, потребностью в энергии и умением хра-
нить и передавать информацию для последующих поколений.

Для экологической антропологии (в частности, для ее при-
кладного применения) особенно ценен холистический подход, когда
человек осознает, что любое его действие неизбежно сопровождается
цепными реакциями, приводящими в движение всю экосистему.
Человек «привык рассматривать отдельно взятые единичные собы-
тия, каждое из которых имеет единственную причину»¹. Эта реду-
кционистская парадигма привела человека к экологической ката-
строфе: истощению природных ресурсов, уничтожению других
биологических видов, проблемам медицинского характера. Не-
смотря на многие попытки, «экологизация» современного обще-
ства пока видится недостижимой целью.

Смежной научной областью для экологической науки явля-
ется география. Обе дисциплины показывают деятельность чело-
века относительно окружающей среды, но с разных точек зрения.
В *географической антропологии* на первый план выходит спо-
собность человека занимать определенное место в пространстве и
создавать крупные территориально-пространственные комплексы
в сотрудничестве с другими людьми.

По сложившейся традиции, в географической науке рас-
сматривались не экосистемы, а районы и территории. Ее конечным
продуктом были географические карты. Сегодня география опери-
рует понятием «пространства», которое включает в себя не только
земную и водную поверхность нашей планеты, но и другие системы.

Гуманитарный подход в географии концептуализирует ак-
тивность человека в освоении пространства. Оно зависит от пси-
хологических особенностей конкретного человека или группы лю-
дей; от их социокультурной и политической организации; их

¹ Воронков Н.А. Экология общая, социальная, прикладная. – Москва :
Агар, 2000. – С. 100.

движения и расселения по территории Земли. Предметом анализа при гуманитарном подходе также являются экономические предприятия, государственно-территориальные структуры, коммуникационные линии и т.д. Общий вывод, который должен быть сделан в результате этих исследований, можно сформулировать следующим образом: «пространственные различия в географической среде и ее изменчивость во времени оказывают большое влияние на особенности развития общества и производства в отдельных странах и регионах»¹.

Наконец, последняя наука о человеке, которая будет представлена в данной статье, – *историческая антропология*. Человек существует не только в пространстве, но и во времени: «живя в настоящем, он имеет позади себя прошлое, а впереди – будущее»². Постоянно изменяются нормы, традиции и оценки, на основании которых осмыслиется прошлое, воспринимается настоящее и планируется будущее. Более того, все, что окружает человека, находится в непрерывном становлении. Статичность встречается только в той науке, которая может себе позволить не замечать становление вещей.

Важнейший вопрос, который должен задать себе каждый историк, звучит так: «Существуют ли исторические законы?» История – чрезвычайно сложный процесс переплетения природных, социальных, экономических, политических и индивидуальных факторов. Поэтому так называемая историческая необходимость – это «не какой-то надысторический закон, управляющий ходом всех разнородных явлений, а многослойная ткань, в которую входят и нити, образованные как человеческими настроениями и желаниями, так и объективными возможностями природы, технологий и институтов»³. Вместе с тем представления об историческом детерминизме и фатализме (например, гипотеза циклов) сохраняют свою притягательность для современных ученых и философов.

¹ Экономическая и социальная география / М.М. Голубчик, Э.Л. Файбусович, А.М. Носонов, С.В. Макар. – Москва : Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2004. – С. 165.

² Липский Б.И. Философская антропология. Социальная философия. – Москва : Издательство Юрайт, 2021. – С. 36.

³ Там же. С. 45.

Резюме

Таким образом, мною было выделено 18 наук о человеке: 1) социальная антропология, 2) политическая антропология, 3) юридическая антропология (антропология права), 4) этическая антропология, 5) эстетическая антропология, 6) лингвистическая антропология, 7) экономическая антропология, 8) медицинская антропология, 9) антропология техники (технологий), 10) культурная антропология, 11) информационная антропология, 12) биологическая (физическая) антропология, 13) психологическая антропология, 14) педагогическая антропология, 15) гендерная антропология (антропология пола и гендера), 16) экологическая антропология, 17) географическая антропология, 18) историческая антропология.

Заключение

Представленная выше классификация наук о человеке и структура ОА может быть использована в философско-антропологических исследованиях, особенно при изложении учебно-методического материала. Также видится актуальным применение этой классификации для критики редукционистских теорий и концепций в антропологии.

Список литературы

1. Ажеж К. Человек говорящий : Вклад лингвистики в гуманитарные науки. – Москва : Едиториал УРСС, 2003. – 304 с.
2. Балашов Л.Е. Этика. – Москва : Издательско-торговая корпорация «Дашков и Ко», 2022. – 382 с.
3. Бим-Бад Б.М. Педагогическая антропология. – Москва : Издательство Юрайт, 2022. – 223 с.
4. Бутовская М.Л. Антропология пола. – Фрязино : Век2, 2013. – 256 с.
5. Бычков В.В. Эстетическая аура бытия. Современная эстетика как наука и философия искусства. – Москва : Издательство МБА, 2010. – 784 с.
6. Воронков Н.А. Экология общая, социальная, прикладная. – Москва : Агар, 2000. – 424 с.
7. Гигаури Д.И. Политический миф и ритуал как социокультурные основания символической политики // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. Сер. 6. – 2015. – Вып. 3. – С. 91–98

8. Гринберг Джозеф. Антропологическая лингвистика : Вводный курс. – Москва : Едиториал УРСС, 2004. – 224 с.
9. Колин К.К. Информационная антропология : предмет и задачи нового направления в науке и образовании // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. – 2011. – № 17–1. – С. 17–32.
10. Кравченко А.И. Социокультурная антропология. – Москва : ИНФРА-М, 2020. – 333 с.
11. Липский Б.И. Философская антропология. Социальная философия. – Москва : Издательство Юрайт, 2021. – 169 с.
12. Михель Д.В. Медицинская антропология. – Москва : ИНФРА-М, 2021. – 338 с.
13. Николаев В.Г. Социальная структура // Социокультурная антропология : История, теория и методология. – Москва : Академический проект, 2012. – С. 849–878.
14. Новикова Н.И. Юридическая антропология // Социокультурная антропология : История, теория и методология. – Москва : Академический проект, 2012. – С. 579–585.
15. Орлова Э.А. Социальная и культурная антропология. – Москва : Издательство Юрайт, 2020. – 336 с.
16. Попова О.В. Человек как артефакт биотехнологий. – Москва : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. – 336 с.
17. Правоведение : учебник для бакалавров – Москва : Издательско-торговая корпорация «Дашков и Ко» : Академцентр, 2022. – 496 с.
18. Психология : конспект лекций. – Ростов-на-Дону : Феникс, 2020. – 280 с.
19. Пушкарева Г.В. Homo politicus : человек политический. – Москва : АРГА-МАК-МЕДИА, 2014. – 336 с.
20. Резник Ю.М. Общая антропология : между философией и наукой // Вестник РУДН. Серия Философия. – 2012. – № 1. – С. 132–143.
21. Резник Ю.М. Общая антропология // Социокультурная антропология : История, теория и методология. – Москва : Академический проект, 2012. – С. 597–606.
22. Семенов Ю.И. Общество // Социокультурная антропология : История, теория и методология. – Москва : Академический проект, 2012. – С. 774–777.
23. Философская антропология. Человек многомерный. – Москва : ЮНИТИ-ДАНА, 2020. – 351 с.
24. Хрисанфова Е.Н. Антропология. – Москва : Изд-во Моск. ун-та : Наука, 2005. – 400 с.
25. Шрадер Х. Экономическая антропология. – Санкт-Петербург : Петербургское Востоковедение, 1999. – 192 с.
26. Экономическая и социальная география / М.М. Голубчик, Э.Л. Файбусович, А.М. Носонов, С.В. Макар. – Москва : Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2004. – 400 с.

Реф. ст.: ИРИАС АЛФАРО Б.Й. ЛИЧНОСТЬ И РЕАЛЬНОСТЬ: «СУПЕРСУБСТАНЦИАЛЬНОЕ» БЫТИЕ В «СУБСТАНЦИОНАЛЬНОЙ» РЕАЛЬНОСТИ

IRIAS ALFARO B.J. Persona e realtà: L'essere «super-stante» nella realtà «sub-stante» // Revista de Filosofía. – 2022. – Vol. 47, N 2. – P. 329–349. – URL: <https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/69980/4564456561895>

Ключевые слова: бытие; душа; личность; реальность; Субири К.; субстанциональность; человек.

Для цитирования: Цибизова И.М. [Реферат] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 2. – С. 52–62. Реф. ст.: Irias Alfaro B.J. Persona e realtà : L'essere «super-stante» nella realtà «sub-stante» // Revista de Filosofía. – 2022. – Vol. 47, N 2. – P. 329–349.

В статье специалиста Флорентийского университета Б.Й. Ириаса Алфаро осмысливается интерпретация реальности в испанской философии конца XX в. Рассматриваются, в частности, взгляды К. Субири и феноменолого-экзистенциалистские дебаты по проблеме выявления «субстанциональной» связи между реальностью как основанием бытия и человеческой личностью как гиперсубстанциональной реальностью по отношению к таковой субъективной.

Проблема реальности, представлявшаяся как таковая – *архэ*¹, заставляла мыслителей искать принцип человеческого бытия. Для Фалеса Милетского этим принципом и основанием всех вещей была вода, для Анаксимена – воздух, для теологов – дыхание, движущее всеми сотворенными вещами. Для позднеантичных хри-

¹ Первопринцип или первоначало.

стианских мыслителей – логос, понимаемый как реляция Бога с самим собой. В реферируемой статье «архэ» рассматривается как основание реальности человека и ее возможность стать основанием всех остальных вещей. Автор обращается к аристотелевской теории метафизической сущности и ее переосмыслению К. Сублири не как существенной, но как сущей (независимой).

При рассмотрении концепции реальности Сублири (с. 330–332) подчеркивается, что ее интерпретация возможна лишь после установления роли человека в ней. Реальность интерпретируется не как вещь в себе, но на основании способности к сохранению и актуальности, позволяющей бытие вещей: она проявляется в существовании как моменте вещи в реальности. Реальность проявляется в актуальности вещи или вещь актуальна, поскольку формально помещается в «момент», предшествующий моменту ее реального существования: она реальна, поскольку инсталлирована в реальность. В сохранении в реальности вещь актуализирует реальность, поскольку она является ее основанием. Актуализация вещи в реальности, проявление реальность в вещи, которая ее актуализирует, иллюстрируется тем, что при изготовлении вещи, например стула, он становится реальностью, когда закончен. Реальность состоит в ощущении, получаемом, когда стул актуализирован как таковой (с. 330). Актуальное следует называть актуализированным. Актуальность – характер реальной вещи, действительность – не характер действия, но действительного. Классическая философия их не различала. В акте актуализации проявляется действительность вещи. Это не реальность, но манифестация в той реальности, в которой она пребывает. Согласно Х.В. Санчесу, реальность заключается в вещах за момент, формально предшествующий бытию, в отличие от классической традиции со времен Аристотеля. Реальность отождествляется не с бытием, но с действительностью в бытии, которое, если установлено в реальности, является дальнейшим по отношению к ней. «Действительность есть “наличие” реального из самого себя [...] в этом “наличии” заключается то, что придает действительности ее радикальный характер, – это “бытие” настоящего, поскольку оно присутствует».

Реальность – момент и модус, предшествующие бытию. Она проявляется в актуальности вещей двумя способами: в силу своей

реальности, являющейся «собственной», и как реальность, проявляющаяся в актуальности бытия. Метафизика Сублири рассматривает не бытие как таковое (Аристотель), но реальность. Реальность вносится в актуализацию акта, демонстрирующего бытие. Стул является «актуализацией» акта реальности, которой он является. Реальность обладает бытием, поскольку бытие является актуальностью реальности (с. 331). Реальность – не бытие, но его основание в проявлении вещей, поскольку они существуют. Не идентифицируясь с бытием, она связана с ним. Аристотель говорит о бытии разными способами. У Сублири о реальности нельзя говорить иначе, чем о ней самой: она не дерево, не лошадь, не стул, но то, в чем проявляется ее актуализация при актуальном бытии.

Тема человека как «животного реальности» (с. 332–334) легла в основу книги «О человеке» (1986). Человек устанавливается среди вещей в «люкесе», позволяющем ему учреждаться вместе с ними. Вещи дистанцируются от человеческого бытия, определяемого как «живое, само по себе являющееся учреждающей деятельностью». Человеческое бытие – реальность, установленная между вещей, взаимодействующая с вещами живой реальности. Благодаря этой установке человек находится в определенном состоянии «динамического равновесия», являющемся разновидностью стационарного движения, называемого покоем. Человек всегда в движении: он «идущий» и в своих переходах владеет в настоящем, в котором живет, прошлым и будущим. Жизнь состоит в перемещении и самостоятельном владении актуальностью реальности. Она понимается как динамичная установка в состояние живого человеческого бытия, приносящая ультимативное продвижение к «последующему» состоянию – будущему, которым становится настоящее. Данная ситуация самообладания – свидетельство основополагающего различия между животным и человеческим бытием. Принципиальными аспектами различия являются формализованная (организованная соответственно) реальность и «раздражительность», понимаемая как характер ощущения стимулов. Животное реагирует на стимул, поскольку реакция относится к его природе, является для него учреждающей и его «посредником», как утверждает Р. Эспиноса. Свойство животного – восприятие стимулов, ощущаемых в «круге-мире» (Umwelt), который его учреждает (с. 332–333).

Человек замыкает зоологическую цепочку. «Человеческое животное» обладает особенностью, являясь «гиперформализованным». Согласно Э. Лоласу, среда человека становится миром, стимулы – «реальностью», значимость – «собственной», механизм – «открытостью», отзывчивый характер – «свободным выбором», жизнеспособность – «ее достижением», т.е. формализацией в «гиперформализации». Последняя является качественным скачком, связанным с появлением реальности, не являющейся «исключительно животной». «Гипер» не несет оттенка «высшей» или «большей», означая совершенно новую, отличную от предыдущих формализацию. Это «формальная реальность», актуализация вещей не просто как ответ на стимулы. Реальность животного стимулированная: в ней не происходит формальной оценки реальности, как таковой. Это делает интеллект благодаря мозгу, обладающему такой функцией. «Гиперформализация» создает реальность, которую человек принимает как свою судьбу. Ему приходится брать на себя ответственность за ситуацию или оценивать ее в силу ее реальности (с. 333). Различие между человеком и животным в открытости первого миру, понимаемому как реальность в себе благодаря «гиперформализации». Второй закрыт в опосредующем «круге-мире» в силу ответов на стимуляцию.

При интерпретации ума (усия) и «субстанциональности» как классической проблемы (с. 334–338) в диалоге с Аристотелем рассматривается реальность как таковая, являющаяся основанием «собственной» человеческой реальности, с приданием ей новой категориальной характеристики – не субстанциальности, но субстантивированности. Выясняется, является ли реальность радикальной сущностью вещей, в частности человеческого бытия, или радикализируется, в сущности, как «реальность прима». В человеческой реальности происходит качественный скачок не в онтологическом смысле, ссылающемся на среду существования, но в смысле ее реальности, конципированной как «субстанциональной» в отличие от остальных (с. 334). У Аристотеля субстанция представляется как реальность прима, «усия» и основание поскольку субстрат реальности. Субири в рукописи «Человек, персональная реальность» (1963) отвергает концепцию субстрата: сущность, определяемая Аристотелем со ссылкой лишь на материальный мир, не только материальна, но и реальна и актуализируется в бы-

тии вещей. Согласно Г. Диасу, субстанциональность структурно поддерживает реальность сущности: субстанциональная реальность придает сущности структуру и «способность к обладанию», поддерживая ее инициативность. Сущность не позволяет идентифицировать вещи и не делает их таковыми, но идентифицируется с вещью, поскольку та реальна. Это не условие возможности, поскольку вещь существует, условие возможности вещи – реальность, сущность вещи идентифицируется с реальностью, поскольку последняя актуализируется в самой вещи (с. 335–336). Сущность принадлежит к высшему классу, нежели субстрат. Реальность – не субстанция, но субстанциональность, существующая иначе, чем ее причины. Субстанция Аристотеля не является реальностью самой субстанции: она находится в системе «знаков», принадлежа к «субстанциональности», системе, делающей ее частью чего-то, отличного от себя. Субстанциональность Субири определяется формально не через субстанцию, но через структурность и состоит в основополагающем когерентном единстве структуры. Высшей формой метафизического единства реального признается структурное единство субстанциональности. Эта структура понимается как основополагающая форма реальности.

Согласно А. Пинтору-Рамосу, теория Субири соответствует радикальной сущности реальности, поскольку ультимативная и основополагающая и показывает реальность как что-то предшествующее проявлению реальности при актуализации бытия вещей (с. 336–337). Реальность основывается как сущность, предшествующая каждому бытию или бытию в себе. Основанная так реальность является существенной в силу существенности основополагающей реальности. Субстанциональность основывает существенную реальность, учреждая систему «знаков». Знаки образуют собственную структуру, не принадлежащую субстанциональности. Они взаимозависимы – один определяет другой, – поэтому образуют закрытую (каузальную) систему и обладают учреждающей достаточностью. Последовательность и существование – два аспекта реальности человека. Человек состоит не в том, что является субъектом, но в том, что он сущий. Его субъективность обуславливается постоянным характером существования. Человек как таковой основывается субстанциональным характером реальности. Он не последователен в субъективности, являясь таковым, лишь пока су-

существует. Взятый как чистый субъект, он исчезает в пустоте или смешивается с природой. Человеческая реальность определяется как *относительный абсолютизм*. Относительный по своему конечному условию, и абсолютный в силу противопоставления себя как существующего совокупной реальности. Реальность личности онтологически смещается по отношению к реальности вещей в силу нахождения на качественно более низком уровне.

При интерпретации сущности реальности личности (с. 338–340) осмысливается, каким образом субстанциональность является реальной и основанием человеческого существования. Термин «субстанция» не пригоден для ссылок на человеческую реальность, не являющуюся субстанциальной. Она основывается как «существенная» реальность, являющаяся последовательной и достаточной структурой. Субстанциональность располагается выше субстанциальности¹. Субъекты, определяющие своим решением некоторые, но не все свойства, которыми будут обладать, находятся не «под» ними, а «выше» их. В человеке аспекты *субпозиции* и *суперпозиции* выражают модус его субстанциональности (с. 338). Реальность человека как субъекта не полностью подчиняется предметной реальности, по определению ему не принадлежащей. Субстанциональность отражает «суперпозиционный» характер «собственной» системы личности. Согласно Х. Антунесу-Сиду, так отвергается восприятие субстанции как предмета в феноменологическом субъективизме Аристотеля в силу специфики человека. Термин «субстанциональность» используется для характеристики взаимоотношений личности с субстанцией, которой она больше не подчиняется, так как овладевает ею, делая частью своей системы. Субстанция характеризуется как присущая личности. Аристотелевская субстанция не равнозначна латинской сущности (*essential*). Последняя принадлежит только природным предметам в их сущностной характеристике, качественно обусловленной их субстанцией. Человеческой личности присуща суперпозиция в субстанциональности (с. 339). В цепи эволюции человеческое животное возвышается над чисто животной реальностью. Человеческая реальность вещественна, поскольку среда (*Umwelt*), как ее

¹ Интерпретация субстанциальности опирается на значение приставки «суб» – «под».

свойство, является действительно реальной – опосредующей. Человеческому животному, «животному реальности», принадлежит мир, становящийся его горизонтами. Человек приспосабливает мир, существовавший прежде, починяя его с супер-позиции, делая «окружающей реальностью». «Субстанциональность» дает человеку возможность быть «хозяином» принадлежащего, не являясь последним. «Обладание» становится частью личностной структуры человеческого бытия. Святой Августин писал: «Я помню, понимаю и люблю, пользуясь тремя своими способностями, хотя я не являюсь ни своей памятью, ни своим разумением, ни своей любовью; но я обладаю этими тремя реальностями. Это может подтвердить любой, кто обладает тремя вышеупомянутыми способностями, поскольку он никогда не является этими тремя вещами». Субири различает то, чем человек обладает – потенциальность / способности, – и то, чем он является – природу и личность. Такие свойства, как память, ум, любовь – характеристики, принадлежащие к субстанциональности личности. Знаки формируют ее реальность. Согласно А. Пинтору-Рамосу, знаки присутствуют как структурные комплексы. Знак является знаком вещи, ссылки на них образуют вещи. В системе каждый знак имеет свое место, зависящее не только от его свойств, но и свойств системы. Это позволяет установить основополагающую архитектуру реальности. Основополагающие знаки формируют то, что в древние времена называлось сущностью: они бетон реальности. Субстанциональность принадлежит к более высокому уровню, чем природа (Д. Грасиа). Характер формирует индивидуальность человеческого бытия. Субстанциональность не естественна, но моральна, являясь не субпозицией (*Unterlage*, основанием, как сказал бы Хайдеггер), но «гиперпозицией». Под субстанциональностью подразумевается человеческая личность, являющаяся не естественным, но трансцендентным и персональным аспектом реальности человеческого бытия. Субстанциональность позволяет личности находится «в-бытии» (с. 340).

При осмыслении реального опыта как основания личности (с. 341–346) подчеркивается интегральность и тотальность видения Субири, в котором человеческое бытие по отношению к душе ощущается не только импульсивно, но и вдумчиво. Оно действ-

но и познает реальность, ощущая ее. Это предполагает объективность, целостность реальности, в которую включен человек, пока думает о ней и работает на нее. Как «гиперформализованное» животное он предоставляет на стимулы реальности не только стимулированный, но и формализованный разумностью человеческой реальности ответ. Человеческое бытие – основание его метафизики. Инсталляция в реальность – основополагающий момент бытия, так как реальность делает человека тем, кто он есть в мире, подчиненным реальности. Согласно И. Эллакурии, бытие подчинено реальности, поскольку основано на ней. Реальность обыденна, бытие есть «бытие-в-мире». Человеческое бытие – не жизнь и «бытие-в-мире», но реальность, в которую человек инсталлирован, более грандиозная, чем его собственная. Это социальная реальность, в которой человек живет и с которой сосуществует. В курсе лекций «Три измерения человеческого бытия: индивидуальное, социальное, историческое» утверждается, что «эго» – не реальность человека, он реален уже до его обретения (с. 341). Возражая Гуссерлю, Субири утверждает, что суть самости – не бытие субъекта, но бытие, актуализированное реальностью, суть самости – не основополагающая реальность, но основана реальностью, в которой человек существует. Суть «эго» не его «собственность», но бытие, актуализированное в мире. Опровергая Хайдеггера, испанский мыслитель видит в бытии возможность не реальности, но ее основания: персональное бытие основывается на реальности, поскольку реально. Это не онтологическая реальность, но реальность как таковая, являющаяся основанием «самости» личности. «Бытие-в-мире» обретает реальность чувственным образом, актуализируясь реальностью; момент, в который человек воспринимает реальность как «собственную», запускает стимуляцию и инсталлирует его в реальность. Человек – животное, превосходящее животный мир и простые органические структуры. Его жизнь превосходит саму себя, оставаясь живой в своих органических структурах. Превосходить означает продвигаться от стимуляции к реальности. Превосхождение заключается не в таковом животного, но превосхождении в животном. Психика – не что-то добавленное к организму, но его структурная конструкция. Превосходить означает не «выпрыгивать» из организма, но оставаться в нем, живым. Это

превосхождение в животном виде, ведущее к реальности. Отсюда определение «животное реальности» (с. 342). Человек выстраивает основополагающую реальность как собственную, но реализуется не в ней, но только с другими личностями, поскольку они находятся на том же онтологическом плане достаточной личной реальности. Человек превосходит животное благодаря жизни в «своей» реальности не как в средстве, но в мире, горизонтах и жизни. Согласно Э. Солари, человек, совершая различные действия «между», «с» и «в» реальности, внедряется в нее через вещи. Они обеспечивают *вос*-соединение человека с реальностью: в этом воссоединении он реализует себя как личность. Воздействуя на вещи, человек осуществляет модификацию своей личности или субстанциональности, не принадлежащей к природе вещей, не способных к самообладанию. Акт выбора определяет способ действия: быть субстанциональным. Согласно А. Лоресу Квинтасу, отношение к миру обусловлено субъектом в силу того, что это отношение «посредством встречи» [...] Встреча – результат взаимного продвижения, а не манипуляции. Обусловленность человека указывает не на его непроницаемую закрытость, а скорее на установку, способствующую свободе (с. 344). В такой встрече, моменте переустановки связи с реальностью другого человеческая личность реализуется как реальная. Произведения Баха создают реальную среду, соответствующую своей сущности, идентифицируемой знаками интенсивности, темпа и безмятежности. В личных отношениях человек не создает «другого», отличного от единого межличностного пространства. Лишь там, «где» находится человек, он может полностью реализоваться. Существует качественное различие местоимений «я-ты-он» как личностей незаменимых и нередуцируемых в реальности взаимоотношений. Эта незаменимость происходит из обладания каждым из них «своего», что означает: «я есть моя собственная реальность [...] и поскольку я есть, у меня есть возможность решать». Собственная реальность формируется как унитарная и закрытая система. Индивидуальность – качество, которое личность запечатлевает в актах, осуществляя жизненное развитие в собственной реальности. Личность определяется как «характер структур, являющийся отправной точкой». Это структурный признак отличия одной личности от другой (с. 345). Инди-

видуальность – реальный момент личностной структуры. При интерпретации личности как свойственной реальности (с. 346–347) ее существование и последовательность (элементы единой структуры – субстанциональности) рассматриваются как принадлежащие к персональной реальности, формирующей индивидуальность. Последовательность позволяет восприятие субстанциальности как отличной от других вещей без конкретизации, из чего она состоит. Человек – суцая реальность, поскольку сущее не сводится к несущему, не являющемуся кем-то. Субстанциальность интерпретируется как основополагающий знак личности, заставляющий человека принадлежать самому себе в формальном и «воспроизводящем» порядках. Субстанциальная реальность воспринимает окружающую реальность как собственную. Самость понимается как наличие закрытой структуры и тотальности наряду с полным самообладанием в принадлежности к порядку реальности. Субстанциальности принадлежат разделенное бытие, неделимое бытие и самость (с. 346). Согласно Грасии, человек принадлежит себе самому в двух различных измерениях: как собственный материал или то, что было создано, и формально, т.е. способен сделать своим самого себя. Формальная самость принадлежит человеку из его реальности. Пинтор-Рамос утверждает, что субстанциальность формирует реальность в процессе «присвоения», определяя открытый и динамичный характер личности. У Субири личность – открытая сущность. В своей открытости она индивидуализирует реальность, присваивая ее. «Человек инсталлируется в реальность, представляющуюся ему его ультимативным, дающим возможность и побуждающим основанием в неизбежном процессе персонализации». Этот неоспоримый для религий факт определяет в человеке «теологическое измерение», означая вызов, на который разум пытается ответить. Если это удастся, человек находит Бога как «воплощение окончательного, действенного и неповторимого основания каждой человеческой жизни». Реальность у Субири имеет не идеальное, но абсолютно метафизическое значение: именно в реальности бытие проявляется как таковое. Человек, «животное реальности», посредством гиперформализации познает ее как собственную. Это качественно отличает его от других животных (с. 347). Гиперформализация – не естественный, но метафизический и трансцендент-

ный момент человеческого бытия в реальности. Личность – не только «политическое животное» и физическое лицо, но и размещена в реальности и реальна в бытии относительности реальности (с. 348).

*И.М. Цибизова**

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

УДК 02.11.91

DOI: 10.31249/rphil/2023.02.03

ВДОВИНА И.С. ЭММАНЮЭЛЬ МУНЬЕ: ЛИЧНОСТЬ И ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Реф. кн.: Вдовина И.С. Эмманюэль Мунье : личность и цивилизация. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2022. – 116 с. – (Серия «Humanitas»).

Аннотация. В монографии исследуются идеи основоположника и центральной фигуры французского персонализма – Эмманюэля Мунье (1905–1950), который в начале 1930-х годов выступил с идеей построения новой человеческой цивилизации, основанной на ценностях духовного мира личности.

Ключевые слова: французский персонализм; Э. Мунье; проблема личности; личность и общество; Ш. Пеги; Н.А. Бердяев; Ж. Маритен; П. Рикё.

Abstract. The monograph explores the ideas of the founder and central figure of French personalism – Emmanuel Mounier (1905–1950), who in the early 1930s came up with the idea of building a new human civilization based on the values of the spiritual world of the individual.

Keywords: French personalism; E. Mounier; the problem of personality; personality and society; Ch. Péguy; N.A. Berdjaev; J. Maritain; P. Ricoeur.

Для цитирования: Ремезова И.И. [Реферат] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 2. – С. 63–69. Реф. кн.: Вдовина И.С. Эмманюэль Мунье : личность и цивилизация. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2022. – 116 с. – (Серия «Humanitas»). DOI: 10.31249/rphil/2023.02.03

Рецензируемая монография посвящена исследованию творчества Эмманюэля Мунье – основоположника и ведущего теоретика французского персонализма, одного из наиболее влиятельных мыслителей XX столетия. Явление персонализма составило целую эпоху в интеллектуальной жизни Франции первой половины – середины XX в. «Центральной проблемой персонализма стал вопрос об универсальном развитии человека – о личности и о построении новой цивилизации, основанной на приоритете духовных ценностей» (с. 7). Рождение нового философского течения было ознаменовано выходом в свет журнала «Esprit» («Дух») в октябре 1932 г.

Монография состоит из семи разделов. В первом разделе представлены вехи жизненного и творческого пути Эмманюэля Мунье. Отмечается важная роль лекций Жака Шевалье в становлении взглядов молодого философа. (Лекции были посвящены таким мыслителям, как Декарт, Мальбранш, Бергсон, Мен де Биран и др.). Ссылаясь на мнение Жерара Люроля, автор утверждает, что Шевалье научил Мунье «плодотворному реализму», который признает саму нашу личность «отличительной отметиной человеческого мира, – реализму, не позволяющему сводить человеческую личность ни к ячейке социального организма, ни к простому винтику в механизме» (с. 8).

Наиважнейшими и непосредственными теоретическими источниками персонализма Э. Мунье автор называет идеи Шарля Пеги (1873–1914), Н.А. Бердяева (1874–1948) и Жака Маритена (1882–1973). Сам Шарль Пеги считал себя последователем А. Бергсона, «восприняв бергсоновское учение о длительности и тезис о духовном начале мира, идеи о непосредственной интуиции, памяти и времени. <...> Опираясь на идею длительности, Пеги говорил о переходе от фиксированных принципов науки и стереотипов общественно-политической деятельности к творческому восприятию и поэтическому выражению сокровенного движения жизни» (с. 26). Важная роль в формировании идей персонализма у Э. Мунье принадлежит Н.А. Бердяеву, который был в дружбе со многими представителями персонализма, принимал участие в первых заседаниях редакции журнала «Esprit», публиковал свои статьи в этом журнале, идеи которого считал созвучными своим собственным. Как известно, в первом номере «Esprit» Бердяев опубликовал статью «Правда и ложь коммунизма», которую высоко-

ко оценил Мунье. Сам Бердяев не скрывал, что его статья во многом определила отношение редакции журнала к коммунизму. «К наиболее “значительным истинам” коммунизма Бердяев относил критику буржуазного общества, его пороков и противоречий, развенчание эксплуатации человека человеком, призыв к изменению социального порядка, угнетающего индивида» (с. 29). Однако, испытывая влияние марксизма, Бердяев в то же время подчеркивал слабые, с его точки зрения, стороны марксистского учения о коммунистическом будущем. «По его словам, он согласился бы принять коммунизм социально – как экономическую и политическую организацию, но не принял бы его духовно» (с. 30). Особенно сильное влияние на философов-персоналистов оказало бердяевское учение о человеке. «Признав человеческое существование единственно достоверным и изначальным фактом бытия, рассматривая мир “из субъекта”, с позиции изолированной личности, творящей мир, Бердяев в качестве кардинальной философской проблемы выделяет вопрос о свободе и творчестве» (там же).

В непосредственное окружение молодого Мунье вместе с Бердяевым входил Жак Маритен (1882–1973), известный философ-неотомист, интерпретирующий учение Фомы Аквинского в духе антропологической философии. Как замечает автор, «Жак Маритен станет одним из лидеров современного *обновления* томизма. Ядром его философии будет концепция интегрального гуманизма, где человек утверждается в качестве разумного существа, наделенного свободной волей и осуществляющего свой выбор перед лицом Бога» (с. 31). Идеи Маритена о человеческой личности и ее свободе, о трансцендентных основаниях жизни и культуры нашли отклик в сознании Э. Мунье. «Суть “интегрального гуманизма” Маритена Мунье видел в признании личностного начала высшей ценностью общественной жизни, принципом единения людей на основе общего блага» (там же).

Второй раздел монографии посвящен описанию целей и задач персонализма, которые были направлены на проект создания новой цивилизации. Этот проект основывался на принципиальном различии между личностью и индивидом, суть которого Мунье излагал следующим образом: «Когда человек пытается впервые постичь себя, сначала он улавливает себя в качестве расплывчатого образа на поверхности собственной жизни, где циркулируют

различные персонажи, в которых он утопает, рассеивается, ускользает от себя. Таков индивид: он – сама распыленность; личность же есть сосредоточенность в себе и выбор. Личность субстанциально воплощена в человеке, смешана с его плотью, но она остается трансцендентной по отношению к ней и вместе с тем внутренне с ней нерасторжимой» (цит. по: с. 34–35). Существенным для Мунье моментом в определении личности является ее устремленность в направлении, противоположном индивидуализму. «В этом ее непрерывное следование собственному призванию как духовному принципу жизни. <...> Призвание личности – в ее трансцендирующем движении, т.е. в постоянном усилии по самопреодолению, самопревосхождению и одухотворению» (с. 35). Иными словами, личность обретает себя, только отдавая себя другим, и именно этот путь ведет ее к подлинным глубинам бытия, к его тайнам. Автор подчеркивает, что Мунье будет постоянно иметь в виду указанные характеристики личности, стремясь описать пути личностной жизни человека и призывая его следовать ими. Двадцатое столетие Мунье считал переломным в ходе истории: «всемирный кризис 30-х годов со всей остротой обнажил враждебность истории отдельному человеку, явив вместе с тем возможность для коренного преобразования человеческой цивилизации» (с. 36).

Третий раздел монографии посвящен решению проблемы личности. Как подчеркивает автор, в поисках сущности личности Мунье обратился прежде всего к практической стороне жизнедеятельности человека, руководствуясь следующим положением: «человек – единственный, кто преобразует окружающий мир; личность, освобождая все вокруг, освобождает и себя, она призвана освободить как вещи, так и все человечество» (цит. по: с. 40). В данном вопросе Мунье солидарен с позицией Маркса, выраженной им в «Тезисах о Фейербахе», суть которой сводится к тому, что «философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его» (цит. по: там же). Выступая от имени отдельной человеческой личности, изуродованной эксплуатацией и утратившей человеческие свойства в погоне за материальными благами, Э. Мунье и его единомышленники выдвинули обвинение в адрес капиталистического производства, превращающего человека в своего бессознательно действующего агента и лишшающего его саморазвития. Автор отмечает, что в

1930-е годы кризис человека мыслился в персонализме Мунье преимущественно как кризис деятельностных способностей индивида, вызванный его участием в капиталистическом производстве, а также как упадок духовности, явившийся следствием буржуазного образа жизни. «За персоналистскими построениями этого периода со всей очевидностью прочитывается стремление мыслителей из группы “Esprit” понять и найти решение проблемы противоречия между развитым капиталистическим производством и тем способом, каким отдельный человек приобщается к материальной и духовной культуре общества» (с. 41).

В четвертом разделе монографии уделяется особое внимание вопросам духовного мира личности, в частности проблеме трансценденции. Автор замечает, что для Мунье и его соратников в 1930-е годы было очевидно, что надежды, возлагаемые ими на труд как основу и действительность духовной жизни личности, неосуществимы в условиях капиталистического общества. «Признав человека создателем культуры, материального и духовного богатства цивилизации, Мунье подчеркивал тот реальный факт, что в условиях высокоразвитого буржуазного общества с присущим ему способом производства и потребления человек владеет бесконечно малой долей совокупного общественного богатства; человеческая культура в целом чужда ему... личностные характеристики человека теряются в общем потоке предметного мира» (с. 51). Мунье полагал, что экономика нуждается в кардинальной перестройке, «чтобы основным ее принципом стал примат труда над капиталом, личной ответственности – над анонимным государственным аппаратом, человеческих организмов – над механизмами» (с. 51–52). При этом внутреннюю жизнь (субъективность, интериорность) Мунье считал существеннейшим качеством и состоянием человека-личности. «Философ противопоставлял жизнь человека-личности вещному существованию с его закономерностями... <...> Личностная жизнь начинается тогда, когда человек обретает способность овладеть собой – сосредоточиться, собраться. <...> Преобразование действительности из нечеловеческой в человеческую происходит во внутреннем мире личности, в его субъективности» (с. 52–53). Подчеркивая несомненное значение сознательного выбора человека-личности, Мунье в то же время утверждал, что сознательное поведение – лишь одна из граней це-

лостного «Я», а «наилучшими из наших действий оказываются как раз те, в собственном авторстве которых мы менее всего уверены» (цит. по: с. 53). В связи с такой позицией Мунье особенно возражал против практикуемого в психологии объективистско-аналитического изучения внутреннего мира личности, полагая, что «такой способ исследования, когда в мозаике психического стремятся отыскать простые первичные элементы, которые позволили бы вскрыть механизмы психической жизни, исходит из уподобления духа машине» (с. 53). Именно через бессознательное, как полагает Мунье, «человек соединяется с той частью самого себя, которая превосходит его сознание. Окружающий человека мир, в котором он живет и который он познает, это лишь ущербный фрагмент реальности. <...> Более реальный, чем чувственно воспринимаемый мир, – это внутренний мир человека, где действительность получает свое подлинное развитие» (с. 54). Иными словами, с точки зрения Мунье, сознание занимает положение острова в безграничном океане бессознательного.

Философы-персоналисты высоко оценивали взгляды Г. Марселя и К. Ясперса, в учениях которых персоналистов «привлекает не только стремление понять человека исходя из него самого, но и готовность связать его внутренний мир с надличным, абсолютным, т.е. с божественным бытием» (с. 57–58). Не случайно Мунье уделял серьезное внимание проблеме трансценденции. Как замечает автор монографии, с точки зрения Мунье и его единомышленников, понятие трансценденции характеризует духовный мир личности, а отнюдь не чувство и не сознание. «Область духа – это та сфера опыта личности, где человеческое существование осмысливается с позиций добра и зла, блага и греха и т.п., дух – это и самосознание человека. Сфера духа априорна по отношению к предметно-конкретному самоосуществлению человека» (с. 58).

Пятый раздел монографии посвящен проблеме личностного общения. В 1934 г. Мунье написал работу «Персоналистская и общностная революция», которая стала программной в разработке данной темы. Автор подчеркивает, что в данной работе понятия «персонализм» и «общность» употребляются как синонимы (см.: с. 70). В своей концепции общности Мунье особенно подчеркивал ее существенное отличие от современных ему философских учений о личности, тяготеющих к индивидуализму.

В шестом разделе монографии отмечается, что идеи Мунье и его соратников получили широкое распространение в мире. «Они оказали заметное влияние на философские и социологические учения XX века, ориентируя их на исследование проблем духовного мира человека, личностного содержания человеческой деятельности, человеческого общения, человеческой общности» (с. 80).

В седьмом, заключительном разделе монографии автор концентрирует свое внимание на концепции Поля Рикёра, который продолжил разработку идей Э. Мунье. Уже в декабре 1950 г. в журнале «Esprit» была опубликована статья Рикёра «Эмманюэль Мунье: персоналистская философия», в которой Рикёр признается в том, что он как философ во многом обязан основоположнику персонализма во Франции, «особенно его умению связывать философскую рефлексию с животрепещущими проблемами современности...» (цит. по: с. 88). Согласно утверждению самого Рикёра, он распознал в персонализме Мунье «педагогику общностной жизни, связанную с пробуждением личности, намерение воздействовать на историю с помощью определенного типа воинствующего мышления» (цит. по: с. 89). Сам Мунье в последние годы жизни высоко оценивал ту роль, которую играл Поль Рикёр в разработке идей персонализма.

Завершая книгу, автор замечает, что одной из главнейших тем философской антропологии П. Рикёра является вопрос о совместном бытии людей, их желании «жить вместе с другими и для других, вопрос, составляющий, по его убеждению, сердцевину земной цивилизации» (с. 107). В разработке этого вопроса Рикёр явился в известном смысле продолжателем идей Мунье.

*И.И. Ремезова**

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

УДК 179

DOI: 10.31249/rphil/2023.02.04

ЛЕТОВ О.В.* ЭТИКА РИСКА. (Обзор)

Аннотация. Обзор посвящен этическим вопросам развития естественных наук. Подчеркивается, что обсуждение риска и пользы, включая риск, связанный с вмешательствами в область общественного здравоохранения, должно занимать центральное место при рассмотрении вопросов о том, каким образом разрабатываются и осуществляются указанные вмешательства. Существуют важные последствия, вытекающие из того, как именно концептуализируется риск в ответ на соответствующие вопросы и опасения. Правильность, неправильность или допустимость навязывания риска основываются на идее, что все должны сосуществовать как автономные личности в сложной социальной среде, где избежать риска невозможно.

Ключевые слова: глобальный этический стандарт; этика искусственного интеллекта; риск; относительная свобода; относительная справедливость; общественное здоровье; оценка этической целесообразности.

LETOV O.V. Ethics of risk. (Review)

Annotation. The review is devoted to the ethical issues of the development of the natural sciences. It is emphasized that the discussion of risk and benefit, including the risk associated with public health interventions, should be central to how these interventions are designed and implemented. There are important implications for how risk is con-

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

ceptualized in response to these questions and concerns. The rightness, wrongness, or acceptability of risk imposition is based on the idea that everyone must coexist as autonomous individuals in a complex social environment where risk avoidance is impossible.

Keywords: global ethical standard; ethics of artificial intelligence; risk; relative freedom; relative fairness; public health; assessment of ethical expediency.

Для цитирования: Летов О.В. Этика риска. (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 2. – С. 70–76. DOI: 10.31249/rphil/2023.02.04

Д.С. Сильва (Сиднейский университет, Австралия) и М. Дж. Смит (Западный университет, Онтарио, Канада) отмечают, что обсуждение риска и пользы, включая риск, связанный с вмешательствами в область общественного здравоохранения, должно занимать центральное место при дискуссии о том, каким образом разрабатываются и осуществляются указанные вмешательства. Существуют важные последствия, вытекающие из того, как именно концептуализируется риск в ответ на соответствующие вопросы и опасения, например, в отношении следующих пунктов: реализуются ли меры общественного здравоохранения, когда и как, и на кого следует ориентироваться или на кого следует обращать внимание в первую очередь. Вмешательства в область общественного здравоохранения, хотя и призванные принести пользу, часто влекут за собой сопутствующие риски, возлагаемые на отдельных лиц и сообщества. Другими словами, иногда люди и сообщества подвергаются риску причинения вреда, которого не было бы, если бы не вмешательство представителей общественного здравоохранения. Степень риска во многом обусловлена тем обстоятельством, имеют ли место инфекционные или неинфекционные заболевания.

«Риск» часто понимается как описание опасности и вероятности возникновения опасности. Понятие «опасность» предполагает вред, который сам по себе может быть описан множеством способов, например можно вспомнить классическую формулировку вреда как ущемления интересов. Понимание того, каким образом этически оценить риск, может помочь разобраться в трудных случаях в области общественного здравоохранения, когда политическое решение, связанное с вмешательством в эту область, спо-

собою привести к возникновению нового риска. Оценка этической целесообразности мер, принимаемых организацией общественного здравоохранения, часто требует тщательного анализа того, кто несет риск, связанный с этой мерой, кто извлекает выгоду из этой меры, а также способов обоснования введения такой меры. Мы утверждаем, что подобные риски навязываются через или в контексте отношений внутри и между правительствами, учреждениями, предприятиями и общественностью, и, следовательно, допустимость риска должна основываться на относительном понимании свободы и справедливости.

Разработка понятия допустимого риска в общественном здравоохранении, которое может сосуществовать с понятием свободы, требует принятия точки зрения относительной свободы и относительной справедливости, тем самым опираясь на существующую нормативную этическую теорию о возможности риска. Относительная свобода учета риска имеет важные последствия для соображений социальной справедливости, поскольку она применима к этическому распределению риска в контексте общественного здравоохранения. Относительная справедливость смещает внимание распределительной справедливости на критическое исследование социальных явлений, таких как господство, подчинение, эксплуатация, угнетение и маргинализация. Поскольку риски неравномерно распределены в обществе и, как правило, непропорционально выше среди групп населения, находящихся в неблагоприятном положении из-за бедности, расизма, колониализма и других форм угнетения, крайне важно, чтобы этика риска учитывала эти относительные формы несправедливости.

Д.С. Сильва и М.Дж. Смит приходят к следующим выводам. Как бы свобода ни понималась, это всего лишь часть более широкой теории этики риска. Правильность, неправильность или допустимость навязывания риска основываются на идее, что все должны сосуществовать как автономные личности в сложной социальной среде, где избежать риска невозможно. «Размышления о навязывании риска в контексте общественного здравоохранения выиграли бы от обобщенных представлений об относительной свободе и относительной справедливости» [3].

Дж. Халамаа и Т. Каллиокоски (теологический факультет Хельсинкского университета, Финляндия) отмечают, что необхо-

димось проектирования и разработки искусственного интеллекта (ИИ) на устойчивой основе побудила исследователей, учреждения и организации сформулировать предложения по этике искусственного интеллекта. Хотя эти предложения охватывают разные темы и адресованы разным аудиториям, они разделяют предположение, что этика ИИ обеспечивает обобщающую основу для дизайнеров, применимую к их работе. «Термин “этика ИИ” используется в данном случае для обозначения руководящих принципов, деклараций, этических кодексов и обобщений, которые отражают целый ряд стилей, от громких заявлений государственных органов до нормативных практических правил для пользователей и практических контрольных списков для дизайнеров, написанных частными компаниями, профессиональными ассоциациями и некоммерческими организациями» [1].

Этика ИИ обеспечивает общую основу – в отношении теории, принципов, ценностей и т.д. – которую разработчики могут затем применять к отдельным случаям, тем самым повышая этическую устойчивость разработки ИИ. Этика ИИ означает применение этических теорий для создания морально приемлемых практик, если принятый подход неэффективен или некорректен. Чтобы предложить точку сравнения и лучше понять природу этики ИИ как прикладной этики, проводится параллель с историей биоэтики – наиболее развитой и известной области прикладной этики. Анализируя методологические дискуссии по биоэтике и критически рассматривая способы, которыми биоэтика влияет на решение реальных проблем, демонстрируется, что концепция прикладной этики, принятая в этике ИИ на сегодняшний день, слишком узка и отчасти непоследовательна. Основными целями этических принципов ориентированного на человека ИИ являются укрепление приверженности использованию ИИ на службе человечества и общего блага вкупе со стремлением улучшить благосостояние и свободу людей, а также надлежаще и соразмерно справляться с возникающими рисками. Существует два типа норм – один перспективный и позитивный, а другой осторожный и негативный – в качестве руководящих принципов стратегического планирования. Согласно принципам этики ИИ, развитие ИИ должно быть направлено на максимизацию преимуществ систем ИИ при одновременном предотвращении и минимизации рисков, связанных с использова-

нием этих приложений. Поскольку приложения ИИ представляют собой социотехнические системы, одной из центральных задач специалистов по этике ИИ является определение способов интеграции этической устойчивости с понятием системной устойчивости.

Предложения по улучшению этического воздействия на ИИ предполагают, что отдельные действующие лица смогут поступать нравственно, полагаясь на набор добродетелей, нести моральную ответственность или применять систему совещательных принципов. Такие меры могут улучшить этическое качество разработки ИИ. Этическое обоснование может быть реализовано по трем основным каналам: улучшение моральных качеств людей, установление набора правил и систем контроля для дисциплины их применения или установление того, что моральная порядочность полезна. Этические модели ИИ опираются в первую очередь на первые два метода.

Дж. Халамаа и Т. Каллиооски приходят к выводу, что этику ИИ можно было бы сделать более методологически обоснованной и существенно более влиятельной, если бы ее ресурсы были обогащены за счет использования инструментов из областей исследования, созданных для улучшения качества человеческой деятельности и обеспечения желаемых результатов. Подходами, которые полезны для этой цели, являются теория систем, исследование безопасности, подход к оценке воздействия и теория изменений.

Дж. Пейдж, Ф. Малклиш и М. Бейн (Сиднейский университет, Австралия) поднимают вопрос о том, как обеспечить действие систем искусственного интеллекта наилучшим образом в интересах человечества. Подобную задачу часто называют выравниванием. Большинство исследователей концентрирует внимание на рисках, связанных с общим искусственным интеллектом, на том, что еще предстоит доказать. На самом деле даже низкоуровневый искусственный интеллект, который уже широко распространен в современном обществе, представляет значительные риски. Хотя указанный искусственный интеллект (ИИ) может не создавать экзистенциального (глобального) риска, выход из строя коммунальных служб, таких как системы электроснабжения или водоснабжения, может привести к значительным человеческим жертвам и социальным потрясениям.

Многие компьютерные системы основаны на дистрибутивной логике, поскольку она обеспечивает значительные преимущества в надежности, и это является основой для робототехники. Проблема применительно к таким системам заключается в том, что программирование управления очень быстро становится чрезвычайно сложным, поэтому приходится использовать автоматическое программирование. Нередко используются генетические алгоритмы, модифицированные путем наложения эпигенетических алгоритмов. Это использование, однако, приводит к отказу от прямого контроля над процессом, что затрудняет обеспечение согласованности. «С точки зрения “цели” это условие выполнимо, но для “средств”, которые также должны быть согласованы, оно способно создавать сложности» [2]. Принцип «цель оправдывает средства» оказывается неприемлемым.

Самоорганизующаяся система может функционировать с помощью всего трех простых правил, однако на практике для выполнения важной задачи требуется гораздо большее количество правил. По мере того, как задача становится более сложной, количество правил имеет тенденцию к резкому росту. Дополнительные сложности добавляются, если среда является динамической. Классический метод решения этой проблемы – использование поведенческого метода. Он состоит из разработки исходной модели, ее реализации, оценки и модификации. Этот процесс может продолжаться до тех пор, пока не будет достигнуто приемлемое решение. Проблема в том, что по мере того, как модель становится все более и более сложной, становится трудно ее генерировать и понимать. Самоорганизующиеся системы действуют практически без централизованного контроля. Они должны выстроить свою собственную тактику выполнения миссии на основе набора правил. Все это подчеркивает преимущества локальной этики ИИ над глобальной.

Таким образом, Дж. Пейдж, Ф. Малклиш и М. Бейн ставят проблемы, связанные с разработкой автономного управления с использованием генетических / эпигенетических самообучающихся систем, предлагая альтернативу построению глобального этического стандарта ИИ.

Список литературы

1. Hallamaa J., Kalliokoski T. AI ethics as applied ethics // *Frontiers in computer science*. – 2022. – Vol. 4, Article 776837. – P. 1–12. – URL: <https://clck.ru/335pAb> (date of access: 27.11.2022).
2. Page J., Mukhlis F., Bain M. Ensuring the alignment of genetic/epigenetic designed swarms // *Математичні машини і системи*. – 2022. – № 1 – P. 3–11. – URL: https://www.researchgate.net/publication/359388844_ENSURING_THE_ALIGNMENT_OF_GENETICEPIGENETIC_DESIGNED_SWARMS (date of access: 27.11.2022)
3. Silva D.S., Smith M.J. Is the cure worse than the disease? The ethics of imposing risk in public health // *Asian bioethics review*. – 2023. – N 15. – P. 19–35. – URL: <https://doi.org/10.1007/s41649-022-00218-1> (date of access: 27.11.2022).

ЛЕТОВ О.В.* ПРОБЛЕМЫ ОБОСНОВАНИЯ МОРАЛИ. (Обзор)

Аннотация. Обзор посвящен актуальным вопросам российской этики. Отмечается, что используемая ведущими представителями русской философской традиции синтетическая дискурсивная стратегия, опирающаяся одновременно на рациональные и иррациональные (сверхрациональные) основания, обеспечивает более полное нравственное развитие личности, чем попытки инициировать ее преобразование на сугубо религиозной основе. Рассматривается влияние морали, понимаемой в смысле императива Канта или близкого к нему по значению Золотого правила нравственности, на процесс принятия стратегических решений в национальной комплексной метасистеме. Описывается модель равновесия трех рассматриваемых макросистем как отражение применяемой в настоящее время неолиберальной экономической доктрины и с использованием теории систем.

Ключевые слова: российская этика; обоснование морали; тождество блага и истины; «цельное знание»; смысл жизни; абсолютные ценности; Золотое правило нравственности.

LETOV O.V. Problems of substantiating morality. (Review)

Annotation. The review is devoted to topical issues of Russian ethics. It is noted that the synthetic discursive strategy used by the leading representatives of the Russian philosophical tradition, which is based simultaneously on rational and irrational (super-rational) grounds, provides a more complete moral development of the person-

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

ality than attempts to initiate its transformation on a purely religious basis. The influence of morality, understood in the sense of Kant's imperative or the Golden Rule of Morality close to it in meaning, on the process of making strategic decisions in the national complex metasystem is considered. The equilibrium model of the three considered macrosystems is described as a reflection of the currently applied neoliberal economic doctrine and using systems theory.

Keywords: Russian ethics; justification of morality; the identity of good and truth; «whole knowledge»; meaning of life; absolute values; The golden rule of morality.

Для цитирования: Летов О.В. Проблемы обоснования морали. (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 2. – С. 77–84. DOI: 10.31249/rphil/2023.02.05

Статья М.Л. Гельфонд посвящена оценке преимуществ и недостатков того варианта защиты морального добра, который не выделяет проблему обоснования морали из философского поиска смысложизненных основ. Замысел статьи включает в себя также проверку гипотезы о том, что используемая ведущими представителями русской философской традиции синтетическая дискурсивная стратегия, опирающаяся одновременно на рациональные и иррациональные (сверхрациональные) основания, обеспечивает более полное нравственное развитие личности, чем попытки инициировать ее преобразование на сугубо религиозной основе или использовать одни лишь рациональные аргументы для доказательства моральному скептику необходимости превращения в нравственного человека. Наибольший исследовательский интерес в этом контексте представляет концепт «разумной веры» Л.Н. Толстого.

Основная гипотеза данного исследования состоит в том, что обоснование морали присутствует в отечественной нравственно-религиозной философии лишь в качестве целостного усилия, направленного на раскрытие смысла жизни и осознание абсолютности морали. В статье предпринята попытка подтвердить эту гипотезу на материале русской религиозной философии XIX – начала XX вв. Русская философия – глубоко самобытный и органичный в своей цельности духовный феномен: автаркичный и парадоксальный. Ему чужды строгая дисциплина и дифференци-

рованность западноевропейского мышления, одержимого неуемным «метаантропным» (но отнюдь не сверхчеловеческим) стремлением к рациональному расчленению бытия на субъект и объект, на сферы разума и веры, на теорию и практику, на сущее и должное, на царство истины и царство блага. Зато ей присущ интегральный «антропоцентризм». Как подчеркивал В.В. Зеньковский, она более всего занята темой о человеке, о его судьбе и путях, и эта фундаментальная для нее интенция прежде всего «сказывается в том, насколько всюду доминирует (даже в отвлеченных проблемах) моральная установка. Российский способ философствования ориентирован на потребности рефлексизирующего индивида, который отождествляет подлинность личного существования с нравственностью и воспринимает свой нравственный статус как нечто безусловно первичное по отношению ко всем иным проявлениям собственной субъектности. Основной миссией философского дискурса в российской традиции является защита морального добра и нравственной мотивации поступка. Но именно это порождает примечательный парадокс: сосредоточенность русской мысли на исследовании смысложизненных оснований, на нравственной апологии человеческого существования сочетается в ней с индифферентным отношением к проблеме обоснования морали или, по крайней мере, с невыделенностью этой проблемы в структуре этического рассуждения.

Зеньковский считал наиболее яркой иллюстрацией «панморализма» русской мысли нравственно-философские построения Толстого. Они являются типичным примером этого парадокса. Толстой с исключительной силой показал, что мораль есть продукт индивидуально-ответственного выбора в пользу нравственно правильного поступка, который является наилучшим для любого разумного существа, но при этом фактически аксиоматизировал экзистенциальную необходимость неукоснительно следовать нравственным предписаниям, упразднив тем самым обязанность моралиста доказывать гипотетическому скептику свою правоту. И в этом толстовская логика не только явила «сократический момент новейшей культуры» [1. с. 21], отождествив моральность с высшей или практической разумностью, но и обнаружила в предельном выражении свойственную отечественной философской традиции внутреннюю тематическую монолитность, когнитивную

цельность и подлинное «всеединство» ключевых установок человеческого мышления, ориентированного на удовлетворение наиболее значимой потребности человеческого духа – постижение абсолютной истины как максимально надежного ориентира жизненных усилий человека. Эта стратегия «цельного знания», т.е. органического единства всех познавательных возможностей, творческих способностей и эмоциональных ресурсов человека в поисках истины, является отличительной чертой отечественной философской мысли, начиная со славянофилов. При этом несущим элементом данного единства неизменно выступает именно нравственная составляющая.

Вл. Соловьев систематически развил эту идею: источником и критерием цельности знания является потенциальная цельность человека, отражающая абсолютную цельность Божественной Личности Христа. Иначе и быть не может, поскольку цельное знание по определению своему должно отвечать всем потребностям человеческого духа, должно удовлетворять всем высшим стремлениям человека. Но в первую очередь такое знание должно обеспечивать надежную навигацию человека в универсуме, ориентиром которой, подобно стрелке компаса, всегда указывающей верное направление движения, служит истина. Предметом «цельного знания» является человеческое существование как таковое, а истиной применительно к нему – знание его подлинного смысла. Именно на этой основе осуществляется жизненная навигация, формируется такой алгоритм поведения, который обеспечивает разумному субъекту удовлетворенность своей жизнью. Но это не простое удовлетворение желаний, а удовлетворенность, возникающая при соотношении своей жизни с неким эталоном, который сохраняет свою значимость при любом стечении внешних обстоятельств.

В качестве такого эталона русская философская традиция неизменно указывает на идеал абсолютного добра. Только «цельная истина», предполагающая фундаментальное тождество истины и блага, может рассматриваться в качестве достойной цели человеческого существования, придающей ему характер «цельной жизни», т.е. жизни, построенной на нравственных основаниях. В этой оптике обоснование морали не является специальной теоретической процедурой, ибо мораль есть, по сути, единственная гарантия обретения и реализации человеком «цельной истины», ко-

торая раскрывает ему смысл существования и дает возможность удостовериться в безусловной правильности своих ценностных предпочтений. Иначе говоря, окончательный выбор разумного субъекта в пользу морального образа действий предрешен предельной очевидностью дилеммы, открывающейся перед ним: добровольное исполнение универсальных нравственных обязанностей, позволяющее удовлетворить потребность в осмысленном существовании, или безысходность ментальной фрустрации от переживания бессмысленности собственной жизни.

Подобный способ аргументации в пользу абсолютной морали всецело основывается на характерной для мирозерцания отечественных мыслителей рубежа XIX–XX столетий устойчивой корреляции между безусловным приоритетом морального добра (блага) и наличием смысла человеческой жизни как таковой. Н.О. Лосский прямо объясняет природу этой зависимости культурно-историческим менталитетом русского народа. Феномен, о котором ведет речь Лосский, обретает форму одной из парадигмальных тем русской религиозной философии: только нравственное бытие включает в себе подлинный, внепространственный и вневременной смысл, способный придать человеческому пребыванию в мире абсолютную ценность вопреки его объективной эмпирической конечности. Именно это принципиальное тождество добра (блага) и смысла играет роль решающего, а в некотором отношении даже исчерпывающего аргумента, доказывающего, что человеку следует быть моральным. Ведь в противном случае он заведомо лишает себя возможности оправдать собственное существование в качестве ответственно мыслящего и действующего субъекта, как, впрочем, и надежды придать своей персональной ценностно-нормативной программе поведения статус всеобщей жизненной стратегии.

М.Л. Гельфонд приходит к выводам, что «проведенный анализ особенностей обоснования морали в российской этической мысли подтверждает исходную гипотезу о том, что главным отличием характерного для отечественных мыслителей отношения к данной проблеме является фактическое лишение ее самостоятельного теоретического статуса, не тождественное, однако, полному игнорированию обязанности морального философа убеждать своих собеседников в безусловном преимуществе смысловой жизни

ориентации на идеал высшего блага (абсолютного добра)» [1, с. 33]. Русская философия представляет мораль как область самобязывания и самовыражения суверенного субъекта.

В статье Л.В. Жуковской анализируется взаимодействие национальных экономической, правовой и социальной макросистем как комплексной метасистемы, обосновывается и решается задача их сбалансированности (равновесности) на основе концепции равновесия. Рассматривается влияние морали, понимаемой в смысле императива Канта или близкого к нему по значению Золотого правила нравственности, на процесс принятия стратегических решений в национальной комплексной метасистеме. Описывается модель равновесия трех рассматриваемых макросистем как отражение применяемой в настоящее время неолиберальной экономической доктрины и с использованием теории систем и теории игр обосновывается альтернативная экономическая доктрина на основе Золотого правила нравственности. Актуальным является формирование модели системного равновесия комплексной метасистемы на основе Золотого правила нравственности для определения эффективных стратегических решений в условиях неопределенности в социальной сфере, что отражает идеи построения социального государства. Исследование является междисциплинарным, так как используется синтез научных подходов системного анализа, философской этики, экономики, права, социологии, теорий игр, управления и систем.

Исследование влияния морально-этических факторов в частности на поведение «человека рационального» и в целом на социально-экономические процессы стало основой для формирования и развития отдельных направлений в экономической теории, например таких, как *behavioral economics* (поведенческая экономика), *welfare economics* (экономика благосостояния) и экономика счастья (экономика субъективного благополучия).

В общем виде экономическая макросистема определяется как совокупность всех экономических явлений, процессов и отношений, которые складываются в конкретном обществе на основе соответствующего хозяйственного механизма. «Правовая макросистема фиксирует сложившиеся экономические механизмы и на основе используемой экономической доктрины посредством национального законодательства регулирует взаимоотношения в обще-

стве» [2, с. 55]. С другой стороны, совершенствованием правовых инструментов, по сути, выстраиваются экономическая и социальная сферы, где социальную макросистему можно определить как совокупность соответствующих подсистем и социальных отношений, формирующихся и проявляющихся в конкретном обществе. Все три макросистемы составляют комплексную метасистему, под которой в работе будет рассматриваться сложная общественная формация, включающая в себя функциональное взаимовлияние основных ее подструктур (экономической, правовой и социальной макросистем), выполняющих определенную функцию и в процессе взаимодействия формирующих новое системное качество.

Таким образом, складывается триумвират взаимозависимых и взаимовлияющих систем, образующий понятие комплексной метасистемы, поведение которой детерминировано рядом факторов и базируется на применяемой экономической доктрине. В процессе функционирования метасистемы под действием вышеуказанных факторов часто нарушается баланс структурных элементов и ее поведение становится дисфункциональным, сложнопрогнозируемым, а сама система – нестационарной. Для целей настоящего исследования под *нестационарной системой* в общем виде далее будет пониматься сложная система, показатели деятельности которой меняются скачкообразно, а динамика их значений труднопрогнозируема. Нестационарность применительно к управляемым системам описывается понятиями конфликта, неопределенности, риска и дисфункциональности. Традиционно теорию игр интерпретируют как теорию конфликтных ситуаций и применяют совместно с теорией принятия решений для анализа и решения статических и динамических задач управления в условиях неопределенности и риска.

Фактически процесс принятия стратегических решений в социальной сфере, согласно неолиберальной доктрине, был направлен на ее переход от провозглашенных ранее принципов всеобщего социального обеспечения населения к европейской адресной системе социальной защиты отдельного индивида, где основным принципом регулирования является сокращение государственных расходов. К середине 90-х годов прошлого столетия, в том числе и с целью экономии расходования средств государственного бюджета, были заложены основы регулирования современных социаль-

но-экономических процессов, предполагающих секвестирование государственного финансирования социальной сферы. Именно на указанном этапе трансформирования социальной макросистемы были определены условия и правила приватизации организаций и учреждений различных организационно-правовых форм, входящих в ее инфраструктуру без учета различий в уровнях различных форм собственности (федеральных, региональных и муниципальных). Таким образом, формировалась законодательная основа для развития процесса децентрализации управления социальной макросистемой. Результатом подобного перехода стала деградация отраслей социальной сферы, их разгосударствление и, как следствие, недофинансирование. В рассматриваемом периоде также было положено начало негативного для большинства населения страны процесса коммерциализации услуг в образовании, медицине, науке в частности и в социальной сфере в целом.

Л.В. Жуковская приходит к выводу, что создание нового механизма реализации идеи сбалансированности экономической, социальной и правовой макросистем на основе новой философско-нравственной экономической доктрины заключается в построении и обосновании равновесной модели, использующей идеи социального государства как основы их взаимовлияния и взаимодействия.

Список литературы

1. Гельфонд М.Л. О специфике обоснования морали в российской философской традиции // *Этическая мысль*. – 2022. – Т. 22, № 1. – С. 19–36.
2. Жуковская Л.В. Механизмы применения Золотого правила нравственности и экономическая политика современной России // *Этическая мысль*. – 2022. – Т. 22, № 1. – С. 51–67.

СКВОРЦОВ Л.В.* ЧЕЛОВЕК В ГЛОБАЛЬНОЙ СИТУАЦИИ И МЕТАФИЗИКА МОРАЛЬНОГО УНИВЕРСАЛИЗМА

Аннотация. Данная статья посвящена проблемам цивилизационного развития России и стран Запада.

Ключевые слова: западная цивилизация; культура; Россия; современность; моральный универсализм; глобальная война; метафизика.

SKVORTSOV L.V. Man in the global situation and the metaphysics of moral universalism

Annotation. This article is devoted to the problems of civilizational development of Russia and Western countries.

Keywords: Western civilization; culture; Russia; modernity; moral universalism; global war; metaphysics.

Для цитирования: Скворцов Л.В. Человек в глобальной ситуации и метафизика морального универсализма // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 2. – С. 85–102. DOI: 10.31249/rphil/2023.02.06

1. Норма в ненормальной ситуации

Современный мир вступил в эпоху, которая в силу своей специфики порождает алогичные структуры цивилизационного мышления. Особенность этих структур заключается в том, что, казалось бы, логичные формы мышления порождают алогичные

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

результаты. Так, если брандспойты пожарников наполнить бензином или какими-либо другими горючими жидкостями, то их использование приведет к разрастанию пожара, а не его ликвидации.

Достижение победы над противником – это цель военного действия, а победа – это конечный результат. И поэтому от атомного оружия отказываться невозможно, поскольку именно оно приносит конечный результат, как смысл военного действия, т.е. *победу*. Логически построенное таким образом рассуждение кажется безупречным и так, видимо, мыслит американская армия.

Американцы знают свою силу, которая заключена в ракетно-ядерном оружии. Две атомные бомбы, сброшенные на Хиросиму и Нагасаки, оставили от этих цветущих городов одни развалины, не говоря уже о массовых человеческих жертвах. Если принять во внимание современное ракетно-ядерное массовое оружие, то простые математические исчисления покажут, что его применение в современной глобальной войне превратит человеческую цивилизацию в общечеловеческие руины.

С учетом мышления современного американского командного состава новая мировая война превратит глобальную цивилизацию в *НИЧТО*. НИЧТО превращается в центральное цивилизационное понятие, вывод и смысл метафизики, дающей описание реального будущего, в которое превратится глобальная цивилизация в итоге мировой войны. Таким образом, современный мир находится перед потенциальной реальностью бытия, в котором *отсутствует бытие человека*. В новой исторической ситуации поступок, ведущий к военной победе над противостоящим противником, может означать одновременное *самоубийство*.

Итак, человечество исторически оказывается в парадоксальной реальности, в которой военная победа заключает в себе возможность самоуничтожения. Как в этой ситуации должен вести себя цивилизационный субъект? *Какое решение в этой ситуации можно считать соответствующим цивилизационной истине?*

Если цивилизационный субъект не находит ответа на этот вопрос, то значит, он выходит из цивилизационной игры, перестает выполнять роль цивилизационного субъекта, превращается в раба исторических *обстоятельств*. Если хотя бы один из цивилизационных субъектов находит истину ответа на этот вопрос, то именно он может считать себя хозяином нового мира. Все другие

субъекты перестают быть субъектами, принимающими решения, соответствующие истине, и становятся рабами обстоятельств цивилизационной жизни.

Эта качественно новая цивилизационная ситуация определяет новый тип цивилизационного мышления и новый тип цивилизационного поведения, которые можно признать как отвечающие требованиям *истины*, т.е. отвечающие требованиям *победы* как сокрушения противника и своего *самосохранения*. Историческое прошлое превращало это требование двойственной истины в истину однозначную, тождественную победе и самосохранению.

Наступающая в XXI веке новая цивилизационная эпоха еще теоретически не осмыслена и не понята до конца. Она формально продолжает верить в традиционные ценности и принципы, в благородство элиты, в ее уважение истины, отвержение откровенной лжи и обмана. Но вместе с тем формирующаяся жизненная ситуация требует на словах утверждать традиционные ценности культуры, а на деле следовать ее антиподам. Субъект *несет внутри себя расщепленную культуру*. Он – самоотрицающаяся личность. Это – нарождающийся скрытый образец, не-герой, но успешно выживающая в новой цивилизационной реальности особь.

Запад вступает в эру XXI века, квалифицируя себя в качестве «золотого миллиарда», т.е. людей высшего сорта, бытие которых *не может подвергаться сомнению*. Они составляют ту соль земли, которая имеет право определять судьбу людей, бытие которых не соответствует критериям «золотого миллиарда»! Именно поэтому Запад не исключает возможности практического использования термоядерного оружия в возможных военных столкновениях нового века. Для массы человечества, не входящей в состав «золотого миллиарда», может быть уготовано «бытие» в реальности НИЧТО. Это метафизическое представление, по мнению автора, определяет глобальную стратегию Запада применительно к XXI веку.

В новой ситуации жизни понимающий человек должен ответить для себя на вопрос: *существует ли содержание НИЧТО?*

Масса людей, усвоившая ключевую для нравственности истину что «Бог мертв», обращается к своему разуму, чтобы ответить на вопрос, как вести себя правильно, чтобы занять нужное место в этом обществе. Нужно занять «место под солнцем», и это-

го места не хватает для всех. Масса окажется в тени, если не будет вести себя «правильно». А вести себя «правильно» – значит вести себя *по правилам индивидуализма*. Картина массового нравственного поведения меняется радикально, начиная с юного возраста.

Фраза «Бог мертв» выступает как образец для человека этого мира и формирует нравственное открытие духа, к которому относится человек как к высшему требованию *истины жизни*. Человек берет на себя самую высокую ответственность. Сложные психологические процессы происходят в сфере Духа современного человека. Они не видны, но они реально влияют на самосознание людей, так что люди становятся действующим фактором создания *образца для себя* в жизни нового мира.

Люди живут и действуют в ситуации *становящейся новой цивилизационной реальности*. Ее как бы нет, но она как бы и есть. *Это то, что должно быть*. Она как бы есть как возможность, но ее пока и нет. Чтобы она стала действительностью должен появиться человек как субъект, обладающий качествами, превращающими возможность в действительность. Это значит, что человек стоит перед возможностью своей волей заполнить пустоту, *превратить ее в НЕЧТО*. Характер нечего зависит от *содержания воли субъекта*.

XX век с цивилизационной точки зрения заключал в себе скрытую возможность, которая формировала отдельные народы не только как замкнутые в себе социально-культурные духовные образования, но как образования потенциально *глобальные*, как истины этого земного мира, призванные организовывать его и управлять им. Это была та потенция, которая несла в себе истину. Самосознание *господствующего* цивилизационного субъекта с его спецификой как истиной его бытия.

Эта истина возникала как возможность на основе неравномерности социального, культурного и технического развития стран. Возникали авангардные страны, обладающие техническими и социоструктурными возможностями для того, чтобы *стать нациями-авангардами глобальной цивилизационной эволюции*. Ключевую роль в осмыслении господствующей роли в мире и идей этой роли играла *философия*. Проблема состояла в том, чтобы политическая элита страны *увидела* свои возможности в *положении глобального авангарда* и стала шаг за шагом формировать

свою нацию в качестве того потенциала, который должен реально стать глобальным авангардом, занять это место как *свое* и *только свое* в этом человеческом мире.

XX век стал тем временем, когда происходил процесс формирования *нового человека*, осознающего себя как демиурга *создания нового глобального мира*.

Во-первых, это тип человека, который овладевает новым духом, *духом господина этого мира*, обладающего смыслом господства над миром людей, не способных к господству над другими людьми, которым уготована судьба исчезновения из этого мира в силу своей человеческой готовности превращения в прислугу господ, несущих в себе идею истины и способность глобальной власти. Это метафизика века.

Во-вторых, это тип человека, несовместимого с миром нового глобального рабовладения как миром преступной несправедливости, требующей глобального суда народов и искоренения тех духовных и иных реальностей, порождающих всходы преступного глобального самосознания. Это создатель глобального мира справедливости и содружества народов. Это те исходные потенции, которые определили основные тенденции рождения смысла бытия человека XX века. Дух этой метафизики переходит в XXI век.

Осмысленной цели как человеческого создания раньше не могло быть, поскольку смысл бытия определялся Богом, как его понимал и как трактовал его жизненную цель тот или иной вариант религиозного сознания. *Теперь эту жизненную цель должен определить сам человек*, руководитель своего народа и претендент на руководство человечеством. Если такой общечеловеческой доктрины нет или ее не признает народ, то тогда нужно определить ту исходную цель, которую следует реализовать в новом руководстве человечеством.

Если исходной идеи руководства миром у человека нет, то ее нужно *открыть*. Как ее можно открыть, если ее нет? Человек оказывается перед смысловым вакуумом. Цивилизационная реальность имеет целесообразную структуру и позитивный смысл, представляет собой структурный *смысл целого*. В целом действуют упорядоченные потоки, благодаря которым все составные части целого живут своей жизнью. Каждая часть получает свой смысл от других составных частей целого и становится той смыс-

ловой частью, которая имеет отношение ко всем детальным частям целого. Пустота – это продукт разрушения структуры отношений частей целого, так что внутри ничто отсутствуют эти связи в силу изменения сущности части целого. Отсутствие этих связей, распадение структуры, возникновение хаоса отношений есть пустота как *отсутствие смысла*. Ничто это нечто *абсолютно хаотичное*.

НИЧТО это пустота, но это не отсутствие всего, а это отсутствие структуры смысла. Это хаос бессмысленности. НИЧТО – это развалины цивилизации. Это антибытие, хаотичное состояние.

Очевидно, что позитивное отношение к НИЧТО – это нигилизм как *фиксация реальности бессмыслицы*. Бессмыслица не рождает позитивные смыслы из себя и поэтому она не может быть почвой рождения смысла. Исходной категорией философии поэтому является *Бытие, как та реальность, почва, на которой возникают смыслы*. Это – предмет метафизики.

2. Новая реальность метафизической идеи

Рождение реальности века воспринималось эмпирически как процесс изменения социальной реальности в разных цивилизационных регионах, под влиянием разных политических сил и разных явлений культуры и философии. Возникает и разное, даже противоположное отношение к формированию *субъектов цивилизации, претендовавших на создание нового мира*. Старый мир обретал метафизическое качество как *нечто, уходящее в прошлое*, которое замещается цивилизационной истиной, новым бытием, носителем которого становится *новый человек, обладающий новой сущностью*. Это может быть сущность новой породы, новой расы или сущность нового человека, нового цивилизационного субъекта, создателя реального базиса и новой культуры, как базиса, на котором происходило становление новой цивилизации. Создание этой цивилизации осуществлялось *новым человеком*. Так возникла ситуация потенциального *грандиозного цивилизационного столкновения*. Символом этого становления стало противоречие *двух типов dasein М. Хайдеггера: нациста и гуманиста*.

Нацист видит основание своей претензии на мировое господство в истине превосходства своей расы, которая служит основанием улучшения человеческой породы, освобождения челове-

ского рода от рас «недочеловеков». Эта исходная предпосылка становится основанием политики геноцида. Нацист берет на себя *функцию судьбы человечества. И это становится основанием смертельного приговора самому себе.*

Гуманист видит основание истины своей цивилизационной позиции в освобождении человечества, в создании справедливого общественного пути всеобщей цивилизационной эволюции.

Столкновение двух толкований истины становления глобального цивилизационного бытия лежало в основании грандиозных военных сражений, закончившихся падением Берлина и установлением красного знамени на крыше Рейхстага.

Исторический опыт сделал очевидной основу универсальной истины духа. Это истина самосохранения человечества, а значит, *универсальной истины.* Это истина Бытия человечества в его своеобразии, но вместе с тем единства его Бытия.

При всем эмпирическом своеобразии хода цивилизационных событий военного противостояния Запада и России внутренняя логика их метафизики идентична. Эта логика исчезнуть не может, если даже ход событий сохранит жизнь только «золотого миллиарда». Мир был свидетелем того, как истина великой победы исторически была превращена в цивилизационное поражение. Возникает вопрос, как очевидные истины победы и поражения могут меняться своими местами. Значит ли это, что может быть сосуществование двух исключających друг друга истин? Возможна ли действительная третья истина?

Философская мысль Востока предсказала особенность цивилизационной эволюции, поставив в центр анализа происходящего глобального цивилизационного сдвига категорию НИЧТО как возможности овладеть истинным смыслом жизни, превратить себя в *камикадзе как субъекта реализующего истину закона дао, а значит, доминирования в этом мире. Камикадзе может принести третью истину: личная гибель несет победу с нашей точки зрения.*

НИЧТО идентично понятию Пустоты, того, чего нет. С точки зрения восточного философского мышления Бытие это нечто осязаемое, что можно иметь под рукой. Вместе с тем НИЧТО с точки зрения японской философии это что-то присутствующее, но не осязаемое. Неявленное есть истинно сущее. Военные действия Японии в регионе Тихого океана как раз и включали в себя заго-

товленное неявленное, которое проявило себя как уничтожение американского Тихоокеанского флота или как создание лабораторий в Манчжурии, в которых осуществлялись бесчеловечные эксперименты на американских и других военнопленных. Неявленное проявляло себя как истинно сущее.

Когда современное мышление обращается к расшифровке ключевых понятий, относящейся к прояснению вечных истин, то оно имеет перед собой три феномена – это Бог, мир и человек, реальность которых становится *основанием* признания реальности *истины*, обязательной для человеческих существ. *Значит, в универсальной сфере духа существует универсальная третья истина, нарушение которой чревато цивилизационной катастрофой.*

Существуют нестареющие истины, постижение которых является условием истинности философского мышления. Эта истинность является исходной для осознания смысла любого времени, любой эпохи, а значит, и любого столкновения исходных смыслов, без владения которыми вы не можете претендовать на владение *истиной*, а значит, вы не можете претендовать и на возможную победу в возможной концептуальной дискуссии со своим возможным оппонентом. Это можно считать универсальным требованием применительно к мышлению любого времени, любой эпохи. Вне человека, вне мира, вне Бога возникает смысловая пустота, невозможно и какая-либо имеющая смысл и стремящаяся к истине дискуссия. Философский разговор обретает смысл, когда он опирается на *знание абсолютной истины, на знание того, что является абсолютным.*

На этот ключевой аспект философского знания обратил внимание великий Гегель: «Обвинение в *атеизме*, которое прежде так часто предъявлялось философии, – именно что она слишком мало содержит Бога, стало редким, но тем распространеннее стало обвинение ее в пантеизме, – именно что она содержит в себе слишком много Бога»¹.

«В особенности это требование предъявляют обыкновенно к истории философии, в которой не должны, как думают, проявляться никакие пристрастия в пользу того или иного представления

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – Москва : Мысль, 1977. – Т. 3 : Философия духа. – С. 295.

или мнения»¹. «Так точно и здесь *истина* должна была бы быть тем предметом, к которому могли бы быть отнесены деяния и события в области духа. Между тем обычно устанавливается, что упомянутые истории должны иметь своим содержанием только субъективные цели, т.е. лишь мнения и представления, а не в-себе-и-для-себя сущий предмет, истину, и притом на том простом основании, что никакой истины не существует»². Гегель, в противовес утверждениям агностицизма об отсутствии истины, считал, что «философия определяется как познание необходимости *содержания* абсолютного представления, а также необходимости обеих его *форм*, – с одной стороны, непосредственного созерцания, в его *поэзии* как равным образом и объективного и внешнего *откровения*, которое предполагается представлением»³.

Гегель предвидел утверждение и распространение представлений, соответствующих не истине, которой якобы не существует, а субъективным интересам. Но он не предвидел массовости и технической оснащенности процессов, не отвечающих критерию истины. На этом основании родилась система информации, созданная Гейббельсом и получившая свое развитие в наши дни. Это тип нового мышления, признающего, что ложь – это истина, если она ведет к победе.

Формирование нацистских *движений* связано с рождением *сверхчеловека*, готового *убивать* людей в массовых масштабах. Это люди особых свойств с *бесчеловечной нравственностью*. Они не знают *третьей истины*.

Третья истина – это истина рождения народа, прошедшего исторический путь поражений на грани гибели и путь исторической победы, основания бессмертной славы. Слияние этих истин открывает путь знания *исторического бессмертия*. Третья истина переформатируется в цивилизационный тип поведения народа на основе *цивилизационного Разума*. Цивилизационный разум – это метафизическая идея, но это идея истины как сущности исто-

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – Москва : Мысль, 1977. – Т. 3 : Философия духа. – С. 367.

² Там же. С. 369.

³ Там же. С. 393.

рического опыта в его духовном выражении внутреннего мира народа.

Закрытие пути к истине обрело смысл утверждения реальной истины глобальной геополитики как утверждения воли к власти в качестве исходной абсолютной истины. Это было следствием признания смерти Бога как потока не-истины метафизической идеи.

Философия XX века предупредила человечество о катастрофе, следующей из «разрушения разума». Однако часть человечества воспринимала процесс разрушения разума как торжество самосознания, утверждающего победу нового понимания цивилизационной истины как торжества самосознания расового превосходства. Оно открывает жизнь новой истории. Оказалось, эта раса несет в себе и с собой человеческую смерть. Опыт двадцатого века, опыт, открывший путь к *истине нового мышления*. Вступая в двадцать первый век, человечество может мнить себя вооруженным *глобально новым мышлением*.

Разрыв между идеями философии и действительным поведением человека в его конкретности может казаться непреодолимым, и эта видимость явления корректируется философией поступка. С этой точки зрения требует признания философия Гегеля, указавшая путь трансформации исторической реальности через посредство нравственного абсолютизма единства цивилизационного субъекта.

Гегель указал тот путь, на котором человечество могло избежать диктатуры нацизма и мировых войн. Грех человеческого саморазрушения лежит не на философии, а на узости цивилизационного мышления и антагонизма политики, которая взяла на свое вооружение установку Фр. Ницше, приведшую мир к глобальной катастрофе. Политик перестал философски мыслить с позиций универсалий разума. Он усвоил истину своего самосознания, ее утверждения как восхождения к сияющей вершине субъекта власти над территориями Земли. Он поднимается к новой жизни, к сознанию фундаментальной истины власти, соответствующей истине самосознания, лучи восходящего солнца новой жизни обогревают не всех, а единственного, который может осуществлять свой выбор *помимо* философского разума. Он может следовать *логике своего самосознания*, как призванный своей природой быть господствующим в этом мире, устанавливающим общий порядок

жизни. Этот новый порядок не признают только изгои и враги. Они не понимают, что это порядок сияющего мира свободы. Это и есть сущность нового мышления.

В XXI век философия вошла с проблемой кризиса единой истины: истина стала обретать диалогический характер. Открытие духовной реальности, в которой истина самосознания требует и качественности сознаний, ибо она неместима в пределы одного сознания. Она событийна и рождается в точке соприкосновения разных сознаний¹. Но если разные сознания требуют признания своих специфических истин, то тогда диалогичность истины должна заключать в себя их противоречивую совместимость со всеми вытекающими последствиями, т.е. столкновениями взаимного отрицания как цивилизационной неизбежности. Концептуальная проблема заключается в способности такого сочетания взаимного отрицания истин самосознания, которое образует самосознание глобального составного субъекта. Диалогичная философия, допускающая сосуществование многообразия истины, самосознания, в действительности допускает *отступление от природы истины*. Если истина легализует существование своего антипода в качестве другой истины, то она молчаливо признает, что не является истиной, или допускает существование *претензий на истинность взаимоисключающих утверждений*, умалчивая при этом, что такое допущение нарушает требование логики знания. Значит ли это, что единая истина самосознания в мире различных субъектов существовать не может?

Третья истина, относящаяся к метафизической идее, и является ответом на этот фундаментальный вопрос. Но если она недостижима здесь и сейчас, то тогда следует обращаться к различению *истины сознания* и *истины самосознания*. Истина сознания совпадает с истиной *объективного знания*. Истина самосознания включает в себя истину знания в *соединении с истиной коренных интересов (субъекта)*, как *истины бытия*. Истина самосознания – это *знание себя и своих интересов*, *знание своей цели* и знание того пути, который ведет к ее осуществлению. Но что означает вступление человечества в XXI век с точки зрения толкования истины

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – Москва : Мысль, 1977. – Т. 3 : Философия духа. – С. 435.

цивилизационного знания? Если это сумма специфических истин цивилизационных субъектов, то тогда историческая судьба человечества при возникшем принципиальном разнообразии будет выглядеть как расходящиеся из общего источника пути, уводящие в разные стороны. Пути уходят от источника и отличаются от него. Но источник существует как исходная реальность, и она не исчезает.

Духовное раздробление человечества должно привести к взаимному отчуждению и отталкиванию каждым другого, как заблудившихся субъектов. Всеобщее духовное недоверие означает доминирование процессов взаимного отталкивания и стремления утвердить в качестве всеобщей *свою цивилизационную истину*. Это означает реализацию предсказания Гоббса о неизбежности превращения человечества в войну всех против всех. Всеобщее неприятие ситуации тотальной и перманентной угрозы военного состояния породит доминирующую тенденцию *выделения* из общей массы суверенных цивилизационных субъектов *того, который обладает доминирующей силой, экономической и военной, и честолюбием*, толкующим верховный смысл своего бытия как достижения *превосходства* над всеми, дающего ему *право господства над миром*.

Доминирующее в обществе понимание перспективы выживания человечества оказывает прямое воздействие на формирование доминирующего общественного настроения и мышления, обеспечивающего рождение *наиболее эффективного типа геополитического поведения*. Эта глобальная ситуация создает предпосылки образования метафизической *идеи самосохранения человечества как очевидной истины Бытия*. Конечным источником самосохранения оказывается потенциальная универсальная объективная истина. Она в потенции существует всегда.

Она являет себя через становление личности человека как носителя истины универсальной цивилизационной реальности человечества. Процесс становления этой духовной тенденции рождает необычные, неожиданные типы героического поведения.

Во время Второй мировой войны, в которой ключевое место заняла Великая Отечественная война, выявились три духовных типа личности, их *действительная истина*. В первом случае это истина духовной сущности *патриотов*, таких как Олег Кошевой и другие молодогвардейцы, летчик Гастелло, Зоя Космодемьянская,

ставшая партизанкой, и другие герои, жизнь которых на коротком участке времени проходила между жизнью и смертью, проверяя действительность их патриотизма как *высшей ценности для них*. Война выявила абсолютную ценность, следование которой превратилось в условие великой победы самосохранения человечества.

Ситуация Великой Отечественной войны создала массовую угрозу гибели человека. Вермахт считался самой сильной армией Европы и самой жесткой, самой беспощадной. Сохранение своей жизни как абсолютной ценности кажется возможным при переходе на сторону врага. И такое решение принимает генерал Власов. Он сохраняет свою жизнь, но затем кончает ее на виселице как предатель.

Спасение человечества лежит на путях осмысления и освоения третьей истины, соединяющей кажущееся несоединимым. Смерть соединяется с вечной жизнью в памяти народа, одержавшего великую победу. Эта вечная жизнь принадлежит герою.

Россия отвечает требованию возникающего и развивающегося характерного решительного духа, определяющего патриотическое настроение и бесстрашие. Это настроение героических личностей. Вокруг таких личностей возникает ореол славы.

На Востоке очевидным образцом духовного ориентира стал образ камикадзе в японской армии. Имя «камикадзе» (божественный ветер) носили военные летчики, всегда готовые к самопожертвованию ради победы. Это – образ победителя в символической форме, несущего победу национального самосознания. Это самосознание милитаризма Японии. Но какой камикадзе может существовать сегодня для победы в борьбе за *третью истину*? Он невозможен.

Государственная власть современной Европы разрушила связь России с европейскими странами, исходя из антироссийской геополитической стратегии, нацеленной на экономическую и военную победу над Россией, в результате организации очередного общеевропейского экономического и военного геополитического похода против России. Этот геополитический замысел и поставил народы Европы в критическую для их нормальной жизни ситуацию. По мере осознания этой истины в странах Западной Европы начинают формироваться тенденции массовых движений протеста, заключающего в себе смысл *интернациональной истины*, осозна-

ния нарастающей угрозы глобальной катастрофы Третьей мировой войны. В этой ситуации третья истина кажется совершенно нереальной и невозможной. Между тем она может казаться тривиальной и очевидной, когда принимает форму обмена военнопленными или обмена разведчиками стран, находящихся в состоянии враждебных отношений.

3. Истина морального универсализма

Постижение длительности цивилизационного процесса требует аналитического подхода, фактической фиксации событий, конкретных количественных проявлений процесса. Вместе с тем понимание его сущности связано с проникновением в *его внутренний смысл, человеческую специфику*, выражающуюся в соответствии или нарушении нравственных норм гуманистического поведения. Аналогичным образом описание точек пирамиды от точки ее вершины до множества точек основания не раскрывает сущности образа пирамиды; его нужно схватывать как *единое целое*, а не как бесконечное множество точек.

Реализация цели глобального превосходства Запада свидетельствует о *коренной переориентации нравственной сущности западной цивилизации*, ее элитарного руководящего слоя. Восприятие коренной переориентации нравственной сущности Запада практически означает отречение от морального универсализма христианства. Моральный универсализм христианства, заключенный в проповеди Иисуса Христа его ученикам перед Голгофой, был направлен на спасение человечества, его самосохранение. Идея «золотого миллиарда» нацеливает на *отречение от морального универсализма христианства*. Становится понятной та нравственная политика, которая нацелена на разрушение естественной сущности семейных отношений как отношений между мужчиной и женщиной, рождения детей и воспитания их в духе морального универсализма, соответствующего самосохранению человечества.

Философия и искусство исторически отстаивали *величие истины морального универсализма*, но это отстаивание не имело под собой эмпирического доказательного основания. Поэтому это доказательное основание ссылалось на религиозную веру, как истину, которую утверждал для человечества Бог. Явился мыслитель,

который сказал: «*Бог мертв*». Так родилась «истина» метафизики, которая провозгласила в качестве глобальной «истины» Запада разграбление и ликвидацию великой цивилизации, России, ее морального универсализма.

Реальное наличие нового смысла глобальной цели мирового порядка – это скрытая энтелехия, которая обнаруживает свое содержание в мировых событиях, в раскрытии внутреннего духовного процесса эволюции христианства, получившее свое завершение в XX в. в итогах Великой Отечественной войны¹. XXI век, как и XX, заключал в себе *идею глобальной победы*. Эту идею заключал в себе гегемон, полагающий себя безусловным обладателем экономического и военного превосходства и одержавшим победу над Советским Союзом в холодной войне. Вместе с тем он, усвоив уроки истории, пришел к выводу, что необходимо *подготовить и начать войну с Россией чужими руками*.

Эпоха XXI в. несет в себе новую метафизическую идею достижения старой цели межцивилизационного столкновения сверхдержав. Вместе с тем это эпоха, заключающая в себе возможность глобального финиша внутричеловеческого противоборства. Это финиш человеческого идиотизма, потенциальная проверка *наличия общечеловеческого разума и господства морального универсализма*. Это проверка человечества в ее последней критической стадии.

В XXI в. Запад встал на путь морального самоубийства. Начало освоения этого пути можно обозначить событием осени 1963 г., *убийством президента США Джона Кеннеди*. Это тот президент, который сохранил *свое личное уважение к моральным универсалиям* и пошел на компромисс со своим идеологическим противником ради спасения Америки от ядерного Армагеддона. Спас американский народ, но *сам был убит*. Если требования политической реальности рожают убийство президента государства, то значит, они распространяются и на избравший его народ, а тем более на народы других стран. Это путь тотального убийства.

Духовная атомизация общества – явление естественное. Если следовать теоретической логике Адама Смита, то человек про-

¹ Сковрцов Л.В. Возможна ли новая формула «личного Бога»? // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2021. – № 1. – С. 147–178.

кладывает свой путь в рай с помощью индивидуального богатства. Кант считал, что феномен универсальной морали, действующей в обществе, – это явление мистическое, не имеющее рационального объяснения. Между тем это явление характерно для народа России. Оно со всей очевидностью проявляется во время нашествия на Русь, на Россию сил, терпящих в конечном счете грандиозное поражение. Почему?

Особенно наглядно это проявилось во время нашествия великой армии Наполеона на Россию в 1812 г. Великая Армия включала в себя не только французские образцовые военные силы, но и силы европейских стран. Казалось бы, победа Наполеона в Европе обещала ему военный триумф и в России. Но дело кончилось появлением российских казаков в Париже. Еще более грандиозным военным событием стало нападение гитлеровской военной армады, считавшейся непобедимой, на Советский Союз в 1941 г. Армада включала в себя не только силы вермахта, но и силы многих европейских стран. Дело кончилось водружением Красного знамени Победы на купол рейхстага. Победил единый Советский народ, обладающий разными национальными, этническими, и гендерными особенностями. Он владел мистикой универсальной морали.

Ненависть и злоба лишают разума. Это бредящее состояние цивилизационного субъекта. Экономические острые проблемы возникли, но не в России, а в Германии и других странах Западной Европы, лишившихся доступа к дешевому русскому газу. Феномен бредящего состояния субъекта проявил себя и в подрыве Крымского моста. Террористический субъект Украины полагал, что цель подрыва очевидна – отделить Крым от России и присоединить его к Украине. Очевидно, что такая цель сложилась в бредовом состоянии террориста. Бредовое состояние субъекта создает специфическую глобальную ситуацию, свидетельствующую о том, *что цивилизационный субъект находится в психологическом состоянии, лишенном способности принимать разумные решения.* Это – бредящее состояние, свидетельством которого становятся народы современного мира.

Главная опасность для современного человечества исходит из ментального состояния американского гегемона, верящего в свою исключительность и совпадение идей, приходящих в голову

в бредящем состоянии, с истинным толкованием современного глобального состояния мира.

Глобальная ситуация складывается таким образом, что идея создания глобального неокOLONиального мира теряет свою силу и возможность самореализации. Происходит становление многополярного мира, рождаются его влиятельные международные организации, выражающие становление многополярного мира, в котором действуют принципы свободы и равенства государств, действующих и сотрудничающих на основе взаимных интересов.

В чем заключается истина этого мира? Где открывается проблема Бытия как истины сохранения жизни современного человечества? Значит ли это, что сама жизнь преодолевает истину двух целей противостоящих цивилизационных противников? Но если нет истины двух целей, то существует ли *третья истина* самосохранения человечества? Эта третья истина самосохранения человечества может существовать лишь как следствие *глобальной победы самосознания морального универсализма*.

В нарастающих на Западе массовых оппозиционных движениях нельзя не видеть духовного влияния России, ее нравственной позиции, на которой видна печать Византийской симфонии. Моральный универсализм Византийской симфонии перерастает в универсальную философскую истину, объединяющую людей с их этническими, национальными и иными различиями, когда в основании этого универсализма истины бытия положена реальная практическая политика гармонизации человеческих отношений, соединения цивилизационной реконструкции производственной и социальной жизни с адаптацией ее к экологической политике, обеспечивающей сохранение и природы и человека. Византийская симфония перерастает в этот цивилизационный универсализм, который можно определить как *цивилизационный сингармонизм*.

На этом пути становится возможной нравственная переформатизация человечества и окончательное крушение неокOLONиального самосознания Запада. Самоочищение от идеологии нацизма сводится к смене гегемона в реализации метафизической идеи. Арийцев сменили англосаксы. Дала о себе знать Западная сила духа неокOLONиализма. Дух неокOLONиализма имеет свои исторические и философские корни, как дух вечного превосходства и вечной воли к власти.

Возможность образования мира неоколониализма резко сужается. В этой ситуации гегемон, исходя из своих интересов, начинает утверждать систему неоколониальных интересов внутри зоны своего цивилизационного управления. Это относится, прежде всего, к системе экономических отношений.

Мир ХХI в. оказался на грани крутого перелома: будет ли это мир нового колониализма или это будет мир сотрудничества равноправных государств, мир подлинного цивилизационного прогресса?

Архэ теряет способность вечного восхождения, а носитель архэ теряет свой заряд, а вместе с ним и способность сохранения сущности своей жизни.

Список литературы

1. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – Москва : Мысль, 1977. – Т. 3 : Философия духа. – 471 с.
2. Скворцов Л.В. Возможна ли новая формула «личного Бога»? // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2021. – № 1. – С. 147–178.

УДК 111.81

DOI: 10.31249/rphil/2023.02.07

МИЛОВАЦ Ж.В.* ОНТОЛОГИЯ СОЗНАНИЯ: ХУДОЖНИК И
ТАНЕЦ

Аннотация. В статье рассматриваются понятия бессознательного, интуиции, художественного мышления, в том числе в контексте воззрений Э. Гуссерля на природу сознания. Выясняется сущность субъективной сферы творческого субъекта. Анализируются состояние спонтанности как тела, так и психики, иррациональный характер деяний художника при создании танцевального «полотна».

Ключевые слова: феноменология Гуссерля, онтологический характер сознания, художник, художественное мышление, танец, спонтанность, сознание, тело, архетип, творческое сознание, бессознательное, творчество.

MILOVATS J.V. Ontology of consciousness: artist and dance

Annotation. The article deals with Husserl's views on the nature of consciousness; the concepts of the unconscious, intuition, artistic thinking are considered. The essence of the subjective sphere of the creative subject is clarified. The state of spontaneity of both the body and the psyche, the irrational nature of the artist's actions when creating a dance «canvas» are analyzed.

Keywords: phenomenology of Husserl, ontological character of consciousness, artist, artistic thinking, dance, spontaneity, consciousness, body, archetype, creative consciousness, unconscious, creativity.

* Миловац Жанна Викторовна – кандидат философских наук, доцент, научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН. E-mail: tanez97@gmail.com

Для цитирования: Миловац Ж.В. Онтология сознания : художник и танец // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 2. – С. 103–111. DOI: 10.31249/rphil/2023.02.07

Художник живет в созданном им самим надреальном мире. «Полет» над реальностью в поле творческого сознания субъекта достигается, во-первых, интуитивным усмотрением художественной идеи. Во-вторых, переживание глубинно увиденной идеи в лабиринтах сознания дополняет его надреальный фон. Художник переживает свою реальность, реальность схваченного ассоциативного потока. Подобный поток всегда направлен и внутренне созерцаем. Таким образом, направленность и внутреннее созерцание интуитивно-образного потока являются особенностями сознания творческого субъекта.

Можно утверждать, что сознание творческого субъекта представляет собой особый «регион» бытия. В данном утверждении постулируется признание статуса онтологичности сознания. Согласно автору феноменологической концепции сознания Э. Гуссерлю, сознание само должно быть онтологичным.

Гуссерль занимает позицию признания подлинной онтологии только лишь как онтологию сознания. Здесь уместно отметить, что Гуссерль в отличие от классического рационализма указывает на непосредственную связь субъективности с бытием. Для Гуссерля субъект познания одновременно является и субъектом бытия, поскольку само мышление «мыслится» им как бытийный акт. По мнению немецкого философа, мышление всегда осуществляется в определенном месте и на основе предшествующего опыта сознания.

Спонтанное сознание художника есть бытие, создающее творческую реальность. Творческая реальность художника всегда направлена. Интенциональный характер творческого акта очевиден. Интенциональность креативного начала содержит в себе открытость миру.

Экстравертивное поле творческого сознания является необходимым условием постижения природной реальности, которая, в свою очередь, выступает коррелятом сознания. Художественное мышление обладает способностью интуитивного вхождения в мир образов, опредмеченных архетипом самого творческого субъекта.

Роль интуиции видна в создании разнoвариантных, разнoжанровых произведений искусства.

Интуиция предстает «отголоском» бессознательного. Индивидуальное бессознательное перманентно испытывает давление архетипического прошлого. Характер архетипа доминирует в опредмеченных художественных произведениях. Поэтому представляется проблематичным отличить личное бессознательное от архетипического, поскольку в любом онтогенезе архетип кристаллизуется и в личном, и в индивидуальном.

Мир архетипического прошлого переживаем и является трансформируемым в сознании художника, интуитивно познающего природную реальность. Как отмечал Гуссерль: «Всякая подлинно данная интуиция является законным источником познания; все, что обнаруживает себя посредством интуиции, должно приниматься так, как оно себя обнаруживает, но также лишь в тех пределах, в которых оно себя обнаруживает»¹.

Рассмотрение философских взглядов Гуссерля дает нам основание для доказательства онтологии субъективной сферы человека. Акцент на онтологическую направленность сознания расширяет границы понимания его спонтанной, бессознательной области. «Проснувшиеся» архетипы в творческом сознании художника сближают его непосредственное *Я* с бытием коллективного прошлого.

Степень «конденсации» архетипов в личном бессознательном влияет на степень балансирования между сознательными и неосознанными актами. В творчестве конкретного художника отражается взаимосвязь иррационального и рационального. Спонтанное сознание субъекта включает в себя «осознание» неосознаваемых ассоциаций. Материальный мир изначально дан в своем опредмечивании в спонтанно рациональном плане сознания. Данный план являет собой достижение равновесия бессознательного и сознательного, так как «обособление сознания ведет, – писал К.Г. Юнг, – к утрате равновесия, и бессознательное стремится “компенсировать” односторонность сознания»².

¹ Рубенис А.А. Телеологизм гуссерлевской концепции сознания // Проблема сознания в современной западной философии. – Москва : Наука, 1989. – С. 103.

² Юнг К.Г. Архетип и символ. – Москва : Ренессанс, 1991. – С. 17.

Признание бытия сознания созвучно принципам феноменологической школы Гуссерля. Согласно феноменологии, «о бытии можно говорить лишь как о факте сознания, его конституитивных способностей»¹. Продолжая обзор гуссерлевской концепции сознания, добавим, что «структуры сознания отождествляются со структурами бытия, а о других возможных структурах бытия вне сознания в феноменологии говорить запрещено»².

Одним из важных моментов феноменологического подхода является, как отмечалось, интенциональность сознания как важнейшего признака его бытия. Сознание, по Гуссерлю, всегда интенционально, т.е. «каждый акт сознания дан в связи со своей предметностью»³. Интенциональная жизнь сознания, по Гуссерлю, «и есть подлинная реальность для человека, а его структуры – конституитивные принципы этой реальности, т.е. сферы бытия человека»⁴.

Прослеживая связь того, как оценивает Гуссерль многоуровневость сознания, и его способность выхода за собственные пределы, можно допустить то, что философ занимает динамическую позицию по восприятию поля сознания. С нашей точки зрения, динамический взгляд Гуссерля на природу сознания прослеживается в понимании мыслителем его актуального и потенциального содержания. Гуссерль говорит о потенциальном содержании сознания как о том, что «в данный момент не находится в актуальном поле сознания, а составляет его потенциальное содержание»⁵. Далее, динамическая позиция Гуссерля во взглядах на субъективную сферу просматривается в признании им одной из наиболее характерных черт функционирования сознания – постоянного выхода за свои пределы, к новому горизонту, так как «в каждом состоянии сознания так или иначе остается некоторый “иррациональный остаток”»⁶.

Можно допустить, что основатель феноменологии достаточно близко подошел к раскрытию диалектической связи рациональ-

¹ Юнг К.Г. Архетип и символ. – Москва : Ренессанс, 1991. – С. 101.

² Там же.

³ Там же. С. 103.

⁴ Там же. С. 101.

⁵ Там же. С. 104.

⁶ Там же.

ного и иррационального в поле сознания. Действительно, «иррациональный остаток» как синоним момента спонтанного состояния в структурированном сознании всегда оставляет свой след.

Иррациональная наполненность сознания является фоном творческого самораскрытия художника. Спонтанно функционирующая субъективность обладает необходимой характеристикой бытия – «независимостью от любой формы, – пишет В.И. Молчанов, один из авторов сборника “Проблема сознания в современной западной философии”, – осознания предметности»¹. Гуссерлем была осуществлена попытка найти стержень сознания, который он определил, как Его-полюс. Его-полюс, согласно Гуссерлю, обнаруживается только на уровне рефлексии. Значение Его-полюса в том, что он, организуя в единство интенциональные акты, «не делает спонтанное предметно осознанным»².

Очевидно то, что спонтанное состояние сознания так же, как и спонтанные телесные проявления, никогда не являются осознанными. Состояние спонтанности как тела, так и психики, это своего рода состояние рефлексии, близкое по характеру к состоянию динамической медитации. Медитирующее психическое состояние отлично от осознанной рефлексии, производной от иррациональной переменной сознания. Феноменология Гуссерля, на наш взгляд, задается целью превратить спонтанные действия субъективности в осознанно-отрефлектированные.

Доказательство Гуссерлем онтологии сознания базируется на рациональном допущении его открытости. Предметный мир, согласно феноменологической трактовке бытия, существует только в сознании. В феноменологической онтологии речь идет не о мире (Welt), а об «окружающем мире» (Umwelt), данном в сознании. Сознание само находится в мире, а не вне его, и поэтому ставить вопрос оно может не о мире как таковом, а только о мире в горизонте его видения сознанием. Поэтому статус онтологии Гуссерль приписывает только сознанию, спонтанные действия которого определяют возможность трансцендирования как способа рефлексии.

¹ Молчанов В.И. Гуссерль и Хайдеггер : феномен, онтология, время // Проблема сознания в современной западной философии. – Москва : Наука, 1989. – С. 111.

² Там же.

Бессознательное с его спонтанной силой служит источником динамической медитации. Характер подобной медитации является одним из условий творческого процесса, заключительная часть которого всегда «претендует» на реальное завершение. Гуссерлю, на наш взгляд, удалось представить срез динамической рефлексии в сфере субъективности благодаря допущению онтологического статуса сознания. Динамика сознания – это динамика его бытия. Сознание способно «сознавать» себя само посредством наличия опредмеченного в нем мира. Медитирующий акт сознания – это одновременно неосознанно-познающий акт.

Познание включает в себя осознание своей динамической направленности. Интенция познания внутри субъективной сферы творческого субъекта определяет вариативность создания конкретного художественного произведения. Творческий импульс художника фиксируется в том, насколько произведение, им созданное, отражает наличие бессознательных мотивов.

Импульсивность креативного процесса выступает как априорная данность, как начальная ступень иррационального постижения последующего результата этого процесса. Значение медитации в творчестве очевидно. Подобная очевидность доказывается динамическим характером медитативного состояния. В подтверждение тому приведем высказывание Л.А. Говинды: «Быть сознающим – значит что-то осознать. Люди, которые претендуют на медитацию с “опустошенным умом”, вводят себя в заблуждение. Возможно, они грезят или впадают в сонное состояние, но это не медитация. Сознание – это динамическая сила, находящаяся в постоянном движении, непрерывном потоке... Медитация есть направленное сознание»¹.

Степень нарастания динамики медитативного состояния зависит от архетипической составляющей личности. Ментальность архетипа обуславливает мотивы творчества, жанровую направленность в искусстве. Пребывание творческого субъекта в динамической медитации с соответствующим оттенком архетипа определяет форму гармонии в создаваемых произведениях искусства.

¹ Говинда Л.А. Творческая медитация и многомерное сознание. – Москва : Центр духовной культуры «Единство», 1993. – С. 100.

Сознание художника приписывает смыслы собственным креативным шагам. Внутреннее бытие сознания творческой личности объективируется в смысловых «зарисовках», ступенях креативности. Бытие творческого сознания наполнено красотой, которая является одним из критериев в области искусства. Смысл конкретного художественного произведения создается самим художником. Внешняя интерпретация произведений искусства может содержать некоторую степень неадекватности их смысловому содержанию. Как отмечал К.Г. Юнг: «Искусство есть красота, в красоте обретает свою полноту и самодостаточность. Оно не нуждается ни в каком “смысле”. Вопрос о “смысле” не имеет с искусством ничего общего»¹. Онтология творческого сознания отражается в смысловой палитре бытия художественных произведений. Сам смысл их бытия уже изначально задан архетипическим прошлым творческого субъекта.

Воззрению Гуссерля на специфику сознания созвучен взгляд известного немецкого философа-экзистенциалиста Мартина Хайдеггера. Подобное сходство проявляется в признании характеристики сознания как абсолютного бытия, независимого от трансцендентной по отношению к нему реальности. Важно отметить, что автономность, согласно Хайдеггеру, есть в то же время следствие интерпретации сознания как имманентного бытия. Имманентный характер сознания приводит к выводу, что все остальное бытие выступает лишь постольку, поскольку оно обнаруживает себя в сознании.

Рассмотрение феноменологической трактовки сознания Гуссерля было направлено на поиск в контексте истории философской мысли онтологического характера сознания. Ориентация на изыскание новых способов интерпретации онтологического статуса сознания определяет новизну концептуального оформления характера спонтанного творчества с его архетипической окраской в разных эстетически переживаемых видах и жанрах художественной образности.

Наглядным примером онтологического характера сознания, опредмеченного в телесно-выразимых произведениях искусства является танец. Позволим процитировать «поклонение» этому

¹ Юнг К.Г. Архетип и символ. – Москва : Ренессанс, 1991. – С. 280.

древнейшему виду искусства: «Танец как одухотворенное движение плоти, как осознание тела представляет собой художественную ценность в мире духовной культуры. Культуры многоликой, с особым эстетическим видением художников, наполненной спонтанной креативностью создающих ее творцов. Балетмейстер в поле культуры посредством ритмопластического языка сочиняет хореографический текст, призванный воздействовать на сознание публики, приближая ее к эмоциональному постижению слияния тела и разума, художественного диалога между плотью и духом, временем и пространством, завершенностью и бесконечностью.

Танец как особая художественная длительность захватывает мгновение времени, преобразуя его в вечную данность роскоши движения. Он как «странник» являет миру красоту непорочности человеческого тела, вовлекает в плен эстетических удовольствий, ввергает зрителя в состояние эмоционального потрясения от осознания им своей индивидуальности в эстетике повседневности.

Талант хореографа состоит в способности использовать танцевальную технику для пробуждения в сознании публики соответствующего эмоционального состояния, неповторимого эстетического опыта»¹. Эстетический опыт воспринимающего субъекта (зрителя) содержит в себе «память» телесной выразимости танцовщика, отчасти воспроизводящего собственный телесный «почерк» как явленность бытия индивидуального сознания. Сознания, имеющего онтологический характер.

Масштаб «красноречия», некой эстетической «силы» увеличивается при соединении художественного опыта балетмейстера и метаморфоз телесности танцовщика-исполнителя. Наибольшее эмоциональное погружение сознания танцовщика в телесную динамику осуществляется в спонтанном танце, в котором «просыпается» архетипическое прошлое. «Индивидуальный опыт телесности имеет глубинные основания связи с архетипическим прошлым всего человечества. Власть архетипа всегда тенденциозна. Символика коллективного бессознательного имеет свои проявления в психосоматической структуре индивида, так как коллективное бес-

¹ Пименова Ж.В. Танец «во плоти» как соединение несоединимого // Наука, техника, человек : межвузовск. сб. научн. работ. – Москва, 2011. – Вып. 3. – С. 156.

сознательное представляет собой “фундамент индивидуальной психики”. Язык спонтанного танца достижим в контексте всеобщего космического танца»¹.

Спонтанный танец свободен в телесных проявлениях исполнителя. Кинетика спонтанного танца соизмерима с «пространством» мыслительной деятельности, степенью свободы сознания творческого субъекта. Творческий субъект – это и художник, воплощающий свои идеи в произведениях искусства. Искусства, в котором опредмечен художественный «след» бытия сознания авторов-творцов.

Список литературы

1. Говинда Л.А. Творческая медитация и многомерное сознание. – Москва : Центр духовной культуры «Единство», 1993. – 272 с.
2. Молчанов В.И. Гуссерль и Хайдеггер : феномен, онтология, время // Проблема сознания в современной западной философии. – Москва : Наука, 1989. – С. 110–136.
3. Пименова Ж.В. Танец «во плоти» как соединение несоединимого // Наука, техника, человек: межвузовск. сб. научн. работ. – Москва, 2011. – Вып. 3. – С. 154–157.
4. Пименова Ж.В. Художник: его бытие в спонтанном сознании. – Москва : Институт человека РАН, 1997. – 180 с.
5. Рубенис А.А. Телеологизм гуссерлевской концепции сознания // Проблема сознания в современной западной философии. – Москва : Наука, 1989. – С. 99–109.
6. Юнг К.Г. Архетип и символ. – Москва : Ренессанс, 1991. – 304 с.

¹ Пименова Ж.В. Художник: его бытие в спонтанном сознании. – Москва : Институт человека РАН, 1997. – С. 153.

УДК 111.85

DOI: 10.31249/rphil/2023.02.08

ОГАНОВ А.А.* ГОРИЗОНТ СМЫСЛООБРАЗОВАНИЙ В ИСКУССТВЕ

Аннотация. В статье предпринимается попытка рассмотреть вопрос о смысловой емкости произведения искусства, его границах и целостности. Основная целевая установка заключается в определении смыслового поля произведения, факторов, обуславливающих его смыслообразующий потенциал. В контексте проблематики статьи рассматривается феномен горизонта, занимавший классиков философии (И. Кант, Э. Гуссерль, М. Мерло-Понти, М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер). Определяется онтологический статус произведения, включая ассоциированные с ним новые смысловые образования. Подвергается анализу специфика смыслообразования в различных видах искусства. Показано как смысловой ресурс художественного произведения обогащает его семантическое поле и усиливает эстетическое воздействие.

Ключевые слова: мораль; герменевтика; произведение искусства; смыслообразование; горизонт; интерпретация.

OGANOV A.A. The horizon of meaning in art

Annotation. The article attempts to consider the issue of the semantic capacity of a work of art, its boundaries and integrity. The main target setting is to determine the semantic field of the work, the factors that determine its semantic potential. In the context of the problematics of the article, the phenomenon of the horizon is considered, which oc-

* © Оганов Арнольд Арамович – доктор философских наук, профессор кафедры эстетики философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, зав. кафедрой философии и культурологии Театрального училища (института) им. М.С. Щепкина, e-mail: ikh2006@yandex.ru

cupied the classics of philosophy (I. Kant, E. Husserl, M. Merleau-Ponty, M. Heidegger, H.-G. Gadamer). The ontological status of the work is determined, including new semantic formations associated with it. The specificity of meaning formation in various types of art is analyzed. It is shown how the semantic resource of a work of art enriches its semantic field and enhances its aesthetic impact.

Keywords: hermeneutics; work of art; sense formation; horizon; interpretation.

Для цитирования: Оганов А.А. Горизонт смыслообразований в искусстве // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 2. – С. 112–126. DOI: 10.31249/rphil/2023.02.08

Принято считать, что изложенный автором текст произведения искусства имеет четко определенные границы. Однако с точки зрения потенциальных возможностей порождать новые смыслы произведения оно не имеет ни начала, ни конца. Процессуальная динамика смыслообразований актуализирует подтекст, латентные слои произведения искусства, и длит его бытие в игре воображения. Жизнь произведения продолжает самоосуществляться в сознании.

Ф.М. Достоевский словами Ивана Карамазова говорит: «Если Бога нет, то все позволено», что, в сущности, является метасмыслом всего творчества классика. Не счесть смысловых векторов, исходящих из его произведений и порождающих новые смыслы. Возникающее смысловое поле автономно и вне статуарной структурности произведений оно обретает новую бытийную реальность. Художественный текст, будучи истоком этой реальности, является ее своего рода прологом. В этом контексте заслуживает внимания высказанная П. Рикёром в его книге «Герменевтика и гуманитарные науки»¹ мысль о «незавершенности» произведения и «игровой» природе репрезентации вымышленных смыслообразов. Это не объективный и не абстрактный мир идеальностей, а мир субъективный и чувственно-определенный, выражающий жизненно значимые образы воспринимающего. Поэтому в каждом

¹ Ricouer P. Hermeneutics and Human Sciences. – Cambridge : Cambridge University Press, 1982. – 346 p. – In English.

случае они сугубо индивидуальны и неповторимы. Продуцируемость смыслообразований обусловлена двуединым процессом вовлеченности в художественную событийность произведения и дистанцирования от нее. Такое «участное мышление» (М. Бахтин) имманентно присуще всем формам и разновидностям смыслообразования, детерминировано жанрово-видовой спецификой искусства.

Примечательно, что приводимая ниже цитата из книги В. Миронова «Метафизика не умирает», имеет зеркальное отражение в искусстве: «Философия как смыслообразующая деятельность все время конструирует вторичную реальность, вторичное бытие. Результатом этой мыслительной рефлексивной работы выступает прежде всего текст, который фактически представляет собой собственную личностную интерпретацию проблем, что в свою очередь порождает известную многозначность философского понимания даже одних и тех же проблем. Поэтому для философии текст является источником информации, источником новых смыслов и противоречий, но не только. Здесь не менее важны ценностно-эмоциональные критерии»¹. Художественный текст также является личностной интерпретацией какой-либо жизненно значимой проблемы, исходной для множества других ее истолкований. Не случайно автор здесь же замечает: «Философским текстом можно восхищаться как продуктом художественного творчества...»². Произведение искусства может продуцировать практически неограниченное число смыслов. Исход смыслов веерообразен, и каждый не конечен, не лишен приращений.

Затянувшееся гамлетовское отмиание вызывает в среде литературных критиков массу вопрошаний. Что это – нерешительность, безволие Гамлета, его сомнения, или причиной тому сложившиеся драматические обстоятельства? А может, все дело в так называемой «психологической запруде» – литературном приеме, намеренно используемом В. Шекспиром? Гипотетических суждений по этому поводу предостаточно и каждое замкнуто на себя, «вещь в себе». Они умозрительны, не истинны и не ложны, не

¹ Миронов В.В. Метафизика не умирает : избранные статьи, выступления и интервью. – Москва : РГ-Пресс, 2020. – С. 122.

² Там же.

подлежат верификации и логической экспликации. Каждое из них справедливо при всей своей вымысленности и субъективности.

Ружье на стене в чеховской «Чайке», пока оно висит может вызвать разные предположения и ожидания, но стоит ему выстрелить, и они тотчас же выпадают из смыслового поля. Незавершенность события, действия конфликта, судьбы персонажа в произведении усиливает вероятность и динамику смыслообразования. В подобных случаях строят гипотезы возможного того или иного финального завершения.

Авторы нередко изумлялись неожиданностью совершаемых их героями поступков. А. Пушкина удивило замужество Татьяны Лариной. По первоначальному замыслу Л. Толстой хотел назвать роман «Анна Каренина» – «Каренин» или «Молодец баба». О своих героях Толстой говорил, что они «делают иногда такие штуки, каких я не желал бы»¹.

Произведение искусства – открытая система, не лишенная вместе с тем сокрытости, сакральной глубины и многослойности подтекста, – «... скрытая гармония сильнее явленной» (С. Аверинцев). Эта же мысль развернуто представлена в «Диссеминации» Жака Деррида: «Текст является текстом только тогда, когда он скрывает от первого взгляда, от первого попавшегося, закон своего построения и правила игры»².

Беспроblemное изображение характеров, сюжетных и композиционных построений настраивает на пассивное восприятие и бездеятельное воображение. Заведомая художественная установка, знание правил игры лишает восприятие интуитивных озарений и непредугадываемых действий, поступков, сюжетных поворотов.

В новелле И. Бунина «Легкое дыхание» в центре повествования трагическая судьба юной и прелестной Оли Мещерской. Казалось бы, она и есть героиня произведения, как очевидно и считали бы многие читатели. Однако, по мысли Л.С. Выготского, центром притяжения становится светлое чувство легкого дыхания, «чтобы житейскую муть заставить звенеть и звенеть как холодный

¹ Л.Н. Толстой в воспоминаниях современников. – Москва : Госполитиздат, 1955. – Т. I. – 519 с.

² Деррида Ж. Диссеминация. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – 608 с.

осенний ветер»¹. В «зазеркалье» искусства нас поражает и впечатляет не узнаваемое и ожидаемое, а непредсказуемо случившееся и прочувствованное. Подобные произведения вызывают столь же непредсказуемые чувства и реакции.

Роман «Анна Каренина», начиная с немого российского фильма 1911 г., имел более трех десятков экранизаций в странах всех континентов. Естественно, то были в различной степени оригинальные интерпретации. Только в США снято шесть экранных версий романа; в фильме с названием «Любовь» (1927) Анна – Грета Гарбо, Вронский – Джон Гильберт. В этом фильме Вронский, спустя годы после ухода из его жизни Анны, вновь неожиданно встречает ее с сыном, победившим на скачках. У фильма два финала: в одном – счастливый Вронский и Анна воссоединяются (для проката в США), в другом – трагический в соответствии с первоисточником (для проката в Европе).

В итальянском телесериале (2013) любовные отношения между Вронским и Карениной трактуются как вызов, брошенный нравам высшего света, как искания между страстью и достоинством. Часто смысловые акценты заложены уже в самих названиях фильмов: «Запретная любовь» (1958, Аргентина), «Река любви» (1960, Египет). Последняя на сегодняшний день экранизация – российский фильм К. Шахназарова «Анна Каренина. История Вронского» (2017). Это, пожалуй, предельно вольная кинематографическая версия, где сошлись роман Л. Толстого, его же повесть «На японской войне» и «Рассказы о японской войне» В. Вересаева. И здесь из названия фильма становится очевидным, кто является его главным героем. Военные действия в основном разворачиваются в Маньчжурии. Старший ординатор госпиталя С.А. Каренин оперирует раненного полковника по имени А.К. Вронский. Постаревший Вронский рассказывает сыну Анны о своей любви к ней и случившейся трагической развязке. Так в смелой интерпретации известного режиссера повествуется еще одна художественная версия романа.

Надо сказать, что все виды искусства, где исполнительский компонент входит и определяет образную структуру произведе-

¹ Выготский Л.С. Психология искусства. – Москва : Искусство, 1968. – С. 208.

ния, он и есть развернутая интерпретационная система. Так в кинематографе, театре и музыке. В чеховских «Трех сестрах» многократно повторяется неотвязно преследующий сестер мотив: «В Москву! В Москву!». Не ясно, что же мешает сестрам ехать в вожделенную Москву, почему они не едут? Автор уклоняется от объяснения, предоставив решать это зрителю спектакля. Поиск адекватного смыслового понимания не так уж очевиден и однозначен. Он утоплен в тексте всей пьесы, в ее общем настрое на безысходность и скуку существования. И все-таки угадывается смутно осознаваемая тоска, притяжение к другой, интересной жизни, влечение к новому, неведомому, жажда перемен. Рефреном идущие на протяжении всей пьесы восклицания сначала кажутся прихотью сестер, их капризом, но в финале они обретают высоту символического обобщения. Москва – не более чем символ, вовсе не реально востребованный город.

Конечно, в разных видах искусства смыслообразование специфично. В исполнительских искусствах, которые реализуются по меткому замечанию Г. Товстоногова «здесь и сейчас», процесс образования смыслов сложен. Интерпретация требует творческих усилий не только исполнителя, истолковывающего текст оригинала, но и реципиента, который должен быть готов адекватно «распаковать» меседж автора и исполнителя. Пожалуй, наиболее трудно объяснимая интерпретационная задача возникает при исполнении и восприятии музыкальных произведений. Банк музыкальных произведений охватывает несколько веков. Музыка прошлых эпох исполняется в определенных культурно-исторических обстоятельствах, на них велико влияние объективных и субъективных факторов. Естественно, они находят свое отражение в культуре интерпретаций и смыслообразований. Объективный фактор – культурно-историческое время: господствующие в нем интонации, ритмы, темпы и технологии. Субъективное в музыкальной интерпретации многослойно, оно запрограммировано автором, осмыслено исполнителем и реципиентом.

В XX веке было много великих дирижеров. Среди выдающихся часто называют Г. Караяна и Е. Светланова. Оба стали знаковыми фигурами музыкальной культуры: первый – европейской, второй – русской. Оба нередко были интерпретаторами одних и тех же шедевров симфонической музыки, но даже тогда, когда они

исполняли «не родную» музыку, читались характерные черты, определяемые их ментальностью. В творчестве Г. Караяна слышны традиции и венской классики, и немецкой романтики «Бури и натиска» как звуковые образы Берлина, Вены и Зальцбурга. Г. Караян – дирижер строгой формы, интеллектуал-рационалист, верен каждой ноте партитуры, но позволяет иногда переосмысливать нюансировки и темпы. Однако его железная воля не дает ему широты дыхания и полета, в которых так нуждается русская классика.

Е. Светланов достиг высот творческого исполнительства русской музыкальной классики. Очень точна характеристика его творчества Е. Образцовой: *«Действительно, никто, наверное, не чувствует так глубоко и так верно душу русского человека, как он; никто не воплощает ее в музыке с такой неподдельной искренностью, правдивостью, обжигающей эмоциональностью»*¹. Особенности российской ментальности Светланова воплощаются в его интерпретациях не только русской, но и западной классики.

Интересен пример из творчества Л. Стоковского, иллюстрирующего влияние на исполнительство технологий и звукозаписи, позволивших создать эффект крупного плана при концертном исполнении и в записи известных симфонических опусов. В книге «Бесконечное совершенствование звука» (Perfecting Sound Forever) Грег Милнер подчеркивает, что «дирижер Леопольд Стоковский был визионером, изменившим то, как оркестровая музыка звучала по радио и на записях. Ему нравилась идея звукоусиления классической музыки»².

Исполнители отличаются психоэмоциональным типом характера, темпераментом, стилем, предпочтениями. Они часто исполняют один и тот же репертуар, но совершенно по-разному. Также по-разному их воспринимают слушатели. Можно вспомнить игру Ф. Листа и Д. Фильда в оценке М. Глинки, который больше восторгался игрой последнего, говорил, что он играет так будто «пальцы... рассыпались жемчугом по бархату», а о первом

¹ Евграфов В. Человек Ренессанса // Проза. ру. – 2021. – URL: <https://proza.ru/2021/07/31/888> (дата обращения: 17.12.2022).

² Бирн Д. Как работает музыка. – Москва : Альпина нон-фикшн, 2020. – 400 с.

отзывался резко и прозаично, ассоциировал европейского виртуоза с «рубкой котлет».

Здесь же уместно сказать об исполнительском разнообразии творчества двух выдающихся отечественных теноров, солистов Большого театра – И. Козловского и С. Лемешева. Оба – представители русской певческой традиции. Голос И. Козловского, звенящий благородным и чистым металлом, неотделим от чувства церковного воспарения в выси небесные. Его партии всегда отличались психологической сложностью, вовлекали в образные раздумья. Голос С. Лемешева завораживал теплотой, простотой, мягкостью, близостью к фольклорным русским истокам.

Современная жизнь вносит свои коррективы в интерпретацию музыкальных произведений. Рост социальных темпов, скорости передвижения в пространстве, а следом за этим и наша повседневная спешка и торопливость привели к ускорению музыкальных темпов и к тому, что партитуры оперных, балетных и симфонических произведений не обошлись без значительных купюр. Бесконечные социальные стрессы и катаклизмы стали причиной того, что исполнители весьма часто меняют нюансировку, фразеологию на более акцентные и яркие, достигая в результате новой художественной и смысловой трактовки. Увлечение аутентикой возникло сегодня как реакция на все эти процессы с целью удержать классический репертуар в рамках оригинальных текстов и интерпретаций максимально приближенных к авторским.

Первоэлементу языка музыки – звуку более всего подобен язык живописи – цвет. Их осуществимость в произведении часто независима от его предметного контекста. («Проблема света и цветов в их чистой качественности и самостоятельности» (А.Ф. Лосев))¹. Особенно характерно это для абстракционизма – свободного от конкретно выраженной среды изображения. Сам по себе цвет обладает свойством вызывать психоэмоциональную реакцию. В психологии обстоятельно разработана градация и характер цветовых воздействий. Цветовая картина, как и музыкальное звучание способны вызывать в воображении визуальные представления. Такие образы-представления, а также эмоции, аффекты и есть соб-

¹ Лосев А.Ф. Учение Гете о цвете. Замечания о «Вертере» Гете (Научная подготовка текста Е.А. Тахо-Годи) // Вопросы философии. – 2019. – № 9. – С. 176.

ственно смыслы, порождаемые произведениями искусства живописи и музыки.

А.Ф. Лосев в тезисах по поводу учения Гёте о цветах комментирует: «Розовое платье – растущая жизнерадостная жизнь, красный фонарь, красный цвет у проституток...¹ Синее – уводит в даль, тянет в бесконечность... Черный сюртук – рационализм»². Е. Тахо-Годи пишет: «За разбор трагедии “Фауст” Лосев берется с иной целью – он хочет показать, какие “световые и цветовые интуиции” лежат в глубине гётевского “философского и поэтического мироощущения” и как они воплощаются в художественном творчестве»³.

В. Кандинский в своей книге «О духовном в искусстве» приводит ряд образных осмыслений цветов. Краски «благоухают», «слышатся», «лечат». Их звучание сродни звукам свирели, фюгата, английского рожка. Цвет белый – «это великое безмолвие, оно не мертво, полно возможностей... Белое – это ничто, которое юно... Черный – это Ничто полное возможностей...»⁴ и вместе с тем это «Вечное безмолвие, без будущности и надежды»⁵. Оттенки и переходы красного звучат то как чистое «пение скрипки», то как «низкие и средние звуки виолончели», то как «церковный колокол, призывающий к молитве “Angelus”, или как альтовая скрипка, поющая *largo*»⁶. Точка, в понимании В. Кандинского, первоэлемент в графике, она равна нулю, это микромир вне границ и окружения. Горизонтальное пространство – холодное, вертикальное – горячее⁷.

На контрасте с этими примерами находятся живописные полотна, исполненные в реалистической манере письма, когда смысловая изобразительность выражена в конкретных предметных сю-

¹ Лосев А.Ф. Учение Гете о цвете. Замечания о «Вертере» Гете (Научная подготовка текста Е.А. Тахо-Годи) // Вопросы философии. – 2019. – № 9. – С. 178.

² Там же. С. 179.

³ Тахо-Годи Е.А. А.Ф. Лосев о гетевском учении о цвете, трагедии «Фауст» и романе «Вертер» // Вопросы философии – 2019. – № 9. – С. 165.

⁴ Кандинский В.В. О духовном в искусстве. – Москва : Архимед, 1992. – С. 72–73.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 82.

⁷ Там же. С. 102.

жетах. Таким, в частности, является трагический сюжет «Пьеты» – последней картины (1576) Тициана. На ней иконографическая сцена оплакивания Христа Богоматерью. Предшествовала созданию картины смерть сына художника, что и послужило мотивом великого творения. Вскоре вслед за сыном от той же чумы ушел из жизни и сам Тициан, не успев завершить картину. Это сделал его ученик Пальма Младший. Семейная драма побудила молодого австрийского экспрессиониста Э. Шиле создать свое предсмертное произведение «Семья». Зная, что смерть от «испанки» вскоре настигнет и беременную жену, он пишет семейный портрет, полный невыразимой скорби. Картина Э. Мунка «Крик» ассоциируется с чувством отчаяния и безысходности, апокалиптическими представлениями, стихийными бедствиями. Смыслополагание не исключает в данном случае и образы – антитезы: молчание, тишина. «Банка с супом Кемпбелл» Э. Уорхола – ироническая реакция художника на общество потребления, явления омассовления и унификации.

Именно язык и изобразительно-выразительные средства в различных видах искусства конституируют в каждом из них особый способ смыслообразований. «Ведь язык в его употреблении есть свободная и вариативная возможность человека»¹.

Потенциал смыслообразования в искусстве не ограничен. Последствие произведения часто выходит за его пределы. Возникающие новые смыслообразы отличаются особой выразительностью в них духовных характеристик субъекта их носителей. «Не случайно, – пишет Х.-Г. Гадамер, – что я свое исследование опыта ориентировал на опыт искусства, “смысл” которого для понятийного понимания неисчерпаем»². Здесь надо добавить – неисчерпаем не только для понятийного, но чувственно-образного понимания, что особенно характерно для музыки и беспредметного изобразительного искусства. В развитие цитируемой мысли: «Не только от случая к случаю, но всегда смысл текста превышает авторское понимание»³. В сущности, многое мы не считываем, а

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод : Основы филос. герменевтики / пер. с нем. / общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. – Москва : Прогресс, 1988. – С. 515.

² Там же. С. 638.

³ Там же. С. 351.

вчитываем в оригинальный текст. Сами авторы произведений нередко удивляются ассоциативным представлениям, вызываемым в суждениях читателей, зрителей об их героях, сюжетных обстоятельствах и т.п.

Новые смыслы могут возникать как в диалоге с автором, в сопряжении с созданным им текстом, так и независимо от него, находясь в нетранспарентной с ним связи. В последнем случае они автономны, самоценны и самодостаточны. В силу их метафизичности вероятность подобных им образований в сознании других совершенно исключена. Они выходят за горизонт налично заданного в произведении содержания, образуя своего рода художественную «ноосферу». Таким образом, возможны релевантные художественной картине произведения смыслы и отчужденные, свободные от предпосылочных детерминант.

Креативный тип мышления создает надстройку нетривиальных смыслов, излучаемых текстом. Общая смысловая емкость произведения возрастает. Ассоциативно возникающие образы-представления случайны и метафизичны. Это смысловые единицы – результат бессознательных чувствований личностных переживаний. Это бытие-вне-себя, вынесение своего «Я» в иную реальность, когда возможно опосредованное осознание себя. Такими образом, самоосознание возможно не только вследствие отождествления себя с характерами и поступками персонажей произведения, но также и посредством процесса смыслообразования. Как заметил Х.-Г. Гадамер: «Всякое понимание есть в конечном счете самопонимание»¹.

Смыслы – это трансформированные в идею чистые феномены. Бытие идеи «в себе и для себя» (Гегель) не всегда обусловлено пространственно-временным происхождением произведения, которое может относиться к любой исторической эпохе и национальной культуре. «Механика» его смыслообразующего результата не ограничена этими характеристиками, ибо возможны новые образования – неисторичные и наднациональные. Здесь сказывается универсальность архетипов человеческого бытия, подспудно, бессознательно влияющих на продуктивное свойство творческого

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод : Основы филос. герменевтики : пер. с нем. / общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. – Москва : Прогресс, 1988. – С. 312.

воображения. Конечно, потенциал приращения смыслов прежде всего обусловлен художественным качеством произведения, мастерством автора, его «искусством порождения порождающих текстов» (М. Мамардашвили). Иными словами, творение «порождающих текстов» – это искусство автора создавать такие тексты. Присваивание текста в процессе его понимания и интерпретации не ведет к вытеснению автора, что противоречило бы канонам герменевтики. Бартовская концепция «смерти автора» не абсолютна и не исключает его незримого присутствия в произведении.

Смыслотворяющий потенциал произведения обусловлен не столько его актуальностью, сколько смысловой емкостью и многозначностью. А.В. Эфрос говорил, что при постановке спектакля инсценировать пьесу во всем ее объеме не представляется возможным. Поэтому режиссер в отборе материала текста отдает предпочтение личноcтнo его заинтересовавшим характерам и обстоятельствам, несущим потенциал развития в зрительском воображении. Театр – это «не чуть-чуть», а «чересчур» (А. Эфрос). Такое «чересчур» возможно только при свободной игре воображения.

Заслуживают особого внимания случаи, когда бессмыслица какого-либо события, ситуации раскрывается формой, казалось бы, такого же бессмысленного его изложения. Именно так поступают драматурги театра абсурда Э. Ионеско, С. Беккет, А. Адамов и другие, когда ставят своих героев в нелепые положения, вводят их в странные некоммуникабельные взаимоотношения, безумное поведение. Было время, когда такие пьесы театра абсурда подвергали резкой критике, навешивая на них ярлыки формализма. Однако это подлинно реалистическая форма чуть ли не зеркального отражения весьма распространенного явления человеческого бытия.

Выготский в своем обстоятельном анализе трагедии «Гамлет» обращает особое внимание на обилие бессмыслицы, «иррационализма», «нелепости» в действии пьесы, в поступках персонажей. «Безумие введено в таком обильном количестве в эту пьесу для того, чтобы спасти ее смысл. Бессмыслица отводится как по громоотводу...»¹. Удваивая действие пьесы («условность в квадра-

¹ Выготский Л.С. Психология искусства. – Москва : Искусство, 1968. – С. 239.

те»)), посредством сцены с «Мышеловкой» В. Шекспир достигает цели, когда срабатывает «громоотвод откровенного бреда, рядом с которым трагедия получает видимый смысл»¹. Не логическая закономерность, а внутренне обоснованная мотивация является в искусстве оправданием самых необычных смысловых ассоциаций. Здесь эпистемология уступает место герменевтике и психологии.

Вопрос о незавершаемости текста в себе самом рассматривает Х.-Г. Гадамер. Он пишет, в частности: «Не только от случая к случаю, но всегда смысл текста превышает авторское понимание. Поэтому понимание является не только репродуктивным, но всегда также и продуктивным отношением»². В связи с этим философ обращается к понятию горизонта, которое «не застывшая граница», а нечто отличающееся подвижностью. Подвижность эта обусловлена тем, что «подлинный смысл текста или художественного произведения никогда не может быть исчерпан полностью»³. Широта горизонта возможна только за пределами текста. Этот герменевтический горизонт имеет своим источником не только текст, но и субъекта его интерпретации. «...Во всяком чтении уже совершается аппликация»⁴. Проявленные при этом импровизационные способности могут творить самые парадоксальные образы.

О возможности открытия новых горизонтов писал Э. Гуссерль. Для него, как и для Х.-Г. Гадамера «горизонт ожидания» – «это жизненный мир», где осуществляются проективные, «призывные интенции». У Э. Гуссерля горизонт означает потенциальность восприятия феноменов и их предзнаменований. «Внутренний горизонт» предполагает сокрытость феномена. «Внешний горизонт» – это окружающий мир феноменов.

Понятием горизонта оперировали и другие классики философии. Позитивно оценивал ассоциативно возникающие представления в мыслительном процессе И. Кант. В «Критике чистого разума» он писал: «всякое понятие можно рассматривать как точку,

¹ Выготский Л.С. Психология искусства. – Москва : Искусство, 1968. – С. 240.

² Гадамер Х.-Г. Истина и метод : Основы филос. герменевтики : пер. с нем. / общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. – Москва : Прогресс, 1988. – С. 351.

³ Там же. С. 353.

⁴ Там же. С. 401.

которая, как точка зрения наблюдателя, имеет свой горизонт, т.е. определенное множество вещей, которые можно представить и как бы обозреть из этой точки»¹. М. Мерло-Понти в книге «Философ и его тень» подчеркивал, что «мыслить не означает обладать объектами мышления, мыслить – значит с помощью объектов мышления выявлять то, что еще не стало предметом мышления»², – что и значит выйти на новый горизонт мышления. «Горизонт ожидания» в феноменологической герменевтике М. Хайдеггера трактуется предельно лаконично «бытие-впереди-себя»³.

Заметим, что Х.-Г. Гадамер в ряду упомянутых философов посчитал оптимальным использовать именно художественный текст с целью обоснования своей концепции «горизонта ожидания». Как было показано на примерах, приведенных выше из художественной практики, Х.-Г. Гадамер имел для этого веские основания. Горизонты произведения искусства действительно отличаются особой подвижностью и способностью динамично расширять поле новых смыслообразований.

М. Бахтин пишет: «Событие жизни текста, т.е. его подлинная сущность, всегда развивается на рубеже двух сознаний, двух субъектов»⁴. Этот рубеж являет собой безусловный посыл смыслообразованию в искусстве. С этого рубежа берут начало разнородные смыслозначимые ответвления. На этом рубеже диалога сознаний актуализируется потенциал проектирования онтологии новых смыслов. Их возникновение суть событие бытия идеальных сущностей. В художественном сознании они не бывают избыточными, в чем и выражается принцип дополнительности в искусстве. Он особо значим в творческом соучастии сознаний, ибо безмерно раздвигает горизонт произведения, расширяя его семантическое поле и антропологическое измерение.

¹ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения : в 6 т. – Москва : Мысль, 1964. – Т. 3. – С. 562.

² Мерло-Понти М. Философ и его тень // Мерло-Понти М. В защиту философии / пер. с франц., примеч. и послесл. И.С. Вдовиной. – Москва : Издат. гуманитарной литературы, 1996. – С. 142–143.

³ Хайдеггер М. Бытие и время. – Москва : Изд. фирма «Ad Marginem», 1997. – С. 366.

⁴ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – Москва : Искусство, 1986. – С. 300–301.

Список литературы

1. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – Москва : Искусство, 1986. – 445 с.
2. Бирн Д. Как работает музыка. – Москва : Альпина нон-фикшн, 2020. – 400 с.
3. Выготский Л.С. Психология искусства. – Москва : Искусство, 1968. – 576 с.
4. Гадамер Х.-Г. Истина и метод : основы филос. герменевтики : пер. с нем. / общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. – Москва : Прогресс, 1988. – 704 с.
5. Деррида Ж. Диссеминация. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – 608 с.
6. Деятели российской культуры называют смерть Евгения Светланова невозполнимой потерей // РИА Новости. – URL: <https://ria.ru/20020504/134212.html> (дата обращения: 17.12.2022).
7. Евграфов В. Человек Ренессанса // Проза. ру. – 2021. – URL: <https://proza.ru/2021/07/31/888> (дата обращения: 17.12.2022).
8. Кандинский В.В. О духовном в искусстве. – Москва : Архимед, 1992. – 107 с.
9. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения : в 6 т. – Москва : Мысль, 1964. – Т. 3. – С. 69–756.
10. Л.Н. Толстой в воспоминаниях современников. – Москва : Госполитиздат, 1955. – Т. 1. – 519 с.
11. Лосев А.Ф. Учение Гете о цвете. Замечания о «Вертере» Гете (Научная подготовка текста Е.А. Тахо-Годи) // Вопросы философии. – 2019. – № 9. – С. 173–184.
12. Мерло-Понти М. Философ и его тень // Мерло-Понти М. В защиту философии / пер. с франц., примеч. и послесл. И.С. Вдовиной. – Москва : Издат. гуманитарной литературы, 1996. – С. 141–169.
13. Миронов В.В. Метафизика не умирает : избранные статьи, выступления и интервью. – Москва : РГ-Пресс, 2020. – 488 с.
14. Тахо-Годи Е.А. А.Ф. Лосев о гетевском учении о цвете, трагедии «Фауст» и романе «Вертер» // Вопросы философии – 2019. – № 9. – С. 162–172.
15. Хайдеггер М. Бытие и время. – Москва : Изд. фирма «Ad Marginem», 1997. – 451 с.
16. Ricouer P. Hermeneutics and Human Sciences. – Cambridge : Cambridge University Press, 1982. – 346 p. – In English.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

БОАХЕНГ И. ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЕ И БОГОСЛОВСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ О ЕВАНГЕЛИИ ОТ ИОАННА (10:1–18): ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ СОВРЕМЕННОГО АФРИКАНСКОГО ХРИСТИАНСКОГО ЛИДЕРСТВА

Реф. ст.: BOAHENG I. Exegetical and Theological Reflections on John 10:1–18: Implications for Contemporary African Christian Leadership // *Conspectus*. – 2021. – Vol. 32. – P. 172–186.

Ключевые слова: Африка; пастырское лидерство; христианин; паства; служитель.

Для цитирования: Гранин Р.С. [Реферат] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 2. – С. 127–128. Реф. ст.: Boaheng I. Exegetical and Theological Reflections on John 10:1–18 : Implications for Contemporary African Christian Leadership // *Conspectus*. – 2021. – Vol. 32. – P. 172–186.

Автор статьи – Преподобный Исаак Боахенг – доктор философии (PhD), научный сотрудник в Университете города Фри Стейт (ЮАР). Имеет степень магистра богословия (степень Южноафриканской духовной семинарии) и магистерскую степень богословия Троицкой теологической семинарии (Аккра, Гана). Боахенг также служит в христианской службе Университетского колледжа Ганы. Он имеет более пятидесяти публикаций в области научных переводов, систематического богословия, библейских исследований, методистских исследований и африканского христианства (p. 172).

В своей статье Боахенг пишет, что одной из основных проблем, стоящих перед современным африканским обществом (и церковью), является неэффективное руководство. Автор проводит

свое исследование с целью изучить, как принципы лидерства, встроенные в концепцию *доброто пастыря* из перикопы¹ Евангелия от Иоанна (10:1–18) может передать поведение, стиль и философию лидерства африканским лидерам и, следовательно, служить противовесом от неэффективного и посредственного лидерства в африканском обществе. Проведя историко-критический анализ и богословское изучение текста, автор утверждает, что христианские лидеры должны служить, направлять, защищать и обеспечивать своих последователей, которые, в свою очередь, должны слышать голоса своих лидеров и следовать их указаниям (р. 172).

Автор заключает, что в разгар неэффективного лидерства в африканских обществах речь пастыря (Ин. 10:1–18) предлагает парадигму лидерства, которая при разработке и продвижении может служить для улучшения лидерства среди африканских христиан. Интимность отношений между лидером и учеником, подчеркнутая в понятии *признание через поименование*, должна наполнять современное африканское лидерство, которое, будучи осуществимым по модели пастырства, может улучшить не только божественно-человеческие отношения, но и отношения человека с человеком, и человека с окружающей средой (р. 185).

Р.С. Гранин*

¹ Перикопы (греч. *περίκοπῃ*, «отделение») в риторике – целостный по смыслу или объединенный сюжетной линией раздел или отрывок текста. В настоящее время термин в основном используется в библеистике (напр. «Синайская перикопы») для обозначения совокупности фрагментов текста, объединенных одним смыслом, сюжетом или богословской идеей.

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

ПОРТЕР А.К. ОБ ОВЦАХ, ПАСТУХАХ И ХРАМАХ: ПРОЧТЕНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ПАРЕМИИ ДОБРОГО ПАСТЫРЯ НА ПУТИ К РАЗРУШЕННОМУ ХРАМУ

Реф. ст.: PORTER A.Ch. Of Sheep, Shepherds, and Temples: A Social Identity Reading of the Good Shepherd Paroemia on the Way to a Destroyed Temple // Conspectus. – 2021. – Vol. 32. – P. 158–171.

Ключевые слова: Четвероевангелие; Евангелие от Иоанна (гл. 9); Книга Пророка Захарии (гл. 10–11); Книга Пророка Иезекииля (гл. 34); паремия; интертекстуальность; теория социальной идентичности; разрушение Храма; расхождение Пути; паства другого прихода.

Для цитирования: Гранин Р.С. [Реферат] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 2. – С. 129–131. Реф. ст.: Porter A.Ch. Of Sheep, Shepherds, and Temples : A Social Identity Reading of the Good Shepherd Paroemia on the Way to a Destroyed Temple // Conspectus. – 2021. – Vol. 32. – P. 158–171.

Автор статьи – Кристофер Портер – доктор философии (Австралийский колледж теологии). Работает научным сотрудником в докторантуре Тринити-колледжа в университетской теологической школе богословия. Изначально изучал психологию в Австралийском национальном университете. Он применяет теорию социальной идентичности для анализа библейских текстов. Его последняя работа посвящена роли Четырех Евангелий в формировании идентичности в контексте постхрамовой среды и среды религиозной вражды (в первую очередь в двадцать первом веке) (р. 158).

Паремия¹ Доброго Пастыря из Евангелия от Иоанна (гл. 10) иногда читается как вставленный солилокий² между некогда ослепшим человеком из Евангелия от Иоанна (гл. 9) и действиями Иисуса в храме на празднике (изгнание торговцев из храма). В этом контексте многие экзегеты воспринимают двухуровневую связь в повествовании, опираясь на предполагаемые интертекстуальные намеки из Иезекииля (гл. 34), а также множество изображений пастухов в Танахе и их соотнесение с контекстом Нового Завета. С этой точки зрения повествование о Добром Пастыре читается как осуждение фарисеев, а «паства другого прихода» воспринимается как ссылка на включение язычников в пространство «разошедшихся путей» или в контекст «Биркат ха-миним»³. Однако это двухуровневое чтение отодвигает интертекст Иезекииля от его собственного контекста (контекст изгнания). Кроме того, хотя экзегеты евангелия Иоанна (гл. 10) признают наличие интертекста у Захарии (гл. 10–11), они редко придают ему такое же значение, как Иезекиилю (гл. 34) (р. 158).

Автор стремится прочесть паремию Доброго Пастыря через призму теории социальной идентичности. В этом контексте автор разбирает образы пастуха и стада, рассматривая особенности объединения в единое стадо (Евангелие от Иоанна 10:17) овец другого стада (Евангелие от Иоанна 10:16). Данный подход, по мнению

¹ Паремия (от греч. *paroimia* – поговорка, пословица, притча) в филологии – устойчивая фразеологическая единица, представляющая собой целостное предложение дидактического содержания. Представляют собой речевые клише, близкие по образности и афористичности крылатым словам, однако, в отличие от последних, являющиеся анонимными изречениями. В религии – нравоучительный текст, содержащий места из Священного Писания.

² Солилокий (лат. *solus* – один, *loqui* – говорю) – речь, обращенная к самому себе. В отличие от монолога, он не адресован другим персонажам.

³ Биркат (ивр. בִּרְכָּה; лат. *Birkat*) – смихут (изафетная конструкция) от слова ивр. בִּרְכָּה браха – благословение, «бенедикция». Составная часть названия бенедикций в иудаизме, выражающих благодарность Творцу. «Биркат ха-миним» (англ. *Birkat haMinim*) – проклятие *minim* («еретиков») и *malshinim* («осведомителей») и *reshayim* («злодеев») с призывами их скорейшего исчезновения; 12-е проклятие из молитвы амида. Амида («стояние») – одна из основных молитв в иудаизме, центральный элемент ежедневного богослужения. Часто называется также «Шмоне эсре» («восемнадцать») по числу первоначально входивших в нее благословений.

автора, лучше подходит для описания еврейской диаспоры в контексте их борьбы во время разрушения Иерусалимского Храма при Тите в 70 г. н.э. Сквозь эту призму автор показывает, как внутригрупповая динамика монолога Доброго Пастыря способствует продолжающемуся социальному дискурсу вокруг еврейских этнокультурных практик вне (после разрушения) Иерусалимского храма (р. 158).

*Р.С. Гранин**

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

АНТОМБИКУМС А.С. ОПАСНО ЛИ БОЖЕСТВЕННОЕ ПРО-
ВИДЕНИЕ? ДИАЛОГ МЕЖДУ ЖАНОМ КАЛЬВИНОМ И ДЖО-
НОМ САНДЕРСОМ

Реф. ст.: ANTOMBIKUMS A.S. Is Divine Providence Risky? A Dia-
logue Between John Calvin and John Sanders // Conspectus. – 2021. –
Vol. 32. – P. 58–73.

Ключевые слова: творение; провидение; принятие риска;
предвидение; божественное покаяние.

Для цитирования: Гранин Р.С. [Реферат] // Социальные и гумани-
тарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Филосо-
фия. – 2023. – № 2. – С. 132–133. Реф. ст.: Antombikums A.S. Is Divine
Providence Risky? A Dialogue Between John Calvin and John Sanders // Con-
spectus. – 2021. – Vol. 32. – P. 58–73.

Автор статьи – Аку Стивен Антомбикумс – является докто-
ром философии (PhD), преподавал философию религий, система-
тическое богословие и библеистику в Евангелистско-реформатор-
ской церкви Христа (Evangelical Reformed Church of Christ (ERCC)
Богословской семинарии Фадан Аю в Нигерии. В настоящее время
он является научным сотрудником Факультета религии и теологии
Амстердамского свободного университета (Vrije Universiteit
Amsterdam). Его основные научные интересы: аналитическая фи-
лософия религии, аналитическое богословие, нравственная фило-
софия и публичное богословие (p. 58).

Антомбикумс исследует представления Жана Кальвина и
Джона Сандерса¹ как пример непрекращающихся споров о приро-

¹ Джон Э. Сандерс – современный американский теолог. В настоящее вре-
мя работает профессором религиоведения в Колледже Хендрикса. Сандерс
наиболее известен своей пропагандой *открытого теизма*; но он также писал о
когнитивной лингвистике и теологии религий.

де божественного предопределения и свободы воли человека. Учитывая временной разрыв между Кальвином и Сандерсом, в исследовании автор использует методологию диалогической герменевтики. Первый богослов настаивал на *«отсутствии риска»*, а второй пропагандирует *«рискованную»* концепцию провидения. Однако понятие провидения как *«риска»* или *«отсутствия риска»* не является специфически библейским. Представление о божественном провидении представляет собой парадокс, заключающийся в следующем: как всеведущий создатель – Бог – контролирует все, но люди при этом свободны? Чтобы люди были свободны, их будущие условные действия не должны быть предугаданы, потому что все, что Бог предугадал, неизбежно случается. Поскольку и Писание, и история человечества показывают, что люди свободны, следует, что Бог не знает всех будущих случайных действий. В этом случае божественное провидение *«рискованно»*. Это объясняет, почему Бог меняется и раскаивается в своих предыдущих решениях. В своем исследовании автор утверждает, что этот парадокс может быть смягчен, если божественное *«невежество»* понимается с контекстуальной точки зрения. Кроме того, утверждает он, либертарианство, отстаиваемое Сандерсом, преувеличено. Наконец, божественная изменчивость и смягчение, отрицаемое Кальвином, являются частью божественного суверенитета, без которого не может быть прощения греха (р. 58).

Антомикумс подчеркивает, что с самого начала исследование носит чисто герменевтический диалогический характер, дебаты о божественном суверенитете сложны и требуют эпистемического смирения. Вследствие ограниченных человеческих способностей провидение опасно для него, но не для Бога. Божественное провидение может включать в себя некоторый уровень риска. Человек же не знает результат каждого решения, которое он принимает, когда есть определенное ожидание. Независимо от уровня доверия и опыта, делегирование задачи сопряжено с определенным уровнем риска для того, кто приступает к ее исполнению (р. 71).

*Р.С. Гранин**

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

ЛИОЙ Д. ОТРИЦАНИЕ ИЛИ ПРЕДАТЕЛЬСТВО: АНАЛИЗ ОТРЕЧЕНИЯ СИМОНА ПЕТРА И ИУДЫ ИСКАРИОТА В ЧЕТВЕРТОМ ЕВАНГЕЛИИ

Реф. ст.: LIOY D. Denial Versus Betrayal: A Case Study Analysis of Simon Peter and Judas Iscariot in the Fourth Gospel // Conspectus. – 2021. – Vol. 32. – P. 125–143.

Ключевые слова: Симон Петр; Иуда Искарот; Евангелие от Иоанна; отрицание; предательство; самоубийство; раскаяние; восстановление.

Для цитирования: Гранин Р.С. [Реферат] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 2. – С. 134–137. Реф. ст.: Lioy D. Denial Versus Betrayal : A Case Study Analysis of Simon Peter and Judas Iscariot in the Fourth Gospel // Conspectus. – 2021. – Vol. 32. – P. 125–143.

Автор статьи – профессор Дэн Лиой – является профессором библейской теологии в Институте лютеранской теологии, старшим научным сотрудником в Южноафриканской богословской семинарии и советником Проектного факультета Портлендской семинарии. В своей статье он исследует личности Симона Петра и Иуды Искарота в контексте Четвертого Евангелия (Евангелие от Иоанна). Лиой анализирует богословскую и пастырскую оценку того, в чем заключается фундаментальная разница между отречением Петра и предательством Иисуса Иудой. По его мнению, различие состоит в том, что Петр пережил восстановление в качестве ученика Спасителя, в то время как Иуда претерпел отчаяние, раскаяние и самоубийство. Автор статьи пишет, что обзор академической литературы показал: существует пробел в понимании этой темы. Методологически основополагающим для исследования, отмечает Лиой, является рассмотрение Второго послания Коринфянам (в

первую очередь, гл. 7, стихи 10–11), дающего богословское представление о разнящихся исходах, которые пережили два наиболее известных ученика Иисуса (р. 125).

Симон Петр и Иуда Искарот оба были выбраны самим Иисусом в качестве апостолов. Они оставались последователями Иисуса на протяжении всего его трехлетнего служения. Более того, Петр и Иуда играли ключевые роли среди апостолов. Так, Петр возглавлял группу учеников, а Иуда распоряжался финансами. И оба они пытались помешать реализации искупительной миссии Иисуса, хотя и действовали совершенно по-разному и по несходным причинам.

Петр был более спонтанным и импульсивным по нраву, тогда как Иуда действовал расчетливее. С одной стороны, и Петр, и Иуда подвели Иисуса в момент величайшего испытания и нужды. Тем не менее, с другой стороны, особенности их проступка привели к совершенно разным результатам. Хотя Петр и отрекся трижды от Иисуса, но раскаялся в согрешении и был восстановлен как ученик Спасителя. Иуду его предательство привело к отчаянию, угрызениям совести и самоубийству. Более того, хотя Иуда Искарот был связан с Мессией, слышал его учение и был свидетелем его дел, он не имел постоянной духовной связи со Спасителем. Вместо того чтобы принести соответствующие духовные плоды, жизнь Иуды закончилась полным падением. Иисус учил Петра тем же истинам и дал ему такие же возможности свидетельствовать, которые дал и Иуде. Петр начал свою жизнь ученика не с безоговорочного успеха в этом качестве, а со многих испытаний веры, но в результате оставил после себя множество плодов веры. Он нашел ключ к продуктивной жизни в живых отношениях со Спасителем.

Почему, задается вопросом автор статьи, отречение Петра от Иисуса привело его к вечной жизни, тогда как предательство Иуды привело его к вечной гибели? Понимание возникает, пишет Лиой, если разобрать изображение этих двух культовых образов в контексте Четвертого Евангелия, в беседе учеников во Втором послании Коринфянам (2 Кор. 7:10–11.57). Там говорится, что *«печаль ради Бога вызывает покаяние»* (κατὰ θεὸν λύπη μετάνοιαν ... ἐργάζεται) (р. 139). Кающиеся не только отказываются от своего греховного поведения (μετάνοια, или поворот в

своем мышлении и поведении), но и переживают полноту временного и вечного «спасения» (σωτηρία), которое дарует Иисус. В этом процессе нет «сожаления» (ἄμεταμέλητος) (р. 139) или длительного чувства раскаяния за эмоциональные страдания, которые они испытали. Напротив (обозначается противительным δέ), «мирские» формы «горя» (τοῦ κόσμου λύπη) (р. 139), пронизанные языческими представлениями, лишены подлинного покаяния. Это эгоцентричный и саморазрушительный тип вины и парализующего вида стыда. Люди, затронутые таким образом, остаются обиженными, подавленными и мучимыми нечистой совестью. Наличие негодования и враждебности, независимо от того, направлены ли они на себя или/и других, неизбежно «производит» (κατεργάζεται) физическую и духовную «смерть» (θάνατος) (р. 139).

Вызванная Духом печаль Петра была настолько искренней, что заставила его отвернуться от своего беззакония и вновь обратиться к Икупителю за прощением и очищением. «Печаль о Боге» Петра, хотя являлась поначалу эмоционально болезненной, вызвала в нем искреннее желание приблизиться к Богу и снова стать верным рабом в Царстве Божьем. Заключительные две главы Четвертого Евангелия, наряду с начальными главами Деяний святых апостолов, свидетельствуют об этом замечательном повороте в жизни Петра.

Напротив, ничего подобного нельзя сказать об Иуде Искарите. Его раскаяние исходило снизу, а не сверху, оно отделило его от Спасителя и озлобило настолько, что привело к самоубийству. Очевидно, он сожалел не столько о своем проступке, сколько о нежелательных последствиях, которые породило его беззаконие. Кроме того, страдания Иуды ослабили его отношения не только со Спасителем, но и с остальными апостолами. Евангелия и Деяния свидетельствуют о том, что злополучный выбор Иуды привел к его гибели.

В заключение Дэн Лиой пишет, что, с пастырской точки зрения, реакция верующих на сложные жизненные обстоятельства может стать более важной, чем сами эти обстоятельства. Например, как в случае с Симоном Петром, когда Дух обличает последователей Иисуса во грехе, правильной реакцией для них становится покаяние и, как результат, получение Божьего про-

щения. Иуда Искарот же, напротив, показал неуместную реакцию – он погряз в жалости к себе и последовал по пути, ведущему его к временной и вечной гибели (р. 140).

*Р.С. Гранин**

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

НДЕРЕБА К.М. МИРОВОЗЗРЕНИЕ МОЛОДЕЖИ В АФРИКЕ:
ПРАКТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ В СВЕТЕ ЧЕТВЕРТОЙ ГЛА-
ВЫ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА

Реф. ст.: NDEREBA K.M. Engaging Youth Worldviews in Africa:
A Practical Theology in Light of John 4¹ // Conspectus. – 2021. –
Vol. 32. – P. 187–198.

Ключевые слова: апологетика; христология Иоанна; практи-
ческое богословие; мировоззрение; молодежь; пастырство.

Для цитирования: Гранин Р.С. [Реферат] // Социальные и гумани-
тарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Филосо-
фия. – 2023. – № 2. – С. 138–140. Реф. ст.: Ndereba K.M. Engaging Youth
Worldviews in Africa : A Practical Theology in Light of John 4 // Conspec-
tus. – 2021. – Vol. 32. – P. 187–198.

Автор статьи – Кевин Муриити Ндереба, доктор философии
Университета Южной Африки. Он читает лекции о молодежном
пастырстве, богословии и апологетике в Панафриканском христи-
анском университете (Найроби, Кения), является действительным
секретарем Африканского общества евангелистской теологии
(Africa Society of Evangelical Theology (ASET)). Ндереба также
внес свой вклад в деятельность Международной ассоциации изу-
чения молодежного пастырства (International Association for the
Study of Youth Ministry (IASYM)). В настоящее время он служит в
Пресвитерианской церкви Восточной Африки (p. 187).

Автор рассматривает проблему взаимодействия мировоззре-
ний в Африке исходя из кенийского контекста. Он предполагает,
что пастырское молодежное служение должно подчинить себе

¹ John 4 – четвертая глава Евангелия от Иоанна. Большая часть этой главы
(стихи 1–42) повествует о беседе Иисуса с самарянкой у колодца в Сихаре.
В стихах 43–54 он возвращается в Галилею, где исцеляет сына царского чиновника.

традиционное (анимистическое), модернистское, атеистическое и постмодернистское мировоззрения. Исследователь подходит к изучению проблемы, используя практическую богословскую методологию, которая делает акцент на взаимодействии теории и практики. В частности, его статья основана на подходе, предполагающем поиск ответов на четыре вопроса. Первый вопрос описательно-эмпирический – «Что происходит?», отсылающий к текущей ситуации касательно африканского молодежного служения. Второй – вопрос интерпретации – «Почему это происходит?»; он раскрывает мировоззренческие проблемы в жизни молодежи. Третий вопрос – нормативный – «Что должно происходить?» – предполагает для поиска ответа на него обращение к христологии Евангелия от Иоанна. Четвертый вопрос – прагматический – «Как мы можем применить это?»; в связи с ним освещаются рекомендации по практическому молодежному пастырству и высшему образованию (р. 187).

Ндереба пишет о необходимости формирования мировоззрения для развития пастырского служения, особенно в контексте молодежной демографической группы Африки (зачастую критически настроенной). До сих пор апологетика служила полезным инструментом для решения соответствующих задач, но африканский контекст отсутствовал в научном дискурсе. Автор указывает на этот пробел и исследует библейский сюжет, описывающий встречу Иисуса с самарянкой в Евангелии от Иоанна. Применяя христологию Евангелия от Иоанна, Ндереба исследует различные богословские последствия этого отрывка. Учитывая проблему мировоззрения, в которой оказалась Африка, и христологию, вытекающую из евангельского текста, он приводит следующие основополагающие положения для богословского образования и христианского служения (р. 196).

(1) *Богословское образование как мировоззренческое образование и мировоззренческая трансформация.* Богословское образование – это не только ознакомление с богословскими фактами, но и индивидуальная трансформация. Учителя и студенты должны рассматривать богословие не только, как обычное образование, но и как преобразующий жизненный опыт тех, кто думает о Боге и живет *coram deo* (перед лицом Божиим). Богословское образование должно помочь учащимся увидеть, как мировоззрение влияет

не только на них самих, но и на их общины, и предлагает им инструменты, чтобы мудро задействовать их связи.

(2) *Ученичество в церкви*. Ученичество в церкви часто рассматривается с программной точки зрения, когда прихожане переходят с одной программы на другую.

(3) *Молодежное служение (пастырство)*. Руководители церкви должны учитывать уникальные культурные особенности, с которыми сталкиваются молодые люди, рассматривать служение как указание пути к Христу, который сможет ответить на их самые глубокие вопросы и нужды. Учитывая мировоззренческие вызовы, молодежное служение должно быть направлено на то, чтобы предложить Христа как «живую воду» для всех жаждущих. В сфере консультирования молодежи большое количество проблем основано на ошибочных системах убеждений. К таковым относятся проблемы молодежной сексуальности и порнографии; молодым людям нужно проповедовать Христа как благодать как силу, позволяющую справиться с грехом, стыдом и виной.

(4) *Практическая или публичная теология*. Автор указывает на то, что необходим голос богословов в публичном пространстве. Это может происходить в форме их вовлечения в общественные процессы, написания статей или активности в социальных сетях. Тогда как богословы пишут в основном академические статьи для ограниченной аудитории, наша работа, поясняет Ндереба, должна быть работой по переводу этих трудов в повседневные реалии африканской жизни и африканского общества. Таким образом, теология может влиять на жизнь людей и приносить преобразования, которые они жаждут получить во Христе. Следовательно, богословие должно носить практический характер. Такой практический богословский подход необходим сегодня, ввиду мировоззренческих вызовов, с которыми сталкивается современная Африка, заключает автор статьи (р. 197).

Р.С. Гранин*

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

ОВИРЕДУ С. МЕТОНИМИЧЕСКАЯ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ЧАСТЕЙ ТЕЛА В ГРЕЧЕСКОМ НОВОМ ЗАВЕТЕ

Реф. ст.: OWIREDU C. Metonymic Conceptualization of Body Parts in the Greek New Testament // Conspectus. – 2022. – Vol. 33. – P. 26–41.

Ключевые слова: части тела; Новый Завет; греческий язык; метонимия; концептуальная теория метонимии; когнитивная лингвистика.

Для цитирования: Гранин Р.С. [Реферат] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 2. – С. 141–142. Реф. ст.: OWIREDU C. Metonymic Conceptualization of Body Parts in the Greek New Testament // Conspectus. – 2022. – Vol. 33. – P. 26–41.

Автор статьи – Чарльз Овиреду – профессор, доктор наук из Университета Лангама (Норфолк, Великобритания); является преподавателем Центрального университета в Гане. Овиреду – богослов, педагог и антрополог. Сфера его научных интересов – библейские исследования, африканская мысль и преподавание библейских языков (p. 26).

В своей статье он рассматривает *метонимическую структуру* частей тела в греческом Новом Завете в рамках *концептуальной теории метонимии*. Его цель состоит в том, чтобы рассмотреть проблему отношения отдельных частей тела и их функций и всего тела в Новом Завете. Данные для своего анализа он берет из греческого текста Нового Завета. По мнению автора, метонимически части тела концептуализируются следующими способами: как «часть тела, обозначающая всего человека», «часть тела, обозначающая деятельность человека» и «часть тела, обозначающая содержимое человека» (p. 26).

Овиреду показывает, что авторы Нового Завета используют термины названий частей тела в метонимическом смысле. В связи с этим для обозначения частей тела используются соответствующие фигуры речи. Выявленные в ходе анализа метонимические выражения включают в себя части тела как основу (или опору) человеческой личности, части тела как основу человеческой деятельности и части тела как форму («контейнер») для человеческой личности. Из полученных данных, пишет автор, видно, что многие человеческие части тела метонимически используются в Новом Завете по отношению ко всему человеку или действиям человека. Этот вывод был сделан на базе анализа концептуализаций частей тела с опорой на образные утверждения Нового Завета, касающиеся анатомо-физиологических особенностей человеческой телесности. Данные результаты могут дополнить существующий объем знаний в области когнитивной семантики, особенно в области изучения библейских языков. Изучение метонимии в Новом Завете с когнитивной точки зрения, утверждает Овиреду, позволит понять когнитивную и концептуальную природу метонимии, что также может пролить новый свет на преподавание новозаветной греческой лексики. Учителя греческого языка могут проиллюстрировать познавательную природу метонимии и помочь своим ученикам исследовать метонимическую мотивацию, присутствующую в соответствующем греческой языковой картине мира мировоззрении. Это поможет учащимся понять внутреннюю связь между различными значениями одного слова и облегчит переводчикам Библии определение значений *метонимов*, связанных с человеческими частями тела на греческом языке, оригинальном языке Нового Завета (р. 39).

Однако, заключает автор, остается вопрос, почему авторы Нового Завета используют метонимию вместо буквальных смыслов? Данный вопрос он не рассматривает в своем исследовании, надеясь, что другие библеисты рассмотрят данную проблему (р. 39).

Р.С. Гранин*

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

ПОРФИРИЙ (ПЕРИЧ ПРВОСЛАВ), МИТРОПОЛИТ. АНТРОПОЛОГИЯ СВЯТОГО АПОСТОЛА ПАВЛА

Реф. ст.: ПОРФИРИЈЕ ПЕРИЋ. Антропологија Светог апостола Павла // Зборник Матице српске за друштвене науке. – Нови Сад, 2020. – Г. 71, бр. 174 (2). – С. 147–166. – URL: https://www.maticasrpska.org.rs/stariSajt/casopisi/ZMSDN_174.pdf (дата обращения: 15.12.2022)

Ключевые слова: антропология; апостол Павел; дух; душа; сердце; тело; ум; философия; человек; христианство.

Для цитирования: Цибизова И.М. [Реферат] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 2. – С. 143–147. Реф. ст.: Порфирије Перић. Антропологија Светог апостола Павла // Зборник Матице српске за друштвене науке. – Нови Сад, 2020. – Г. 71, бр. 174 (2). – С. 147–166. – URL: https://www.maticasrpska.org.rs/stariSajt/casopisi/ZMSDN_174.pdf (дата обращения: 15.12.2022).

В статье «Антропология святого апостола Павла» сербского митрополита, преподавателя Православного богословского факультета Белградского университета Порфирия Перича Првослава анализируется и систематизируется учение апостола Павла о человеке. В теологии антропология раскрывает свое основное значение, так как каждый разговор о Боге открывает что-то новое и о человеке. Святого Павла считают интеллектуалом, стоявшим на перекрестке еврейской и греко-римской культур, с интеркультурным языком, создавшим комплексное антропологическое учение. Связь с иудейской традицией делает его антропологию холистической (воспринимающей человека целиком), эллинистическое влияние ощущается в различении «внешнего» тлеющего человека и внутреннего, обновляющегося день ото дня (2 Кор. 4:16). Двой-

ственность внешнего / внутреннего проистекает из таковой тела / души или тела / духа, известной в греческой мысли (с. 148).

Святой Павел основывает свою антропологию, содержащую примесь эллинизма, на ветхозаветном учении, по которому Бог создал человека как венец творения «по образу Своему» (Быт. 1:27) (с. 147–148). При сравнении учений о человеке в ветхозаветной и древнегреческой мысли (с. 149–151) подчеркивается, что в первой человек рассматривается как тот, кого Бог создал свободным и с кем Он заключил союз. В холистичном понимании душа жива, пока жив человек. Все антропологические термины еврейской Библии – *басар* (плоть), *нефеш* (душа), *руах* (дух), *лев* (сердце) – характеризуют человека как целое (с. 149). Созданный из видимой и невидимой материи он заключает в себе все творение. В греческой философии различались дихотомическая (душа и тело) и трихотомическая (душа, дух и тело) концепции человека. Способность говорить и мыслить понимались как бытие на грани материального и духовного мира, которые человек в себе объединяет. Смертное тело – как орган и орудие бессмертной души, представляющей реального человека. Учение о бессмертии души основывается на идее Платона о существовании человека и его идеи в бесформенной и неизменной материи. Человека рассматривали с точки зрения монизма, подразумевающего существование как одного принципа *архе*, так и дуализма с двумя началами – материальным и духовным (с. 150), сходясь в том, что душа выше тела.

При характеристике основных антропологических понятий в посланиях святого апостола Павла (с. 151–163) автор подчеркивает, что тело, душа и дух имеют смысл лишь в связи со всем динамичным бытием человека.

Термин душа (*психе*) рассматривается в ветхозаветной традиции как «душа живая» или *нефеш*. Последнее слово интерпретировалось как жизненный принцип, жизнь личности, суть жизни, означая и саму жизнь, и человека. Перевод этого термина как *психе* неверен. Понятию *психе* приписывается ветхозаветное значение, отражающее личность во всех ее аспектах. Это животворящий принцип, жизнь, а не абстрактный божественный элемент в человеке (с. 151). В библейской картине мира человек не получил душу – *нефеш* – он сам стал живой душой.

Прилагательное *психикос* используется для обозначения человека, живущего без Духа, нейтрального, материального в отличие от духовного – *пневматикос*. Душа и дух – не одно и то же. Святой Дух дает человеку вечную жизнь, душа – лишь один аспект проявления личности. Понятие «душа», неотделимое от человека, используется в следующих значениях: (1) жизнь, жизненная сила, жизненный принцип («Первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий» (1 Кор. 15:45)); (2) центр,местилище, обиталище чувств, воли, мышления, свободы («Только живите достойно благовествования Христова, чтобы мне, приду ли я и увижу вас, или не приду, слышать о вас, что вы стоите в одном духе, подвизаясь *единодушно* за веру Евангельскую» (Флп. 1:27)); (3) для характеристики личности («Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» (Рим. 13:1)) (с. 152).

Учение о теле, указывает митрополит Порфирий, передается посредством греческих терминов *сома* и *саркс*. Понятие тела у Павла обладает высоким достоинством, так как отражает личность в главных ее состояниях: естественном и грешном, с одной стороны, и при жизни во Христе во славе, с другой. Понятие «*сома*» означает воплощенную личность в определенной среде, человеческую личность в чувственном, материально-биологическом аспекте («Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы? Итак, отниму ли члены у Христа, чтобы сделать их членами блудницы? Да не будет!» (1 Кор. 6:15), «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святаго Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои?» (1 Кор. 6:19)). Встречаются случаи интерпретации понятия «*сома*» в значении физического тела («А я, отсутствуя телом, но присутствуя у вас духом, уже решил, как бы находясь у вас» (1 Кор. 5:3)) (с. 155). Присутствие в теле означает удаление от Бога («водворяясь в теле, мы устранимы от Господа» (2 Кор. 5:6)). Тело интерпретируется и как то, в чем носят Христа («Всегда носим в теле мертвость Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в теле нашем» (2 Кор. 4:10)).

Апостол говорит о теле, как о том, что позволяет ощущать раны Христа («я ношу язвы Господа Иисуса на теле моем» (Гал. 6:17)). Страдание выделяется как главный аспект понятия *сома*,

что содержит важный религиозный момент: прославления Бога в теле, уподобление жертве, означает духовное богослужение. Этот контекст углубляет в антропологической плоскости представления о центральном событии христианского откровения, смерти Иисуса на кресте, становясь высшим критерием истинно религиозной жизни. Термин *сома* используется и при описании брачного союза. Блуд – грех против собственного тела (1 Кор. 6: 13). Тело духовное включается в действительность Воскресения и обладает эсхатологическим будущим. Утверждается реальность воскресения тела духовной природы (с. 156).

Другое понятие – *саркс* – никто не использовал в значении материального физического тела ни до, ни после святого Павла. Помимо отражения телесного аспекта человеческого существования оно означает слабость и смертность человеческой природы в связи с «земным» и «тленным» с негативной коннотацией греховности, что используется для иудейского противопоставления «обрезания плотского» и «духовного» («не тот Иудей, кто таков по наружности, и не то обрезание, которое наружно, на плоти» (Рим. 2:28)). Телесность в этически негативном контексте – признак необновленного человека.

Слово *саркс* используется и для обозначения родственных отношений людей в повествовании об Иисусе как потомке колена Давида (Рим. 1: 3). Оно означает (а) физическое тело или родство без негативной коннотации (с. 158); (б) понятие слабости, не наследующей Царство Божье; (в) противопоставление с Богом; (г) невозможность оправдания перед Богом (закон ослаблен телом); (д) противопоставление духу; (е) источник падения и неприятия Бога. При различении тела (*сома*) и плоти (*саркс*) первое имеет нейтральное значение, второе – негативное («Бегайте блуда; всякий грех, какой делает человек, есть вне тела, а блудник грешит против собственного тела» (1 Кор. 6:18)).

Понятия ум (нус) и сердце не являются центральными в антропологии Павла (с. 159). Первое из них отражает то высокое место, которое ум занимал в греческой философии. Этот термин характеризует человека, который познает и рассуждает. Осмысливая гармонию творения умом, человек отчасти познает существование Создателя. Природа Бога – причина человеческой рациональности. Ум служит закону Божьему, преображение христианского бытия

сопровождается обновлением ума. Иногда он враждует с телом, иногда – духом. Сердце, *лев*, как в еврейской, так и в греческой традиции является внутренней частью человека,местилищем чувств, мыслей и воли (с. 160).

Понятие «дух» *пневма* употребляется в двух контекстах: как дух божественный (Святой Дух) и человеческий (с. 160–161). Нет указаний на его независимую онтологию внутри человека, способность существовать вне и независимо от тела. *Пневма* может означать человеческую личность, самосознание, расположение, поведение, состояние эмоций или указывать на разные аспекты личности, иногда являясь синонимом понятия «душа». Вопреки мнению раннехристианских theologов, заключает автор, святой Павел не говорит о триединости человека на основании триады дух, душа, тело. Дух – не элемент, но дар человеку от Бога (с. 161). Основание антропологии святого Павла – сотериологическо-антропологическая схема исследования «душевного и духовного человека» (1 Кор. 2: 14–15). Духовный человек принял Святой Дух и в мире с триединым Богом, душевный – опирается на человеческие качества, поэтому способен понять проповедь апостола (с. 162). Дух – измерение, в котором человек не только приближается к Богу, но и вступает в союз с Ним. Это жизненно важный элемент каждой личности, интегральная часть людской природы (с. 163).

*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: 141.3

DOI: 10.31249/rphil/2023.02.09

ПОГОРЕЛЬСКАЯ С.В.* ВЗРЫВНАЯ СИЛА ВИРТУАЛА. – РЕЦ. НА ЭССЕ Ю. ХАБЕРМАСА «НОВЫЕ СТРУКТУРНЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ В ПУБЛИЧНОЙ СФЕРЕ И ДЕЛИБЕРАТИВНАЯ ПОЛИТИКА»

Аннотация. Рецензия посвящена новому эссе Хабермаса, в котором он приспособливает свою главную работу 1962 г. к современности.

Ключевые слова: Ю. Хабермас; Интернет; демократия; современная немецкая философия.

POGORELSKAYA S.V. The explosive power of the virtual. – Review of the book: Habermas J: Ein neuer strukturwandel der öffentlichkeit und die deliberative politik

Abstract. The review is devoted to a new book by Habermas, in which he rethinks his main work of 1962 in the context of modernity.

Keywords: Habermas; Internet; democracy; modern German philosophy.

Для цитирования: Погорельская С.В. Взрывная сила виртуала [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 2. – С. 148–152. Рец. на кн.: Habermas J : Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik. – Berlin : Suhrkamp, 2022. – 108 P. DOI: 10.31249/rphil/2023.02.09

* Погорельская Светлана Вадимовна – кандидат политических наук, доктор философии Боннского университета, старший научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН (ORCID: 0000–0001–9208–5889, GND: 115267158).

Несмотря на солидный возраст (93 года), Юрген Хабермас остается деятельным и дальновидным мыслителем с активной гражданской позицией. Это подтвердили его выступления против активного участия Германии в развязываемой против России войне в апреле – мае 2022 г., в которых он защищал тогда еще сдержанную позицию федерального канцлера в вопросах поставки оружия Украине¹. Бурная критика, которой он подвергся со стороны воинствующих сил немецкой медиасферы, не остановила его, а, напротив, побудила к активному отстаиванию своих позиций.

Хабермас отнюдь не считает, что его философские концепции, ставшие классикой немецкой мысли XX в., ушли в прошлое вместе с теми временами, в которые – и для которых – они были созданы. Он стремится доказать актуальность своих работ, пере-страивая и приспособливая их к меняющимся условиям.

Пример этому – его новая, опубликованная в сентябре 2022 г. небольшая работа, в которой он применяет к современности свой фундаментальный труд «Структурное изменение публичной сферы», впервые вышедший в свет в 1962 г. и давно уже ставший классикой социологии XX в. К актуализации этой работы применительно к современности Хабермас обратился еще в конце 2021 г., в статье для журнала «Левиафан»², посвятившего весь номер вопросам публичной сферы в новых политических, социальных и информационных условиях. Причиной решения «сделать свою статью в слегка переработанной форме доступной для более широкой публики» (с. 7) он называет большой интерес к данной теме,

¹ Отдел философии ИНИОН РАН своевременно отразил как эту его публикацию, так и реакции на нее, см., например, Погорельская С.В. Прощание с Европой. Юрген Хабермас и украинский кризис // Человек. Образ и сущность. – 2022. – № 4. – С. 168–181; Погорельская С.В. Юрген Хабермас : Дилемма Запада. Пацифизм и война в контексте российской военной операции весной 2022 г. (на примере эссе Ю. Хабермаса «Дилемма Запада. Война и возмущение») // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 4. – С. 166–177.

² Habermas J. Überlegungen und Hypothesen zu einem erneuten Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit // Leviathan. – 2021. – Jahrgang 49, Sonderband 37. – S. 470–500.

однако уже сама формулировка намекает на элитарность журнала¹ и привычное для Хабермаса стремление разделить свои мысли с массовым читателем.

В своем первом, классическом исследовании в 1962 г. Хабермас, как известно, создал концепцию публичной сферы, отведя ей место между гражданским обществом и политической системой, т.е. включив ее в широкий социально-структурный контекст. В те годы работа дала толчок широким исследованиям в области истории и социальных наук, да и сам Хабермас, в более поздних трудах, неоднократно обращался к роли публичной сферы в обеспечении функционирования демократического государства.

Однако за прошедшие десятилетия структура СМИ существенно и непоправимо изменилась – как под влиянием цифровизации всех сфер жизни, так и в связи с общим кризисом западной демократии. Поэтому шесть десятилетий спустя Хабермас вновь обращается к своей классике и спрашивает, как, на каких путях, публичная сфера может обеспечить существование демократического сообщества в век социальных сетей и их последствий. И может ли она это вообще – на фоне коллективного самоопределения, сочетающего эгалитарный «универсализм равенства всех с индивидуализмом каждого человека» (с. 14).

Основу небольшой книги, опубликованной в берлинском издательстве «Суркамп», составляет эссе «Размышления и гипотезы о новом структурном изменении политической публичной сферы» (с. 9–68), ему следует интервью «Делиберативная демократия» (с. 69–88) и пояснение «Что такое делиберативная демократия» (с. 89–109). Необходимость пояснений (уже публиковавшихся ранее) Хабермас обосновывает возникшими по ходу дискуссий недоразумениями в связи с этим термином². «Делиберативная по-

¹ «Если вы не числитесь в тех немногих университетах, у кого есть лицензии для чтения “Левиафана”, вам даже за цифровой его вариант придется уплатить почти 100 евро», – возмущается обозреватель «Франкфуртской общей газеты». См. Weber O. Die wüsten Geräusche // Frankfurter Allgemeine. – URL: <https://zeitung.faz.net/faz/geisteswissenschaften/2021-10-27/die-wuesten-geraeusche/680581.html> (дата обращения: 12.12.2022).

² По Хабермасу, это модель демократии, при которой принятие политических решений, формулировка политической повестки и рассмотрение спорных вопросов основываются на делиберативном общественном мнении, под каковым

литика завязана на рациональное демократическое формирование волеизъявлений в политической публичной сфере», – напоминает он (с. 7).

В работе сначала отслеживаются фундаментальные изменения в структуре масс-медиа, подробно рассматриваются новые медиа и их платформенный характер, показывается, как они все больше оттесняют традиционные СМИ – т.е. решающие движущие силы прежних структурных изменений – на задний план.

Интернет вызвал центробежное растворение границ между государствами и дал возможность ускоренной коммуникации для любого количества участников на любом расстоянии. Его стремительная раскрутка велась, как верно замечает автор, «в тени коммерческой эксплуатации сетевых коммуникаций, которая на данный момент практически не регулируется» (с. 11). С одной стороны, это грозит лишить традиционных издателей газет и журналистов как ответственную профессиональную группу их экономической основы; с другой стороны, среди активных пользователей социальных медиа утверждается полупубличная, фрагментарная и самоциркулирующая форма коммуникации, которая деформирует их представление о политической публичной сфере как таковой.

Хабермас характеризует этот процесс как «амбивалентную взрывную силу». Последствия Интернета огромны для производства, восприятия и воздействия традиционных СМИ, ранее лидировавших в формировании общественного мнения. Речь идет не только об их функции контроля за информацией и ответственности за ее достоверность, которая в современных условиях становится все более ограниченной (ключевое слово *fake news*, фейки, заполняющие Интернет и формирующие мнения), но и о поведении отдельных людей, использующих СМИ, – и о связанных с этим моделях доверия и деятельности по формированию сообществ.

Хабермас использует термин «нарушенные общественные сферы», чтобы подчеркнуть необходимость сохранения контролирующей структуры СМИ. Он полагает, что новые формы комму-

он понимает мнение, формирующееся в рамках рационального и аргументированного публичного дискурса, направленного на достижение консенсуса. Поэтому такую модель часто называют «дискурсивной» или «совещательной».

никации наносят ущерб самовосприятию политической публичной сферы как таковой.

«Важная субъективная предпосылка для более или менее совещательного способа формирования мнений и воли находится под угрозой среди растущей части граждан государства», – говорит он (с. 11).

Это ведет (если уже не привело) к таким структурным изменениям публичной сферы, которые могут оказаться решающими для дальнейшего функционирования демократии. И поэтому Хабермас заканчивает свою работу настоятельным призывом: «Таким образом, это не политическое решение, а конституционный императив – поддерживать такую структуру СМИ, которая обеспечит инклюзивный характер публичной сферы и совещательный характер формирования общественного мнения и воли» (с. 68).

ЦИБИЗОВА И.М.* ТОЛЕРАНТНОСТЬ: ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА.
Часть II

Аннотация. Во второй части статьи о толерантности осмысливаются материалы специального выпуска Балканского философского журнала, посвященного «Толерантности и ее пределам» с привлечением ведущих мировых философов: британского П. Коула, хорватского Н. Мишеваца, иранского М. Гаджи, болгарского Ф. Трупьи, нигерийской мыслительницы А. Адждиборо. Используются связанные с концепциями толерантности теории мультикультурализма, либерализма и коммунитаризма. Использовались также размышления М.Б. Хомякова о философском основании понятия «толерантность». Рассматриваются ее уровни в либеральной политике, принципиальность различения публичной и частных сфер, связь с миграционным кризисом и космополитизмом, парадоксы мультикультурного общества, пределы с перспективы публичной легитимизации, перфекционизма и мистических воззрений персидского поэта Джалаладдина Руми.

Ключевые слова: беженцы; веротерпимость; государство; коммунитаризм; либерализм; мигранты; мультикультурализм; общество; публичная сфера; толерантность; частная сфера.

TSIBIZOVA I.M. Tolerance: theory and practice. Part II

Annotation. In the second part of the article on tolerance, the materials of the special issue of the Balkan Philosophical Journal devoted to «Tolerance and Its Limits» are comprehended with the involvement

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

of the world's leading philosophers: the British P. Cole, the Croatian N. Mishevac, the Iranian M. Gadzhi, the Bulgarian F. Trupya, the Nigerian thinker A. Ajdiboro. The theories of multiculturalism, liberalism and communitarianism connected with the concepts of tolerance are used. The reflections of M.B. Khomiakov about the philosophical basis of the concept of «tolerance» were also used. It examines the levels in liberal politics, the principled distinction between public and private spheres, the connection with the migration crisis and cosmopolitanism, the paradoxes of a multicultural society, limits of tolerance from the perspective of public legitimization, perfectionism and mystical views of the Persian poet Jalaladdin Rumi. Particular attention is paid to the limitations and contradictions of modern Western concepts.

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

Для цитирования: Цибизова И.М. Толерантность : теория и практика. Часть II // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 2. – С. 153–181. DOI: 10.31249/rphil/2023.02.10

При рассмотрении современного понимания толерантности обращает на себя внимание противоречивость ее конципирования, осмысляемая М.Б. Хомяковым в статье «Толерантность и ее границы»¹. Б. Уильямс говорит о невозможности толерантности как добродетели и ценности при практиках, базирующихся на отличных от моральных основаниях: скептицизме, индифферентности, широте взглядов или прагматическом «равновесии интересов». Под толерантностью понимают отказ от насилия, ненависти и предрассудков в силу допущения моральными субъектами существования морально ошибочного. *Толерантность применима к тому, к чему нельзя относиться терпимо*².

Внутреннее противоречие толерантности С. Мендус рассматривает через парадокс Ж.Б. Боссюэ³: «Я обладаю правом пре-

¹ Хомяков М.Б. Толерантность и ее границы // Национальный психологический журнал. – 2011. – № 2 (6). – С. 25–33.

² Там же. С. 25.

³ Французский проповедник и богослов XVII в.

следовать тебя, поскольку я прав, а ты нет». Оправдания толерантности со ссылкой на принцип автономии подразумевают существование нетерпимого, подразделяющегося на допускающее толерантное отношение и то, что терпеть нельзя¹.

П. Николсон обосновывает толерантность негативно через нерациональность нетолерантного отношения и позитивно как ценность или добродетель. Позитивные концепции основывают ее на другой добродетели – свободе, прогрессу, справедливости – или представляют «благом в себе». Часты ссылки на Дж. Локка и де Лас Касаса, использовавших доказательство от противного: нетолерантность нерациональна, поскольку не приводит к цели – истинной религии. Это порождает новый парадокс – ненужность толерантности при эффективности гонений, – из чего вытекают гонения на ислам в эпоху «войны против терроризма». Подобной логике следовал святой Августин, перешедший от толерантности к донатизму², оправдывающему инквизицию. В Новое время границы толерантности определялись соображениями безопасности, единства народа и благосостоянием государства³.

Современное понимание учитывает эти теории, исходя из скептицизма. Согласно П. Кингу, толерантность подразумевает антипатию к определенным идеям при возможности их правильности, скептицизм – одобрение, не исключающее ошибочности. Толерантность, подразумевающая скептицизм, понимается как *приостановление необходимых позитивных действий* и оборачивается неприятием мигрантов.

Концепция «благотворной толерантности» Д.С. Милля выводится из развиваемого ею блага. Она интерпретируется как часть свободы индивидуума от влияния государства и общества. Власть выражает волю народа, ограничивая народоправство, дабы «тирания большинства» не стала государственной⁴. Применение власти против члена цивилизованного общества оправдывается

¹ Хомяков М.Б. Указ. соч. С. 25–26.

² Христианская секта Карфагенской церкви, существовавшая в IV–VI вв. и выступавшая за безупречность священнослужителей, эффективность служения и действительность молитв и таинств, что привело к расколу.

³ Хомяков М.Б. Указ. соч. С. 27.

⁴ Там же.

исключительно возможностью вреда другим (*harm principle*). Вред квалифицируется как слабый, моральный и сильный, связанный с физическим воздействием. Проблемой становится определение вреда: либералы допускают приватное использование порнографии, феминисты выступают за ее запрет¹. Свобода Милля ограничивается фактором моральной зрелости, подразумевая разделение «цивилизации» и «варварства». Из неспособности варварства к моральным выводам выводилась невозможность автономии колоний².

Д. Ролз в «Теории справедливости» ссылается на автономию личности, требуя руководствоваться не «туманными метафизическими доктринами», но соображениями права. Согласно У. Кимблике, права групп, ограничивающие гражданские права их членов, несовместимы с либерализмом. Выход – либо в переходе нелиберального меньшинства в либеральное большинство, либо в решении противоречий переговорами. Дж. Грей указывает на двойственность либерализма, способствующего автономии индивидуума, но навязывающего видение его природы. Либеральная толерантность интерпретируется как идеал рационального консенсуса об оптимальной организации индивидуальной жизни вопреки утверждению о возможности процветать разными способами. В силу основания толерантности на втором тезисе общие ценности не нужны, общие институты необходимы³.

П. Николсон видит риск подмены понятий при различии толерантности в отношении человека и разнообразия культур, трактуемой в Декларации ЮНЕСКО как уважение. При различении уважения за заслуги и к человеку, поскольку он такой, какой он есть, моральное место человека в мире выделяется как предмет уважения. Этого нет в дискуссиях о толерантности, включающих «элемент неприятия» (Р. Форст). В. Браун подчеркивает опасность отказа от принципа равенства при толерантности к идентичности. Иудей Ха-Менри, считая христианство ложной доктриной, предлагал толерантное к нему отношение из-за сохранения «минимального откровения» и способности организовать общественную жизнь. Запрет на публичное ношение хиджаба в Европе при толе-

¹ Хомяков М.Б. Указ. соч. С. 28.

² Там же. С. 29.

³ Там же. С. 30.

рантности к мусульманским обычаям в частной жизни ведет к сегрегации и маргинализации меньшинств¹.

Толерантность – благое отношение, если основана на признании-уважении. У Галеотти она становится важнейшим аспектом уважения. Согласно Форсту, ее основанием является «истинность уважения»² при симметричности – взаимности. В мультикультурном «обществе различий» сосуществование вышеперечисленных теорий возможно и необходимо³.

Авторы проекта «Толерантность и ее пределы» исходили из понимания толерантности как отношения / позиции принятия отношений / позиций и действий других людей в ситуации, когда человек воздерживается от вмешательств и ограничений, даже считая практику неправильной. Пределы толерантности возникают, когда причины для вмешательства весомее причин принятия. Стоят проблемы границ между практиками и убеждениями, находимых неправильными, но принимаемыми и заслуживающими отвержения, основания признания практик недопустимыми при переходе от «неформального» отвержения к законодательному запрету, возможности толерантности к нетолерантным, а также не выиграют ли нетолерантные идеологии от принуждения к толерантности других?⁴

Ф. Коул в статье «Принципиальная толерантность и уважительная беспристрастность в либеральной политике: Концептуальный пейзаж»⁵ представил «картографию» идеи и практики толерантности в либеральной теории на уровне индивидуума и политики. Либеральный индивидуализм понимается как моральная теория о свободе человека как «само-законодателя» выполнять собственные цели и планы наравне с другими либеральными само-

¹ Хомяков М.Б. Указ. соч. С. 31–33.

² Там же. С. 32.

³ Там же. С. 33.

⁴ Special issue of «Balkan journal of philosophy» «Tolerance and its limits». Note from the Editorial Board of Balkan journal of philosophy // Balkan journal of philosophy. – 2019. – Vol. 11, N 1. – P. 3–4.

⁵ Cole Ph. Principled toleration and respectful indifference in the liberal policy : A conceptual landscape // Balkan journal of philosophy. – 2019. – Vol. 11, N 1. – P. 5–14.

законодателями. Открывается возможность конфликта между частным и публичным уровнями, поскольку индивидуальные свободы ограничиваются для защиты политических институтов и культуры.

На уровне индивидуума принципиальная толерантность означает (1) отказ от убеждений и принципов без прагматических целей; (2) отказ не от предубеждений, но от *моральных* принципов; (3) *доказательство* публичного вреда толерантности¹. Иногда толерантность заменяет индифферентность². При неприемлемости расизма, сексизма, гомофобии необходима уважительная индифферентность – уважение права придерживаться определенных убеждений и практик или *быть* определенным индивидуумом.

На уровне либеральной политики принципиальная толерантность подразумевает: (1) основание суждения на ценности толерантности, не на прагматических соображениях; (2) отказ от публичных принципов и убеждений, не предубеждений и страхов; (3) взаимоуважение публичной и приватной сфер и отказ от публичной толерантности лишь в силу вреда обществу. Исключения принципиальны и связаны с моральными принципами. Религиозные требования, выражающиеся как моральные убеждения, но объясняющиеся предубеждениями или традиционными практиками, должны быть независимы от доктринального содержания.

Толерантность понимается как добродетель, нетолерантность – недостаток³. Индифферентность, вытекающая из отсутствия моральных принципов, – непривлекательна, но привлекательнее нетолерантности.

Для принципиальности толерантности необходимы (1) отказ от убеждений на этических основаниях, не из трусости, оппортунизма или сделки с совестью; (2) верность *моральным* убеждениям и принципам при умении их озвучивать. При неприемлемости расизма, сексизма, гомофобии, эйблизма⁴ границы между толерант-

¹ Cole Ph. Principled toleration and respectful indifference in the liberal policy : A conceptual landscape // Balkan journal of philosophy. – 2019. – Vol. 11, N 1. – P. 5.

² Ibid. P. 5–6.

³ Ibid. P. 6–7.

⁴ Дискриминация людей с ограниченными возможностями.

ностью, индифферентностью и нетолерантностью зависят от ущерба, сулимого их практиками¹.

Принципиальная индифферентность подразумевает уважение точки зрения другого для ограничения собственных действий. Б. Лейтер различает слабую и сильную концепции уважения, основываясь на различии С. Даруэллом уважения признающего (слабого *thin*) и ценностного (сильного / основательного *thick*). Первое включает предупредительность – ограничения собственного поведения, равнозначно моральным требованиям в отношении к другой личности. Уважение ума основательно². Толерантность не выходит за пределы признающего уважения: ограничивает деятельность в отношении практики, не обязывая защищать ее. Принципиальная толерантность и уважительная индифферентность схожи, но в первом случае невмешательство вызвано негативной оценкой, во втором – нейтральной. Уважительная индифферентность нормативна для субъекта.

На уровне либеральной политики акцентируется разграничение публичного и частного при приоритете индивидуального выбора³. Трения между индивидуализмом и политическим либерализмом разрешаются в пользу моральности индивидуальных свободы и автономии. Границы толерантности определяются через оценку ущерба и не устанавливаются *исключительно* философской аргументацией. Отношение к практикам незаконных способов убийств животных адептами определенных религий является толерантностью, не индифферентностью.

Принципиальная толерантность (1) отличается от вызванной трусостью, оппортунизмом или сделкой с совестью. (а) Это благо само по себе, так как совершенствует индивидуума, превосходящего моральное неприятие. (b) Толерантность оценивает индивидуальную автономию как благо для человека, исследующего новые способные вызвать возражения модусы жизни. (с) Обладая моральными принципами и убеждениями, он сохраняет эпистемологический скептицизм, не уверен в ошибочности убеждений дру-

¹ Cole Ph. Principled toleration and respectful indifference in the liberal policy : A conceptual landscape // Balkan journal of philosophy. – 2019. – Vol. 11, N 1. – P. 7–8.

² Ibid. P. 8–9.

³ Ibid. P. 9–10.

гих и считает неэтичным навязывать собственные. Логическое объяснение толерантности в либеральном индивидуализме применимо и к политической сфере.

(2) Для отказа от толерантности необходим моральный аргумент в пользу уважительного ограничения убеждений и практик, находимых непривлекательными¹.

Публичная нетолерантность (1) основана на принципах политической культуры либерализма: ценности толерантности при нетолерантности к нетолерантным групповым практикам; (2) учитывает влияние практик на политическую культуру, подрываемую толерантностью к нетолерантному. (3) Основанием является также необходимость защищенности политиков. Запрет или ограничение практики из-за мнения большинства – проявление нетолерантности.

Э. Сева осмыслил исключения по вопросам вероисповедания (совести). Просители обязаны отказаться от требований, возлагающих «невыносимое бремя на социальных партнеров». Моральная оправданность требований (1) не подразумевает освобождение от обязанностей с нарушением прав других; (2) не оппортунистического характера²; (3) состоит в моральной релевантности для истца. Следует доказать, что запрос связан с нравственной интегральностью, общепринятыми принципами (отсутствием дискриминации) или же он широко распространен благодаря противоречивым моральным воззрениям (защита жизни во всех ее формах).

М. Нуссбаум определила моральное сознание как «способность людей к поиску ультимативного значения жизни». Сева сужает его до религиозного измерения, «способности различать морально верное и ошибочное»³. Согласно Д.Ф. Чайлдрессу, ущерб ведет к «потере интегральности, целостности и гармонии самости». Дегустаторы, добирающиеся на машинах до виноделен, но не имеющие возможности сравнить их из-за законодательных

¹ Cole Ph. Principled toleration and respectful indifference in the liberal policy : A conceptual landscape // *Balkan journal of philosophy*. – 2019. – Vol. 11, N 1. – P. 11.

² В данном случае под оппортунизмом понимается следование собственным интересам, в том числе обманным путем.

³ Ibid. P. 12–13.

ограничений для водителей, ссылаются на подрыв интегральности своей морали.

По мнению Б. Лейтера, поскольку религиозные убеждения – стандарты суждений и бывают ложными, нет причин для их особого уважения. Для многих верующих практики важнее убеждений, так как связаны не с метафизическими доказательствами истинности учений, но с синхронной и диахронной связью с общиной (Д. Вайншток). Это касается и нерелигиозных практик: запрет псовой охоты в США вызывает возражения, как и британский закон о недискриминации религиозными организациями и агентствами по усыновлению однополых пар¹. Религиозные претензии против ЛГБТ противоречат либеральным законодательству и политике. В неприятии верующими гомосексуализма Колу видит зазор между объективной и субъективной точками зрения. С объективной точки зрения *либеральная политика определяет расизм, сексизм, гомофобию как беспричинные и неприемлемые предубеждения, не заслуживающие уважения* (Курсив мой. – И. Ц.). С субъективной точки зрения моральная заповедь вступает в конфликт с демократическим законодательством, поэтому требование заслуживает уважения. Британский Акт о равноправии, помимо религиозных, предписывает уважать и философские убеждения.

Хорватский философ Н. Мишевиц в статье «Лицом к лицу со странником на обочине»²: Толерантность, миграционные кризисы и космополитизм»³ развивает идею активной толерантности в свете «культурно-политического регресса» Европы из-за наплыва беженцев и смены ксенофобии и национализма правым популизмом, опасным прорывом нетолерантности (Р. Холл)⁴: Избиение эфиопа Халида Али и других мигрантов, попытавшихся прорваться в Хор-

¹ Cole Ph. Principled toleration and respectful indifference in the liberal policy : A conceptual landscape // Balkan journal of philosophy. – 2019. – Vol. 11, N 1. – P. 13–14.

² В названии дается аллюзия на библейскую притчу о добром самаритянине.

³ Miscevic N. Facing strangers in need. Toleration, refugee crisis and cosmopolitanism // Balkan journal of philosophy. – 2019. – Vol. 11, N 1. – P. 15–30.

⁴ Ibid. P. 15–16.

ватию, продемонстрировало уровень толерантности властей, гордящихся принадлежностью к христианской культуре.

Мишевиц представляет Вселенную будущего с планетами Атихон, пострадавшей от астероидов, и Доулос, разоренной вначале эксплуатацией землянами, затем – космическим мусором¹. Если атихонцы массово устремятся на Землю, где понятие «космополитизм» обретет истинное значение, им помогут.

НАТО ответственно за войны и бедность, приведшие беженцев в Европу. Жители Болгарии и Словении обязаны признать косвенное участие в прибылях от несправедливости союзников или хотя бы долг, аналогичный долгу атихонцам².

В классической философии понятие «толерантность» имеет негативное значение. Ее объект не нравится или заслуживает морального осуждения, как в дискурсе *православных* о вынужденном соседстве с католиками и мусульманами. Эта толерантность определяется как негативная и пассивная. К.Э. Маккиннон, видя в ней смирение с тем, чему противостоят под девизом «Живи сам и дай жить другому», даже если он шокирует, раздражает, пугает или вызывает отвращение, считает ее сомнительной ценностью³.

ООН требует активной толерантности, связанной с признанием универсальных прав человека и фундаментальных свобод других. «Евро-барометр»⁴ возвращает проблему на предметный уровень в опросе об отношении к браку сына или дочери с представителем иных этноса или религии. Еврокомиссия ожидает переход от пассивной толерантности к активному принятию цыган и ЛГБТ-сообщества⁵. А. Галеотти семантически расширяет понятие толерантности, перейдя от негативного значения невмешательства к позитивному смыслу принятия и признания. Ч. Кукатас констатирует превращение желания признания *другим* и *отличным* в требование мультикультурной политики, *поощряющей* и *превозносящей* инаковость, что может перерасти в требование политиче-

¹ Miscevic N. Facing strangers in need. Toleration, refugee crisis and cosmopolitanism // Balkan journal of philosophy. – 2019. – Vol. 11, N 1. – P. 16.

² Ibid.

³ Ibid. P. 17.

⁴ Серия опросов общественного мнения, проводимых в ЕС с 1973 г.

⁵ Miscevic N. Op. cit. P. 18.

ского сепаратизма¹. Дж. Уолдрон, утверждая позицию доброго самаритянина в этике международных отношений, отмечает необходимость предметного подхода к «случайной встрече двух конкретных индивидуумов во времени и пространстве»².

С. Жижек отмечает опасность мигрантов: чем больше Европа принимает их, тем больше стыд из-за невозможности увеличения их числа, и чем более толерантен индивидуум, тем сильнее он стыдится неспособности к превосходящей толерантности. Он критикует «радикальный утопизм» беженцев, считающих мечту о Скандинавии или Германии неотъемлемым правом и требующих транспортировки туда. Хотя сам, когда искал работу, выбрал империалистическую Великобританию, а не Латинскую Америку с ее революционным потенциалом. Защищая «европейский образ жизни», он предлагает не пускать мигрантов, не усвоивших его, при необходимости глобальной революции для остановки миграционных потоков³. Увеличение числа мигрантов ведет к «возрожденному варварству» / «крушению цивилизации». Альтернатива состоит в борьбе против империализма⁴.

Принятие западных норм требует политического образования, подобного осуществлявшемуся *«Открытым обществом» для бывших интеллектуалов-коммунистов в постсоциалистических странах*. Это неприемлемо для голодной семьи без крова с больным ребенком ровно так же, как и предложение дожидаться мировой революции.

Основанием теории активной толерантности определяется космополитизм. Отправителем помощи – национальное государство. Согласно У. Кимблике, мультикультурное государство (Канада) более готово к ее оказанию, чем монокультурное (Германия)⁵. Обязанности добрых самаритян прописаны в праве – «Маракешском Глобальном договоре о безопасной, упорядочен-

¹ Ibid.

² Miscevic N. Op. cit. P. 18.

³ Ibid. P. 18–19.

⁴ Ibid. P. 19–20.

⁵ Ibid. P. 20–21.

ной и легальной миграции»¹. Первоочередная помощь заключается в удовлетворении непосредственных нужд, долгосрочная – в возможности работы и обучения. Третья стадия – в перспективе получения гражданства и стабильной жизни².

Традиции Болгарии и Хорватии с мультикультурными аспектами и длительным присутствием ислама способны сделать эти страны «мостом» для мигрантов при перспективе появления «граждан мира» (С. Келлин)³.

Прием беженцев требует предоставления жилья, отсутствия изоляции и взаимодействия с местными жителями, языковой помощи, обеспечения *халяльной* пищей⁴.

Проблема инклюзии в общество заключается в «идеологическом несогласии» с принятием культуры беженцев. Защитники беженцев подчеркивают ее позитивные элементы, являющиеся столпом оригинальной идентичности. Согласно Т. Модуду, для молодежи ислам – источник стремления к образованию и мотивации к самосовершенствованию. Кросс-культурный психолог Д.У. Берри отметил возможности интеграции с сохранением идентичности и сепарации при отсутствии контактов с обществом. Предпочтительны интеграция или бикультурная аккумуляция, маргинализация ведет к стрессу или травме⁵.

Большинство мигрантов желают интеграции с сохранением оригинальной идентичности. При активной толерантности ряд неприемлемых аспектов предыдущей идентичности исчезнет, другие станут менее заметными. Произойдет изменение личности и отношения к ней. Желание носить бурку как экзистенциальный выбор, сделанный перед Богом, не оскорбляет политическую мораль западной культуры.

Активная толерантность заблокирует проявления правого популизма и создаст космополитическую атмосферу. Увеличение потока беженцев из-за конфликтов (интервенции Бушевского типа

¹ Договор закрепляет за беженцами и мигрантами универсальные человеческие права и основополагающие свободы.

² Miscevic N. Op. cit. p. 21.

³ Ibid. P. 22.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. P. 23.

и трагедии Ближнего Востока), эндемической бедности (африканские пустыни) и плохого управления (Мексика) ведет к новому кризису. Выход – в установлении мира, надлежащем управлении, справедливом распределении ресурсов и уважении прав человека, что подобно отправлению на гипотетический Доулос для исправления ситуации¹. «Или бедные страны станут богаче или бедные двинутся в богатые страны» (Б. Миланович)².

Лицом нового мира станет активная толерантность. Путь «от самаритянства – к более серьезным мерам» предполагает движение от локальных и гуманитарных мер к глобальным и потенциально революционным. Для предотвращения миграционного кризиса необходим глобальный институциональный пацифизм при глобальном перераспределении ресурсов. Согласно Кок-Чор Тану, «в мире, где справедливость не реализуется в полной мере, *умеренный патриотизм* требует серьезного восприятия долга в отношении глобальной справедливости и обращения к вопросам мироустройства, дабы *патриотический фаворитизм* остался легитимным». При особом внимании к согражданам следует минимизировать несправедливость ради более эгалитарного мира³.

А. Беттс и П. Кольер предлагают концепцию «альтернативного безопасного рая» в Пакистане, Эфиопии, Кении, Уганде и Танзании, которые финансирование Запада сделает безопасными «инкубаторами для постконфликтного восстановления». Однако это приведет к трениям с соседями и возможной интервенции. Выход – в изменении мироустройства при последовательном космополитическом подходе: создание всемирной парламентской ассамблеи и реформа Совета Безопасности (Р. Фальк), международный порядок, основанный на субсидиарности (Д. Хелд), глобальное демократическое гражданское общество (М. Калдор).

Классические темы глобальной справедливости, включающие далеких иных и изменение мироустройства, сменились необходимостью активной толерантности к иным близким⁴. Самаритянскому

¹ Miscevic N. Op. cit. P. 24–25.

² Ibid. P. 25–26.

³ Ibid. P. 26–27.

⁴ Ibid. P. 27–28.

подходу следует придать более гуманный нетрадиционный облик. Кантианская задача поиска вечного мира по-прежнему актуальна¹.

Борьба за передел территорий привела к перемещению всплеск регионализма и национализма из Западной Европы в Восточную. Вместе с возрождением амбиций идентичности популизм принес борьбу за достоинство и инклюзию между меньшинствами и мажоритарной культурной системой. Политика избегания маргинализации и культурного непонимания провалилась. Попытки интеграции причинили вред мигрантам, не сохранившим статус иных, и испугали большинство. В 1990-х годах не осуществилось признание меньшинств в соответствии с полноценными демократическими стандартами. Наблюдается рост риторики об идентичности, отвержение иного и боязнь маргинализации (Ж. Рансьер)². Этнокультурные группы лишены права на сосуществование на основании предположения о достижении свободы и равноправия в основной культуре и исчезновении исключений, когда государства станут «национальными» (Кимблика), а либеральная демократия – инклюзивной. Подобно парадоксу Герники – бомбардировкам во имя гуманизма – претензии этнических групп угрожают основополагающим ценностям либерального общества. «Парадокс толерантности» состоит в отвержении или ограничении прав меньшинств, которые полагается защищать.

В выборе модели толерантности в отношениях меньшинства-большинства следует исходить из повседневного отношения к Другому. Повседневность – более адекватная область философских размышлений о толерантности, чем нисхождение от общего к частному, теоретические нормативы или дескриптивный подход, далекие от реальности³.

Кимблика гарантирует интеграцию и инклюзию групп при сглаживании противоречий в духе «Политики признания» Ч. Тейлора и коммунитаризма М. Сэндела. Он отделяет национальные меньшинства от общин иммигрантов ради сохранения прав первых и избегания ущерба для западной либеральной традиции. Гарантия прав меньшинств не должна противоречить индивидуальной свобо-

¹ Ibid. P. 28.

² Miscevic N. Op. cit. P. 31–32.

³ Ibid. P. 32.

де сознания и автономии индивидуума. Национальные меньшинства характеризуются как сконцентрированные на определенной территории, гомогенные, самоуправляемые, институционально оформленные; их права на самоуправление – как наследственные. Иммигранты – гетерогенные сообщества в принимающем государстве, предоставляющем убежище и гуманитарную защиту. Они состоят из гетерогенных групп, решившихся на «волонтаристический» переезд, и не могут рассчитывать на права национальных меньшинств, требовать собственных институтов и сохранения культурных практик. Иммигранты делятся на обладающих и не обладающих правом получения гражданства и беженцев. Классификация проблемна, поскольку лишает многих мигрантов права на гражданство и рассматривает их жизнь как *другую*¹. Предполагая инклюзию посредством языка, Кимблика игнорирует то, что язык сам является «создателем культуры» при знакомстве с культурно значащим и значимым, которое иммигранты, возможно, не примут безоговорочно. Запрет требования культурных прав увеличивает опасность маргинализации и исключения. Мажоритарная культурная система не снижает желания большинства представлять «естественное, завершенное, монолитное и стандартизированное национальное государство». *Асимметричные представительство и распределение власти* предлагаются для укрепления *мультикультурного характера* государства. Толерантность гарантируется в федерации консолидированных наций с определенными границами и распределением властей, для сохранения каждой как самоуправляемой социальной культуры. Эта модель, стремясь обеспечить общественное сплочение, упускает факторы повседневности (С. Бенхабиб), позволяющие национальным и иммигрантским меньшинствам стремиться к нему². Она пытается сбалансировать защиту либеральных ценностей и соблюдение прав групп, зачастую отвергающих либеральный принцип индивидуальной свободы.

Отвержение или ограничение прав меньшинств или иммигрантов не оправдано с либеральной точки зрения на «бытие отверженных» (Дж. Ролз). Государство не справляется с нелояльным

¹ Miscevic N. Op. cit. P. 33–34.

² Ibid. P. 34–35.

поведением групп, оспаривающих или отвергающих коммунитарные практики и ценности, и отказывается от принципа невмешательства. При рассмотрении меньшинств изнутри не как монолитной группы, но подгрупп со своими интересами, очевидно, что реформаторы оказываются под двойным ударом: со стороны большинства населения и традиционалистов¹.

Попытка Ж.-Л. Меланхтона защитить меньшинства обернулась их ассимиляцией во французское государство. Д. Милл предполагал ассимиляцию Квебека в англоязычную культуру, К. Маркс – чехов в немецкую.

Теорию гегемонии А. Грамши следует использовать для рассмотрения толерантности с точки зрения философии праксиса, фокусируясь на ее перформативности. Превосходство групп осуществляется посредством «доминации» – интеллектуального и морального руководства при поддержке определенных аспектов повседневности. Либеральные демократии оправдывают ограничения терроризмом, подозрениями к исламу и предотвращением турбулентности общества².

Толерантность основывается на системе моральных ценностей и практик, корнящихся в определяемых властными структурами узловых пунктах, к которым привязываются политический дискурс и культурные практики. Гегемония предусматривает возможность репараций при установке этических ценностей и повседневных практик, вводящихся в гегемонистский порядок и *круг гуманности*. Толерантность, зависящая от взаимодействия большинства и меньшинства, переносится в область повседневности: чем изолированнее меньшинство, тем больше угроза его существованию. Модель, учитывая социальную, образовательную, религиозную, рекреационную и экономическую деятельность, позволяет рассматривать формы толерантности и их недостатки, дилемму «члены (ЕС) против прав»³, принять больше мигрантов при их меньшем стремлении к обретению мультикультурных прав. Легитимизировать признание национальных меньшинств в Юго-Восточной Европе проще при их отказе от территориального са-

¹ Miscevic N. Op. cit. P. 35–36.

² Ibid. P. 36–37.

³ Ibid. P. 37–38.

моуправления и уважения наследия борьбы, определившей культурное большинство. Предстоит осмыслить, как узловые пункты гегемонии навязывают разделение подчиненных и правящих групп, какие ценности толерантности оставить в силе¹.

Разделение национальных меньшинств и иммигрантов делает религиозную толерантность проблемной. Сомнительна нейтральная роль государства, защищающего права и лишаящего их по соображениям безопасности. Проблемы толерантности – отражение «органического кризиса» общества после провозглашения «конца истории»². Их осмысление позволит понять приоритет одних концепций по отношению к другим, выявить локальные специфики и динамики, не пренебрегая различиями между группами и внутри их³.

Индивидуум имеет право следовать своим идеалам, определяя благо для себя, если не мешает это делать другим. Этническое большинство располагает большими возможностями защиты культурной идентичности, отчасти пересекающейся с религиозной. При непредоставлении прав меньшинствам усиливается ассимиляционное давление. В частной жизни они руководствуются своей культурой, в публичной должны исходить из нейтральных, универсальных, гражданских ценностей и норм. Культурная идиосинкразия⁴ допустима в частной жизни, пока не нарушает закон, но в публичной следует исходить из прав и обязанностей граждан⁵.

Под сохранением идентичности меньшинств подразумевается солидарность и доверие между членами общины, знание истории, общий источник достоинства и самоуважения, понимание своего места в мире. Это зависит от политики властей в сфере образования, публичных коммуникаций, СМИ, религии и искусства, включая преподавание языка, религии, истории и культуры мень-

¹ Miscevic N. Op. cit. P. 38–39.

² Ibid. P. 39–40.

³ Ibid. P. 40.

⁴ Генетически обусловленная реакция, возникающая в ответ на определенные раздражители.

⁵ Janik B., Próchnicki M. The limits of tolerance from the perspective of their public legitimization // *Balkan journal of philosophy*. – 2019. – Vol. 11, N 1. – P. 41–42.

шинств, статус альтернативных названий населенных пунктов, языка и демонстрацию атрибутов религии.

Граждане не свободны в выборе, с кем взаимодействовать или вступать в отношения взаимозависимости. В отношении гражданства человек вступает с рождения, выходя из них после смерти: нельзя менять социальное окружение в публичной жизни даже при неразделении взглядов окружающих¹. Принуждение легитимизируется защитой «гражданских интересов» (Д. Локк), подразумевая *публичное оправдание*. Частная жизнь – область *фоновой* или *непубличной политической культуры*. Непубличная политическая культура, включая СМИ, – посредник между публичной культурой и фоновой. Объединения с собственной культурной идиосинкразией могут существовать без конфликтов, нарушающих социальный мир и требующих вмешательства властей. Либеральные демократии, подразумевающие культурный нейтралитет государства как форму толерантности, подвергаются критике с коммунитарной и мультикультурной перспектив. Закрытие доступа культурной идентичности в публичную жизнь оспаривает значение и ценность меньшинств, подчиняя большинству, что противоречит универсалистским либеральным ценностям. Без статуса «общественной культуры» меньшинства обречены на уничтожение. Запрет демонстрации идентичности в публичной жизни делает либеральную политику опосредованно ассимиляционной². Нация представляется как гражданское объединение, гражданство – как альтернатива этической принадлежности. Доминируют ценности этнического или религиозного большинства. Ассимиляционное давление особенно болезненно для меньшинств, прежде осознававших превосходство над остальным населением. Закон, обязывающий овладеть официальным языком, стал *casus belli* для *русского меньшинства* в постсоветских странах. Мусульманские общины руководствуются больше нормами ислама, чем светскими. Универсалистское отстранение меньшинств от публичной жизни способствует автосегрегации. Принцип свободы частной жизни без причинения вреда

¹ Janik B., Próchnicki M. The limits of tolerance from the perspective of their public legitimization // Balkan journal of philosophy. – 2019. – Vol. 11, N 1. – P. 42–43.

² Ibid. P. 43.

обществу игнорирует возможность насилия, представляемого меньшинствами актами самозащиты.

В концепции коммуникативной власти Ю. Хабермаса легитимизация национальной политики осуществляется в «коммуникативной среде» меньшинств и противопоставляется «манипулируемой легитимизации». Методологией служит теория публичного выбора, легитимизирующая дискуссию с точки зрения всех заинтересованных сторон. Позиция вырабатывается путем публичной коммуникации, защищенной от *манипуляций* (Д. Фишкин) с использованием таких процедурных критериев, как рациональность («аргументационная форма»), инклюзивность и публичность (равные возможности сторон), свобода от внешнего и внутреннего принуждения (равенство участников), инклюзивная сосредоточенность на предмете обсуждения (урегулирование вопросов в интересах всех сторон), инклюзивное рассмотрение интерпретаций и пожеланий (Д. Козн)¹. Метод действенен при превалировании принципа «силы лучшей аргументации»².

Нигерийская мыслительница А. Адждиборо в статье «Пределы толерантности в перфекционизме»³ рассматривает толерантность как элемент, необходимый даже идеальному государству. Перфекционизм понимается как рекомендация государством гражданам образа жизни, ведущего к благосостоянию, что утверждает приоритет государства по отношению к правам граждан. Либерализм видит в этом ущемление индивидуальных прав. В перфекционизме государство охраняет социальные ценности, являясь организатором общества. При уважении частной жизни гарантируется ее неиспользование для нетолерантного поведения. Разделение публичной и частных сфер ведет к расширению зазора между ними. Многообразие ценностей не позволяет анализировать мораль в терминах «хорошо» и «плохо»⁴. Государство стремится обеспечить добродетельную жизнь, не нарушая автономии, но

¹ Janik B., Próchnicki M. The limits of tolerance from the perspective of their public legitimization // Balkan journal of philosophy. – 2019. – Vol. 11, N 1. – P. 45–46.

² Ibid. P. 47.

³ Ajiboro A. The limits if tolerance in perfectionism // Balkan journal of philosophy. – 2019. – Vol. 11, N 1. – P. 49–54.

⁴ Ibid. P. 49–50.

позволяя видеть пути к благосостоянию. При осознанном выполнении требований возникают коллективная ответственность и общие ценности. Действия вопреки, не квалифицирующиеся как преступление, подвергаются моральному осуждению. Конфликты возникают при регулировании государством морального поведения или нарушении частной жизни. Обратной стороной законных прав и индивидуальных предпочтений является проблема общего блага, игнорируемая либертарианцами. Коммунитаризм подчеркивает значимость формирования достойного поведения такими средствами, как взаимное признание, одобрение и цензура¹.

Общее благо – право индивидуума. Государство его охраняет, защищая территориальные границы и индивидуальные права, принимая законы и наказывая нарушителей. Левиафан требует подчинения правилам, разрешая свободу ассоциаций, самовыражения и интересов при согласовании с общим благом. Приватность – ценность, но вторична по отношению к общему благу: защите семьи, общества, страны (Этциони). Государство не наказывает за частную жизнь (принадлежность к ЛГБТ), хотя ее могут не одобрять религиозные деятели. Понятие «частная жизнь» подразумевает, что «частные» акты не вредят другим, а также социальным ценностям².

В либерализме люди, как способные к моральному выбору, не должны принуждаться ни другим человеком, ни государством. Согласно Д. Гаусу, при конфликте интересов граждан с правительством, как справедливым судьей, последнее – не авторитет в суждении об индивидуальном благе и должно соблюдать нейтралитет. Концепция блага определяется индивидуальным моральным выбором. Однако государство – не король-философ, а набор институтов, через которые люди действуют ради гуманных целей (Фридман). В перфекционизме общее благо – единственно нейтральная вещь в государственном управлении. Он не связан с конкретным пониманием блага и не требует искоренения субъективных теорий о нем.

¹ Ajiboro A. The limits if tolerance in perfectionism // Balkan journal of philosophy. – 2019. – Vol. 11, N 1. – P. 50–51.

² Ibid. P. 52.

Толерантность предполагает неприемлемое поведение, не наказываемое законом, но не рекомендуемое для морального благосостояния и ценностного существования. Р. Коллоквиум оценивает так гомосексуализм. Проблема либерального управления состоит в неодинаковых последствиях для разных концепций благосостояния и религиозных убеждений (С. Мендус). Это делает толерантность орудием прагматизма. Государство контролирует эксцессы индивидуумов, пытающихся сделать публичным неодобряемое поведение, к которому проявляют толерантность.

Цель управления, допускающего морально неприемлемые действия, состоит не в ожидании социальной эволюции, но в учете интересов всех граждан ради защиты общества. Перфекционизм отдает приоритет ценности жизни всех граждан по отношению к благосостоянию (Уолл). Меры правительства могут не совпадать с индивидуальными интересами, но обязывают действовать с учетом других людей.

Перфекционистское представление о благосостоянии определяет ценностные деятели, черты характера и т.п. и их способствование благосостоянию. Не все частные действия имеют частные последствия, нанося ущерб обществу. Роль справедливого судьи делает государство ответственным за благосостояние граждан. Либеральный нейтралитет ведет к моральному изоляционизму. Чрезмерный контроль (тоталитаризм) не создаст сбалансированное общество. Там, где ограничения установлены должным образом и существует адекватный контроль со стороны индивидуумов и правительства, легче достичь справедливости¹.

Иранский мыслитель М.Х. Ганджи в статье «Терпимость любящего: взгляд на толерантность с точки зрения Руми»² подчеркивает, что печальный исторический опыт призывает человечество к толерантности и признанию Другого.

Толерантность учитывает разность взглядов в зависимости от интеллекта, знания, образования, целей и рассматривает различия людей как естественные. Это ее теоретическое основание.

¹ Ajiboro A. The limits if tolerance in perfectionism // Balkan journal of philosophy. – 2019. – Vol. 11, N 1. – P. 53.

² Ganji M.H. Loving tolerance : A look at tolerance from the viewpoint of Rumi // Balkan journal of philosophy. – 2019. – Vol. 11, N 1. – P. 55–64.

В эпоху персидского поэта-суфия XIII в. Джалаладдина Руми она рассматривалась с мистической точки зрения и была «толерантностью любви». В теоретическом плане толерантность учитывает различия в мировоззрениях людей как естественные, в практическом – развивает терпимость к нежелательным событиям их жизни (включая человеческое поведение) и учит мириться с ними¹. Признанное многими религиями Золотое правило этики делает толерантность важным этическим принципом.

Мистики рекомендуют эмпатичную толерантность как способ обуздать «плотскую душу», возможность уподобиться Богу и пророкам, борясь с эгоизмом, гордыней, ревностью. Руми призывает смотреть не на прекрасное оперенье петуха, но на его безобразные ноги, напоминая, что эгоизм порождает гордыню и уничтожает ум и стыд. Высокомерие и унижение других – спутники борьбы за власть и богатство, результат преклонения перед внешним и игнорирования внутреннего. Сатана проклят из-за высокомерия. Грех Адама проистек от желудка и сексуальности, Иблиса – из гордыни и жажды власти. В Коране пророк превозносится за добродетели, в том числе толерантность. Пророки и святые терпят недостатки других, пытаясь постепенно их исправить² ради удовлетворения Бога, стремящегося к совершенствованию людей. Это причина рациональной толерантности. Поступать по-доброму с другими нужно для спасения и мира собственной души.

Разница в уме проявляется и на земле, и на небесах. Различия между людьми подобны различиям букв алфавита и велики как расстояние от «алиф» до «я». Ум, подобно попавшей в силки птице, вынужден распутывать узлы и превращает это занятие в цель: люди вовлекаются в споры и гордятся решением проблем³, теряя пронизательность и возможность постигать истину. Ум углубляется борьбой и размышлениями, вопрошая и отвечая. Спор сторонников предопределенности и свободы нескончаем. Такова воля Бога, снабжающего ум логическими доказательствами. Различные идеи и группы существуют в мире как милость Бога, же-

¹ Ganji M.H. Loving tolerance : A look at tolerance from the viewpoint of Rumi // Balkan journal of philosophy. – 2019. – Vol. 11, N 1. – P. 55–56.

² Ibid. P. 56.

³ Ibid. P. 56–57.

лающего этого. Один ум не способен понять все аспекты реальности. В истории о слепых, ощупывавших слона, все описывают его по-разному¹. Ум «чернит книги», заполняя текстом, «ум умов» сохраняет горизонты, наполненные светом луны Реальности². Истинная сущность души сокрыта, все обращаются к разным ее частям. Понимание истины несовершенно, и она часто смешивается с ложью. Утверждение о знании истины ни верно и ни ошибочно, ложное не открывается без правды. Каждая из интерпретаций – лестница, ведущая от одной группы людей к другой. Каждый народ говорит на языке, согласующемся с его характером и пониманием истины. Различия и множественность народов порождают различия точек зрения. Истина подобна бесцветному свету: лишь проливаясь через цветные стекла, он окрашивается³. В разных формах проявляется «сокровище единства». Истина сложна и имеет разные аспекты: люди постигают различные ее уровни, многие не различают слоев. Один видит мир как тьму, второй – как лунный свет, третий – в свете трех лун: физической, внутренней луны (объекта невидимого мира) и Реальной – Бога. Из-за частичного видения истины возникают секты. Мирское знание, начальное и подражательное, характеризуется сомнениями и вызовами. Дьявол пробуждает сомнения, приводя тысячи доводов и объяснений, но у него нет души⁴. Разум поражен желаниями и намерениями удовлетворяют их. Борьба умов – битва желаний и интересов. Гнев и похоть ослепляют, изменяют дух. Эгоизм убивает добродетель, тысячи завес поднимаются от сердца, застилая взор. Мирское знание предназначается для продажи и светится от удовольствия, найдя покупателя. Учащиеся ради славы подобны фараонам в желании мирской пышности и власти. Чистую и несмешанную истину не найти ни в одном обществе. В лучшем случае там обладают долей ее, не верной, но и не ошибочной. Лишь в божественном свете видится все, как есть. Путь к истине невозможен без Старейшины

¹ Ganji M.H. Loving tolerance : A look at tolerance from the viewpoint of Rumi // Balkan journal of philosophy. – 2019. – Vol. 11, N 1. – P. 57–58.

² Ibid. P. 58.

³ Ibid. P. 59.

⁴ Ibid. P. 60.

(шейха). Этот шейх – Любовь. Его чтут не за седую бороду, но за помощь тысячам отчаявшихся.

Для мистиков эгоистичность – мать пороков, любовь – добродетелей. Рассматривая себя, человек не видит остальных и Бога. Эгоизм – грех, завеса между человеком и Богом. Любовь, исцеляя этот недуг, смывает грехи с души. Она искусный врачеватель, подобный Платону и Галену. Носящий одежды любви очищается от алчности и порока. Бог великодушен, его деяния полны доброты и сострадания без ожидания награды. Обретения от мудрости, ищущей выгоды, имеют меньше потерь. Любовь – атрибут Бога, страх – атрибут слуги, страдающего похотью и хвастовством¹.

Современная толерантность рациональна. Человек понял, что она делает общественную жизнь проще и плодотворнее: стоит терпеть других, ожидая, что они будут терпеть его. «Толерантность любви» выше. Она не ожидает привилегий и основывается на великодушии. Любящие, подобно Богу, милосердны и долготерпимы. Руми видит мир как большую ханаку², где шейх – Бог, а сам он – слуга. Любящее смирение побуждает уважать адептов других религий. Свободный человек не огорчится из-за оскорблений, а благородный не оскорбит заслуживающих оскорбления. Любящий подавляет «эго»: он в мире с бытием и людьми. Путь Божий невозможен без толерантности. Пророки – пассажиры каравана, движущегося к Богу³. Религии, различаясь в методах, обладают единой сущностью. Разногласия человечества вызваны именами, мир устанавливается, когда, отказываясь от них, продвигаются к реальности. Различия проистекают из ограничений бесформенного. В Реальности нет разделений и чисел: в духовности – перегородок и индивидуальностей. Души волков и собак разделены, львов Божьих – едины. Вера будет единой в ином мире, но в этом подобное немыслимо, так как у всех свои желания и устремления. Толерантность – этическая и рациональная заповедь Бога и необходима для жизни. В современном мире с его жестокостью должны найтись те, кто внесет в жизнь толерантность. Чем кислее

¹ Ganji M.H. Loving tolerance : A look at tolerance from the viewpoint of Rumi // Balkan journal of philosophy. – 2019. – Vol. 11, N 1. – P. 62–63.

² Здание, спроектированное для собраний.

³ Ibid. P. 63–64.

уксус, тем больше нужно сахара для оксимеля. Ярость подобна уксусу, милосердие – меду¹. Если мед не перебьет уксус, снадобье будет испорчено².

В статье П. Макарьева «Либеральная демократия: Между нормами и фактами»³, ставшей реакцией на работы Р. Робсона «В каком смысле мультикультурализм является формой коммунитаризма»⁴ и С. Дивьяка «Коммунитаризм, мультикультурализм и либерализм»⁵, рассматриваются взаимоотношения мультикультурализма и коммунитаризма. При недопустимости дискриминации, унижения или угнетения в обществах с культурными различиями важно не допустить подрыва социального мира⁶. Проблемы интерпретируются как следствие различий в либеральной культурной среде на оси между полюсами универсализма и партикуляризма. Политика универсализма несправедлива, так как не оставляет иного выбора кроме ассимиляции в культуру большинства, ведя к дезориентации и моральной деградации меньшинств. Партикуляризм «прославляет» различия и преувеличивает важность меньшинств, способствуя их самообособлению, формированию анклавов, развитию «злокачественных» субкультур, питающих религиозный фундаментализм и радикализм.

Экстремальный либерализм чествует разнообразие. Экстремальный коммунитаризм оправдывает расистские, националистические и тоталитарные идеологии, утверждающие превосходство части населения над другими. Между этими полюсами располагаются версии политического либерализма, либерального мультикультурализма, классического мультикультурализма, теории избирательной демократии и др. Сочетая элементы доктрин, философы

¹ Оксимель – смесь меда и уксуса, используемая как лекарственное средство.

² Ganji M.H. Op. cit. P. 64.

³ Makariev P. Liberal democracy and cultural diversity – Between norms and facts // Balkan journal of philosophy. – 2019. – Vol. 11, N 2. – P. 179–186.

⁴ Robson R. In what sense is multiculturalism a form of communitarianism // Balkan journal of philosophy. – 2018. – Vol. 10, N 2. – P. 145–146.

⁵ Divjak S. Communitarianism, multiculturalism and liberalism // Balkan journal of philosophy. – 2018. – Vol. 10, N 2. – P. 147–163.

⁶ Ibid. P. 179.

пользуются *интроспекцией*. (Этот термин используется вместо «самоанализа», поскольку обоснования нормативных заявлений ссылаются на фактическое положение вещей.) Либеральный термин «необремененное эго» представляется скорее свидетельством отсутствия истинной идентичности, неспособности к любви и заботе о другом, чем абстрактной индивидуальностью. Представить личность, неспособную к привязанности, означает вообразить не идеального свободного и рационального агента, но человека бесхарактерного и неглубокого. Обладание характером необходимо для деятельности без принуждения в соответствии со своим выбором. Это приближает к одним людям, отдаляя от других, делает одни цели предпочтительнее других (М. Дж. Сэндел)¹. Иначе последовательная культурная идентичность немыслима. Теории о взаимоотношениях универсальных ценностей и норм с культурной идентичностью не гарантируют их принятия другими. Для партикуляризма универсалистское отношение морально неприемлемо, так как не отвечает человеческой природе, нуждающейся в культурной идентичности. Универсалисты считают партикуляристскую ментальность анахронизмом, демонстрацией племенной идиосинкразии.

Ассимиляционное давление осуществляется открыто при легитимизации или скрытно при давлении, побуждающем меньшинства стремиться к повышению качества жизни и профессиональному и социальному росту ценой отказа от идентичности. Такая модель ассимиляции, характерная для «цивилизованных» стран, стимулирует субъектов идентифицировать себя в качестве гражданина, фаворизируя универсалистские ценности по отношению к культурным традициям и групповой солидарности. Давление не квалифицируется как ассимиляционное, так как направлено не на изменения культурной идентичности, но на снижение ее важности. Ассимиляция осуществляется под предлогом гражданского единства. Большинство сохраняет культурную идентичность, поскольку не может быть культурно нейтральным (Ч. Тейлор)².

¹ Divjak S. Communitarianism, multiculturalism and liberalism // Balkan journal of philosophy. – 2018. – Vol. 10, N 2. – P. 180–181.

² Ibid. P. 181–182.

Согласно Дивьяку, «признавая официально определенные группы, государство предоставляет им привилегии. Их члены обладают гражданскими, культурными и политическими правами, между тем как большинство – только первыми. Обретая автономию, этнические группы интерпретируются как народ в этническом смысле, остальные же остаются таковым лишь в политическом»¹. На деле этническая идентичность приравнивается к таковой большинства при объявлении принудительной ассимиляции интеграцией в гражданское общество. Возможно и принуждение меньшинств ассоциировать себя с большинством. В Болгарии для мотивирования турок к смене идентичности использовалась концепция об их происхождении от этнических болгар, принявших ислам и ассимилированных. Эта ассимиляция носила партикуляристский характер².

Дискриминация описывается как причиняющее ущерб обращение, вызванное отличиями от социального мейнстрима. Наиболее влиятельна концепция социальной идентичности Г. Тэшфела: человек, идентифицирующий себя с группой, подвержен искушению дискриминировать посторонних. Она связана с отношениями внутри общностей и ведет к коммунитаризму. В либерализме ссылка на право обладает приоритетом над общим благом, в коммунитаризме общим благом оправдываются жертвы отверженных, включая нарушение прав и свобод. Дискриминация легитимизируется. Следует различать дескриптивные и нормативные коммунитарные теории. Наиболее влиятельные дескриптивные теории (М. Вальзер, М. Сандел, А. Макинтайр) объясняют большее основание самоидентификации на членстве в обществе, чем на гражданстве. Эти концепции отличаются релятивизмом, не образуя нормативного коммунитаризма с расистскими идеологиями и фундаменталистскими религиозными доктринами.

Робсон описывает коммунитаризм и либерализм как родственные течения, Дивьяк считает их контекстуальными теориями, утверждая приоритет общего блага над правом не без влияния сербской культурной традиции³. Однако мультикультурализм ха-

¹ Divjak S. Op. cit. P. 158.

² Makarjev P. Op. cit. P. 182.

³ Divjak S. Op. cit. P. 150.

рактеризуется не меньшей толерантностью, являющейся либеральной, универсалистской нормой¹. Наиболее известен аргумент Тэйлора из «Политики признания», требующий признавать все культуры как ценные в абсолютном смысле. На вопрос «Кто я?» человек отвечает диалогично, рассматривая не только себя, но и важных в своей жизни людей. Самоуважение индивидуума зависит не только от того, как он видит себя, но и от того, каким он видит себя в глазах других. Эта теория привела к популярному в 1990-х годах прославлению разнообразия.

Политика мультикультурализма основывается на «социальной культуре» как условии полноценной жизни при активной поддержке государства². На практике она ведет к сегрегации, вызывая рост недовольства. В мультикультурализме признание ценности культур холистически понимает культуру как абстрактную общность, игнорируя внутренние различия культурной деятельности³. Поощрение мультикультурной толерантности и плюрализма не сочетается с мерами по разработке и активации коммуникации групп с обществом. Конструктивный же подход к меньшинствам состоит в их понимании как сложившихся исторически и сохраняющихся благодаря определенным практикам и взаимодействию при толерантности со стороны большинства и практическим мерам государства⁴.

Список литературы

1. Хомяков М.Б. Толерантность и ее границы // Национальный психологический журнал. – 2011. – № 2 (6). – С. 25–33. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tolerantnost-i-ee-granitsy> (дата обращения: 01.10.2022).
2. Ajiboro A. The limits if tolerance in perfectionism // Balkan journal of philosophy. – 2019. – Vol. 11, N 1. – P. 49–54.

¹ Makarjev P. Op. cit. P. 183–184.

² Ibid. P. 184–185.

³ Ibid. P. 185; Хомяков М.Б. Толерантность и ее границы // Национальный психологический журнал. – 2011. – № 2 (6). – С. 25. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tolerantnost-i-ee-granitsy> (дата обращения: 01.10.2022).

⁴ Ibid. P. 186.

3. Cole P. Principled toleration and respectful indifference in the liberal policy : A conceptual landscape // *Balkan journal of philosophy*. – 2019. – Vol. 11, N 1. – P. 5–14.
4. Divjak S. Communitarianism, multiculturalism and liberalism // *Balkan journal of philosophy*. – 2018. – Vol. 10, N 2. – P. 147–163.
5. Ganji M.H. Loving tolerance : A look at tolerance from the viewpoint of Rumi // *Balkan journal of philosophy*. – 2019. – Vol. 11, N 1. – P. 55–64.
6. Grau A. *Hypermoral : Die neue Lust an der Empörung*. – München : Claudius Verlag, 2017. – 128 P.
7. Janik B., Próchnicki M. The limits of tolerance from the perspective of their public legitimization // *Balkan journal of philosophy*. – 2019. – Vol. 11, N 1. – P. 41–48.
8. Makariev P. Liberal democracy and cultural diversity – Between norms and facts // *Balkan journal of philosophy*. – 2019. – Vol. 11, N 2. – P. 179–186.
9. Miscevic N. Facing strangers in need. Toleration, refugee crisis and cosmopolitanism // *Balkan journal of philosophy*. – 2019. – Vol. 11, N 1. – P. 15–30.
10. Robson R. In what sense is multiculturalism a form of communitarianism // *Balkan journal of philosophy*. – 2018. – Vol. 10, N 2. – P. 145–146.
11. Trupia F. (Im)Possible tolerance. A paradox from within multicultural societies // *Balkan journal of philosophy*. – 2019. – Vol. 11, N 1, – P. 31–40.

ДЖУРКОВИЧ М. ЦВЕТНЫЕ РЕВОЛЮЦИИ КАК ЧАСТЬ ГИБРИДНОЙ ВОЙНЫ

Реф. ст.: ЂУРКОВИЋ М. Обојене револуције као део хибридног рада // Зборник Матице српске за друштвене науке. – Нови Сад, 2020. – Г. 71, бр. 175 (3). – С. 309–327. – URL: https://www.maticasrpska.org.rs/stariSajt/casopisi/ZMSDN_175.pdf (дата обращения: 17.12.2022)

Ключевые слова: гибридная война; государственный переворот; ненасильственная борьба; Сопротивление; цветные революции; Шарп Д.

Для цитирования: Цибизова И.М. [Реферат] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 2. – С. 182–188. Реф. ст.: Ђурковић М. Обојене револуције као део хибридног рада // Зборник Матице српске за друштвене науке. – Нови Сад, 2020. – Г. 71, бр. 175 (3). – С. 309–327. – URL: https://www.maticasrpska.org.rs/stariSajt/casopisi/ZMSDN_175.pdf (дата обращения: 17.12.2022).

Сербский политический философ М. Джуркович осмысливает цветные революции как часть гибридной войны, направленной на смену режимов, противоречащих интересам англосаксов и международных корпораций. Автор констатирует, что появился ряд понятий и стратегий неконвенционных видов войны и угроз безопасности и суверенитету стран: цветные революции, ненасильственные революции, сетевые войны, гибридные войны, культурные войны, мягкая сила, сила памяти, судебная диктатура. Может применяться и традиционная информационная подрывная деятельность – психологические диверсии или подрывная пропаганда – посредством агентов влияния, шпионов и коррумпированных элементов. Суть этих операций сформулировал Сун Цзу: побе-

дить врага без вооруженного столкновения, разрушив мораль, гомогенность, готовность к обороне и защите системы ценностей – внушить противнику непонимание того, кто он и что защищает (с. 309–310).

Коррупция, способствующая подрыву ценностей и идеологии, – стандартный механизм и инструмент подрывной деятельности. Значительную роль в свержении власти со времен Французской революции играли представители правящих классов, принимавших идеологию, ведущую к слому собственной гегемонии. Движение БЛМ продемонстрировало аналогичный феномен, разрушив памятники деятелям, обеспечившим доминирование США. Особую роль в этом контексте, указывает М. Джуркович, играют социальные сети, как правило поддерживаемые компаниями, расположенными в США и функционирующими как «протезы американской военной системы». В операциях Арабской весны наблюдалось слаженное взаимодействие служб безопасности, внешнеполитического аппарата, фондов, кибер-войск, ЧВК и активистов, координирующих подрывные операции. Интернет повысил возможности подрывной деятельности и капиллярного вливания идей в ментальное, духовное, ценностное и медийное пространство страны. В эйфории игры в покер люди выкладывали в сети фотографии своих домов, предприятий и учреждений, прежде добываемые шпионами (с. 310–311). Опыт Коминтерна и нацистов, использовавших национальный вопрос для ослабления противника, переняли ЦРУ и МИ6. Существует мнение, что холодная война выиграна посредством популярной культуры в столкновении ценностей и идеологий.

Согласно З. Бжезинскому, распространение идеологии прав человека подорвало восточный блок. При презентации «Великой шахматной доски» он объяснил закономерность перехода от защиты прав человека к геополитическому дискурсу: права человека использовались как основание для вмешательства, пропагандистских войн, вербовки и военных интервенций. Г. Киссинджер, презиравший дискурс о правах человека как нерелевантный в отношениях великих держав, участвовал в выработке Завершающего Хельсинкского акта ради его использования для развала восточного блока. Аналогичным орудием стали цветные революции.

После агрессии НАТО 1999 г. в Сербии руководство «Отпора» в координации с Фондом открытого общества Д. Сороса и американскими спецслужбами разработало модель «ненасильственной борьбы»: на сайте Центра прикладных ненасильственных деятельности и стратегии (CANVAS) можно найти пособия, инструкции, партнеров, видеоматериалы (с. 311–312). Существует Центр ненасильственного сопротивления, где ангажированы бывшие «отпоровцы». Сотрудники КАНВАСа связаны с американскими спецслужбами и действуют совместно с радикальными политическими группировками (с. 312).

Методы ненасильственной борьбы, проистекающие из православной (Л. Толстой) и индуистской (Махатма Ганди) традиций, европейских пацифистских организаций, аллюзий на наследие М.Л. Кинга парадоксально заимствовали для осуществления целей неокOLONиализма – контроля над ресурсами и геополитическими пространствами посредством агентов влияния и посредников (прокси). «Отпор!» появляется там, где власть противостоит геополитическим императивам США. Не существует аспектов духовной и интеллектуальной деятельности, ценностных и идеологических систем, не инструментализированных ЦРУ для выполнения геополитических целей при финансировании и либералов, и монархистов, и ультраправых, и коммунистов, если их деятельность ведет к дестабилизации противника (с. 313).

Идеи использования пацифизма и борьбы за мир Коминтерном для неразмещения ядерных боеголовок в Западной Европе заимствовали американцы. Д. Шарпа (1928–2018) называют «Макиавелли» или «Клаузевицем¹ ненасильственной борьбы». Этот последователь М. Ганди, маргинал и одиночка, характеризуется как «одинокый всадник» американской корпоративной элиты времен холодной войны. В Центр международных отношений Гарвардского университета, создающий стратегии холодной войны и прозванный «ЦРУ в Гарварде», Шарпа привел один из авторов использования теории игр в американской ядерной стратегии Т. Шеллинг, автор предисловия к его диссертации «Политики ненасильственного сопротивления». Финансировало исследование

¹ Карл фон Клаузевиц – прусский военный теоретик, автор труда «О войне», считающегося революцией в военной теории.

Агентство прогрессивных оборонных исследовательских проектов – ДАРПА (Defense Advanced Research Projects Agency), принадлежащее министерству обороны и ответственное за развитие новых технологий для армии.

С Центром сотрудничали Г. Киссинджер, У. Банди¹, С. Хантингтон², З. Бжезинский (с. 314–315). Исследования, начавшиеся в рамках проекта «Камелот», включили стратегии экспериментальной психологии. В монографии «Сделать Европу непобедимой» (1985) теория ненасильственной борьбы представлялась частью оборонной стратегии Запада, предусматривая развитие сопротивления после гипотетической советской оккупации. Операция «Гладио»³ характеризовалась идентичными мотивами и нарративом, хотя предусматривала мобилизацию и организацию террористических акций. Учение о победе мира, свободы и демократии легло в основу интервенционизма, став основой гибридной борьбы, включавшей пакет действий от ненасильственных до прямой военной интервенции.

По признанию Шарпа, его лучше понимали члены военного истеблишмента, чем пацифисты: он говорил о прагматике, не о вере в ненасилие как этическом принципе (с. 315). Полковник Р. Хелви осуществлял внедрение теории в практику, рассматривая ее как руководство по ненасильственному подрыву и захвату власти (с. 316). В Прибалтике, согласно У. Клеменсу, осуществили Певческую революцию, предотвратив советский путч и вернув независимость мирным путем. Лидеры, организаторы и активисты прошли тренинг по методике Шарпа, переведенной на национальные языки: предусматривалось геополитическое поражение и отсечение противника от балтийских портов.

После книги «От диктатуры – к демократии» (1993) появилось пособие, перечислявшее 198 методов ненасильственной борьбы. Белградско-Будапештская акция стала переломным мо-

¹ Эксперт ЦРУ по внешней политике, один из авторов вьетнамской стратегии.

² Американский социолог и политолог, автор концепции этнокультурного разделения цивилизаций.

³ Операция НАТО по дискредитации и вытеснению коммунистов из властных структур.

ментом в стратегии ненасильственной борьбы, способствовавшей делегитимизации правительства С. Милошевича и его свержению (с. 317).

Наррация о конфликте свободного мира и тоталитаризма вылилась в борьбу с мнимыми диктаторами и установление либеральной, плюралистической демократии. Западные СМИ развязывали кампанию против лидеров, прежде называвшихся реформаторами и гарантами стабильности, но внезапно объявляемых диктаторами (Садам Хусейн, Слободан Милошевич, Эдуард Шеварднадзе, Хосни Мубарак, Никола Груевский).

Методику Шарпа характеризует обширная палитра методов и лозунгов, включавшая шутки, пантомимы, дарение цветов полицейским и т.д. для максимального привлечения молодежи (с. 318–319). Радикализм (в том числе религиозный) играл важную роль. В Египте он поощрялся и использовался наряду с ненасильственной деятельностью.

Когда становится очевиден вред государству, повернуть назад тяжело или невозможно. Предотвращается приход к власти патриотов и людей порядочных, Шарп ставит задачу «предотвращения новой диктатуры» – недопущения к власти представителей народа для защиты его интересов. Выступая против переговоров с властью, он утверждает необходимость конфликта посредством забастовок, бойкотов, протестов, после которых свершится ее передача.

Насильственное сопротивление отличалось от ненасильственного при рекомендации параллельного использования. Предусматривалась необходимость генерального плана и тайной деятельности, включающей подрывную пропаганду. Среди сценариев смены режима выделялись: конверсия, аккомодация (приспособление), ненасильственное принуждение и дезинтеграция или распад режима (с. 319–320). В Сербии до 2000 г. осуществлялся ряд параллельных акций, включая ненасильственные и операции западных спецслужб, в том числе устранение высших функционеров власти и общественных деятелей, убийства которых приписывались режиму. На Украине, считает автор, в 2014 г. ненасильственная деятельность переросла в вооруженную борьбу с органами безопасности, демонстрируя наличие у оппозиции подготовленной армии. В Сирии и Ливии – в вооруженные интервен-

ции с использованием недавних исламистских противников. Ненасильственные протесты подрывают режим изнутри.

К новым методам относится феномен судебной диктатуры, привлекавшийся в Латинской Америке для смены правительств, противоречащих доктрине Монро. Поддерживавшиеся американцами облики фашистской диктатуры (Бразилия, Чили, Парагвай) заменяли неолиберальными квазидемократиями, но в ряде стран побеждали демократические силы, начинавшие ограничивать интересы корпораций и развивать политику народного благосостояния (с. 320–321).

Лидеры, службы безопасности и стратеги государств, заинтересованных в защите суверенитета, начали исследовать и развивать методы защиты от цветных революций. Эта деятельность основывается на блокировке подрывной деятельности. Техники модернизируют в силу возрастания роли Интернета, ненасильственной природы переворотов и изменения техник пропаганды. Следует исходить из превентивности, прослеживания и регистрации деятельности иностранных разведок, вербовки людей как вне власти, так и в ней (с. 321–322). Особенно чувствительными локациями являются СМИ, университеты, академии наук, НКО, группы болельщиков и партийные элиты. Начинать рекомендуется с контроля за денежными потоками. Следует учитывать иностранных лоббистов и финансистов, контрабанду и нелегальное вбрасывание незарегистрированной наличности.

Нововведение цветных революций, указывает М. Джуркович, состоит в привлечении Интернета. Во время «арабской весны» (более всего в Египте) и попытки свержения Эрдогана в 2013 г. социальные сети использовались как средство мобилизации, координации и связи путчистов с инфраструктурами в стране и США. Для организации и пропаганды контроль и доминирование в Интернете важнее, чем в газетах, радио, иногда и телевидении. Средства информационной защиты включают мониторинг Интернета при запрете определенных сервисов (с. 322–323). К ним относится цензура, стимулирование и популяризация отечественных социальных сетей, не контролируемых американцами и другими кибердержавами. Индия в 2020 г. после пограничного конфликта запретила тик-ток и другие китайские социальные сети, обвинив их в сливе данных китайским службам безопасности.

Важным аспектом становится способность властей мобилизовать сторонников и демонстрировать большую поддержку, по сравнению с протестующими. Необходима физическая защита государственных институтов, телевидения и парламента как символа государственной власти, инфраструктурных сетей и каналов коммуникации (с. 323–324).

Цветные революции, заключает автор, нельзя интерпретировать как наивные ненасильственные забавы. Цель ненасильственной борьбы состоит в смене власти, что влечет и терроризм, и военную интервенцию, и гражданскую войну. Ключевой момент состоит в необходимости контролировать элиту, привлекать народ на свою сторону и знать, во имя каких ценностей это делается. В итоге проблема сводится к защите идентичности, традиционных ценностей и институтов, а ныне и семьи, в которой эти ценности получают, формируются и репродуцируются (с. 325).

*И.М. Цибизова**

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

ПЕТРОВ А. НОСТАЛЬГИЯ КАК СОВРЕМЕННЫЙ КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

Реф. ст.: ПЕТРОВ А. Носталгија као савремени културни феномен // Зборник Матице српске за друштвене науке. – Нови Сад, 2020. – Г. 71, бр. 173 (1). – С. 37–49.

Ключевые слова: культура; ностальгия; феномен.

Для цитирования: Цибизова И.М. [Реферат] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 2. – С. 189–196. Реф. ст.: Петров А. Носталгија као савремени културни феномен // Зборник Матице српске за друштвене науке. – Нови Сад, 2020. – Г. 71, бр. 173 (1). – С. 37–49.

Сербская социолог культуры Ана Петров рассматривает особенности дискурса о ностальгии в XX–XXI вв., трансформировавшем ее понимание от состояния до производной современного потребительского общества в контексте постмодернизма и консюмеризма. В постмодерне ностальгический дискурс воспроизводит сам себя без ссылок на определенное прошлое. Концепция стала антиисторической, доступной для потребления, независимой от эмоциональной связи с местом и временем. Последнюю Ф. Джеймсон назвал «модусом ностальгии».

При осуществлении краткой реконструкции понятия рассматривается концепция ностальгии в Новом времени в монографии Т. Додмана «Чем была ностальгия (с. 37–38). Греческий корень «ностас» означает возвращение домой, на родину и присутствовал как феномен у Гомера, в «Эпосе о Гильгамеше», египетском, арабском и китайском эпосах. Об утрате и желании возвращения говорит и иудейско-христианская традиция в контексте представления о райском саде. Сам термин «ностальгия» – неологизм, включающий в состав также «алгос» (боль, сожаление) –

впервые зафиксирован в XVII в., его изобрел врач для объяснения нового феномена – многочисленных психосоматических симптомов у путешественников, торговцев, военных, студентов, рабочих. Прогресс вместо излечения ностальгии усилил ее: отмечается «глобальная эпидемия ностальгии» как аффективная жажда континуитета во фрагментарном мире (С. Бойм). Концепция современной культуры, подразделяемой на высокую и популярную, связана с таковой ностальгии. Отдельные авторы утверждают, что сами постмодернистские теории могут интерпретироваться как ностальгические, так как постмодернистский культурный плюрализм основан на идее подрывания высокой культуры как базы принятия эстетических суждений о собственном доминировании. Постмодернистская теория ностальгичная, так как ориентирована на прошлое – концепцию модерна.

Рассматривая «Дискурс об обществе после его обрушения: ностальгию как указатель без указываемого» (с. 38–41), Петров отмечает, что, исходя из отношения постмодернистских теоретиков к модерну, постмодерн можно определять либо как средство его превосходения, либо как противоположность. Ж. Бодрийяр утверждает совпадение конца модерна с таковым общества и гражданской демократии, представляя современность как антимодерн. Согласно Б. Тернеру, постмодерн может существовать без ностальгии по потерянному сообществу (*gemeinschaft*) и не быть антимодерном, т.е. не отрицать социальных отношений, достигнутых в обществе (*gesellschaft*) (с. 38–39). Понимание постмодерна как периода, следующего после модерна, а не отрицающего его, может стать отправной точкой новой социально-политической стратегии, продвигающей различность, плюрализм и невозможность измерения ценности и культуры с достижением избегания ностальгии о сообществе.

Ностальгия совпадала с периодами культурных и экономических перемен, в XX в. – с переходом от индустриального к постиндустриальному обществу (П. Старобин). Первые социологи нового времени занимались переходом от сообщества к обществу, т.е. от традиционного к рациональному мировоззрению. Модерн же принес проблему «конца общества» (Ж. Бодрийяр). Ностальгические дискурсы стали возникать сами по себе без ссылки на определенное прошлое. Это превратилось в антиисторическую

концепцию, доступную для потребления независимо от эмоциональной связи с временем и местом. Ф. Джеймсон назвал это «модусом ностальгии», проявляющимся в фильмах, фетишизирующих жизнь американских городков 1950-х годов. Визуальный дискурс ностальгии служит для разделения ощущений причастности в отчужденном и деперсонализированном мире. Концепция часто выстраивается в контексте когерентных и последовательных создания и сохранения собственности, рассматриваемой как средство постижения индивидуальных и коллективных идентичности и смысла. Ностальгия не рассматривается в рамках основания неверных или ложных ощущений, но ставится вопрос о ее появлении и цели в индивидуальном, коллективном, политическом и экономическом контексте (с. 39–40).

Мультикультурное время постмодерна характеризуется трансформацией концепции дома, так человек одновременно живет во множестве социальных сфер. При частой смене мест, путешествиях и всестороннем ускорении жизни трудно определить дом и ощущать его как родной. Распространяется чувство нехватки места, пространства, времени и ценностей.

Релевантная концепция ностальгии основывается на идее неолиберальных субъекта и рациональности, основанной на практике, представляющей результат свободы и выбора, но являющейся результатом формирования субъекта при выборе почти идентичных производных, представляемых СМИ субъекту в дискурсе о возможности выбора. «Человеческий капитал» «растрачивается» в неолиберальной культуре (Э. Дилтс). Постмодернизм комбинирует элементы прошлого, пародируя их или инкорпорируя в новую целостность, не имеющую ясных ссылок на конкретные события. Постмодерн превращает в товар все аспекты жизни, в том числе ностальгию. Так постмодерн и неолиберализм поддерживают идею о возможности покупки всего: от квартиры и автомобиля до идентичности.

Потребительство использует ностальгию как средство, которое каждый волен избрать в рамках парадигмы об индивидуальной ответственности и возможности выбора. Основанное на постмодернистском утверждении о руководстве обществом не общими идеями и практиками, но индивидуальными свободными желаниями и выборами, потребительство превращает ностальгию в товар,

который можно воплотить в конкретных предметах из прошлого, при возможности использовать эмоции, воспоминания и другие нарративы индивидуумов о прошлом. Утверждается, что при постмодерне СМИ и массовая культура уничтожили историческое сознание, превратив в картины, реконструирующие историю во множестве текстов (Б. Тюдор). Ф. Дэвис указал на природу опосредованных СМИ ностальгических ощущений (опосредованную память), исключивших личный опыт как способ ограничения общественной памяти (с. 40).

Литература часто интересуется утратой памяти, исторических воспоминаний и историчности. Согласно Джеймсону, ностальгия подразумевает приоритет позитивных воспоминаний, исключая неромантизированные. История мало связана с реальностью из-за многочисленных опосредованных воспроизведений прошлого. Постмодернистские и постконструктивистские занимаются опосредованием прошлого через СМИ и связью произведенной ими ностальгии с исторической реальностью. Ее характеризуют релятивизм концепции исторической истины, пародирование и игры с концепциями прошлого (М. Пикеринг, Э. Кайтли). Развитие СМИ, нестабильность и недовольство настоящим создали тоску по неопределенному или реконструированному из избранных идеологических сегментов прошлого, замкнув круг негативной действительности и позитивного прошлого.

Некоторые авторы подчеркивают необходимость избегать постмодернистской ошибки деления истории субъективным отношением и интертекстуального ее представления (Л. Хатчеон). Этот подход означал бы невозможности ссылок на прошлое за исключением текстуальных репрезентаций, что фатально угрожает идее о существовании исторического значения (М. Пикеринг, Э. Кайтли). Можно анализировать лишь модус включенности людей в переоценку ситуации из прошлого в виде наррации о себе или критического опосредования прошлого ради коллективных идентичности или опыта (с. 41). При осмыслении «товаризации ностальгии в современных потребительских обществах» (с. 42–47) отмечается деконструктивизация формулировки Дэвиса «ностальгия уже не та, что прежде» в ряд симулякров и превращение в симптом «жажды картин прошлого» (Ф. Джеймсон).

Типологии ностальгии зависят от ключевого элемента – отношения к миру, обществу, времени. Современная ностальгия недвусмысленно характеризуется как «потребительская» (Робертсон): или потребляющая (тратящая) или превращающая в товар потребителей, эмоции, воспоминания, опыт. Концепция утратила сингулярность и определенность, проявляясь в различных видах исследований аудитории, определяя ее модусы отношения к прошлому (Пикеринг и Кайтли). П. Грейндж различает ностальгию как структуру эмоций или аффективную ностальгию, с одной стороны, и превращенную в товар ностальгию или виды практики. Первая это ностальгическое настроение, вторая – модус ностальгии. Концепция основана на таковой усредненной репрезентации, жизни в медийном пейзаже, характеризуемом гиперреальностью и повторением текстуальных репрезентаций. Оценки ностальгии как культурного стиля общества и культуры как результат апробации медийных картин из различного общественного и исторического контекста (Грейндж) могут привести к потере их смысла. Не объясняются причины выбора картин или текстов, демонстрирующихся как символично репрезентативных для конкретного периода, чем отрицается историческое значение. Ностальгия рассматривается как концепция, цель которой в случайной циркуляции текстов (с. 42). Концепция основана на идее формы, наполненной изменчивым текстуальным значением, пассивно воспринимаемой аудиторией (Пикеринг и Кайтли). Исторические нарративы создаются посредством использования и гибридизации стилей прошлого (Грейндж). Нарративы появляются из текстов, референт семантически вторичен в отношении определенного стиля, чем отрицаются различия между опосредованной памятью и другими ее общественными видами, роль потребителя интерпретируется как пассивная. Опыт жизни в определенный исторический период, практики потребления и различные официальные подходы к прошлому вскоре усреднятся, так как все подвержено медийному распространению значений и их пассивному потреблению (М. Пикеринг, Э. Кайтли). Производством на рынке всего – от питания до музыки и моды – можно не только превратить в товар ностальгию, но и поставить вопрос о потреблении ностальгией собственных товаров – использовании личных чувств, воспоминаний, опыта.

Ностальгию правомочно рассматривать как состояние общества, памяти или идеологию. В концепции отношения ностальгии и ее коммерческого использования утверждается, что она является средством поддержки шовинистических и других гегемонистских парадигм или личных расчетов с прошлым. Подобное имеет место в постсоциалистических странах с драматическими изменениями в экономике и политике, что ведет к коллективному восприятию общества как нестабильного, полного страха и надежды, проекциям прошлого в будущем. Экономическая рационализация культурной индустрии ведет к постоянному изменению упаковок и значений ради утверждения на рынке и стимуляции потребительского спроса. Капитализированная ностальгия извлекает прибыль из продажи ощущений и эмоций, которыми она манипулирует, превращая в культурное благо (С. Хвостовска), оценивая способность иметь дело с тяжестью прошлого или личные чувства, ставя под сомнение пережитой опыт, репродуцирующий на рынке как патентованный и делая производные ностальгии «ностальгиогенными» (с. 43–44). Подобная ностальгия потребляет саму себя.

Это не объясняет общественных условий, вызывающих то, что «реликвии символически загрязненного времени возрождаются как очищенные значения и успешные культурные иконы в рамках новых обстоятельств» (Д. Бартмански). Люди выявляют ностальгические связи с прошлым, недавно критиковавшимся или отрицавшимся, молодежь испытывает ностальгию по времени, стране или системе, в которых не жила. Есть мнение, что это защитные идеологические связи старших поколений или мода молодых поколений, причем и у тех, и у других наблюдается игнорирование исторических условий вследствие коммерциализации ностальгии. О настоящем говорится как о времени «популярной заинтересованности» в прошлом, как конкретном, так и мифологизированном. Создается впечатление, что прошлое можно постоянно реконструировать заново. Историческим нарративам благодаря характерным коммерческим манипуляциям придается меланхолия и сентиментальность ради вызова ностальгии (Цзин Ву). В противовес ностальгии модерна, основанной на идее прогресса и установлении дихотомии между традиционным и новым, современная таковая, помещенная в производство, основана на очаровании и восхвалении прошлого.

Представляется «странным» появление феномена «коллективного прошлого» во время идеализации молодости и быстрой сменой технологических достижений. Г. Кросс концептирующей коммерциализированную ностальгию как «упаковку воспоминаний» при капитализме, говорит о современной культуре как тяготеющей одновременно к новому и старому, ссылаясь на коллекционирование старых игрушек или оформление мебели в стиле прошлого. Частично это объясняется пережитками фабричной экономики, производившей бесконечно много новых артикулов: стремление к новому привело к идее превращать новые вещи в старые, породив стиль ретро (с. 44–45). На ностальгии основаны коллекционирование и ретропроизводство. Товаризированная ностальгия отождествляется с ретро. Она связана с обновлением стилей, характерных для предыдущей эпохи, а также определенными материалами, стилистическими решениями, одеждой и т.д., т.е. с личным прошлым, вспоминаемым с трудом из-за недолгого существования тренда.

В России романтизируют сталинизм, безотносительно того, каким был данный период. Игнорируется комплексный общественно-исторический контекст социалистических и постсоциалистических обществ – существуют «русские», ностальгично забывающие разницу между концепциями и опытом ностальгии в разных контекстах. Различные виды ностальгии (общественную, семейную, модную и потребительскую) объясняются сожалением о предметах, впервые потребленных в детстве и юности (с. 45–46). Ностальгия определяется как «культурная болезнь», характеризующаяся непричастностью к настоящему и желанием создать эскапическую иллюзию (С. Стюарт). Коммерциализированная ностальгия может быть освобождающей и забавной, но отличной от таковых Нового времени, умирающих как бедные швейцарские солдаты. Она действительно освобождает от боли и сожаления, которые традиционно ее отличали, да и самой ссылки на прошлое, подтверждая «новый образ мышления потребительства и разрыв с прошлым».

Кросс предполагает, что современная ностальгия не связана с личным и семейным и направлена на выстраивание «микротождественности»: традиции служат не сохранению сообщества, но индивидуальным континуитетам, основанных на мелочах, воспроизво-

димых производством. Она направлена на сохранение не «золотого века», но аутентичных частностей (коллекционирование кукол); ностальгия состоит из организатора и участника, но ныне они не столь официальные, как прежде: вместо основателей музеев, хранителей традиций действуют торговцы, а потребители лишь реагируют на различные товары; при ускорении жизни ностальгия помогает вернуться в детство; она связана с предметами из детства и юности, но касается опыта, который не могут испытать взрослые – ощущений детства (с. 46–47). Ее следует рассматривать не как симптом поверхностности, преходящести, тривиальной повседневности, но аутентичное отношение к прошлому, отличающееся от модерна и чуждое сентиментальности, «искусство жить сейчас» посредством вещей.

В заключение констатируется, что дискурсы о ностальгии часто отождествляются с любовью к прошлому. В этом проявляются определенные эмотивные культурные политики (С. Ахмед): эмоции одновременно воспроизводят свои объекты и прежние ассоциации. Перформативный характер личных эмоций осуждается, так как они должны стать коллективными и реализоваться в обществе. Социальные эмоции сменяют традиционную истинность, естественную и личную спонтанность. Произведенные чувства представители сообщества делят подобно предметам (с. 47). В отличие от ностальгии-болезни, которая зачастую излечивалась возвращением домой, против современных ностальгий нет такого лекарства. Вместо возвращения на родину предлагаются любовь и очарование различными коммерциализированными проявлениями. Ностальгия размещается на рынке (с. 48).

*И.М. Цибизова**

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

КНИЖНОЕ ОБОЗРЕНИЕ (РЕЦЕНЗИИ)

УДК: 141.3

DOI: 10.31249/rphil/2023.02.11

ПОГОРЕЛЬСКАЯ С.В.* ТОКСИЧНЫЕ ПРОСТРАНСТВА И ИХ ИССЛЕДОВАТЕЛИ. – РЕЦ. НА КН.: «ПРАВОЕ МЫШЛЕНИЕ, ПРАВЫЕ ПРОСТРАНСТВА»

Аннотация. Рецензия посвящена вышедшей в 2020 г. коллективной монографии «Правое мышление, правые пространства», авторы которой рассматривают процессы формирования и развития правого экстремизма в пространственном контексте.

Ключевые слова: современное правое мышление, правый экстремизм, пространственный фактор.

POGORELSKAYA S.V. Toxic spaces and their researchers. Review of the book: *rechtes denken, rechte räume? demokratiefeindliche entwicklungen und ihre räumlichen kontexte*

Abstract. The review is devoted to the collective monograph «Right Thinking, Right Spaces» published in 2020, the authors of which consider the processes of formation and development of right-wing extremism in a spatial context.

Keywords: modern right-wing thinking, right-wing extremism, spatial factor.

Для цитирования: Погорельская С.В. Токсичные пространства и их исследователи [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 2. – С. 197–201. – Рец. на кн.: *Rechtes Denken, rechte Räume? Demokratiefeind-*

* Погорельская Светлана Вадимовна – кандидат политических наук, доктор философии Боннского университета, старший научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН (ORCID: 0000-0001-9208-5889, GND: 115267158).

liche Entwicklungen und ihre räumlichen Kontexte / hrsg. von: L. Berg, J. Üblacker. – Bielefeld : transcript Verlag, 2021. – 286 P. – (Sozial- und Kulturgeographie ; Bd 36).– DOI: 10.31249/rphil/2023.02.11

Авторы рассматриваемой коллективной монографии убеждены, что характер формирования и развития правого мышления основан на пространственной динамике. По их мнению, распространенные представления о том, что подобное мышление локализуется исключительно в структурно слабых регионах, в отсталой сельской местности или в неблагополучных жилых районах больших городов – это не просто упрощение проблемы, умножающее стереотипы, но и нежелание взглянуть вглубь такого актуального для современного западного мира явления, как укрепление не только уличного и политического сектора правого экстремизма, но и мышления, лежащего в его основе.

На самом деле, носители данного мышления и их окружение взаимодействуют, установки и поведение соотносятся с пространственным фактором, причем и социальные и пространственные условия создаются и изменяются в результате индивидуальных и коллективных действий. Авторы из разных дисциплин рассматривают эти сложные взаимосвязи как в теоретическом ключе, так и на конкретных примерах и обсуждают их с экспертами в данной области. По их мнению, в наше время правый популизм и экстремизм не замыкается в определенных пространствах, а захватывает и осваивает все новые и новые.

В анализируемой книге три части. Большинство статей, за некоторыми исключениями, написаны несколькими авторами. Первая часть – вводного характера, она состоит из небольшого предисловия Вильгельма Хайтмайера «Борьба за пространство» (р. 7–8) и двух статей Линн Берг и Яна Юблакера «Правые мышления, правые пространства?» (р. 9–16) и «Пространственные аспекты правой ориентации» (р. 17–46). Эта часть предваряет остальные работы и обозначает рамки и претензии всего исследования. В ней в основном представлена дискуссия о пространственных аспектах правого экстремизма и правого популизма и обозначается связь издаваемой работы с уже ведущимися в данной теме дебатами.

Вторая часть «Пространственные контексты и правые ориентации» представлена статьями «Токсичные места? Факторы региональных склонностей к народническому национализму» (р. 47–82), «Этнические угрозы? Установки по отношению к беженцам в двух районах Гамбурга» (р. 83–108), «Правый популизм – вероятность альтернативы для жертв джентрификации» (Р. 109–126) и «Между сетью и соседством. Социально-пространственное воздействие цифровых медиа в контексте анти-плюралистичных установок и политической поляризации» (р. 127–154).

Третья часть посвящена социальным конструкциям праворадикальных пространств. Титус Саймон («Преобладание правоэкстремистских и правопопулистских установок в слабо развитых сельских регионах» (р. 155–176)) описывает, в какой степени периферийные и недостаточно благополучные в экономическом плане сельские пространства восприимчивы к стратегиям пространственного присвоения их праворадикальными силами. Эти пространства, по его наблюдениям, дают возможность селящимся там ультраправым показать себя добрыми соседями и заявить о себе как об убежденных людях, которым безразличны местные проблемы. Сопrotивления им как такового от населения практически не оказывается или очень слабо (в отличие от города), поэтому сельская местность принадлежит к приоритетным местам деятельности современных ультраправых.

Петер Бешерер и Роберт Фойстель в масштабной и живо написанной статье («Мастерская с историей») показывают, как гаражный кооператив в застроенном панельными многоэтажками квартале Лейпцига становится местом территориального конфликта, в котором популярная на востоке страны правопопулистская партия «Альтернатива для Германии» (AfD) выступает в качестве защитника владельцев гаражей. За десятилетия своего существования кооператив стал любимым местом встречи, там свой микроклимат, свой коллектив, там отдыхают после работы и мастерят, туда, по сути, перенесено все соседское измерение жизни окрестных домов. Но муниципалитет решает снести гаражи – место нужно для двух школ и общественного «Центра встреч». Далеко не все владельцы согласны с идеологией AfD, но поскольку ни одна другая партия не сочла для себя нужным снизойти к нуждам лейпцигского двора, владельцы гаражей для борьбы с муниципалитетом

инструментализировали тех, кто хочет инструментализировать их для борьбы за власть.

Стратегии, используемые местными правыми экстремистами для представления дортмундского района Дорстфельд как «национально-освобожденной зоны», описаны Сюзанной Кубиак (р. 199–222). В следующей статье «Делиберативные пространства как противовес правым пространствам» четыре автора исследуют возможности создания «делиберативных коммуникационных городских пространств» в том же Дортмунде. В конце книги – под общим заголовком «Практические перспективы пространственно-ориентированной демократизации» (р. 247–278), несколько интервью с теми, кто на практике реализует проекты, противодействующие возникновению правых пространств.

Завершается книга послесловием издателей «Научная коммуникация в контексте правых ориентаций» (р. 271–278). Издатели осознают «ответственность науки перед обществом» (р. 271) и, что типично для авторов левой политической ориентации, стремятся не только образовывать общество, но и преобразовать его в том смысле, который они считают правильным, говорят о «гражданском измерении науки», о том, что хотят своим исследованием дать толчок для новой рефлексии и общественного диалога.

Как положительный момент следует отметить полифоничность книги, разнообразие перспектив и углов зрения, что отражено в методологическом диапазоне материалов, в которых представлены теоретические и эмпирические исследования интервью, дискурс-анализы и пр. Таким образом еще один эффект данной работы – демонстрация ценности взаимодействия различных методологических перспектив для коллективного процесса познания, в данном случае для понимания феномена правого экстремизма и популизма в заданном авторами ракурсе.

В работе собраны самые разные типы пространств. Анализируются различные типы поселений – от крупных городов, таких как Лейпциг и Дюссельдорф, средних городов, таких как Мейсен и Альтенбург, до небольших деревень. Представлены и более мелкие форматы, такие как городские районы, жилые кварталы и микрорайоны. Кроме того, пространство понимается не только в его материальном, фактическом смысле, но и как аналогово-цифровой гибрид или дискурс. Благодаря такому богатству граней, исследо-

вание способствует широкому пониманию феномена правых пространств, оставаясь при этом в заданных себе рамках – взгляд из малого в большое.

Однако в сравнении с городскими пространствами, исследуемыми интенсивно и дифференцированно, сельские регионы в книге явно ущемлены. Такие города, как Лейпциг или Мюнхен, рассматривались в нескольких статьях книги, сельские же пространства конкретно лишь у Тило Саймона, да и у него мнение о них граничит со стереотипами, например: «Установки, господствующие в сельских пространствах, прежде всего стремление к изоляции и вражда к чужакам, дают точки соприкосновения с правым экстремизмом» (р. 163). Неоднородность сельских районов не нашла освещения.

Следует также заметить, что по своему уровню и направленности работа принадлежит к широкому кругу антиправых научных исследований и уже в силу этого была положительно оценена критическими исследователями правого экстремизма и правого популизма. Российскому читателю, исследующему германский внутренний дискурс об ультраправых, она даст неплохое представление о том, как мыслят, как понимают себя, как видят свои задачи левоориентированные исследователи ультраправого мышления в современной Германии. Сами авторы в этом контексте вполне могут стать предметом изучения.

В целом книга представляет собой основательное исследование, большинство статей написаны живо и в то же время построены на хорошем эмпирическом материале. Работа убеждает, что пространственный подход может открыть новое измерение в исследованиях социальных и духовных феноменов. Именно в этом контексте – в исследовании связи мышления и пространства и в методологии подобных исследований – она и будет интересна читателю-философу.

УДК: 141.3

DOI: 10.31249/rphil/2023.02.12

ПОГОРЕЛЬСКАЯ С.В.* ДИАЛОГ, КОТОРОГО НЕ БЫЛО. – РЕЦ.
НА КН. С. КАУФМАНА «ХАЙДЕГГЕР ЧИТАЕТ ГЁТЕ. МНО-
ГОГОЛОСЫЙ ДИАЛОГ (1910–1976)»

Аннотация. Рецензия посвящена вышедшей в 2019 г. работе, исследующей редкие, но как раз в силу этого интересные обращения М. Хайдеггера к творчеству И.В. Гёте.

Ключевые слова: М. Хайдеггер, И.В. Гёте, немецкая философия XX в.

POGORELSKAYA S.V. A dialogue that didn't exist. Review of the book: Kaufmann S. Heidegger liest Goethe

Abstract. The review is devoted to the work published in 2019, exploring the appeals of M. Heidegger to the work of J.W. Goethe.

Keywords: M. Heidegger; Goethe; German philosophy of the twentieth century.

Для цитирования: Погорельская С.В. Диалог, которого не было [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 2. – С. 202–206. Рец. на кн.: Kaufmann S. Heidegger liest Goethe. Ein vielstimmiges «Zwiesgespräch» (ca. 1910–1976). Mit einer Stellenkonkordanz zu Goethe in der Heidegger-Gesamtausgabe. – Heidelberg : Winter Verlag, 2019. – 100 P. – (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften ; Bd. 60). – DOI: 10.31249/rphil/2023.02.12

* Погорельская Светлана Вадимовна – кандидат политических наук, доктор философии Боннского университета, старший научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН (ORCID: 0000–0001–9208–5889, GND: 115267158).

Философское творчество М. Хайдеггера, глубоко поэтичное само по себе, буквально пронизано диалогами с поэтами – с Гёльдерлином прежде всего, но также с Георгом Траклем, с Рильке. Но был ли у Хайдеггера диалог с Гёте? Принято полагать, что к творчеству Гёте отношение у него было сдержанное, по мнению некоторых исследователей¹, он, по большей части, игнорировал его, а там, где упоминал, был весьма критичен. Но так ли это? Пусть обращения к Гёте и не были такими интенсивным, как к любимым поэтам, но они были – и публикация Полного собрания сочинений дает возможность их исследовать.

Именно этому и посвящен труд филолога и философа С. Кауфманна. Он предпринял анализ без малого ста уже вышедших томов ПСС с целью установить, когда, как и в какой связи обращался Хайдеггер к произведениям Гёте на протяжении своей жизни – в философских трудах, в лекциях, в дневниках и письмах и какую роль играл для него этот поэт – начиная с ранних работ 1910 г. и кончая поздними текстами семидесятых годов XX в. и, что немаловажно, как отношение Хайдеггера к поэту повлияло на изучение Гёте в послевоенной немецкой филологии.

Таким образом, данное исследование пополняет ряды публикаций последних лет, в которых обсуждаются различные аспекты влияния Гёте на ход немецкой истории и немецкой мысли в XX в., от начала века и до наших дней. Исследований, посвященных этой тематике, немало, так как Гёте был принят и присвоен различными идейно-политическими лагерями.

Сразу следует отметить, что, судя по представленному в исследовании фактическому материалу, Хайдеггер далеко не всегда обращался к трудам Гёте с интересом к специфике мысли самого Гёте – или, вернее, почти никогда. Скорее, общая картина такова: Гёте цитируется одобрительно, когда его идеи можно привести в соответствие с идеями Хайдеггера, и неодобрительно, когда он идет вразрез с интеллектуальными предпочтениями Хайдеггера. Кауфманн называет это «проективным, самоотражающим характером его интерпретаций» (р. 32), хотя напрашивается слово «ин-

¹ Так считает, например, известный исследователь творчества Хайдеггера Р. Меринг: Mehrling R. Heideggers «große Politik»: die semantische Revolution der Gesamtausgabe. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2016. – 334 S.

струментализация». Так, например, стихотворение «Wär das Auge nicht sonnenhaft», вдохновленное философией эллинизма¹, используется Хайдеггером с чисто функциональной точки зрения – чтобы показать немецкое выражение греческой идеи. Причем это упоминание Гёте еще относительно благоприятно в сравнении с другими его упоминаниями в творчестве философа до 1950-х годов.

Многие ранние суждения Хайдеггера сформировались под влиянием той мифологизации и идеализации, которым подвергался литературный классик в немецкой интеллектуальной среде, искавшей в начале XX в. новые подходы к творчеству Гёте и заново переоценивавшей его роль и значение в становлении немецкой культуры. Предпринимались попытки нагрузить классика самыми противоречивыми значениями, иной раз уже мало соотносящимися с его реальной жизнью и творчеством. Хайдеггер здесь весьма критичен. Например, у Г. Зиммеля² и Ф. Гундольфа³ Хайдеггер увидел преувеличение, или, как он более сдержанно выразился, «*künstlerische[s] Moment*», (искусственную ситуацию), в которой перегруженные конструкты культурной фигуры «Гёте» берут верх над трезвой интерпретацией его реальных трудов.

Еще один властитель умов тех лет, Норберт фон Хеллинграт, молодой филолог, открывший для Германии начала XX в. забытого к тому времени поэта Фридриха Гёльдерлина – и погибший в 1916 г. под Верденом, полагал, что Гёльдерлин как литературное явление ведет к переоценке всех авторитетов вообще и авторитета Гёте в частности («*Abwertung gegenüber Hölderlin*»). Хайдеггер, любивший Гёльдерлина, возможно, не всегда осознанно следовал

¹ В небольшом стихотворении «Если б солнца свет не ожил» Гёте переложил слова Плотина: «Глаз никогда не увидел бы солнца, если бы не был солнцеподобным».

² Георг Зиммель полагал, что мирозерцание Гёте имело существенное значение для выбора метафизической программы постижения культуры, в корне отличной от традиционной классической метафизики (Зиммель Г. Гете // Зиммель Г. Избранные работы. – Киев : Ника-Центр, 2006. – С. 194–417).

³ Фридрих Гундольф в труде «Гёте» и в монументальной работе «Шекспир и немецкий дух» (Гундольф Ф. Шекспир и немецкий дух / пер. с нем. И.П. Стебловой ; вступ. ст. Ю.Н. Солонина. – Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2015. – 591 с.) полагал, что лишь благодаря Гёте немецкий язык стал достаточно богат, чтобы выразить Шекспира.

этому принципу, так, во всяком случае, полагали прежние исследователи.

В отличие от якобы аутентичного, естественного отношения Гёльдерлина к Древней Греции, классицизм Гёте предлагал, по мнению Хайдеггера, неаутентичную подделку классической культуры. И в отличие от Гёльдерлина, озвучивающего отличительные качества именно немецкой нации, Гёте рассматривается философом как представитель универсального космополитизма, угрожающего национальной аутентичности. Из этих точек зрения вытекает иногда почти оскорбительное отношение Хайдеггера к Гёте, нашедшее выражение в его Лекциях 1930-х годов и достигшее своего пика в 1940-х годах, наиболее четко в «Черных тетрадах», где Гёте – рассматриваемому как «гражданин мира» и сторонник «мировой литературы» – приписывается вина за то забытие изначального Бытия, в которое впали немцы в эпоху модерна. После же 1945 г., когда Гёте, с помощью оккупационных властей, превращается в культурную икону новой, демократической Германии (а вернее, в один из инструментов ее насильственной демократизации) Хайдеггер считает его соучастником уничтожения истинной немецкости, по сравнению с которым даже преступления нацистов (в отношении немцев) безобидны. Об этом он говорит в «Черных тетрадах», связывая превозношение Гёте в послевоенной Германии с «тенью планетарного террора мировой общественности» (р. 43).

С Гёте была связана и концепция «гуманизма», к которой Хайдеггер, как известно, относился критически, поэтому весьма удивительно, что Хайдеггер в последующие годы все же приобрел более позитивное отношение к Гёте. В наибольшей степени оно проявилось в связи с критикой Хайдеггером техники в его поздних произведениях.

Таким образом, Кауфман анализирует не просто цитаты, а целые фазы восприятия Гёте у Хайдеггера. После прочтения работы остается, впрочем, вопрос к ее названию, так как впечатление, что Хайдеггер вел с Гёте диалог¹ или, вообще, какой-либо разговор (тем более полифоничный) не возникает. Скорее возникает

¹ Кауфманн использует понятие «Zwiesgespräch», синоним «диалога», предполагающий даже несколько большую меру доверия, нежели в простом диалоге.

ощущение, что по ходу своего жизненного и творческого пути он использовал классика для своих меняющихся мыслей.

Тем не менее небольшое, но очень четкое исследование Кауфманна может быть рекомендовано для чтения как философам, так и литературоведам. Фактическую основу работы составляет «*Stellenkonkordanz*», указатель, в котором, том за томом, перечислены все обращения Хайдеггера к Гёте (р. 73–100). Он интересен не только как часть работы, но и сам по себе и несомненно пригодится как исследователям Хайдеггера, так и Гёте, хотя, разумеется, для литературоведов хайдеггеровский Гёте менее интересен, нежели для философов.

Социальные и гуманитарные науки
Отечественная и зарубежная литература
Информационно-аналитический журнал

Серия 3

ФИЛОСОФИЯ
2023 – № 2

Техническое редактирование
и компьютерная верстка В.Б. Сумерова
Корректор Л.Н. Казиминова

Подписано к печати 04.04.2023

Формат 60×84/16	Бум. офсетная № 1
Печать офсетная	Цена свободная
Усл. печ. л. 13,0	Уч.-изд. л. 10,0
Тираж 300 экз.	Заказ № 131
(1–100 экз. – 1-й завод)	

Институт научной информации по общественным наукам
Российской академии наук
Нахимовский проспект, д. 51/21,
Москва, 117418
<http://inion.ru>

Отдел печати и распространения изданий
Тел.: (925) 517-36-91
e-mail: inion-print@mail.ru

Отпечатано по гранкам ИНИОН РАН
ООО «Амирит»
410004, Саратовская обл., г. Саратов
ул. Чернышевского, д. 88, литера У

