

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

2024 – 2

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

Учредитель
Институт научной информации
по общественным наукам
Российской академии наук

Редакционная коллегия серии «Философия»

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

Редактор-составитель – *А.И. Криман*

Регистрационное свидетельство ПИ № ФС 77-80874 от 21.04.2021

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).

ISSN 2219-8555

DOI: 10.31249/rphil/2024.02.00

© ИНИОН РАН, 2024

СОДЕРЖАНИЕ

ПАМЯТИ ГЕОРГИЯ ВЛАДИМИРОВИЧА ХЛЕБНИКОВА

СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

| | |
|---|----|
| Кимелев Ю.А. Немецкая философская антропология XX–XXI веков. Часть первая. Начальный проект | 9 |
| Погорельская С.В. Хижина философии. Рец. на кн.: М.Л. Хофманн. Хижина Хайдеггера. Исследование пространства мысли | 42 |
| Погорельская С.В. Размышления в связи с выходом в свет последнего тома «Черных тетрадей» Мартина Хайдеггера | 47 |
| Погорельская С.В. Старые пути в новом издании. Рец. на четырехтомник поздних работ М. Хайдеггера «Пути мысли» | 61 |

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

| | |
|--|----|
| Летов О.В. Актуальные проблемы философии науки и техники (Обзор) | 64 |
| Летов О.В. Некоторые проблемы современной англоязычной философии науки (Обзор) | 74 |
| Думов А.В. Реф. ст.: Эстрада Э. А все же, что такое сложная система? | 90 |

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

| | |
|--|----|
| Хлебников Г.В. Рец. на кн.: Греков И.М. Эзотерические учения XX века: идеи и феномены | 97 |
|--|----|

| | |
|--|-----|
| Цибизова И.М. «Четвертый род бытия». Реф. кн.: Литературные и философские каноны Овадьи Сфорно | 112 |
|--|-----|

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

| | |
|--|-----|
| Глухов С.В. Пережиточные формы в «Истории естественной религии» Д. Юма | 118 |
|--|-----|

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

| | |
|---|-----|
| Пущаев Ю.В. Конфликт на Украине и современная философия в России и вокруг нее. Часть седьмая (рецензия на сборник «Перед лицом катастрофы») | 125 |
| Цибизова И.М. Реф. ст.: Семенов А. В защиту политической философии | 134 |

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

| | |
|---|-----|
| Думов А.В. Реф. ст.: Харрис К.Р. За пределами убеждения: о дезинформации и манипуляции | 141 |
| Думов А.В. Реф. ст.: Дуэтц Дж. Что означает «быть теорией» в случае конспирологической теории? | 149 |
| Думов А.В. Реф. ст.: Пилс Р. «Порочные» объяснения конспирологии, экстремизма и фундаментализма | 157 |
| Ремезова И.И. Рациональность и традиция в социокультурном пространстве | 163 |

ЭСТЕТИКА

| | |
|---|-----|
| Цибизова И.М. Читать не только важно, но и необходимо: научная биография Ю. Микконена (Обзор) | 184 |
|---|-----|

CONTENTS

IN MEMORY OF GEORGY VLADIMIROVICH KHLEBNIKOV

CONTEMPORARY PHILOSOPHY

| | |
|---|----|
| Kimelev Yu.A. German anthropology of the XX–XXI centuries. Ch. I. Opening project..... | 9 |
| Pogorelskaya S.V. The Hut of Philosophy. Book review: Hofmann M.L. “Heidegger’s Hut. A Study of the Space of Thought” | 42 |
| Pogorelskaya S.V. Reflections on the publication of the last volume of Martin Heidegger’s Black Notebooks | 47 |
| Pogorelskaya S.V. The old ways in the new edition. Review of the four-volume collection of M. Heidegger’s late works “Denkwege” | 61 |

PHILOSOPHY OF SCIENCE

| | |
|---|----|
| Letov O.V. Current problems of philosophy of science and technology (Review) | 64 |
| Letov O.V. Some problems of modern English-language philoso- phy of science (Review) | 74 |
| Dumov A.V. Ref. article: Estrada E. What Is a Complex System, After All? | 90 |

PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES

| | |
|---|-----|
| <u>Khlebnikov G.V.</u> Book review: Grekov I.M. Esoteric teachings of the twentieth century: Ideas and phenomena | 97 |
| Tsibizova I.M. Summary of the book: The “Fourth Kind of Being”. Book review: Literary and philosophical canon of Obadiah Sforno | 112 |

CULTURAL PHILOSOPHY

| | |
|--|-----|
| Glukhov S.V. Survivals in the “The natural history of religion” by D. Hume..... | 118 |
|--|-----|

POLITICAL PHILOSOPHY

| | |
|--|-----|
| PUSHAEV Yu.V. The conflict in Ukraine and modern philosophy in Russia and around it. Part 7 | 125 |
| Tsibizova I.M. Ref. article: Semyonov A. In defense of political philosophy | 134 |

SOCIAL PHILOSOPHY

| | |
|--|-----|
| Dumov A.V. Ref. article: Harris K.R. Beyond Belief: On Disin- formation and Manipulation | 141 |
| Dumov A.V. Ref. article: Duetz J.C.M. What Does It Mean for a Conspiracy Theory to Be a “Theory”? | 149 |
| Dumov A.V. Ref. article: Peels R. Vice Explanations of Conspirac- ism, Fundamentalism and Extremism | 157 |
| Remezova I.I. Rationality and tradition in the socio-cultural space . | 163 |

AESTHETICS

| | |
|--|-----|
| Tsibizova I.M. Reading’s not only important but also necessary. Scientific biography of Jukka Mikkonen (Review) | 184 |
|--|-----|

ПАМЯТИ ГЕОРГИЯ ВЛАДИМИРОВИЧА ХЛЕБНИКОВА



(10 сентября 1949 – 13 декабря 2023)

13 декабря 2023 г. ушел из жизни ведущий научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН, кандидат философских наук Георгий Владимирович Хлебников.

Г.В. Хлебников был настоящим философом, глубоким знатоком античной философской теологии и истории эзотерической культуры, обладал широчайшей эрудицией и проницательным умом, тактичностью и порядочностью, высокими моральными качествами.

Г.В. Хлебников родился 10 сентября 1949 г. в г. Мариямполь Литовской ССР.

В 1976 г. окончил философский факультет Ленинградского государственного университета.

В 1982 г. закончил очную аспирантуру на кафедре истории зарубежной философии МГУ.

В 1984 г. защитил кандидатскую диссертацию по теме «Диоген Лаэртский как историк философии».

В 1992 г. окончил очную докторантуру на кафедре логики и истории философии Белорусского государственного университета (г. Минск).

С 2003 г. являлся старшим научным сотрудником Института научной информации по общественным наукам РАН.

С 2009 по 2021 гг. возглавлял отдел философии ИНИОН РАН. На протяжении многих лет был главным редактором реферативного (информационно-аналитического) журнала «Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия», заместителем главного редактора журнала «Человек: образ и сущность».

Преподавал в МГУ им. М.В. Ломоносова, Белорусском государственном университете, Российском православном университете им. св. апостола Иоанна Богослова и других вузах.

Имел ранг Госсоветника 1 класса, являлся членом Союзов писателей Москвы и России.

Г.В. Хлебников является автором нескольких книг и более двухсот различных публикаций в области античной философии, истории философии, истории и философии религии, религиоведения, культуры, политологии, социологии, истории экономики.

Светлая память о Георгии Владимировиче навсегда сохраняется в наших сердцах.

СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 141.319.8

DOI: 10.31249/rphil/2024.02.01

КИМЕЛЕВ Ю.А.* НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ XX–XXI вв. ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. НАЧАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ

Аннотация. В статье анализируется исследовательская программа в сфере философской антропологии, оформившаяся в немецкой философии в 1920–1930 годы прошлого столетия. Программа ставит перед собой цель философской концептуализации «сущности человека» с опорой на результаты естественных, биологических и социальных наук. Эта программа формируется благодаря философско-антропологическим теориям М. Шелера, Г. Плеснера и А. Гелена. Реконструкция данных теорий составляет основное содержание статьи.

Ключевые слова: философская антропология; сущность человека; ступени органического; открытость человека миру; естественные и биологические науки; социальные науки.

KIMELEV Yu.A. German anthropology of the XX–XXI centuries. Ch. I. Opening project

Annotation. The article analyzes the research program in philosophical anthropology which formed in the 1920–1930 in German philosophy. It's aim was to conceptualize the “essence of man”. This conceptualisation strived to integrate the results of natural, biological and social sciences. The program was based on autonomous philosophical and anthropological theories of M. Scheler, H. Plessner

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

and A. Gehlen. The reconstruction of these theories forms the major part of this article.

Keywords: philosophical anthropology; the essence of man; the levels of the organic life; the openness of man to the world; natural and biological sciences; social sciences.

Для цитирования: Кимелев Ю.А. Немецкая философская антропология XX–XXI вв. Часть первая. Начальный проект // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Философия. – 2024. – № 2. – С. 9–41. – DOI: 10.31249/rphil/2024.02.01

Введение

Примечательной чертой немецкой философии первой половины XX в. следует считать интенсивную разработку философско-антропологической проблематики. Все основные течения этой философии так или иначе связаны с ней. Неокантианство, философия жизни, феноменология, экзистенциализм обращаются к проблемам субъекта и субъективности; «жизни» как биологической и социально-исторической основе человеческого бытия; феноменологическому описанию и трансцендентно-философской концептуализации и когнитивного функционирования сознания человека; тематизации и осмыслению своеобразия такой реальности, как человеческая экзистенция. Все эти традиции в той или иной форме продолжают существовать во второй половине XX столетия, а некоторые – вплоть до наших дней.

В этом насыщенном контексте появился ряд новаторских философско-антропологических проектов, совокупность которых можно квалифицировать как новую исследовательскую программу в сфере философской антропологии. Главными конститутивными моментами этой программы можно, на мой взгляд, считать следующие.

Важнейшим здесь является принципиальное целеполагание, заключающееся в постижении «сущности человека» как функционального комплекса различных элементов, образующих целостную структуру, способную объяснить своеобразие человеческого способа бытия, объяснить особое положение человека в космосе.

Реализация рассматриваемой исследовательской программы фактически призвана была выдвинуть философскую антропологию на передний план философии в целом.

Важнейшей особенностью оформлявшегося проекта являлась теснейшая связь с науками, непосредственно или косвенно изучающими человека. Фактически это была опора на науки, прежде всего на естественные и биологические. Открывались также возможности в плане использования гуманитарных и социальных наук.

Основная задача данной статьи состоит в том, чтобы представить идейное наследие анализируемого этой исследовательской программы. Ключевое средство реализации такой задачи состоит в реконструкции основного концептуального содержания рассматриваемого философского построения. Это своего рода «чистая реконструкция» в том плане, что в ней отсутствуют элементы критической интерпретации.

Философско-религиозный образ человека у Макса Шелера

Задача создания философской антропологии отчетливо формулируется Шелером только в поздний период его творчества. Однако все его усилия так или иначе всегда концентрировались вокруг проблем человека. «Вопросы “что есть человек?”, “каково его положение в бытии?”, – писал он в предисловии к работе «Положение человека в космосе», – с пробуждением моего философского сознания стали для меня более существенными и важными, чем всякий другой философский вопрос»¹. Шелер всегда сохранял убеждение в том, что в определенном смысле все основные проблемы философии можно свести к вопросу о том, что такое человек и какое метафизическое положение он занимает в рамках бытия.

Философская антропология определяется Шелером как «базисная наука о сущности и сущностном строении человека; о его отношении к различным сферам природы и основе всех вещей; о его сущностном происхождении и его физическом, психическом и духовном начале в мире; о силах, которые движут им и которые движет он; об основных направлениях его биологического, психи-

¹ Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. – München, 1947. – S. 7.

ческого, духовно-исторического и социального развития, а также о сущностных возможностях этого развития и о действительности этих возможностей»¹. Таким образом, принципиальной задачей философской антропологии, по Шелеру, является разработка некоей сущностной идеи человека.

Представляется возможным сделать с определенными оговорками вывод о том, что подобной сущностной идеей Шелер считал антропологический дуализм духа и жизни, понимаемой как психофизическая организация человека. Дуализм духа и жизни, или духа и порыва, как выражается Шелер в поздний период своего творчества, выполняет условие, указанное для такой сущностной идеи самим Шелером, поскольку определяет особое положение человека в порядке бытия, так как дух, в понимании Шелера, есть инстанция, резко отделяющая человека от всей остальной жизни.

Указанный дуализм является константой всего творчества Шелера. Он провозглашается еще в его ранних работах, лежит в основе его этики, гносеологии и философии религии, подробно разрабатывается им в поздних работах. Все основные изменения в творчестве Шелера на позднем этапе были так или иначе связаны с изменениями в рамках этого дуализма, являющегося здесь, по существу, воспроизведением общего онтологического дуализма. Именно антропологический дуализм был призван продемонстрировать богосоотнесенность человека, его теомность и теоморфность, должен был в конечном счете подтвердить программное философско-антропологическое утверждение Шелера о том, что человека можно постичь «только в свете идеи бога»².

Антропологический дуализм выражается у Шелера прежде всего в отрицании «субстанциального единства» духа и жизни, или, иными словами, субстанциального единства личности и «жизненного центра» человека. «Между духом и жизнью, личностью и жизненным центром, – пишет Шелер в работе “Сущность и формы симпатии”, – существует не субстанциальная, а только ди-

¹ Scheler M. Philosophische Weltanschauung. – München, 1954. – S. 62.

² Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. – Bern ; München, 1966. – S. 293.

наимически-каузальная связь единства»¹. Это убеждение сохраняется и в его поздних работах. Именно в силу отрицания субстанциального единства человека Шелер противостоит различным вариантам философии жизни, приверженцы которой, как известно, стремились представить дух как форму жизни. Так, к примеру, для Зиммеля дух выступал «самотрансценденцией» жизни, а Дриш утверждал, что дух есть высшее цветение жизни и порожден ею.

Сущностное понятие человека есть одновременно определение его особого положения в порядках бытия. Соответственно антропологический дуализм как сущностное понятие человека может быть правомочным только в том случае, если он позволит определить его особое положение. Поскольку жизнь как один из полюсов антропологического дуализма является, в представлении Шелера, чем-то общим для человека и остального органического мира, то человек может претендовать на особое положение в бытии, только если дух предстанет как нечто принципиально отличное от жизни.

В своей последней работе, носящей примечательное название «Положение человека в космосе», Шелер для обоснования антропологического дуализма привлекает обширный материал, накопленный различными науками. Это позволяет ему осуществить более дифференцированную – в сопоставлении с предшествующими работами – разработку философско-антропологической проблематики. «Положение человека в космосе» представляет собой, по собственным словам Шелера, «очень краткое сжатое изложение» его воззрений по «некоторым важнейшим пунктам “Философской антропологии”»². Этот обобщающий труд так и не увидел света. Но работа «Положение человека в космосе» даже в том виде, в каком она вышла, в известной мере подводит итоги философско-антропологическим усилиям Шелера.

Особое положение человека выявляется в космологической перспективе, т.е. через соотнесение человека с другими формами органической жизни, путем рассмотрения совокупного построения биопсихического мира. Границы психического, в представлении Шелера, совпадают с границами живого. «Физиологический и

¹ Scheler M. *Wesen und Formen der Sympathie*. – Bonn, 1926. – S. 89.

² Scheler M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. – 1947. – S. 7.

психический жизненные процессы, – указывает Шелер, – в онтологическом отношении являются строго тождественными... То, что мы называем “физиологическим” и “психологическим”, суть только две стороны рассмотрения одного и того же жизненного процесса»¹. Наряду с объективными, «сущностно-феноменальными» свойствами живых существ, такими, как самодвижение, само-оформление, Шелер наделяет живые существа еще одним свойством, имеющим фундаментальное, по его мнению, значение. Это свойство – «для себя-и-внутри себя бытие». Оно образует нерасторжимую бытийную общность с остальными объективными свойствами живого. «Это психическая сторона самостоятельности, самодвижения и т.д. живого существа, – пишет Шелер, – это пра-феномен жизни»². Неорганические тела совершенно лишены какого-либо внутреннего бытия. Здесь проходит, по сути, водораздел между неорганическим и органическим бытием.

Эта внутренняя жизнь, являющаяся сущностно-конститутивной характеристикой жизни, проявляется различно на разных ступенях. Самой низшей ступенью, ступенью растительной жизни, является «чувственный порыв». Он лишен сознания, представления и ощущения. Причиной отсутствия ощущения служит отсутствие какого-то центра, куда бы поступали данные о состоянии органов. В таком центре нуждаются только активно движущиеся живые существа, поскольку он осуществляет функцию изменения состояния органов, необходимых для движения. Отсутствие такого центра обуславливает и отсутствие сознания, так как сознание начинается с примитивной рефлексии относительно ощущения. «Чувственный порыв» образует в известной мере движущую силу, энергетическую основу всех видов деятельности человека.

Второй сущностной формой, ступенью, следующей за чувственным порывом, является инстинкт. Шелер предлагает поведенческое определение инстинкта, позволяющее рассматривать его как нечто психофизически индифферентное. Инстинктивным Шелер считает поведение, которое служит определенным целям, для определенного животного вида, обеспечивая связь животного со средой. Инстинкт обуславливает готовые неизмен-

¹ Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. – 1947. – S. 68.

² Ibid. S. 12.

ные образцы поведения, он является чем-то врожденным и наследуемым. Чувственный опыт не порождает инстинкт, а лишь приводит его в действие.

Порыв и инстинкт как низшие формы проявления жизни предшествуют двум другим ее формам – «ассоциативной памяти» и «практическому интеллекту». Обе эти формы означают известное освобождение животного индивида от жесткой инстинктуальной детерминированности его поведения. Они делают возможным приспособление к новым нетипичным ситуациям.

Ассоциативная память позволяет животному корректировать свое поведение на основании зафиксированных его «памятью» проб и ошибок. Предпосылкой такой памяти является обратная связь между органами животного и его жизненным центром. Ассоциативная память позволяет приспосабливаться к «индивидуально-типическим» для определенного животного индивида ситуациям.

Практический интеллект как четвертая сущностная форма жизни делает возможным приспособление к ситуациям, не являющимся типичными ни для вида, к которому принадлежит индивид, ни для предшествующих условий его индивидуального существования.

Практический интеллект у животного предстает как хитрость, своеобразное благоразумие, чувство выгоды, способность выбора между элементами ситуации. Жизнь человека содержит в себе все формы и, в принципе, не отличается от жизни животного. И поздний Шелер сохраняет свое убеждение в том, что «человек = естественный человек есть животное. Он не развился из животного царства, а был, есть и всегда останется животным»¹. Это убеждение Шелер сохранял на протяжении всего своего творчества. Наиболее веским обоснованием такого утверждения служит, по мнению Шелера, наличие практического интеллекта у некоторых видов животных. В области практического интеллекта между человеком и животным существует различие лишь по степени, хотя оно и очень велико.

¹ Scheler M. Zur Idee des Menschen. – Leipzig : Gesammelte Werke, 1955. – Bd. 3. – S. 190–191.

В связи с рассмотрением различных ступеней жизни Шелер вынужден задаться вопросом о том, существует ли «сущностное различие» между человеком и высшими животными или это лишь различие по степени. Он отвергает имеющиеся на этот счет точки зрения, первая из которых отрицает наличие у животных какого-либо практического интеллекта, а в соответствии со второй человек представляет собой лишь эволюционное продолжение животного царства, обладая теми же способностями, что и животное, но носящими более сложный характер. Даже духовная сфера предстает в этом контексте как укорененная в чувственном опыте и инстинктуально-побудительной сфере человека.

Шелер утверждает, что между человеком и животным существует сущностное различие, обусловленное наличием у человека духа. Дух предстает как радикально отличный от всякой жизни принцип. «Новый принцип, – пишет Шелер, – находится вне всего, что мы можем назвать “жизнью” в самом широком смысле: то, что единственно делает человека человеком, является не новой ступенью жизни, тем более не новой ступенью психического, а принципом, противоположным всякой жизни, в том числе и жизни человека, является новым сущностным фактом»¹. Это определение подтверждает его прежнее высказывание: «Вот подлинное сущностное понятие человека: он есть нечто, что трансцендирует самое себя, свою жизнь и всякую жизнь»². Это возможно благодаря тому, что он является носителем духовных актов, которые независимы от его биологической организации.

Шелер не ограничивается простой ссылкой на наличие у человека духа, а стремится дать развернутый анализ «духовного поведения» человека, показать, почему дух действительно можно считать надживотным принципом. Базисной характеристикой духа является его «открытость миру». Это понятие стало основным в современной философской антропологии.

Как же раскрывает Шелер это понятие? Открытость духа человеку миру противопоставляется им связанности, ограниченности животного средой обитания, для обозначения которой он исполь-

¹ Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos, S. 35

² Scheler M. Der Formalismus in. der Ethik und die materiale Wertethik, S. 293.

зует понятие «со-мир», т.е. непосредственно окружающий мир, жестко скоррелированный с его биологической организацией.

Дух человека преодолевает ограничения среды и выходит в открытый мир, осознавая его при этом именно как мир. Дух открыт миру в силу того, что способен освободиться от давления и воздействия витальных сил. Свобода человека от жесткой связанности средой проявляется в его способности изменять и формировать свое жизненное пространство. Освобождение от воздействия витальных сил означает не только расширение «поля видимости», но и изменение того, что предстает восприятию. Мир, к которому нам открывает доступ дух, – это мир объектов, предметов.

Дух человека способен возвысить первоначально данные ему «центры сопротивления и реакции», которыми единственно обладает животное и в которых оно экстатически растворяется, до уровня «предметов». Он способен сам постичь качественное бытие предметов без ограничений, которыми обременяют этот предметный мир и его данность витальная побудительная система, а также чувственные функции и органы чувств. В силу этой своей способности дух есть «объективность». Это понятие так же, как и понятие открытости человека миру, широко используется в современной философской антропологии. Способность к объективности неразрывно связана с самосознанием. Вещи как объекты, как предметы могут существовать только для наделенного способностью самосознания индивида.

В одной из своих последних работ Шелер следующим образом резюмирует основные характеристики духа: «1. Определяемость субъекта только через содержание вещи, в противоположность определяемое побуждениями, потребностями, внутренними состояниями организма. 2. Бескорыстная любовь к миру как преодоление всякого отношения к вещам, определяемого побуждениями. 3. Способность отделять содержание (сущность) от существования и способность на основании этой сущности прозревать то, что значимо и истинно для всех вещей и случаев, обладающих этой же самой сущностью (априорное видение)»¹. Таким образом, в качестве основных характеристик духа Шелер называет способность к объективности, любви, к априорному созерцанию сущно-

¹ Scheler M. Philosophische Weltanschauung, S. 30

стей. Последнюю способность он называет способностью к «идеации». Она позволяет человеку постигать сущности вещей и сущностные структуры мира, исходя из единичного объекта какого-либо рода.

Любовь указывается Шелером не только как одна из характеристик духа, но и как его «прародительница». Возможно, именно в связи с этим Шелер не сужает сферу духа до сферы только мыслительных операций, но включает в число духовных актов и некоторые «волевые» и «эмоциональные» элементы, которые традиция относил к сфере чувственности. Шелер относит к сфере духа все чистые акты, независимые от психофизической организации человека. Духовные волевые и эмоциональные акты обладают априорным содержанием. Это априорное содержание не заимствуется из мышления. Такие акты изучаются этикой, а не логикой, гносеологией и т.п.

Включение волевых эмоциональных актов в сферу духа дало некоторым интерпретаторам повод говорить о том, что в антропологии Шелера наряду с дуалистической схемой присутствуют и тенденции к постижению человека как некоей целостности, единства, поскольку эти акты, как утверждается, образуют нечто вроде перехода между двумя полюсами антропологического дуализма. Такая точка зрения представляется нам неверной в силу того, что духовные эмоциональные и волевые акты, по Шелеру, столь же принципиально отличаются от соответствующих актов, проистекающих из психофизической сферы, как и вся сфера духа принципиально отличается от сферы жизни.

Поскольку человеческая личность может быть охарактеризована только в связи с понятием духа, постольку рассмотрение последнего с необходимостью приводит к проблеме личности. «Личность, – указывает Шелер в книге “Формализм в этике и неформальная этика ценностей”, – это сущностно-необходимая и единственная форма существования духа»¹. В работе «Положение человека в космосе» личность определяется как «центр актов, в котором дух является в рамках конечных бытийных сфер и который резко отличается от всех функциональных жизненных цен-

¹ Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 389.

тров»¹. Таким образом, можно констатировать, что понятие личности не претерпело сколько-нибудь существенных изменений в поздний период творчества Шелера.

Во все периоды своего творчества Шелер разрабатывает понятие личности через негативное соотношение со схоластическим субстанциализмом, с позицией Канта и персоналистским актуализмом. В соответствии с формалистской позицией Канта личность, полагает Шелер, предстает «как X какой-либо разумной деятельности, а нравственная личность — как X волевой деятельности, согласной нравственному закону»².

Формализм, подчеркивает Шелер, прав в утверждении того, что личность нельзя мыслить как вещь или как субстанцию, но заблуждение его заключается в том, что личность отождествляется с формальной, всеобще обязательной схемой действия. При этом формализм не в состоянии объяснить конкретную содержательность личности, ее уникальность. В понимании личности Шелер, на наш взгляд, стремится к какой-то срединной позиции между схоластическим принципом «из бытия вытекает действие» и актуалистским принципом «из действия вытекает бытие».

Таким образом, основой для разработки концепции личности у Шелера служит учение о духовных актах. Личность поэтому есть «конкретное, сущностное бытийное единство актов различного вида, которое предшествует всем сущностным различиям актов... Бытие личности “фундирует” все сущностно различные акты»³. Сущности различных актов выявляются посредством «феноменологической редукции» биопсихической организации человека. Акты могут быть даны только в процессе их реализации, посредством рефлексии, сопровождающей эту реализацию. Но эта данность не означает возможности объективации актов. Тем более не поддается объективации личность.

Личность в концепции Шелера предстает как психофизически индифферентная. При этом он стремится отделить личность от «я». В отличие от личности, «я» может объективироваться посред-

¹ Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos, S. 35.

² Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 370.

³ Ibid., S. 382–383.

ством внутреннего восприятия; соответственно, может быть предметом психологической науки.

Всякий акт принадлежит какой-либо личности, а всякий предмет – в соответствии с априорно-сущностными закономерностями, как их понимает феноменолог Шелер, – принадлежит какому-либо миру. Различным видам актов соответствуют различные предметные сферы. Подобно тому как личность является живым связующим единством, центром различных интенциональностей, так связующим единством различных предметных сфер является мир, получающий свою конкретность как коррелят конкретной личности. «Таким образом, каждой индивидуальной личности, – пишет Шелер, – соответствует индивидуальный мир»¹. Мир, соотношенный с личностью, принадлежит ей, необходимо индивидуален и уникален. Существование этого мира является, как считает Шелер, интуитивной «самоданностью».

Поздний Шелер уделяет значительное внимание жизненно-му полюсу антропологического дуализма, подчеркивая значение и бытийную мощь иррациональных сил. Дух по-прежнему остается в его представлении онтологически нередуцируемым и независимым, однако лишается одной существенной характеристики – способности к самореализации.

Так, ранее, в книге «О вечном в человеке» человеческий дух наделялся способностью творческой самореализации, средством которой выступала личностная свободная воля. Дух здесь представлял как «конечный коррелят» бесконечного духовного боготворца. Самостоятельность духа и его способность к спонтанной самореализации Шелер отстаивал и в работе «Сущность и формы симпатии», где он полемизировал с теорией Фрейда, считавшего, как известно, что источником духовной деятельности являются вытесненные и сублимированные либидозные импульсы. Шелер утверждал здесь, что сфера духовных актов существует сама по себе, ее нельзя генетически вывести из низшей сферы бытия, какой является сфера либидо. Соответственно, дух использует либидозную энергию, но эта энергия не является его единственным энергетическим источником, а скорее служит дополнением к собственной его энергии.

¹ Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 392.

Поздний Шелер не признает более наличия специфической духовной энергии. Энергию для самореализации дух заимствует теперь у жизненного начала, и дух как атрибут божественного бытия также лишен способности к самореализации. Деятельность духа возможна только через заимствование у жизни ее энергии и могущественности – через сублимацию, подавление порывов, аскезу.

Это означает и изменение в понимании Шелером природы божества. Несмотря на то, что напряжение между двумя атрибутами божества, духом и порывом, носит характер взаимодополнения, не враждебности, само существование такого напряжения лишает бога того совершенства, каким обладал бог раннего Шелера. Кроме того, бог находится в теснейшей связи с эволюцией мира, эволюцией человека и его историей. Через мир, в первую очередь через человека, божество осознает само себя, разрешает изначальное напряжение в самом себе.

Концептуализация бытийно-сущностной структуры человека как дуалистической по определению означает, что Шелер изначально не ставит целью представить эту структуру как целостное единство. Тем не менее является самоочевидной данностью, что человек представляет собой определенное единство. Это очевидно и для тех, кто провозглашает различного рода антропологические дуализмы или триализмы. Соответственно, и они в конечном счете изображают человека как определенную функциональную целостность. Вопрос заключается в том, каким образом, по их представлениям, обеспечивается такая функциональная целостность, как осуществляется взаимодействие и опосредование между структурными компонентами.

Попытки реконструировать шелеровский образ человека как отражение его онтологического единства связаны именно с потребностью представить человека как единое образование. Но такие усилия нельзя признать убедительными, поскольку сам Шелер нигде не предпринял развернутой попытки определить сколько-нибудь полно характер взаимодействия полюсов своего антропологического дуализма. Так, в поздний период своего творчества он ограничивается указанием на «энергизацию» духа жизнью и «идеацию» жизни посредством духа. Однако такое указание нельзя

считать развернутой содержательно-аналитической характеристикой отношения между духом и жизнью.

И все же Шелеру необходимо представить образ человека как воспроизведение его онтологического единства. На наш взгляд, Шелер потому и мог концептуализировать дуалистическую сущностную идею человека, по сути дела не определяя при этом характера связи между полюсами дуализма, что в каком-то последнем основании гарантом целостного единства человека у него выступает божество. На раннем этапе творчества таким гарантом служил христианский бог, а на позднем – божество, внутренняя структура которого совпадала с онтологической структурой человека.

«Экс-центричная позициональность» человека в философской антропологии Гельмута Плеснера

Наряду с философией Шелера значительное воздействие на развитие современной философской антропологии оказала теория Гельмута Плеснера.

Взгляды Шелера и Плеснера на задачи философской антропологии в существенных моментах совпадают. Прежде всего она призвана выявить «базисную структуру» человеческого бытия, способную объяснить все его специфические свойства и характеристики. Философская антропология должна быть принципиальным осмыслением человеческого существа. Экспликация базисной структуры должна ответить на вопрос, «каковы условия возможности человеческого бытия»¹ и указать место человека в целом бытия. «Поскольку философия формулирует проблему антропологии, – отмечает Плеснер, – постольку она ставит проблему способа существования человека и его положения в целом природы»².

Средством выявления базисной структуры является трансцендентальный вопрос об условиях возможности феноменологически описываемых явлений человеческого существования. Именно в этой связи Плеснер указывал на Канта, как на важнейшего предшественника современной философской антропологии. В ме-

¹ Plessner H. *Conditio humana*. – Pfulligen, 1964. – S. 7.

² Plessner H. *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. – Berlin ; Leipzig, 1928. – S. 25.

тодологическом аспекте можно утверждать, что философско-антропологическая мысль Плеснера движется от феноменов к базисной структуре как условию их возможности, а затем – от базисной структуры к феноменам в целях их объяснения. Соответственно, эта структура должна обладать не «завершающе-теоретической», а «открывающе-экспонирующей» ценностью.

Плеснер стремится к всестороннему охвату феноменов человеческого существования, подчеркивая, что если философская антропология хочет постичь человека во всей его полноте и хочет быть адекватной опыту его существования, то она не должна ограничиваться человеком только как личностью, как субъектом духовного творчества и моральной ответственности. Ей надлежит постичь природную сферу, располагающуюся на одной высоте с личностной жизнью. Природа находится в сущностной корреляции с этой жизнью.

Человек представляет собой психофизически индифферентное и нейтральное жизненное единство. Соответственно, философская антропология должна, по Плеснеру, разворачиваться на основании философии природы, конкретнее «философии бытия». Такая философия понимается как «эмпирически не ограниченное рассмотрение телесного мира, на основе которого строится духовно-человеческий мир и от которого этот последний зависит. Подобного рассмотрения телесного мира, – подчеркивает Плеснер, – не дает точное естествознание»¹. Методологическим средством при таком подходе становится феноменологическое описание.

Вопрос о структуре человеческого существования Плеснер пытается развернуть в двух направлениях – горизонтальном и вертикальном. Первое рассматривает способы отношения человека к миру и его деяния в мире. Во втором исследуется «положение человека в мире как организма в ряду организмов», т.е. базисная структура человеческого бытия выявляется через рассмотрение человека в космологически-органической перспективе, в ряду растение–животное–человек, которые являются различными формами жизни. Но вертикальный способ рассмотрения у Плеснера не означает, что они предстают в филогенетической перспективе.

¹ Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. – Berlin ; Leipzig, 1928. – S.26.

Ступени органического являются таковыми исключительно в систематическом смысле. Они отличаются с точки зрения замкнутости, централизации и рефлексивности.

Живое тело как явление всегда предстает в принципиально отличных аспектах внешнего и внутреннего. Это различие носит предметный характер. «Следует придерживаться тезиса о том, – пишет Плеснер, – что двойственность аспектов должна предстать предметно в вещи, если она заслуживает названия живой. Это означает для созерцания, что являющаяся совокупность вещи предстает как внешняя сторона чего-то внутреннего, а это внутреннее является не субстанцией, а одним из свойств вещи»¹. Различение указанных аспектов предполагает наличие какой-то нейтральной зоны, в которой бы они сходились и из которой бы исходили. Такой нейтральной зоной, тем не что, которое не относится ни к внутренней стороне, ни к внешней, может быть только «граница» тела. Вследствие этого положения о том, что живые тела демонстрируют принципиальное различие внешнего и внутреннего аспектов как предметную определенность, можно придать следующую форму: живые тела обладают явленной, «наглядной границей».

И неживое тело имеет внешний и внутренний аспекты, а также границу. Однако, по мнению Плеснера, ни двойственность аспектов, ни граница не являются свойством самой неживой вещи. Граница неживой вещи – это пустой промежуток, который не принадлежит ни самой вещи, ни окружающей ее среде и который лишь обозначает место их взаимного ограничения.

Граница живого и, соответственно, двойственный аспект его явления суть свойства самого живого тела. Оно обладает границей, которая реально принадлежит ему и в известной мере определяет его отношения со средой. Благодаря принадлежащей ему границе живое тело и пребывает в самом себе, и выходит за пределы самого себя. В силу этого обстоятельства живое тело предстает как нечто «положенное». «В своей живости, – утверждает Плеснер, – органическое тело отличается от неорганического своим позиционным характером, или своей позициональностью. Под этим по-

¹ Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. – Berlin ; Leipzig, 1928. – S. 100.

нимается та базисная характеристика, которая делает какое-либо тело положенным в его бытии»¹. В контексте концепции Плеснера выражение «положенное» понимается иначе, чем в идеалистической традиции, к примеру, в философии Фихте. Этим выражением Плеснер хочет подчеркнуть моменты динамики и известного самоопределения живого тела, отличающие его от неживого.

Свою позициональность живое тело реализует в модусах процесса и системы как опосредование становления и пребывания в развитии динамичной формы и как единство организма в опосредовании его частей в нечто целое. Целое, каковым является организм, нуждается, однако, в дополнении, а именно в среде существования. «Организм, как целое, – пишет в этой связи Плеснер, – является лишь половиной своей жизни»², другую половину круга жизни образует среда, которую он называет позициональным полем.

Позициональность реализуется различным образом. Всякое живое существо как тело должно обладать определенной замкнутостью и в то же время быть открытым среде, от которой оно зависит. Это обуславливает постоянное напряжение, требующее разрешения. Такое разрешение может принимать различные формы. Простейший способ заключается в непосредственном «вчленении» тела в среду. Так происходит с растениями, лишенными центрального органа, направляющего движения других органов. Растения обладают органической структурой, посредством которой они в известной степени растворяются в среде. Плеснер называет это открытой формой организации, т.е. такой формой, которая непосредственно «вчленяет» организм со всеми его жизнепроявлениями в среду и делает его несамостоятельной частью соответствующего ему жизненного круга.

В животном, в отличие от растения, Плеснер видит более высокую форму самоотнесенности, поскольку оно не «вчленено» простым и непосредственным образом в свою среду. Здесь «вчленение» носит форму опосредованного, и животное обладает известной самостоятельностью по отношению к среде, обладая замкнутой организацией. Закрытой является такая форма, которая

¹ Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. – Berlin ; Leipzig, 1928. – S. 129.

² Ibid., S. 194.

опосредованно «включает» организм со всеми его жизнепроявлениями в его среду и делает его самостоятельной частью соответствующего ему жизненного круга. Связь со средой осуществляется посредством органов, которые обладают определенной самостоятельностью, но связаны с центральным органом. Существо с животной формой организации самостоятельно и не просто «положено», но в известной степени дистанцировано по отношению к самому себе. Благодаря этому животное, в отличие от растения, способно владеть своим телом. Для животного характерно определенное отношение к собственной позициональности, оно существует как бы «из середины» и «к середине», в силу чего оно способно отличать себя от «чужого». Тем не менее такой организм растворяется в «здесь-и-сейчас» своего существования. Это «здесь-и-сейчас» не становится для него предметом, и, соответственно, животное не обладает самосознанием. Его тело еще не стало «полностью рефлексивным».

Остается еще одна ступень самоотнесенности, при которой осознается собственный жизненный центр и при которой самопереживание становится членом отношения. Эта ступень органической жизни принадлежит человеку, осознающему собственную жизнь и собственное переживание. В отличие от животного, он способен занять дистанцию и по отношению к собственной «жизненной середине», способен осознать себя как «я в теле» и как «я». Своеобразие человеческого бытия заключается в том, что центр позициональности, каким обладает и животное, может занять дистанцию по отношению к самому себе. В человеке существует субъект, который способен испытывать свой центр как нечто противостоящее ему. Этот субъект – «я», который вовсе не является вторым центром наряду с самостью, т.е. «я в теле». «Я» можно постигнуть только как «находящийся вне самого себя пункт», из которого человек способен созерцать «сценарий своей внутренней жизни». Благодаря «я» тело человека полностью «рефлексивно». Как пункт, с которым необходимо соотносится всякая предметность, «я» не дано само как предмет, оно необъективируемо. Попытка определить его ведет к бесконечной рефлексии, при которой рефлектирующее «я» всегда оказывается «вне» центра своей позициональности. Человек поэтому всегда сокрыт для самого себя, «я» находится неизбежно «вне центра своего переживания». В си-

лу этого позициональность человеческой жизни носит характер «экс-центричности». Человек не растворяется в «здесь-и-сейчас», поскольку может их определить, поэтому «я» лишено места и вне-временно. «Оно не только живет и переживает, – пишет Плеснер, – но и переживает свое переживание. То, что оно переживает себя как нечто, как чистое «я», которое далее не может быть пережито, не может быть определено... имеет своим основанием особенную пограничную положенность человека»¹.

«Экс-центричность» человека, как она выявляется посредством феноменологического анализа структурных форм жизни, и есть базисная структура человеческого бытия, определяющая все его важнейшие монопольные свойства. Она выступает как «формальное условие проявления существенных признаков и монополий человека в их неразрывной (по смыслу) связи независимо от того, к какому аспекту человеческого бытия – телесному, душевному или духовному – они относятся»². В содержательном отношении эксцентрическая позиция человека предстает прежде всего как отделенность от своего физического существования, в силу которой человек способен назвать себя «я».

Как уже отмечалось, в методологическом отношении философско-антропологическая мысль Плеснера стремится к выявлению базисной структуры человека посредством анализа феноменов его существования (прежде всего в космологической перспективе, т.е. в ряду «растение–животное–человек»), а затем движется вновь к феноменам с целью их объяснения на основе выявленной базисной структуры. Эксплицированный выше анализ форм органической жизни позволил Плеснеру указать в качестве базисной структуры существования человека экс-центрическую позициональность. Соответственно, необходимо далее показать, как на ее основе в концепции Плеснера объясняются важнейшие моменты отношения человека к миру.

Экс-центрическая позициональность человека позволяет трояко охарактеризовать его. Он предстает как тело, как «я в теле»

¹ Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. – Berlin ; Leipzig, 1928. – S.S. 292.

² Plessner H. Philosophische Anthropologie. – Frankfurt am Main, 1970. – S. 49.

(живое тело) и как «я». Такая тройственная определенность означает тройкое членение мира человека. «Обладая двойственной дистанцией по отношению к собственному телу, т.е. будучи дистанцированным еще и по отношению к своему бытию в собственной середине, своей внутренней жизни, – пишет Плеснер, – человек находится в мире, который в соответствии с тройкой характеристикой его позиции является внешним миром, внутренним миром и миром других людей»¹. Наличие внешнего мира связано с наличием у человека внутреннего мира. Взаимообусловленность их существования вытекает из скоррелированности тела и «я в теле». Наличие внешнего мира предполагает способность опредмечивания и, прежде всего, способность опредмечивать свое тело, которое предстает в таком случае как вещь среди вещей.

Внешний мир дан человеку посредством его чувственной организации. В этой связи, естественно, возникает вопрос о том, не означает ли это опосредование, что человек, подобно животному, обладает лишь со-миром, а не миром. Плеснер не признает жесткой альтернативы между со-миром и миром. Чувственно-опосредованная данность внешнего мира означает, по его мнению, определенное ограничение открытости миру.

Данность внешнего мира опосредуется и культурой, в которой живет человек. Плеснер, в отличие от, к примеру, Э. Ротхакера, не рассматривает культуру как своеобразный культурный со-мир, но понимает ее как определенное ограничение мира. В соотношении со-мира и мира человека четко проявляется один из основных моментов отношения к миру – опосредованная непосредственность.

Так же относится человек и к своему внутреннему миру, поскольку он не только живет и переживает, но и переживает свое переживание. Это обуславливает то обстоятельство, что психическая жизнь человека дана в двойственном аспекте – как душа и как переживание. Душа представляет собой совокупность свойств, склонностей, а также темперамент, характер; как психическая реальность, она подчиняется определенным закономерностям. Переживание – это психическая реальность в процессе своей реализации.

¹ Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch, S. 293.

«Экс-центрическая позициональность» обуславливает и наличие сферы существования других людей для каждого отдельного индивида. Эта сфера существует потому, что человек рассматривает себя с определенной дистанции, и отношение его к самому себе носит характер опосредованной непосредственности, т.е. он опредмечивает само свое существование. Такое отношение человека к самому себе конституирует и сферу существования других людей, вследствие чего она дана, даже если существует только один человек. Это не означает, что она имманентна сознанию или является теоретической конструкцией. Сфера существования других людей – это сфера совместного существования личностей, сфера духа. «Дух есть сфера, отмечает Плеснер, посредством которой мы живем как личности. Мы находимся в ней именно потому, что она содержится в нашей позициональной форме»¹.

«Экс-центрическая позициональность» задает не только структуру мира человека, но и способы реализации человеческого существования, т.е. прежде всего формы поведения человека. Основные формы отношения человека к бытию определяются тремя базисными антропологическими законами. Первый закон формулируется как «закон естественной искусственности». Экс-центрическая форма организации предполагает, что человек должен сам себя сделать тем, что он есть. Человек может жить, только управляя своей жизнью. Эту объективную онтологическую необходимость Плеснер называет абсолютной антиномией. Сам тип существования человека обуславливает его нужду в некоем искусственном дополнении. «В силу этого, – пишет Плеснер, – человек по природе своей, на основании формы своего существования искусствен. Как эксцентрическое существо, лишенный равновесия, без своего места и времени, пребывая в ничто, конститутивно лишенный родины, человек должен стать чем-то и создать себе равновесие»². Это непрестанное понуждение к равновесию между жизненным центром и экс-центрическим «я» является источником всего того, что понимается под понятием культуры. Искусственное, т.е. создаваемая человеком культура, может быть постигнуто

¹ Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch, S. 304.

² Ibid., S. 310.

только как непосредственное выражение способа человеческого существования, а не только как нечто, что опосредовано какими-то внешними условиями. Человек не может существовать без норм. Поэтому искусственность для человека столь же естественна, как и его биологическая организация.

Второй закон Плеснер называет «законом опосредованной непосредственности». Этот закон определяет способ, которым даны объекты человеку и, как было показано выше, форму отношения человека к себе.

В своем знании человек обладает прямым и непосредственным отношением к вещам, которое само опосредовано, поскольку человек не только растворяется в нем, но и обладает дистанцией по отношению к нему. Непосредственность познавательного отношения между человеком и предметами всегда опосредована «я». Отношение между животным и его со-миром не может носить такого характера.

Закон опосредованной непосредственности определяет и характер экспрессивности человека. Плеснер уделил много внимания проблеме функции и смысла экспрессивности. Наиболее примечательными с антропологической точки зрения представляются Плеснеру такие формы самовыражения человека, как смех и плач, анализу которых он посвятил специальную работу¹.

Третий закон – «закон утопического места». В силу своей экс-центрической позициональности человек испытывает свою неукорененность. Достигнув чего-либо, он сразу же необходимо вновь оказывается вне пределов этого достигнутого. Он никогда не может обрести покоя, поскольку его экс-центрическая позиция постоянно лишает его равновесия, к которому он стремится. Опыт подобной неукорененности означает осознание, как считает Плеснер, ничтожности своего бытия и, тем самым, осознание ничтожности бытия всего мира. Здесь Плеснер высказывает чрезвычайно важную мысль. Собственное существование, равно как и всякое сущее, осознается человеком как нечто случайное. Это ведет его к мысли об основании мира, более не подверженном случайностям, являющимся абсолютным бытием, богом. Здесь видит Плеснер

¹ Plessner H. Lachen und Weinen: Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens. – Arnheim, 1941.

ядро всякой религиозности. Она неотторжима от своеобразия жизненной формы человека. «Экс-центрическая позициональная форма и бог как абсолютное необходимое мироосновывающее бытие, – пишет Плеснер, – находятся в сущностной корреляции»¹. Все, с чем сталкивается ищущий человек, все, что он создает, движимый непрестанным принуждением обрести равновесие, – все это оказывается лишенным опоры. Только в абсолютном, как кажется, может человек обрести равновесие, опору своему существованию.

Но та же самая экс-центрическая позициональная форма, которая вызывает в человеке идею бога, несет с собой и сомнение в его существовании. Нахождение в ничто, «утопическое место» не дают человеку покоя, поскольку человек постоянно ставит под сомнение бытие и абсолютную основу мира. Ему не дано обладание знанием, лишенным сомнений. Дух человека вновь выводит его на бесконечный путь.

Эти рассуждения показывают, что Плеснер не стремится к философскому обоснованию необходимого соотношения человека с богом. В этой связи интересно сопоставить философско-антропологические концепции Шелера и Плеснера. Оба утверждают, что центр человека пребывает вне мира, но делают различные выводы из этого утверждения. Для Шелера экс-центрическая по отношению к миру позиция человека означает его укорененность в трансцендентной миру божественной реальности, соответственно необходимую связь человека с этой реальностью. Как мы видели, постулируемая экс-центричность человека по отношению к миру является у Шелера основанием для философско-антропологического удостоверения существования бога.

У Плеснера, напротив, экс-центричность человека истолковывается как пребывание в ничто, в «утопическом месте». Обращение к богу, религиозная жизнь предстают у него не как необходимое следствие, не как реакция на существование бога, а как средство разрешения конститутивного для человека конфликта, конкретнее – невыносимости экс-центрической позиции, постоянно выводящей его в ничто.

Это позволяет сделать вывод о том, что размышления Плеснера в связи с его третьим антропологическим законом нельзя счи-

¹ Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch, S. 345.

тать философско-религиозными, т.е. Плеснер стремится дать не теологическое, а внерелигиозное теоретическое объяснение наличия и содержания религиозной жизни человека.

Подтверждением этого могут служить и следующие обстоятельства. В период создания философско-антропологической концепции, которая в дальнейшем не претерпевала сколько-нибудь серьезных изменений, Плеснер испытал влияние так называемого геттингенского кружка, представители которого разрабатывали своеобразный вариант философии жизни с целью обоснования своих философско-герменевтических позиций.

В рамках этой разновидности философии жизни, восходящей к философии позднего Дильтея, отрицалось наличие какого-то вневременного абсолютного основания и начала жизни. Жизнь понималась как бесосновный динамичный процесс, наиболее примечательной чертой которого являлась способность жизни к самоформлению в человеческой деятельности, прежде всего смысловой и культуросозидающей. Плеснер разделял основные позиции кружка, что нашло особенно отчетливое выражение в работе «Мощь и человеческая природа»¹. Здесь «непостижимость» человека представляется в качестве объяснения продуктивной мощи истории и непредсказуемости будущего.

Философская биоантропология Арнольда Гелена

При рассмотрении идейно-теоретических истоков любой разновидности современной философской антропологии необходимо обратиться и к творчеству Арнольда Гелена.

В философии Гелена обычно выделяют три тематических направления: философскую антропологию, «философию институтов» и «плюралистическую этику». Эти темы геленовской философии тесно связаны и взаимно дополняют друг друга, но основную роль играет философская антропология, которая как бы выполняет функцию «элементарного» базиса по отношению ко всем другим теоретическим построениям.

Задачу философской антропологии Гелен видит в определении «особого положения человека как некоей целостности в при-

¹ Plessner H. Gesammelte Schriften. – Frankfurt., 1981. – Bd. 5. – S. 135–234.

роде», постижении человека «как совершенно одноразового, еще никогда не апробированного проекта природы»¹. Соответственно, она должна разрабатывать определенное «целостное воззрение», которое будет носить характер «научного учения», «совокупной науки» о человеке, учитывающей совокупность фактических свойств, признаков и т.д. в аспекте особенной человеческой природы. Гелен указывает, что предлагаемая им концепция заслуживает названия философской антропологии, поскольку она является одновременно и философской, и научной, но избегает употребления этого названия с целью отмежеваться от многообразных философских усилий в области антропологии. Подобное стремление обусловлено тем, что ни одно философское учение о человеке еще не ставило перед собой такой задачи, какую ставит геленовская антропология. Гелен стремится к разработке антропологической концепции, в которой используются только «очень специфические» и соответствующие предмету понятия.

Исследовательская программа Гелена негативно соотносится с «христианскими» и «дарвинистскими» антропологическими теориями, в основе которых лежит общая посылка о том, что человека нельзя постичь «из него самого» и что для описания и истолкования человеческой реальности должны использоваться «внечеловеческие» категории. Соответственно, христианские теории выводят человека из бога, а дарвинистские – из животного царства. Задача же антропологии, по мнению Гелена, заключается в определении «особенности» человеческой природы. Это не означает, что Гелен отказывается от использования такого теоретического приема, как сопоставление человека с животным. Он отказывается от выведения человека из животного царства, как это делают различного рода биологические теории, сводящие человека исключительно к биологическому началу. Гелен отмечает, что такие теории нельзя считать антропобиологическими в силу того, что они не в состоянии объяснить особое положение человека. Более того, в этих теориях вообще не ставится проблема особого положения человека в природе.

¹ Gehlen A. Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt. – Berlin, 1944. – S. 18.

Гелен выступает и против дуалистических концепций философской антропологии, поскольку дуалистическое мышление не позволяет осознавать и решать какие-либо новые проблемы, а кроме того, оно безрезультатно в осмыслении взаимоотношений полюсов антропологического дуализма. Гелен стремится к такому философскому видению антропологической реальности, которое не выходит за рамки эмпирически-констатируемого и наблюдаемого. Он провозглашает отказ от всякой метафизики, не уточняя, однако, что он понимает под метафизикой, и стремится к разработке антропологической науки, опирающейся на эмпирические категории.

Поскольку эмпирически доступной и постижимой является биологическая природа человека, то антропология, как ее понимает Гелен, должна стать антропобиологией. Человек рассматривается как «специальная биологическая проблема», которая может быть решена посредством изучения условий человеческого существования. В этой перспективе фундаментальный вопрос «Что такое человек?» превращается в вопрос «Как выживает человек?», являющийся объединяющим критерием, на основании которого можно, по Гелену, постичь «связи между свойствами и видами деятельности человека»¹. Антропологический подход действительно означает исключительно вопрос об условиях существования человека. В этой связи он необходимо предполагает изучение «всей сферы элементарного внутреннего мира человека; мышления и языка, фантазии, особых побуждений, которыми не обладает ни одно животное, уникальной моторики и подвижности». Этот подход в концепции Гелена исключает установление каких-либо жестких каузальных зависимостей, выведение одних явлений из других или сведение явлений друг к другу. Все существенные свойства человека находятся в определенной функциональной взаимозависимости. Они образуют в своей совокупности систему антропологических констант. Эта система и позволяет считать человека особым проектом природы, а также делает возможным его уникальный способ существования.

¹ Gehlen A. Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt. – Berlin, 1944. – S. 17.

Методологическая программа Гелена негативно соотносится с предшествующими попытками создания философской антропологии. Он отталкивается и от теологической антропологии, и от биологистского редукционизма, и от метафизической антропологии, постоянно воспроизводящей непродуктивный дуализм в той или иной его форме. Под метафизической антропологией Гелен в первую очередь понимает антропологическую теорию Шелера, критическому рассмотрению которой он уделил немало внимания. Тем не менее в основе его методологической программы лежит тот же главный теоретический прием, что и у Шелера – рассмотрение человека в космологической перспективе, в первую очередь в соотнесении с животным царством.

С морфологической точки зрения человек предстает как особый случай, как исключение. «Прогресс в природе» заключается в органической специализации видов, т.е. во все более эффективном естественном приспособлении их к определенным средам обитания. Животное способно существовать в тех или иных условиях благодаря своей специфической организации, приспособленной к этим условиям. У животного специализированность органов и среда соответствуют друг другу. «Это обстоятельство, – подчеркивает Гелен, – имеет решающее значение с антропологической точки зрения. Прежде всего оно позволяет указать отличие человека от животного, которое не связано с такими признаками, как наличие у человека сознания, духа и т.п.»¹.

В отличие от животного человек лишен биологической специализации, т.е. органической приспособленности к существованию в определенной природной среде, которая была бы его «со-миром». «В морфологическом отношении человек, – указывает Гелен, – в противоположность всем высшим млекопитающим характеризуется главным образом через недостатки, которые в строго биологическом смысле следует определить как неприспособленности, неспециализированности, как примитивизмы, т.е. как нечто недоразвитое: в итоге как существенно негативное»². У человека отсутствует волосная покров, и тем самым он не защищен

¹ Gehlen A. Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt. – Berlin, 1944. – S. 33.

² Ibid., S. 31.

от непогоды. Его тело не приспособлено к бегству, острота его чувств значительно уступает остроте чувств у животных и т.п. Иными словами, в естественных условиях он как земное существо давно был бы истреблен. Отсутствие указанной биологической специализированности позволяет считать человека «недостаточным существом».

Подобная ситуация заставляет задать вопрос об условиях возможности его выживания. «Все особенные свойства человека следует поэтому, – пишет Гелен, – соотнести с вопросом: в силу чего подобное чудовищное существо является жизнеспособным. Этим самым подтверждается правомерность биологической постановки проблемы. Биологическая постановка проблемы заключается не в сравнении физической организации человека с шимпанзе, а в ответе на вопрос: почему является жизнеспособным существо, не сравнимое ни с каким животным?»¹.

Человек как биологически «недостаточное», «неготовое», «не установившееся» существо должен сам решать задачу своего выживания, своего жизнеобеспечения. В силу этого человек является действующим существом, которое посредством своих действий делает себя тем, что оно есть. Действовать, чтобы выжить, – принципиально важная задача человека.

В этой перспективе все жизнепроявления человека выступают прежде всего как средства и орудия сохранения и поддержания его бытия. Действие предстает как овладение природой в целях жизнеобеспечения человека. Совокупность природных явлений, переработанных в нечто, служащее жизненным задачам человека, есть культура, а культурный мир есть человеческий мир. Не существует какого-то «естественного человека». Отсутствие готовых средств и ресурсов физической организации человека восполняется, компенсируется культурой – его второй природой.

Биологическая неспециализированность человека означает и его открытость миру. В соответствии с биоантропологической точкой зрения и это обстоятельство должно быть рассмотрено в перспективе того, как оно обеспечивает выживание человека, соответственно, как оно способствует культуротворчеству.

¹ Gehlen A. Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt. – Berlin, 1944. – S. 34.

Открытость человека миру является для него бременем. Он подвержен чрезмерному потоку внешних возбудителей, нецелесообразной полноте впечатлений, с которой должен как-то справиться. Человеку противостоит мир как некая «озадачивающая сфера с непредвидимой структурой». Это ставит перед ним жизненно важную задачу: освободиться от бремени, т.е. самостоятельно превратить недостаточные условия своего существования в шансы жизнеобеспечения. Гелен называет это «принципом освобождения от бремени». «Этот принцип, – пишет он, – является ключом к пониманию структурного закона в построении всех совокупных человеческих функций... Основная мысль состоит в том, что совокупные “недостатки” человеческой конституции, которые в естественных, так сказать, животных условиях представляют собой тяжкое бремя для его жизнеспособности, человек самостоятельно превращает в средства существования. На этом основываются определение человека к действию и, в конечном счете, его совершенно особое положение»¹. Открытость миру, чрезмерная обремененность восприятиями предстает как условие возможности создания культуры. Многообразнейшие впечатления, явления мира таят в себе возможность преобразования их в нечто нужное людям. Человек способен культурно переработать любые, самые разнородные обстоятельства своего существования. Именно поэтому он в состоянии осваивать самые разнообразные природные среды.

Деятельность человека по преобразованию своей обремененности в нечто нужное начинается с движений ребенка, в которых окружающие его вещи вовлекаются в опыт, т.е. он их видит, трогает, двигает, обрабатывает. В этих коммуникативных движениях совместно действуют все чувства, руки и другие органы. Вследствие этого вещи окружающего мира перерабатываются и именно в направлении овладения ими, постановки их себе на службу.

Одновременно вещи наделяются символикой, так что в результате они дистанцируются, а глаз приобретает способность видеть их потребительскую и функциональную стоимость. Это обеспечивает и возможность использования вещей. Поток озада-

¹ Gehlen A. Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt. – Berlin, 1944. – S. 35.

чивающих впечатлений, указывает Гелен, редуцируется к ряду легко обозримых центров вещей.

Эти достижения возможны только на основании изначальной неспециализированности, пластичности сенсомоторного аппарата и побудительной структуры, а также на основании «избытка побуждений». Изначальная неготовность движения и восприятия служит условием «двигательной фантазии» и «фантазии ощущения». Человек способен посредством двигательной фантазии варьировать свои движения. Он может ощущать все движения посредством «отчужденного самочувствия». Эта связь «ощущения вещи» и самоощущения указывает, как считает Гелен, «на общий корень действия и познания».

Для продуктивного освобождения от бремени требуется также особая структура побуждений и потребностей. Человек должен обладать способностью ориентировать, блокировать, изменять свои побуждения. В этом случае может появиться разрыв между элементарными потребностями, побуждениями и действиями человека. Эта дистанция по отношению к своим элементарным потребностям и побуждениям делает возможным и долгосрочное предвидение, и планирование самых разнообразных действий.

Освобождение от бремени избыточных впечатлений неупорядоченного мира, культурное овладение миром, соответственно – выживание человека становятся возможны не только благодаря особой сенсомоторной и побудительной организации человека, но и благодаря языку. Язык не только продолжает уже достигнутое благодаря сенсомоторике и побудительной системе, но с самого начала выступает как условие возможности человеческого действия. «Этот процесс освобождения от бремени, – пишет Гелен, – прямо продолжает язык. Строго говоря, он включен уже в его самые ранние фазы»¹. Гелен рассматривает язык не в связи с мышлением, а с биологической стороны.

С помощью языка человек помещает между собой и вещами промежуточный символический мир, который позволяет ему освободиться от непосредственного давления вещей. Это делает воз-

¹ Gehlen A. Anthropologische Forschung: Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen. – Hamburg, 1977. – S. 51.

возможным дистанционно-теоретическое отношение к миру. Когда вещь получает словесное обозначение, она становится в известной мере управляемой. Давление, воздействие вещи на человека лишается драматизма. Человек освобождается от связи со своей непосредственной, ближайшей средой и создает себе свое собственное пространство, так что его мысли соотносимы с ширью мира. Открытость человека миру означает, соответственно, что человек в своем поведении в гораздо большей степени опирается на предвидимые и проецируемые обстоятельства, чем на те, которые относятся к его непосредственной ситуации.

Эксплицированный выше, образ человека предстает у Гелена как результат «элементарной антропологии», которая становится основой дальнейшей разработки философско-антропологической проблематики в философии институтов, т.е. философии общественно-исторической жизни человека, и в плюралистической этике. Мы ограничимся рассмотрением «элементарной антропологии» Гелена, т.е. абстрактным, по его собственным словам, образом отдельно взятого, единичного человека, поскольку именно такой образ преимущественно концептуализируется в современной философской антропологии.

В современной философии в адрес философской антропологии Гелена часто выдвигается обвинение в биологистском редукционизме. Утверждается, в частности, что в основе геленовской концепции лежит принцип биологической компенсации. Однако подобное истолкование геленовской концепции представляется нам неверным, поскольку искажает принцип биоантропологического рассмотрения человека, как его постулирует Гелен. Он стремится прежде всего к выявлению таких антропологических категорий, которые позволяют постичь человека как некое психофизически нейтральное единство. При рассмотрении геленовской методологической программы уже указывалось, что он отказывается от установления каузальных связей между функциональными элементами и свойствами антропологической целостности. Тем более речь не может идти о монокаузальной зависимости, предполагаемой биологистским редукционизмом.

Гелен в то же время должен был бы, на наш взгляд, определить характер отношения человека к животному царству, а не ограничиваться их простым рядомположением. Казалось бы, анти-

эволюционистская установка Гелена не обуславливает необходимости такого определения, но ведь и человек, и животное рассматриваются как сопоставимые части природы.

Гелен далее должен был объяснить, почему природа создает такой уникальный «проект». Он был бы вправе отказаться от подобного объяснения, если бы в его творчестве не присутствовала отчетливо выраженная тенденция к телеологическому мышлению. Эта тенденция плохо согласуется с идеей человека как «недостаточного существа». Трудно предположить, чтобы природа, на мудрость которой неоднократно ссылается Гелен, создала столь нежизнеспособный «проект».

Человек способен, по Гелену, выжить только посредством культуры. Значит, культура изначально должна сопровождать человека, но данные науки свидетельствуют о том, что человек лишь постепенно созидал культуру. Как могло вообще возникнуть такое «недостаточное существо»? Поскольку Гелен говорит, что целый ряд специфически человеческих достижений направлен на устранение этой недостаточности, а сами эти достижения, как известно, могли появиться только на протяжении чрезвычайно длительного времени, то следует предположить, что такое существо должно было бы сразу же вновь исчезнуть.

Заключение

Выше была осуществлена реконструкция определенной фокусности философско-антропологических теорий, созданных в рамках немецкой философии. При всей своей и содержательности, и методологической разнородности они были восприняты и воспринимаются вплоть до нашего времени как некое конкретное целое, как единая рабочая программа. В плане оценки судеб этой программы можно утверждать, что ее основной пункт – а именно, выдвинутость философской антропологии в центр философии – в итоге окажется пересмотренным. В то же время безоговорочно утвердился принцип опоры на весь спектр наук, изучающих человека, – естественных, биологических, социально-гуманитарных. Кроме того, широкое применение нашли отдельные теоретические положения и установки философской антропологии.

Список литературы

1. Кимелев Ю.А. Современная западная философско-религиозная антропология. – Москва : Наука, 1985. – 143 с.
2. Кимелев Ю.В. Философия религии. Систематический очерк. – Москва : NB, 1998. – 423 с.
3. Кимелев Ю.А. «Субъект» и «субъективность» в современной западной социальной философии. – Москва : ИНИОН РАН, 2006. – 95 с.
4. Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Модерн и процесс индивидуализации: Исторические судьбы индивида модерна. – Москва : Праксис, 2017. – 492 с.
5. Gehlen A. Anthropologische Forschung: Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen. – Hamburg, 1977. – 150 s.
6. Gehlen A. Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt. – Berlin, 1944. – 444 S.
7. Plessner H. Conditio humana. – Pfulligen, 1964. – 71 S.
8. Plessner H. Gesammelte Schriften. – Frankfurt, 1981. – Bd. 5. – 284 S.
9. Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. – Berlin ; Leipzig, 1928. – 220 S.
10. Plessner H. Lachen und Weinen: Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens. – Arnhem, 1941. – 190 S.
11. Plessner H. Philosophische Anthropologie. – Frankfurt am. Main, 1970. – 172 S.
12. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. – Bern ; München, 1966. – 659 S.
13. Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. – München, 1947. – 114 S.
14. Scheler M. Philosophische Weltanschauung. – München, 1954. – 135 S.
15. Scheler M. Wesen und Formen der Sympathie. – Bonn, 1926. – 311 S.
16. Scheler M. Zur Idee des Menschen. – Gesammelte Werke ; Bern : A. Francke AG, 1955. – Bd. 3. – 450 S.

УДК: 141.3

DOI: 10.31249/rphil/2024.02.02

ПОГОРЕЛЬСКАЯ С.В.* ХИЖИНА ФИЛОСОФИИ. – РЕЦ. НА КН.: М.Л. ХОФМАНН. ХИЖИНА ХАЙДЕГГЕРА. ИССЛЕДОВАНИЕ ПРОСТРАНСТВА МЫСЛИ

Аннотация. Книга посвящена исследованию пространства, в котором творил Хайдеггер. В предлагаемой рецензии она рассматривается в связи с особенностями философии, связанной с пространством. Можно ли утверждать, что концепции всемирно известного философа выросли из того окружения, в котором он творил?

Ключевые слова: Мартин Хайдеггер; «Черные тетради»; феноменология; германская философия XX в.; «геофилософия».

POGORELSKAYA S.V. The Hut of Philosophy. Book review: Hofmann M.L. "Heidegger's Hut. A Study of the Space of Thought"

Abstract. Another book has been published in Germany, devoted to the study of the space in which Heidegger created. In this review, it is discussed in connection with the peculiarities of philosophy related to space. Can we say that the concepts of the world-famous philosopher grew out of the environment in which he worked?

Keywords: Martin Heidegger; Black Notebooks; phenomenology; twentieth-century German philosophy; "geophilosophy".

Для цитирования: Погорельская С.В. Хижина философии. – Рец. на кн.: Хофманн М.Л. «Хижина Хайдеггера. Исследование пространства мысли» // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2024. – № 2. – С. 42–46. Рец. на

* Погорельская Светлана Вадимовна – кандидат политических наук, доктор философии Боннского университета, старший научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН.

кн.: Hofmann M.L. Die Heidegger-Hütte : Erkundung eines Denk-Raums. – Paderborn : Brill, Fink, 2023. – 170 S. DOI: 10.31249/rphil/2024.02.02

Практически ни одно исследование послевоенного философского творчества Хайдеггера (поздний Хайдеггер), в той или иной мере связанное с обстоятельствами жизни философа в те годы, не обходится без упоминания знаменитого домика (“хижины”) в Шварцвальде на горе у деревни Тодтнауберг. В этом, выстроенном в традиционном шварцвальдском стиле, небольшом строении, в котором было лишь три комнаты и всё самое необходимое, за небольшим письменным столом у окна с видом на покрытые лесом горы, философ в годы молодости работал над «Бытием и временем», в нем он создавал свои поздние труды, здесь он записывал мысли, рожденные во время пеших прогулок по сумрачным еловым чащобам, просекам, светлым солнечным полянам самого сердца Германии – и мысли его с неизбежностью были определены этими путями, «лесными тропами», упоминание которых столь часто встречается в его трудах.

В своем небольшом эссе «Творческий ландшафт. Почему мы остаемся в провинции», описывая «мир, где я тружусь» и каким он является обычному созерцающему взгляду, Хайдеггер поясняет: «Я сам никогда не рассматриваю собственнo пейзаж. Я постигаю его ежечасные, дневные, ночные изменения в великом колебании времен года. Тяжесть гор и крепость их изначальных пород, задумчивый рост елей, светящееся, безыскусное убранство цветущих лугов, шум горных ручьев в бескрайней осенней ночи, строя простота заснеженных равнин – всё это сменяет и теснит друг друга и кружится в повседневности бытия там, наверху, в горах.

И, опять же, всё это – не в моменты целенаправленного созерцания, наслаждающегося погружения и искусственной проникновенности, а только когда собственное бытие находится внутри своего труда. Пространство этой горной реальности открывает именно труд, и ход его погружен в изменчивую жизнь этого ландшафта...»¹.

Хайдеггер – философ, завоевавший мир, не поступаясь при этом своей немецкостью, он мыслитель, достигавший другие мыслящие души разных стран из глубины своей страны, от которой он

¹ Heidegger M. Bd. 13, 1985, S. 9–10.

не отказывался в самые тяжелые и постыдные для нее времена и в почве которой был глубоко укоренен. Сам он связывал эту укорененность «с тем изначальным, что всплывает иногда в моей душе, как если бы я шел за плугом по пашне, полевыми тропами между зреющими колосьями, через ветер и туман, через солнце и снег, со всем, что передалось мне с кровью матери и ее предков»¹. Земля, на которой живет человек, становясь частью его существа, определяет его мысль и необходима для мысли – поэтому во времена, когда интеллектуальная Германия (по крайней мере то, что Хайдеггер позже называл «публичной сферой», а Хайдеггер с возмущением называл «журнализмом» и «общественностью») начала, по мнению философа, терять себя, он переехал в свой дом в Тодтнауберге. Именно в своих послевоенных трудах философ довел взаимосвязь природного ландшафта («проселка») и ландшафта мысли до совершенства. Так что миф о «шварцвальдском отшельнике», сопровождавший Хайдеггера до конца жизни, неотъемлем от его «пространства мысли», от его деревенского дома.

Тем интереснее обратиться к новой, вышедшей в октябре 2023 г. работе профессора социологии Высшей технической школы г. Детмольд (ФРГ) Мартина-Людвига Хофманна «Хижина Хайдеггера. Исследование пространства мысли», обращаемой к теме на стыке философии и так называемой «геофилософии»².

Автор работы, сам неоднократно прошедший путями Хайдеггера по горам и долинам Тодтнауберга, исследует значимость именно этого пространства для формирования именно такого мышления, каким оно явилось миру из знаменитой хижины. «Хайдеггер без своей хижины – нет, в таком мышлении, как у него, это едва ли можно себе представить», – утверждает автор (с. 15). Ведь, как известно, существует «диалектическое взаимоотношение между человеком и пространством», так, что созданное нами в пространстве может впоследствии определять нас самих.

¹ Heidegger M., Bd.94, 2014, S. 38

² Понятие «геофилософия» введено в научный оборот в начале 90-х г. («Что такое философия», 1991 г.) философ Жиль Делёз и аналитик Феликс Гваттари в связи с исследованием творчества Ф. Ницше в контексте его взаимосвязи с природой. Мышление развивается во взаимосвязи с землей, на которой оно формируется. Геофилософия является междисциплинарным экспериментальным направлением исследований

Хофманн следует феноменологическому или гетеортопическому взгляду Мишеля Фуко, он метафоризирует пространство и наполняет его фантазией – так, что хижина, купленная в 2022 г. супругой философа Эльфридой Хайдеггер для отдыха всей семьи и для того, чтобы ее муж получил наконец желаемое им «тихое место для работы и мысли» помимо университета и дома во Фрайбурге, превращается в некое мистическое, сакральное место. Она не просто помогает лучше понять мышление Хайдеггера, но является чуть ли не его «фундаментом» (с. 34). Она находится в пространстве, одновременно легком и воздушном, темном и каменистом, между вершиной горы и низиной (см. там же).

Хофманн ссылается на известную работу Адама Шарра, в которой хижина Хайдеггера рассматривается не только в контексте таинственной взаимосвязи места, мысли и личности, но и с точки зрения теории архитектуры¹. В этой работе даны точные характеристики хижины, поэтому Хофман не углубляется в ее доскональные описания. Ссылаясь на техническое исследование Шарра, он в своем исследовании обращается к метафорам, образам и понятиям, связанным с жизнью и творчеством Хайдеггера в хижине, рассматривая их в шпегате между реальностью и фантазией, так что буря, шумящая в лесах Шварцвальда, одновременно является и бурей мысли, и штормом, идущим, как ожидал в тридцатые годы Хайдеггер, через всю страну (с. 48). И всё это – во взаимосвязи с главными вехами жизни самого философа. Названия глав говорят за себя. В главе «Высота» (с. 9–20) автор обращается к «Бытию и времени... и пространству» (с. 15), вторая глава «Фундамент» (с. 21–34) тематизирует роль хижины как «помещения резонанса» (с. 31–34), 3-я глава «Шторм» обращается к «месту обитания мышления» и к его «шторму» во взаимосвязи с «творческими ландшафтами», отдельной главой рассматриваются «Гора» (с. 53–64) и «Встречи на вершине» (65–73), где «подъем в горы» представлен как «философская тактика» (с. 67). Шестая глава «Огонь» посвящена временам ректората, далее следуют «Лагерь»

¹ Heidegger's hut / Adam Sharr. Including photographs by Digne Meller-Marcovicz. – Cambridge, Mass. [u.a.] : MIT Press, 2006. – XIX, 139 S. Шарр впервые провел эмпирические исследования, включая интервью с родственниками Хайдеггера. В книге представлены фотографии хижины и самого семидесятилетнего Хайдеггера в ней.

(93–108), «Спуск» (109–126), «Гостевая книга» (127–140) и, наконец, «Поворот» (141–152).

Автор обращает внимание, что именно хижина стала в послевоенное место преимущественным местом встреч с философом. Большинство этих встреч впоследствии стали предметами исследования, как, например, встреча с редакторами «Шпигеля», в том числе с известным в те годы Рудольфом Аугштайном, или же с Полем Целаном, воспевающим впоследствии эту встречу в стихотворении (с. 138–139)¹. Причем автор не просто перечисляет всех знаменитостей, посетивших Хайдеггера в его хижине, но называет и тех, кто ни разу его в ней не посетил (Адорно, Поппер, Бахманн). По-видимому, и Ханна Аренд, ученица и подруга Хайдеггера, ни разу не посещала этого места.

Книга написана доходчиво и живо, снабжена списком литературы и фотографическими материалами и может быть рекомендована не только узким специалистам, профессионально занимающимся философией Хайдеггера, но и аспирантам, студентам, всем, кто интересуется жизнью и творчеством философа.

¹ В ИАЖ рецензировалась посвященная одной лишь этой встрече масштабная книга: Kunisch H.-P. Todtnauberg : Die Geschichte von Paul Celan, Martin Heidegger und ihrer unmöglichen Begegnung. – München : dtv, 2020. – 350 S. См.: Погорельская С.В. Невозможная встреча [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3 : Философия. – 2021. – № 4. – С. 186–189.

УДК: 141.3

DOI: 10.31249/rphil/2024.02.03

ПОГОРЕЛЬСКАЯ С.В.* РАЗМЫШЛЕНИЯ В СВЯЗИ С ВЫХОДОМ В СВЕТ ПОСЛЕДНЕГО ТОМА «ЧЕРНЫХ ТЕТРАДЕЙ»
МАТИНА ХАЙДЕГГЕРА

Аннотация. В статье рассматривается 102 том Полного собрания сочинений Мартина Хайдеггера, «Черные тетради» (1963–1970 г.).

Ключевые слова: Мартин Хайдеггер; «Черные тетради», феноменология; германская философия XX в.; современная германская философия.

POGORELSKAYA S.V. Reflections on the publication of the last volume of Martin Heidegger's Black Notebooks

Abstract. The 102nd volume of Martin Heidegger's Complete Works, Black Notebooks 1963-1970 has been published

Keywords: Martin Heidegger; Black Notebooks; phenomenology; twentieth-century German philosophy; modern German philosophy.

Для цитирования: Погорельская С.В. Размышления в связи с выходом в свет последнего тома «Черных тетрадей» Мартина Хайдеггера // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3 : Философия. – 2024. – № 2. – С. 47–60. – DOI: 10.31249/rphil/2024.02.03

С публикацией в конце 2022 г. 102 тома Полного собрания сочинений Мартина Хайдеггера франкфуртское издательство «Витторио Клостерман» завершило уникальный издательский

* Погорельская Светлана Вадимовна – кандидат политических наук, доктор философии Боннского университета, старший научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН.

проект, известный как «Черные тетради»¹. Проект, столь же спорный, сколь и необходимый, позволяющий, как полагают многие, увидеть многие из тех сокрытых путей, которыми шла философская мысль Хайдеггера. Издание Собрания сочинений еще не завершено, но «Черные тетради», по крайней мере официально, заканчиваются публикацией данного тома. Как известно, сам философ, говоря об издании своего Собрания сочинений, предлагал издать записки, содержащиеся в общих тетрадах черного цвета, не вплетенными в хронологический контекст, а вместе, в самом конце издания. Однако издатели решили иначе.

Полное собрание сочинений начало издаваться почти сразу после смерти Хайдеггера, первый том вышел в 1973 г. Первые тома выходили под редакцией ученых, лично знавших Хайдеггера, работавших и учившихся у него. Руководящую роль при этом играл бывший студент, а впоследствии личный ассистент Хайдеггера, профессор философии Фрайбургского университета Фидрих-Вильгельм фон Геррманн, которому сам философ в последние годы жизни поручил контролировать публикацию его Собрания сочинений. Однако ряд томов ПСС, охватывающих так называемые «Черные тетради», было поручено редактировать до того малоизвестному в мире хайдеггерианцев вулпертальскому профессору Петеру Травни². Этот, чисто личный, фактор сыграл, как показало дальнейшее развитие, немалую роль в скандалах, сопровождавших публикацию первых томов «Черных тетрадей». Сам же Травни за годы издания «Черных тетрадей» приобрел репутацию одного из ведущих хайдеггероведов мира.

Мысль Хайдеггера вневременна, и в силу этого она была и остается частью современного не только философского, но и преподавательского, т.е. университетского процесса. Разгоравшиеся время от времени дискуссии о взаимоотношениях Хайдеггера с теорией и практикой национал-социализма, в частности, о его ректорской работе, неизбежно предполагавшей сотрудничество с правящей партией НСДАП и членство в ней, о его роли в травле его

¹ Martin Heidegger. Hinweise und Aufzeichnungen. Vorläufiges I-IV. Bd. 102. Schwarze Hefte 1963–1970 / Martin Heidegger. Gesamtausgabe. Hrsg. von Peter Trawny. – Frankfurt am Main : Klostermann, 2022. – 441 S.

² Причиной был назван тот факт, что фон Геррманн был против их издания.

бывшего учителя, профессора Гуссерля и т.д., касаясь личности философа и его повседневных жизненных установок в контексте исторических реалий, не затрагивали тем не менее его философских концепций. «Черные тетради», не только как тексты с определенным содержанием, но скорее как тексты, части содержания которых были еще до их публикации, в выдержках и цитатах, определенным образом преподнесены издателем философскому миру в его собственном исследовании, чуть было не повлекли исторификацию всего философского наследия Хайдеггера по тем же схемам, что и философов национал-социализма. К счастью, всемирный формат мыслителя перевесил сиюминутность оценочных мнений «публичной сферы».

Отдел философии ИНИОН в своих реферативных, обзорных и аналитических публикациях исследовал оригинальное немецкое издание «Черных тетрадей» и западную дискуссию вокруг него. Завершение издания дает повод бросить заключительный взгляд как на издание, так и на прошедшие споры.

В послевоенных тетрадях в начале «Замечания IV» Хайдеггер цитирует знаменитые слова Лейбница: «Кто знает меня только из моих публикаций, тот не знает меня»¹, что хорошо характеризует значение «Черных тетрадей»². Они представляют собой записи для себя, подспорье в своем собственном творческом процессе, которые философ начал вести где-то с 1931 г. и вел практически до конца жизни. «Тетради» пронумерованы римскими цифрами и состоят из «Размышлений» (14 тетрадей), «Замечаний» (9 тетрадей), «Четырех тетрадей» (которых на самом деле две), «Знаков» (две тетради), «Vigiliae» (две тетради), «Notturmo» (одна тетрадь) и «Предварительного» (четыре тетради), изданием которых в 2023 г. и завершился весь цикл.

¹ Heidegger M. Anmerkungen I–V. Bd. 97. – Frankfurt am Main, 2015. – 530 S.; здесь – с. 225.

² Хайдеггер объединял их исключительно по цвету тетрадей, в которых он их вел, броское название «Черные тетради» придумано издателем.

Еще в большей мере, чем в других ранее не публиковавшихся работах, они позволяют понять мышление Хайдеггера по ту сторону гнёта формальностей, или, как сейчас сказали бы, по ту сторону меняющейся политкорректности. «Черные тетради» – размышления, отрывки будущих работ, свидетельства эпохи, преломленные через личное восприятие философа, с определенным эмоциональным циклом, различным в разные жизненные фазы философа – от воодушевленных или гневных записок 1930–1940-х годов до безмятежности (знаменитой «Gelassenheit») позднего Хайдеггера. Они отнюдь не заслуживают более пристального критического внимания, нежели иные его труды, и интересны исключительно своей новизной. Особый резонанс в мире философии и жесткие дискуссии в «публичной сфере» они вызвали лишь в силу так называемых «антисемитских пассажей», содержащихся в записках периода национал-социализма, на которых их издатель, Петер Травни, построил свою собственную концепцию «бытийно-исторического антисемитизма» Хайдеггера.

Под «антисемитскими пассажами» подразумевался ряд онтологических рассуждений периода 1930 – 1940-х годов, в которых просматривается указание на «иудея» (Jude)¹, в силу врожденной рациональности особенно предрасположенного к пути развития, который Хайдеггер называет «Machenschaft» («машинерия»)² и, в силу характера своей расы, не просто дальше всех остальных народов удалившегося от Истоков Бытия, но и, в своей обустроенности там и в заботе о том, чтобы эта обустроенность не нарушилась, мешающего народам Окцидента вернуться к Истокам. Самыми известным были пассаж из Размышлений XII, XIV 96 т.

¹ Немецкое слово «Jude» буквально подразумевает «иудея», т.е. религиозную принадлежность, однако по факту, по крайней мере в те времена, когда Хайдеггер создавал свою онтологию, подразумевало не только и не столько вероисповедание, сколько этнические характеристики, принадлежность к народу.

² Напомним, что в истории Бытия (под которым подразумевается вне-онтологическое, изначальное бытие, «Seyn») Хайдеггер видит два начала (первое начало: идея, машинерия (Machenschaft) и второе начало: событие (Ereignis)) и один конец, манифестирующий в технической машинерии, в технизации сущего. Эта машинерия должна исчезнуть, чтобы могло случиться Другое. На рубеже 1941 г. Хайдеггер полагает, что весь империализм манифестировался в высшей степени рационализации и технизации. Именно в этом контексте употребляется здесь слово «техника».

[Heidegger, Bd. 96, 2014, с. 56, 236], а также фрагмент из т. 97 [Heidegger, 2015, с. 20]¹.

Фон Геррманн, предыдущий издатель ПСС, указал, что угол зрения, под которым «публичной сферой», а за ней и философским миром были восприняты «Черные тетради», был задан целенаправленно². «Антисемитские пассажи» попали в прессу до публикации соответствующих томов ПСС и, будучи вырваны из исторического и текстового контекста и прокомментированы «научными журналистами» на уровне современных взглядов, вызвали нездоровый резонанс. Фон Геррманн выразил широко распространенное среди критиков Петера Травни мнение, что таким образом Травни обеспечил продажу своих собственных книг³.

Таким образом, дискуссия по «Черным тетрадям» изначально шла по трем направлениям:

– Критика их издателя. Философ Петер Травни, основавший в 2012 г. при Вуппертальском университете Институт Мартина Хайдеггера, не бесспорен. После хабилитации⁴, дающей право на профессиуру, он не смог получить университетской профессорской кафедры, т.е. постоянного рабочего места. Как и у большинства современных немецких гуманитариев, научная, профессиональная биография Травни была так называемая Patchwork-биография (биография «лоскутного одеяла»): контракты, гранты для научных проектов, гонорарная работа. Поэтому к академической университетской репутации он особого пиетета не имел и мыслил практично. К этому следует добавить, что ученые, ведущие подобную нестабильную в профессиональном отношении жизнь, являясь, с одной стороны, в силу разнообразия мест работы и направлений

¹ Погорельская С.В. «Черные тетради». Новое измерение философии М. Хайдеггера : аналитический обзор / РАН, ИНИОН, Центр гуманитар. науч.-информ. исслед., Отд. философии ; отв. ред. Г.В. Хлебников. – Москва, 2019. – 88 с.

² Herrmann F.W., von, Alfieri, F. Martin Heidegger. Die Wahrheit über die Schwarze Hefte. – Berlin : Duncker & Humblot, 2017. – 335 S., здесь с. 18

³ «Вместо вдумчивого анализа разностороннего содержания рукописей как целого, содержание 34 тетрадей было заклеено одним единственным броским и уничижительным словом – все для того, чтобы возбудить интерес немецкой и мировой общественности и поднять шум», - возмущается фон Геррманн (там же).

⁴ Хабилитация – в немецкой системе науки и высшей школы так называется вторая диссертация, эквивалентная российской докторской диссертации.

исследований очень хорошими экспертами, в то же время озлоблены и чувствуют себя недооцененными профессиональным сообществом. Издание «Черных тетрадей» – возможность, данная ему издательством «Клостерманн» – оказалась шансом, и он использовал его¹.

Объединив те тома ПСС, которые содержали записки из черных тетрадей, броским и интригующим названием «Черные тетради», Травни уже сделал путь к повышению количества продаж. Но, готовя тексты философа к публикации, он одновременно писал по этим, еще не увидевшим свет текстам, свои собственные книги про то, что гарантированно найдет сбыт не только у философов, но и у падкой до скандалов общественности – про «антисемитизм» Хайдеггера.

В стиле классической интриги в прессу были сделаны умелые вбросы о чем-то страшном, разоблачительном, что грядет с публикацией «Черных тетрадей». Со знанием дела Травни не производил эти вбросы сам – он всего лишь, «любезности ради», переслал в 2013 г. гранки готовящихся к публикации «Черных Тетрадей» коллегам-хайдеггерианцам во Франции (где Хайдеггер имел, пожалуй, даже больше сторонников, чем в Германии) для ознакомления с «антисемитскими» пассажами и с настоятельной просьбой обращаться с гранками бережно. Как отмечал несколько позже в связи с французскими контактами Травни французский семиотик Франсуа Растье, во Франции Травни «знает самые значительные места, в которые нужно наступить, чтобы породить международное эхо»².

Вскоре после отсылки гранок «антисемитские цитаты» появились в «Nouvel Observateur»; ему последовало Radio France Culture. Публицистическая дискуссия, запущенная под совершенно определенным углом зрения, разгорелась до выхода в свет самого предмета дискуссии. Была подготовлена почва как для продаж «Черных тетрадей», так первой книги Травни про хайдеггеровский

¹ См. подробнее: Погорельская С.В. Случай Травни. [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3 : Философия. – 2018. – № 1. – С. 164–167. – Рец. на кн.: Der Fall Trawny / Hrsg. Cohen-Halimi M., Cohen F. – Wien ; Berlin : Turia+Kant, 2016. – 94 S.

² Rastier F. Die Freiheit zum Irren, mit Heidegger. 28.10.2015 / HOHE LUFT Magazin, – URL: www.hoheluft-magazin.de

«бытийно-исторический антисемитизм». Она вышла одновременно с «Черными тетрадами» под броским названием «Хайдеггер и миф всемирного еврейского заговора»¹. С вопросами к себе Травни столкнулся после того, как публицистический и общественный ажиотаж утих, и научная дискуссия вновь вступила в свои права.

Антисемит ли Хайдеггер? Должен ли он быть историцирован как философ национал-социализма? Эта дискуссия корнями своими уходила еще в западногерманские времена, однако публикация «Черных тетрадей» дала ей новую пищу и качественно изменила. Здесь решающий вклад внес сам Травни со своими бестселлерами о «бытийно-историческом антисемитизме». Будучи убежденным, что жизнь философа развивается вокруг его научных трудов, Травни полагал, что Хайдеггер создал антисемитизм нового типа (с. 126) – «бытийно-исторический». Он пронизывает его мышление, и этот факт бросает новый свет как на его философию в целом, так и на ее интерпретации. Однако бытийно-исторический антисемитизм Хайдеггера не означает антисемитизма – всего его бытийно-исторического мышления как такового, он лишь эпизод в нем (с. 133). «Бытийно-исторический антисемитизм» Травни подразделяет на три типа. Все эти три типа он открыл в «Черных тетрадах». Первый тип – в котором «иудей» соединяется с машинерией и махинациями, второй – где иудеи упрекаются в том, что дольше других народов жить по законам расы, и третий, где речь идет о «мировом иудействе».

Итальянский исследователь Мессинезе, анализируя тезисы Травни и его толкование вышеназванных отрывков в их соотношении с полными текстами «Черных тетрадей», показывает, что на самом деле высказывания Хайдеггера о евреях лежат в той же плоскости, что и его же высказывания об американцах или о большевиках, однако о «бытийно-историческом антиамериканизме» или же «бытийно-историческом антибольшевизме» речи не идет². Из цитируемых мест вообще не видно, пишет Мессинезе, чтобы Хайдеггер предписывал еврейскому народу как таковому

¹ Trawny P. Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann Verlag, 2015. – 144 S.

² Messinese L. Die Juden-Frage in den Schwarzen Heften im Lichte der „Kritik an der Metaphysik“ // Hermann F.W., Von, Alfieri F. Martin Heidegger. Die Wahrheit über die Schwarze Hefte. – Berlin : Duncker & Humblot, 2017. – S. 262–280

какую-то особую негативную роль в истории Бытия, а лишь то, что он в историческом и культурном анализе рассматривает этот народ в числе прочих народов (с. 272).

Известная итальянская исследовательница Донателла ди Чезаре¹ тоже считала «антисемитизм» Хайдеггера «философским», но не «бытийно-историческим», а «метафизическим», т.е. не выводила его за пределы западной традиции.

Значительный (с точки зрения не смыслов, а оценок) вклад в этот сегмент дискуссии внесли СМИ. Их роль может быть темой отдельного исследования.

Уже в ходе непродуктивных, скандальных дискуссий критические исследователи отмечали несоответствие поднятой в СМИ и перенесенной в философский мир шумихи об «антисемитизме» Хайдеггера реальному объему высказываний философа по «еврейскому вопросу». Итальянка К. Гуалдана с возмущением пишет о ди Чезаре: «Она излагает лишь крохотную часть тетрадей, но так, как будто именно эта часть – ключ не только ко всем тетрадам, но и ко всему мышлению автора «Бытия и Времени»². При таком подходе мышление Хайдеггера превращается в «метафизику антисемитизма» (с. 285). По следам дискуссий вышел ряд исследовательских работ, большая часть из которых получила отражение в рефератах и рецензиях ИАЖ (РЖ) «Философия».

В итоге после поспешных реакций и перестановок в Обществе Мартина Хайдеггера³ исследования его философии начали возвращаться в философское, научное русло, разумеется, с учетом того нового, что предоставляли исследовательскому процессу всё новые тома «Черных тетрадей».

¹ Di Cesare D. Heidegger, die Juden, die Shoah. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2016. – 440 S.

² Gualdana C. Zur Medienwirksamen instrumentalisierung der „Schwarzen Hefte“ in Italien // Herrmann F.W., von, Alfieri F. Martin Heidegger. Die Wahrheit über die Schwarze Hefte. – Berlin : Duncker & Humblot, 2017. – S. 281–328.

³ Общество Мартина Хайдеггера – Martin-Heidegger-Gesellschaft (осн. в 1985 г.) – одно из самых крупных философских объединений Германии, имеющее своей целью популяризацию трудов и мышления знаменитого философа. Проводит регулярные научные конференции, в сотрудничестве с его наследниками издает Полное собрание сочинений М. Хайдеггера, а также две серии исследований его трудов.

Принявший от ушедшего в отставку Гюнтера Фигала¹ руководство обществом в 2016 г. профессор Гаральд Зойберт, немецкий философ и публицист, родом из баварской Франконии, пишет добротные христианско-консервативные исследования, в которых сохраняется дистанция как от правых апологетов Хайдеггера, так и от его левых критиков. «Ничто не следует умалять, но ничто не следует и возвеличивать лишь только потому, что оно принадлежит Хайдеггеру», – эта цитата Хельмута Феттера, взятая эпиграфом книги Зойберта «Интерпретации»², вполне может охарактеризовать его отношение к философу. «Черные тетради» следует исследовать, как любое другое произведение философа – в научном ключе, по ту сторону полемики с его мыслями или же их апологии.

Для Зойберта Хайдеггер, несмотря на спорность его трудов, последний фундаментальный мыслитель XX в. Поэтому целью своей, по сути программной, для главы общества Мартина Хайдеггера работы «Хайдеггер – конец философии или начало мышления»³ Зойберт назвал попытку «документировать его пути, а не его труды», показать незавершенность этих путей в связи с постоянным личным развитием философа. С философом, находившимся в пути, не следует обращаться как с догматиком, завершившим свой путь и почившим на лаврах завершенных теорий, какими бы они ни были. Постоянно находящаяся в движении мысль философа делает относительным многое из написанного ранее или даже иначе интерпретирует его. Произведения Хайдеггера – это не тексты, это – пути, полагал Зойберт. Под его руководством общество про-

¹ Гюнтер Фигал, известнейший исследователь М.Хайдеггера, заведовавший знаменитой кафедрой философии Фрайбургского университета (так называемой кафедрой Мартина Хайдеггера), в 2015 г. объявил о невозможности для себя представлять и популяризировать философа после публикации первого тома «Черных тетрадей», в связи с разгоревшейся дискуссией об антисемитизме философа. Ди Чезаре, итальянская профессор левой политической ориентации и автор бестселлера об антисемитизме Хайдеггера, была не согласна с позицией куратора, сопротивлявшегося, по ее мнению, критическим исследованиям в свете «Черных тетрадей». См. подробнее: Погорельская С.В. Мартин Хайдеггер. Актуальная дискуссия // Человек: образ и сущность. – 2019. – № 4 (39). – С. 39–57.

² Seubert H. (Hrsg.) *Auslegungen*. – Freiburg : Verlag Karl Alber, 2018. – 365 S.

³ Seubert H. *Heidegger – Ende der philosophie oder anfang des denkens*. – Freiburg : Karl Alber, 2019. – 568 S.

должило свою регулярную работу, издавая труды и ежегодники, один из которых, в частности, занимался герменевтикой «Черных тетрадей», а другой был целиком посвящен обсуждению дискуссий вокруг них¹.

Между тем «Черные тетради» продолжали выходить. Они уже не вызывали того фурора, который последовал за изданием первых четырех томов. Последовавшие в 2018 и 2019 гг. 98 и 99 тома привлекли внимание философов, но не журналистов. Это и к лучшему – как справедливо писал Ф.-В. фон Геррманн в своем труде «Правда о Черных тетрадах», философские изыскания станут возможными лишь после того, как схлынет публицистическая и идеологическая пена, поднявшаяся в связи с публикацией первых томов. В издательских комментариях к этим двум томам просят забыть следы груза, свалившегося на Травни после того, как сообщество хайдеггерианцев, деморализованное после публикации его бестселлеров про антисемитизм, опомнилось и ударило в ответ. Интересно упоминание издателя, что гранки 99 тома были вычитаны не только им, но и «адвокатом Арнульфом Хайдеггера» (с. 187) – это показывает, насколько разошлись пути Травни и семьи философа после издания первых томов ЧТ. Им последовали в 2020 г. том 100 («Вигилии и нотурно»), охвативший период 1952–1957 гг. Названия «Vigiliae I и II» и «Notturmo» подразумевают ночь, в которой философ может сконцентрироваться, наблюдать и мыслить. В них уже заметен тот покой или, вернее, «безмятежность» (Gelassenheit), который характеризовал стиль позднего Хайдеггера. Том 101 («Волны» I и II, Die Winke I und II) охватывает период до конца 1950-х годов.

Последний том «Черных тетрадей», как и предыдущие, не несет с собой более ничего скандального. Всё, что можно было сказать о «Черных тетрадах», о Хайдеггере в связи с новыми особенностями его мировоззрения, да и по личности самого Травни с

¹ Heidegger-Jahrbuch. Band 12. Jenseits von Polemik und Apologie: Die „Schwarzen Hefte“ in der Diskussion / Hrsg.: A. Denker, H. Zaborowski. – Freiburg ; München : Verlag Karl Alber, 2020. – 240 S.

его самопиаром на наследии великого философа, выплеснулось в яростной философской дискуссии 2016–2020 гг. и в основном было представлено русскоязычному читателю в рецензиях и в рефератах, опубликованных в ИАЖ (РЖ) «Философия».

Важное значение для понимания заметок этого тома, которые, судя по всему, Хайдеггер рассчитывал каким-то образом довести до читателя еще в те годы, когда писал их, дает их название «Предварительное» (Vorläufiges), поясняемое как «Предварительное / для немногих / потерянных/ вернувшихся» (с. 5). В него входит и новая для издателей тетрадь «Борозды», которую бывший ассистент Хайдеггера Фридрих-Вильгельм фон Геррманн передал управляющим наследием философа для публикации лишь в 2020 г.; она публикуется приложением (с. 369–431). Сам Хайдеггер описывает содержимое этой тетради как «езду по всемирной пашне языка» (с. 375), не претендуя быть понятым, поскольку «непонятность кроется не в недоступности этого мышления, а в изгибе (die Kehre) мыслимого Пред-Назначающегося (Zu-Denkenden), ускользающего от понимания, так что понимаемость уже не проникает в сферу истинности этого мышления» (с. 384–385). Для специалистов по языковым изысканиям Хайдеггера это приложение бесспорно будет представлять интерес, для переводчиков оно станет вызовом их способностям.

В остальном, в записях 1960-х годов повторяются многие мотивы и темы, уже звучавшие ранее, но получающие новые акценты. Заметно восприятие и осмысление философом общества, как всё более технизирующегося, ищущего технические решения во всех сферах своего функционирования, что наполняет его пессимизмом. Так, отзываясь на актуальные в те годы размышления о «кризисе образования», он считает, что речь идет не об образовании, а об обучении, конкретнее, о нехватке «политехнического и экономического воспитания» (с. 201) в то время, как искусство, стихосложение и мышление остаются уделом немногих.

И в этом томе встречаются отрывки, где философ заочно полемизирует с коллегами или оценивает тех или иных современников. Снова встречается критика Ясперса, проблема которого, с точки зрения Хайдеггера, заключалась в том, что он не задавался вопросом о смысле бытия, и, следовательно, мыслил недостаточно самостоятельно и радикально (с. 265). Еще одна заметка, четко

характеризующая отношение Хайдеггера к Ясперсу, видимо, представляет собой ответ на заданный ему вопрос о труде Ясперса «Великие философы», изданном в 1957 г.: «Все, что Карл Ясперс рассказывает о великих метафизиках – облекая свои мысли в форму морализирующе-экзистенциальной психологии философии – настолько правильно, что никогда не может быть правильным», являясь «раскрывающе-сокрывающим» (с. 206). Упоминается и Лёвит, в связи с изучением им когда-то ботаники: «Лёвит и ныне все еще ботаник – он собирает плоды чтения» (с. 22). Интересно замечание о Гюнтере Грассе, который спародировал стиль Хайдеггера в одном из пассажей своего романа «Собачьи годы» (1963 г.). Хайдеггер жалеет, что «репортёра такого формата, как Гюнтер Грасс, считают художником высокого уровня» и восхищаются им (с. 23). Сатира Грасса являет пустоту мысли, а за «плохо сидящей маской антифашизма» кроется «грубый и деструктивный нигилизм» (с. 26).

Хайдеггер негативно относился к социологии¹, набравшего в те годы популярность Адорно он считал «всего лишь социологом». Эта неприязнь к «эмпирической социологии» отражена и в записках тех лет: «Ослепление мышления социологией, взгляд на правду как на верифицированную истину. Универсальность такого взгляда позволяет безграничное скопление эмпирического материала, своего рода склад по заказу, для планирования общества и управления им, при одновременном исключении как излишества любого другого мнения о предназначении людей» (с. 224). Верифицируемое высказывание, несомненно, уступает в его глазах «стихослагающему изречению», которых, к слову, в его поздних записках более чем достаточно, например, когда нетипичное применение понятия ведет в парадокс: «Событие не событийствует» (с. 226). Здесь же он снова поясняет «изреченное» как «стихосложенное», полагая различие мышления и стихосложения принадлежащим к метафизике и отвлекающим «определение мышления из

¹ Это отмечает, в частности, его биограф Лоренц Йегер в недавно вышедшей работе «Хайдеггер. Немецкая жизнь» (Jäger L. Heidegger. Ein deutsches Leben. – Berlin : Rovolt, 2021. – 592 S.), которая рецензировалась в ИАЖ: Погорельская С.В. Хайдеггер – три биографии. [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3 : Философия. – 2021. – № 4. – С. 190–193.

события» (с. 225). Как постметафизический мыслитель он спотыкается о различие между мышлением и стихосложением и пытается направить философию туда, где они бы вновь сомкнулись. «Мыслящее стихосложение» не нуждается ни в предназначении, ни в реализации, поскольку оно указывает на то, куда любому пониманию истины, основанному на ее верификации, не попасть никогда (с. 226).

Так завершен масштабный издательский проект. Он изменил подход к изучению и пониманию философии Хайдеггера в той мере, в которой делает это каждая новая публикация сокрытого ранее наследия, но, несмотря на дискуссии в публичной сфере, не умял всемирности мыслителя и его философской величины.

Список литературы

1. Der Fall Trawny / Hrsg. Cohen-Halimi M., Cohen F. – Wien ; Berlin : Turia+Kant, 2016. – 94 S.
2. Di Cesare D. Heidegger, die Juden, die Shoah. – Frankfurt am. Main : Vittorio Klostermann, 2016. – 440 S.
3. Heidegger M. Hinweise und Aufzeichnungen. Vorläufiges I-IV. Bd. 102. Schwarze Hefte 1963–1970 / Martin Heidegger. Gesamtausgabe. Hrsg. von Peter Trawny. – Frankfurt am Main : Klostermann, 2022. – 441 S.
4. Heidegger M. Anmerkungen I–V. Bd. 97. – Frankfurt am Main, 2015. – 530 S.
5. Heidegger-Jahrbuch. Band 12. Jenseits von Polemik und Apologie: Die „Schwarzen Hefte“ in der Diskussion / Hrsg.: A. Denker, H. Zaborowski. – Freiburg ; München : Verlag Karl Alber , 2020. – 240 S.
6. Herrmann F.W., von, Alfieri F. Martin Heidegger. Die Wahrheit über die Schwarze Hefte. – Berlin : Duncker & Humblot, 2017. – 335 S.
7. Jäger L. Heidegger. Ein deutsches Leben. – Berlin : Rowolt, 2021. – 592 S.
8. Messinese L. Die Juden-Frage in den Schwarzen Heften im Lichte der „Kritik an der Metaphysik“ // Hermann F.W., Von, Alfieri F. Martin Heidegger. Die Wahrheit über die Schwarze Hefte. – Berlin : Duncker & Humblot, 2017. – S. 262–280.
9. Messinese L. Die Juden-Frage in den Schwarzen Heften im Lichte der „Kritik an der Metaphysik“ // Hermann F.W., Von, Alfieri F. Martin Heidegger. Die Wahrheit über die Schwarze Hefte. – Berlin : Duncker & Humblot, 2017. – S. 262–280.
10. Seubert H. (Hrsg.) Auslegungen. – Freiburg : Verlag Karl Alber, 2018. – 365 S.
11. Seubert H. Heidegger – Ende der philosophie oder anfang des denkens. – Freiburg : Karl Alber, 2019. – 568 S.
12. Trawny P. Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann Verlag, 2015. – 144 S.
13. Погорельская С.В. «Черные тетради». Новое измерение философии М. Хайдеггера : аналитический обзор / РАН, ИНИОН, Центр гуманитар. науч.-

- информ. исслед., Отд. философии ; отв. ред. Г.В. Хлебников. – Москва, 2019. – 88 с.
14. Погорельская С.В. Мартин Хайдеггер. Актуальная дискуссия // Человек: образ и сущность. – 2019. – № 4 (39). – С. 39–57.
 15. Погорельская С.В. Случай Травни. [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2018. – № 1. – С. 164–167. – Рец. на кн.: Der Fall Trawny / Hrsg. Cohen-Halimi M., Cohen F. – Wien ; Berlin : Turia+Kant, 2016. – 94 S.
 16. Погорельская С.В. Хайдеггер – три биографии. [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2021. – № 4. – С. 190–193.

УДК: 141.3

DOI: 10.31249/rphil/2024.02.04

ПОГОРЕЛЬСКАЯ С.В.* СТАРЫЕ ПУТИ В НОВОМ ИЗДАНИИ. – РЕЦ. НА ЧЕТЫРЕХТОМНИК ПОЗДНИХ РАБОТ М. ХАЙДЕГГЕРА «ПУТИ МЫСЛИ»

Аннотация. В рецензии рассматривается изданный в 2022 г. под редакцией А. Денкера и Д. Шолль четырехтомник поздних работ М. Хайдеггера «Пути мысли».

Ключевые слова: Мартин Хайдеггер; труды; поздние работы.

POGORELSKAYA S.V. The old ways in the new edition. Review of the four-volume collection of M. Heidegger's late works "Denkwege"

Abstract. The review examines the four-volume collection of M. Heidegger's late works "The Ways of Thought" ("Denkwege"), published in 2022 under the editorship of W. Denker and D. Scholl.

Keywords: Martin Heidegger; writings; later works.

Для цитирования: Погорельская С.В. Старые пути в новом издании. рецензия на четырехтомник поздних работ М. Хайдеггера «Пути мысли». [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3 : Философия. – 2024. – № 2. – С. 61–63. Рец. на кн.: Heidegger M. Denkwege / Hrsg. Von Alfred Denker und Dorothea Scholl. – Stuttgart : Klett-Cotta. – 2022. – 1584 S. – DOI: 10.31249/rphil/2024.02.04

Можно по-разному относиться к философии Хайдеггера, однако прежде чем к ней, как бы то ни было, относиться, ее нужно понять. Отношение без прочтения могли себе позволить газетные

* Погорельская Светлана Вадимовна – кандидат политических наук, доктор философии Боннского университета, старший научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН.

репортеры, в дискуссиях об «антисемитизме» Хайдеггера, по ходу издания первых томов «Черных тетрадей», требовавшие историфицировать философа, задвинуть в каталог «философы нацизма», убрать из современного философского и, тем более, преподавательского процесса. Однако ни философия как наука, ни философы как ее движущая сила, не могут даже представить себе, что можно судить о чьей-то мысли, не узнав и не поняв ее, тем более если речь идет о мыслителе всемирного масштаба. Даже противники Хайдеггера из философского лагеря предпочитают не судить, а полемизировать с ним. Следовательно, Хайдеггера снова и снова будут читать и переиздавать.

Именно о переиздании и пойдет речь в данной рецензии. Профессор Альфред Денкер, директор Архива Хайдеггера и Месскирхе и профессор Доротеа Шолль из Тюбингена в штутгартском издательстве «Клетт-Готта» переиздали, в четырех томах одним годом (2022), дополнив рядом новых материалов, поздние труды Хайдеггера, объединив их под заголовком «Пути мысли». Первый том «Маленькие труды»¹ (484 с.) содержит работы: «Из опыта мышления», «Что такое философия», «Хебель – друг дома», «Идентичность и различие», «Безмятежность», «Техника и Поворот». Второй том – «Строить жить мыслить»² – включает в себя доклады и статьи, в том числе «Вопрос о технике», «Наука и мышление», «Преодоление Метафизики», «Кто такой Заратустра у Ницше», «Что значит думать», «... человек живет поэтически» и др. Третий том – «Положение об основании»³ содержит последнюю лекцию Хайдеггера (1955 / 56) и одноименный доклад. Четвертый – «В пути к языку»⁴ – содержит наиболее важные работы философа по герменевтической философии языка, в том числе: «Язык», «Язык в стихотворении», «Из разговора о языке», «Сущность языка», «Слово» и «Путь к языку».

¹ Heidegger M. Denkwege. Kleine Schriften / Hrsg. von Alfred Denker und Dorothea Scholl. – Stuttgart : Klett-Cotta, 2022. – 484 S.

² Heidegger M. Denkwege. Bauen Wohnen Denken : Vorträge und Aufsätze / Hrsg. von Alfred Denker und Dorothea Scholl. – Stuttgart : Klett-Cotta, 2022. – 440 S.

³ Heidegger M. Denkwege. Der Satz vom Grund / Hrsg. von Alfred Denker und Dorothea Scholl. – Stuttgart : Klett-Cotta, 2022. – 269 S.

⁴ Heidegger M. Denkwege. Unterwegs zur Sprache / Hrsg. von Alfred Denker und Dorothea Scholl. – Stuttgart : Klett-Cotta, 2022. – 391 S.

Все эти работы неоднократно издавались; они известны и были предметами многих исследований. Однако подобраны они так удачно, что впечатляют даже критически настроенного читателя, демонстрируя, насколько актуален Хайдеггер в наше время, как убедителен он, сравнивая, например, безмыслие современного мира со «зловещим гостем», посещающим тех, «кто обязан думать в силу своей работы», ибо сегодня «воспринимают всё возможное как можно быстрее и дешевле, чтобы так же быстро забыть. Одно мероприятие сменяет другое. Праздники мысли беднеют мыслями. Поминанье и беспамятность сливаются воедино» (с. 13). Современный человек бежит от мышления, сам себе в этом не признаваясь. Противопоставляя «расчетливое» мышление – сущностному, Хайдеггер пишет, что нужны и то, и другое, но предупреждает о недопустимости доминирования расчетливости, ибо мыслящий лишь рационально «отрицает и выбрасывает свою суть человека как размышляющего существа» (с. 25).

В новом издании публикуются не просто тексты Хайдеггера из прошлых изданий, но и его рукописные пометки на его собственных экземплярах. Все тексты еще раз вычитаны, перепроверены, ряд из них снабжен издательскими комментариями. Работа «В пути с языком» дополнена записками, содержащимися во вложенном в рукопись конверте – в этом издании они публикуются впервые (с. 303–314). Также публикуется и предметный указатель, составленный Хайдеггером для этой работы.

Работы изданы так удобно для чтения, что годятся не только для исследовательского и преподавательского процесса, но, собственно, для любого читателя, интересующегося философией Хайдеггера, особенно его поздним периодом. Научным же библиотекам следует закупать их в силу того, что это последнее издание является самым полным и содержит ранее не публиковавшиеся материалы, демонстрирующие пути, которыми шла мысль Хайдеггера по ходу чтения собственных текстов. Это же относится и к российским библиотекам, поскольку работы, переводившиеся и публиковавшиеся до этого, после выхода в свет нового немецкого издания полными уже не являются.

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

УДК 167/168

DOI: 10.31249/rphil/2024.02.05

ЛЕТОВ О.В.* АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ НАУКИ И ТЕХНИКИ (Обзор)

Аннотация. Обзор посвящен актуальным проблемам философии науки и техники. Результаты прогресса нейронауки, в первую очередь социальной и культурной нейронауки, говорят в пользу не только возможности, но и потенциальной перспективности концептуального синтеза натурализма и антинатурализма в контексте когнитивных исследований. Незнание оказывается результатом познавательной деятельности, а не отсутствием этой деятельности, т.е. оно, как и знание, обусловлено познавательными процедурами. Техника – инструмент монологического воздействия человека на окружающий мир (и самого себя), позволяющий изменять его в собственных целях. Новое понимание этого инструментария позволяет выйти к иному мировоззрению, альтернативному классическому диалектическому.

Ключевые слова: натурализм; антинатурализм; трансцендентализм; априоризм; эпистемология незнания; наукоемкое незнание; неопределенность; производство незнания; техника; философия; диалог; человек; свобода; творчество.

LETOV O.V. Current problems of philosophy of science and technology (Review)

Abstract. The review is devoted to current problems in the philosophy of science and technology. The results of the progress of

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

neuroscience, primarily social and cultural neuroscience, speak in favor of not only the possibility, but also the potential prospects of a conceptual synthesis of naturalism and anti-naturalism in the context of cognitive research. Ignorance turns out to be the result of cognitive activity, and not the absence of this activity, i.e. it, like knowledge, is conditioned by cognitive procedures. Technology is a tool for a person's monological influence on the world around him (and himself), allowing him to change it for his own purposes. It is the opposite of a dialogical worldview aimed at understanding.

Keywords: naturalism; anti-naturalism; transcendentalism; apriorism; epistemology of ignorance; science-intensive ignorance; uncertainty; production of ignorance; technique; philosophy; dialogue; Human; Liberty; creation.

Для цитирования: Летов О.В. Актуальные проблемы философии науки и техники (обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Философия. – 2024. – № 2. – С. 64–73. – DOI: 10.31249/rphil/2024.02.05

В.А. Бажанов (доктор философских наук, профессор, Ульяновский государственный университет) отмечает, что распространено мнение, согласно которому натурализм и антинатурализм, предполагающий идеи априоризма и трансцендентализма, несовместимы: принципы и установки этих двух влиятельных направлений в значительной степени противоречат друг другу. Допустимо говорить о концептуальной близости априоризма к антинатурализму в духе классического трансцендентализма, восходящему к И. Канту. Часто провозглашается, что последний и натурализм ведут ожесточенные бои за эпистемическое первенство, «противостоят друг другу», являются «дизъюнктивной парой». При этом антинатурализм (включая априоризм и трансцендентализм) находит своего естественного союзника в феноменологии, а натурализм в настоящее время мощно подпитывается со стороны бурно прогрессирующих когнитивных исследований.

Оппозиция натурализма и антинатурализма по-прежнему довольно четко выражена в области когнитивных исследований. Какие новые идеи могут способствовать их не только некоторому «сближению», а даже своего рода концептуальному синтезу? Или

же их противостояние способно трансформироваться в более умеренные формы, а то и вообще целиком и полностью исчезнуть, породив какое-то новое концептуальное образование? «Для социальных наук длительный период была характерна своего рода “биофобия”: социальное должно быть понято через социальное, провозглашали и Э. Дюркгейм, и К. Маркс. Эта – антинатуралистическая по своей сути – установка доминировала в социальных и политических науках едва ли не все XX столетие» [1, с. 7].

Логический позитивизм, предлагая преимущественно дескриптивную картину реальности и строгий нормативизм научного дискурса, в своей интерпретации социальной реальности руководствовался натуралистическими принципами. Он настаивал на единстве научного знания и провозглашал эффективность общей для любых наук методологии, в фундаменте которой находились бы принципы и методы естественных наук. Однако скромные достижения логического позитивизма в области социального познания не смогли поколебать установки подавляющего большинства социальных философов. К тому же идея единой науки, провозглашенная неопозитивизмом в качестве стратегической, к середине XX в. потеряла свою актуальность, что в конечном счете сыграло на руку антинатурализму. Ни натурализованная эпистемология У.О. Куайна, ни эволюционная эпистемология К. Поппера, К. Лоренца и Г. Фоллмера сколько-нибудь радикально не изменили ситуацию.

Для *онтологического натурализма* реальность видится состоящей из естественных объектов, их свойств и отношений между ними; никакие сверхъестественные сущности или образования здесь не допускаются. Принято выделять две разновидности онтологического натурализма – *редукционный* и *нередукционный*. Первый настаивает на том, что все объекты суть объекты физического мира, которые доступны эмпирическому исследованию. Вторая разновидность к такого рода объектам добавляет признание существования и объектов, которые не редуцируются к физической онтологии и представляют собой образования более высокого порядка, например социальные классы или разум человека. Эти образования не могут быть описаны, подобно объектам физического мира, в терминах, принятых в физике. Для *методологического натурализма* вопросы философского содержания решаются

при помощи апелляции к методам эмпирических наук; существование априорного философского знания или предпосылок не допускается; высказывается сомнение в наличии особых, специальных, свойственных лишь философии, методов и приемов исследования.

Представители *антинатурализма* (например в лице А. Макинтайра или П. Уинча, а ранее Г. Риккерта), напротив, выступали против нормативной роли естественных наук и не допускали «натурализации» социальных областей знания. Антинатуралисты настаивают на независимости философии и других социально-гуманитарных областей знания и их методов от («остальной») науки. Номологические представления относительно социальной реальности работают слабо; здесь царствуют герменевтические методы, позволяющие не столько объяснять смысл социальной динамики, сколько понимать его. Если натурализм доминирует в англо-американской философии, то антинатурализм в большей степени типичен для континентальной философии.

В контексте развития современной нейробиологии антинатурализм испытывает очевидные трудности концептуального порядка. Попытки обойти такого рода трудности побудили известного исследователя в области информационных технологий Л. Флориди высказать идею не-натурализма. В эпоху триумфа такой технологии, показывающей прогресс конструктивных решений, эпистемология должна иметь приоритет над онтологией: не-натурализм, понимаемый в качестве реального конструкционизма, является сегодня наиболее сильным стимулом развития. Однако мы считаем, что наиболее перспективным подходом в контексте когнитивных исследований является синтез натурализма и антинатурализма. Подобная стратегия может быть реализована посредством введения представлений о трансцендентальном натурализме, трансцендентализации натурализма и натурализации трансцендентализма.

Таким образом, В.А. Бажанов приходит к выводу, что результаты прогресса нейронауки, в первую очередь социальной и культурной нейронауки, говорят в пользу не только возможности, но и потенциальной перспективности концептуального синтеза натурализма и антинатурализма.

А.М. Дорожкин (доктор философских наук, профессор, Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского) и А.В. Голубинская (кандидат философских наук, доцент, Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского) указывают, что словосочетание «эпистемология незнания» довольно плотно вошло в ряд современных западных исследований, но, собственно, сочетает оно несочетаемое и потому является не антитезой, а оксюмороном. На сегодняшний день общепринятого смысла у этого сочетания так и не сформировалось. Как направление исследований эпистемология незнания формируется не столько в виде обобщающих фундаментальных предположений о гносеологических свойствах незнания, сколько в виде быстро растущего набора специфических кейс-стади. Одной из целей настоящей работы является попытка придания отмеченному словосочетанию понятийную нагрузку. Для этого прежде всего необходимо рассмотреть вопрос о смысле понятия незнания, а затем обосновать возможность гармоничного сочетания понятий «незнание» и «эпистемология».

«Если отталкиваться от наиболее распространенного, ставшего повседневным понимания незнания, то оно толкуется от отрицания: незнание – это все, что не является знанием» [2, с. 80]. Толкование по остаточному принципу, выводимое из дефиниций знания, в первую очередь требует ясного понимания, что такое знание. Знание есть результат познавательной деятельности, который может оцениваться как истинный или ложный, допускает эмпирическую или практическую проверку, может быть логически или фактически обоснован. Самый распространенный подход к толкованию незнания – это отрицание первой части такого определения: незнание – это отсутствие результата познавательной деятельности. Однако если это отсутствие, то эпистемология незнания предлагает изучать то, чего по умолчанию нет, и это один аспект анализа, в определенной мере сводящийся к парменидовскому варианту рассуждения: такого просто быть не может, хотя бы потому, что субъект заявляет о наличии такой формы незнания.

Выделяют следующие четыре тезиса, показывающие тесную взаимосвязь незнания и знания. Именно это является первичным обоснованием эпистемологического характера проблемы. Первый тезис широко известен в истории философии и науки и гласит, что

незнание может выступать условием знания. Второй тезис защищает обратную связь: незнание реализуется через знание. Третий и четвертый тезисы обращены к состояниям, сочетающим в себе свойства знания и незнания: первое может иметь признаки второго, а второе – признаки первого.

Утверждение о том, что отсутствие знания о чем-либо является указателем познавательного творчества, вряд ли требует дополнительных обсуждений. Н. Кузанский, предложивший систему «науки незнания», предлагает такое описание: «незнание отвергает, наука (*intelligentia*) сочетает; а знающее незнание объединяет все способы, позволяющие достичь истины» [цит. по: 2, с. 80]. В XX в. ученое незнание сменяется научным, и меняется не только термин: в отличие от доктрины ученого незнания Н. Кузанского, ориентированного на принятие границ знания и стремления научиться «не знать мудро», незнание представляется условием реализации знания.

Подразумевая нечто близкое, Р. Мертон использует понятие «определенное незнание» (т.е. незнание, которое определено): это явное признание того, что еще не известно, но должно быть известно, чтобы заложить основу для еще большего знания. Резюмируя опыты о незнании от эмпириков Нового времени до К. Поппера, он заключает, что наука развивается в основном на способах замены невежества знанием, при этом мало внимания уделяется формированию полезного вида невежества. Полезное незнание – это как раз незнание «определенное». Механика научного развития по Р. Мертону такова: рост знаний и понимания в области исследования влечет за собой рост и определенного невежества, новое осознание того, что еще не известно или не понято, и обоснование того, что это стоит знать.

Теория познания М. Полани – это эпистемология «неявного знания», суть которого в том, что существуют неконцептуальные формы передачи знания, например посредством демонстрации, подражания, где логико-вербальные формы играют второстепенную роль. Основным содержанием концепции неявного знания выступает положение о существовании двух типов знания – основного, или явного, вербально эксплицируемого и периферического, неявного, скрытого. Явное знание может быть сформулировано, кодифицировано и зарегистрировано; как таковое его можно

легко передать другим. Под выражением «неявное знание» подразумевают все богатство знаний, которыми обладает человеческий разум, которые используются для совершения действий, но которые субъект не может вербализовать или может объяснить невнятно и с большими усилиями. Оно трактуется не как не формализуемый избыток, а как необходимое основание знания. Если рассматривать процесс знания в целом, то оба эти знания относятся друг к другу как дополнительные, а процесс познания есть процесс перехода неявного знания в явное, эксплицированное, но остаток неявного не исчезает, а по мере познания вновь возобновляется.

А.М. Дорожкин и А.В. Голубинская приходят к следующим выводам. Смысл понятия «незнание» не охватывается простым отсутствием знания, и такой подход ведет к путанице (например «знание есть условие отсутствия знания» или «знание с признаками отсутствия знания»). Главный вывод, следующий из анализа этих четырех тезисов, заключается в том, что незнание оказывается результатом познавательной деятельности, а не отсутствием этой деятельности, т.е. оно как и знание обусловлено познавательными процедурами. Оппозиция двух главных терминов данного исследования, знания и незнания, теперь выглядит неуверенно, их отношение правильнее описать как диалектическое. Наиболее значимым словом здесь нам кажется именно «отношение». Незнание – это относительное и даже оценочное явление. Этим самым отношением во всех случаях является сопоставление двух «информационных миров», будь то индивидуальные знания разных субъектов или ретроспективные и актуальные знания одного субъекта; внутри этих «миров» – знания, которые определены или кажутся таковыми, с суждениями, которые характеризуются неопределенностью. Первый пункт выражает социальный смысл незнания, а последний – эпистемологический. Поскольку о втором уже сказано ранее, добавим краткий комментарий о социальном смысле. О функциональности незнания в социальных отношениях говорит то, как оно становится предметом общественной оценки.

Н.В. Попкова (доктор философских наук, доцент, ФГБОУ ВО «Брянский государственный технический университет») подчеркивает, что стремление человека освободиться от внешних ограничений реализуется с помощью техники – материальной и нематериальной. С самого начала философского анализа техники

ведется спор: увеличивает техника свободу и творческий потенциал человека или уменьшает. Философия диалога исследует противоположное техническому отношению к миру. Техника – это противоположность диалогу: монолог человека, согласно собственной воле преобразующего природу и других людей (которые преобразуют его самого). «Техническим является отношение человека к миру, основанное на стремлении переделать его в целях приспособления к своим желаниям: это отношение противоположно готовности переделать себя для приспособления к миру, характерной для традиционных обществ и для биологических видов в целом» [3, с. 79]. Оба отношения к миру – технологическое и личностное, монолог и диалог – оправданы необходимостью и должны занимать свое место в жизни, но сегодня технологическое отношение вытесняет личностное. Техника увеличивает творческий потенциал человека как активного деятеля в пассивной среде, поэтому она не увеличивает его свободу: техника – это свобода монолога.

Связь технической деятельности с творческим, креативным потенциалом человека неоднократно отмечалась философами – хотя и относили ее, как правило, к низшему уровню потребностей, видя в технике средство улучшить материальную сторону жизни. Техника – всюду, где человек преобразует стихии – природные, социальные, инстинктивные; всюду, где люди улучшают реальность, преодолевая ограничения и реализуя собственные цели. Таким образом, технический прогресс имеет тот же источник, что и прогресс социальный и культурный, – становление идей свободы и творческого потенциала человека.

Философия техники предлагает всё новые концепции, раскрывающие сущность техники. Каждая из этих концепций помогает понять новые ракурсы технической деятельности человека, а значит – приближает понимание процессов в техногенном обществе. «Прагматическая сторона техники, ее преобразующее воздействие на природу и организм человека достаточно хорошо изучены, также выявлена характерная для современного общества экспансия технической рациональности» [3, с. 81]. Но воздействие жизни в техногенном мире на становление личности требует дальнейшего раскрытия, поскольку анализ техники в качестве духовного явления, определяющего меру свободы человека, необходим при поиске путей гуманизации общества.

Философия диалога противопоставила два вида отношения к миру: личностное и объективирующее. Объективирующее отношение воплощается в технической деятельности: хотя основатели философии диалога не ставили анализ техники своей целью, но этот вывод логически неизбежен. Диалог как взаимодействие и взаимопонимание субъектов противопоставляется монологу – подстраиванию иного под собственную сетку координат: монолог – это попытка изменить «Другого», связанная с техническим взглядом на мир. Техника и есть практическая реализация монолога – попытка изменить окружающее (или окружающих) согласно своим представлениям. Она дает человеку возможность по своему желанию изменять мир и самого себя.

Техническая деятельность человека оценивается как логичное продолжение преобразовательной активности живых существ, вызванной борьбой за существование, с одной стороны, и как выражение личной активности отдельного человека, отличающееся от общесоциальной в меру его индивидуализации, – с другой стороны. Обе причины технической деятельности признаются необходимыми и потому оцениваются положительно, хотя злоупотребление ими возможно и вызывается непредуманностью действий человека.

Рассмотрение природы техники с помощью принципов философии диалога приводит к следующим выводам. Техника – инструмент монологического воздействия человека на окружающий мир (и самого себя), позволяющий изменять его в собственных целях. Она противоположна диалогическому мировоззрению, направленному на понимание. Монологическое отношение к миру присуще всему живому, поэтому техника – неизбежный спутник человека, его помощник в борьбе за существование. Ее воздействие становится негативным, когда технологическое – монологическое – отношение к миру начинает господствовать над иными типами мировоззрения. К сожалению, технический прогресс сопровождается экспансией технической рациональности и ростом уверенности человека в том, что всё можно изменить. Свобода человека – явление многоплановое; технический прогресс ведет одновременно к ее возрастанию (благодаря совершенствованию технического инструментария для достижения поставленных целей) и уменьшению (из-за утраты представлений об иных способах взаи-

модействия с миром, кроме технологической переделки). Какой из факторов перевесит, зависит от принципов функционирования социума: если человек сам становится объектом для воздействующих на него социальных технологий, то технический прогресс ведет к уменьшению свободы подавляющего большинства людей (за исключением тех, кто эти технологии разрабатывает и ими оперирует). Свобода монолога становится достоянием узкой группы людей, но виновата в этом не техника – она лишь обнаруживает социальную по своему существу проблему, а философия техники помогает выявить ее.

Список литературы

1. Бажанов В.А. Возможен ли синтез натурализма и антинатурализма? // Эпистемология и философия науки. – 2023. – Т. 60, № 3. – С. 6–16.
2. Дорожкин А.М., Голубинская А.В. Незнание как эпистемологическая проблема // Эпистемология и философия науки. – 2023. – Т. 60, № 3. – С. 77–90.
3. Попкова Н.В. Философский анализ техники и философия диалога // Философия науки и техники. – Москва, 2023. – Т. 28, № 1. – С. 79–90.

ЛЕТОВ О.В.* НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ АНГЛОЯЗЫЧНОЙ ФИЛОСОФИИ НАУКИ (Обзор)

Аннотация. Обзор посвящен анализу современных концепций англоязычных представителей философии науки XX–XXI вв. Занимая позицию, близкую к сторонникам STS (Б. Латур, М. Каллон и др.), Пикеринг подчеркивает, что в истории науки имеют место определенные гештальт-сдвиги, в которых элементы переднего и заднего плана поменялись местами. Подобный сдвиг выступает продуктом симбиотического объединения и взаимного усиления того, что представляло собой набор различных подходов: целый ряд способов создания теории и проведения экспериментов объединился в новое самоусиливающееся целое. Согласно концепции Пикеринга, ростки «новой науки» следует искать в недualiстической окраине культуры. Ее истоки могут быть в досовременных традициях, в рамках которых человек выступает частью природы, заботясь об окружающей среде вместо того, чтобы управлять ею. Существует определенный контраст между кибернетической онтологией и онтологией современной науки с ее дуалистическим видением фиксированного, познаваемого и управляемого мира. В этом смысле кибернетическое искусство помогает человеку иначе воспринимать мир. Ощущение агентности как «делать что-то» предвещает сложное онтологическое видение того, как устроен мир, видение, совершенно отличное от видения традиционных наук.

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

Ключевые слова: «теоретическая нагруженность»; парадигма; постпозитивизм; «старая» и «новая» физика; традиции; гештальт-сдвиг.

LETOV O.V. Some problems of modern English-language philosophy of science (Review)

Abstract. The review is devoted to the analysis of modern concepts of English-speaking representatives of the philosophy of science of the XX–XXI centuries. Taking a position close to supporters of STS (B. Latour, M. Callon, etc.), Pickering emphasizes that in the history of science there are certain Gestalt shifts, in which the foreground and background elements have swapped places. This shift is the product of the symbiotic unification and mutual reinforcement of what was a collection of different approaches: a range of ways of creating theory and conducting experiments came together into a new, self-reinforcing whole. According to Pickering's concept, the germs of a “new science” should be sought in the non-dualistic outskirts of culture. Its origins may lie in pre-modern traditions in which humans are part of nature, caring for the environment rather than controlling it. There is a certain contrast between cybernetic ontology and the ontology of modern science with its dualistic vision of a fixed, knowable and controllable world. In this sense, cybernetic art helps a person to perceive the world differently. The sense of agency as “doing something” foreshadows a complex ontological vision of how the world works, a vision quite different from that of traditional science.

Keywords: “theoretical loading”; paradigm; postpositivism; “old” and “new” physics; traditions; gestalt shift.

Для цитирования: Летов О.В. Некоторые проблемы современной англоязычной философии науки (аналитический обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Философия. – 2024. – № 2. – С. 74–89. – DOI: 10.31249/rphil/2024.02.06

Положение о социокультурной обусловленности научных взглядов, сформулированное в теориях таких представителей постпозитивизма, как Т. Кун и др., нашло свое продолжение в социальных исследованиях науки и техники (Science Technology Studies – STS) Бруно Латура, Мишеля Каллона и их последовате-

лей. Близкую к сторонникам STS позицию занимает и А. Пикеринг.

А. Пикеринг (Экстерский университет, отделение социологии, философии и антропологии, Великобритания) стремится осмыслить переход, имевший место в 1970-х годах, между двумя парадигмами в истории физики элементарных частиц – двумя несоизмеримыми способами понимания и действия в мире, прозаически известный как «старая» и «новая» физика. Новая физика – это та, о которой люди теперь все время читают, физика кварков и струн, а в конечном счете – черных дыр и темной материи. Представители «старой» физики занимались давно забытыми темами вроде адронных резонансов и полюсов Редже¹.

Важным моментом является то обстоятельство, что «старая» физика сама по себе не превращается в «новую» физику. Культура представляется как множество традиций практики. Традиции «старой» физики господствовали до начала 1970-х годов, когда они начали стагнировать и становились нерелевантными. Первоначально традиции «новой» физики были маргинальными, разрабатывались лишь немногими физиками и воспринимались как неактуальные для остальных. Но в 1970-х годах влияние новой физики возрастало, становясь доминирующим направлением в естественнонаучной области, демонстрируя на практике то, как происходят дискретные изменения. «Таким образом, эта революция в истории физики имела характер гештальт-сдвига, в котором элементы переднего и заднего плана поменялись местами» [1].

Почему произошел этот сдвиг? Отчасти это изменение было следствием внутренней динамики традиций «новой» физики, их рост вызван открытием новых частиц. Но отчасти подобный сдвиг был продуктом симбиотического объединения и взаимного усиления того, что представляло собой набор различных подходов «новой» физики. Целый ряд способов создания теории и проведения экспериментов объединился в новое самоусиливающееся целое, к которому приклеился ярлык «новая физика».

¹ Теория Редже – подход к задаче рассеяния в квантовой механике и квантовой теории поля, при котором изучаются свойства амплитуды рассеяния при комплексных значениях орбитального углового момента. Не имеет строгого теоретического обоснования и используется как феноменологическая схема.

Как можно перенести эту картину культурной динамики с эпизода в истории науки на нынешнее состояние мира? Речь идет о довольно резком скачке. Первым шагом было бы определение господствующих традиций, которые считаются наиболее проблематичными. Разные люди выбирали бы их по-разному, но преобладают традиции, в рамках которых разделяется дуалистическое мировоззрение, вера в то, что люди и вещи различны по своему характеру и что первые, так сказать, выше вторых и господствуют над ними. Эта вера есть не что иное, как стандартное мировоззрение Запада, ныне распространенное по всему миру, то, как и чему учат детей в школе, и окружающий мир постоянно повторяет это людям.

Мировоззрение может показаться безобидным само по себе, но проблема в том, что человек действует в соответствии с ним. Когда он видит себя дуалистическим мастером творения, он обращается с миром соответственно – как с игровой площадкой, превращая его, согласно М. Хайдеггеру, в постоянный резерв для своих проектов. И, как теперь широко известно, эта позиция мнимого мастерства возвращается к людям в катастрофах и бедствиях антропоцена. Дуализм – это старая физика XXI века. Один из выходов состоит в том, чтобы попытаться сопротивляться ему, «лечь на рельсы». Однако человеку также нужно найти что-то позитивное и необычное, то, чего можно ожидать с нетерпением. Где можно обнаружить семена новой физики для третьего тысячелетия? Согласно модели Пикеринга, они должны произрастать в недудуалистической картине мира. Искать следует вне учебной программы и вне основного направления средств массовой информации. В таком случае возможностей окажется действительно много. Иллюстрацией подобного процесса могут быть исследования туземных и досовременных традиций, которые ставят человека на свое место, признавая, что он является частью природы, а не отвечает за нее с целью управления.

Одним из примеров недудуалистических онтологий и практик может служить «странная и маргинальная» наука кибернетика. Самый простой способ думать о кибернетике – начать с мозга. Обычное представление о мозге – это орган мысли, то, что отличает человека от остальных плодов творения и позволяет доминировать над ними. Это дуалистическое видение, воплощенное в со-

временных версиях искусственного интеллекта (ИИ), нейронных сетей и машинного обучения. Вместо этого кибернетика исходила из представления о мозге как об адаптивном органе, помогающем человеку выжить в мире, который, в конце концов, непознаваем и всегда удивителен. Таким образом, кибернетический интеллект «ничего не знает». Это «незнание» проявляется в том, чтобы пробовать что-то, видеть, что происходит, реагировать соответствующим образом и так далее, без конца, в некоем замкнутом процессе, который симметрично и недвойственно связывает субъекта с миром.

Можно рассматривать контраст между господствующей психиатрией и антипсихиатрией как противопоставление «действия на» и «действия с». Ортодоксальная психиатрия воздействует на пациента практически без обратной связи и вообще характерна для господствующих дуалистических традиций, которые так сильно способствуют «мрачности настоящего». Наоборот, антипсихиатрия зависит от психиатров, работающих с пациентами, тесно связанными с ними через поведенческие петли обратной связи, и это позиция, характеризующая маргинальные традиции.

А. Пикеринг делает следующие выводы. Существующие социальные институты всеми возможными способами помогают развитию господствующих дуалистических традиций и препятствуют тому, что можно называть «антидисциплинарным» слиянием недуалистических «маргиналов». Необходимо сделать эти традиции видимыми, показать, что у них общего – недуалистическая онтология, экспериментальная и адаптивная позиция в мире. «С институциональной точки зрения, на повестке дня стоит реформирование учебной программы с курсами по недуалистическим подходам в самых разных областях и базовыми курсами, которые объединяют их, для преподавания либо в существующих школах и университетах, либо, возможно, в новых и специально созданных» [1].

А. Пикеринг в своей работе «Кибернетика как искусство» отмечает, что кибернетику как научную дисциплину нелегко определить. Норберт Винер ввел термин «кибернетика» от греческого слова *kybernetes*, обозначающего рулевого, моряка, который борется с меняющимися ветрами, течениями и приливами, управляя кораблем. Этот образ живого мира проходит через всю историю кибернетического искусства, поэтому особый интерес представляют произведения, в центре которых выступает жизнь в своих

проявлениях. В своей основополагающей книге «Кибернетика» Норберт Винер (1948) набросал синтез цифровых вычислений, теории информации, техники управления и анализа временных рядов, психиатрии, науки о мозге и идей обратной связи, чтобы создать междисциплинарное видение, охватывающее людей, животных и машины. Начиная с 1950-х и далее – в период расцвета контркультуры – произошел своего рода взрыв, рамки которого в настоящее время только расширяются. Художники восприняли не столько кибернетическое видение в целом, сколько отдельные его аспекты, позволяющие отличать новое от старых художественных парадигм живописи, скульптуры и музыки.

В Великобритании на это движение оказал влияние Рой Эскотт [2] и его эссе «Кибернетическая позиция», в котором отразились многие из указанных тем: обратная связь и диалог, деконцентрация художника, произведение искусства и связанная с ним «аудитория», отказ художника от самоконтроля как еще один аспект внутреннего опыта, стремление «делать вещи», «акцент на исполнении, не на том, что они есть, а на том, что они делают» [3]. Обратная связь была бы очевидной отправной точкой в изучении кибернетического искусства, но до этого можно обнаружить интерес к деятельности, производительности, поведению, действию. Это непростая тема для обычных статических художественных форм. Имеют место кибернетические работы, которые делают эту тенденцию явной, работы того, что можно назвать «агентным реализмом». Отправной точкой в данном случае могло бы быть биоискусство [4], которое непосредственно показывает живость и активность мира, используя органическую материю в качестве среды. Но, возможно, биоискусство делает это слишком просто.

В качестве примера «агентного реализма» можно указать работы Криса Уэлсби в экспериментальном кино и видео с начала 1970-х годов до настоящего времени, в которых на первый план выдвигается живость природы в действии. Цель Уэлсби заключалась в том, чтобы предоставить работу кинопроизводства природе, тем самым ставя зрителя непосредственно перед натурой неодушевленного мира. Например, его фильм «Семь дней» 1974 г. представляет собой замедленную съемку валлийской сельской местности, снятую за неделю дневного света. Фильм, по сути, показывает действие природы дважды, в двух разных регистрах. Наиболее

очевидно, что это визуальная (и звуковая) запись изменения атмосферных условий. Но ключевой его особенностью является то, что ориентация камеры контролировалась не режиссером, а солнцем. Подобные работы показывают действие природы более или менее так, как его обнаруживают камеры и микрофоны. Ранние работы Ханса Хааке 1960-х годов также подпадают под категорию «агентного реализма». *Ice Stick* (1964–1966), например, состоял из семидесятидюймового медного змеевика, соединенного с холодильной установкой, и ключевой особенностью этой работы был не внешний вид, а то, что она что-то делала: конденсировала влагу из воздуха, так что при демонстрации все было окутано растущей и расплывающейся ледяной оболочкой. Более поздние работы из этой серии включали траву, которая росла во время демонстрации. Все подобные произведения показывают живое проявление физических и биологических процессов.

Кибернетика и кибернетическое искусство связаны с деятельностью и производительностью. Агентность в кибернетике – это что-то непредсказуемое, это не вопрос линейной причины и следствия – водитель нажимает кнопку, и машина заводится; пользователь трогает клавишу, и на экране ноутбука появляется буква. «Наоборот, деятельность, связанная с кибернетикой, непредсказуема, всегда способна удивить, эмерджентна именно в этом грубом смысле» [3]. Видение мира как пространства возникающей деятельности занимает центральное место в кибернетическом искусстве [5]. Эмерджентность приводит к вопросам контроля. Нельзя линейно управлять эмерджентной или квазиэмерджентной системой. Можно либо отпустить такую систему и узнать, что она будет «делать» (Хааке, Уэлсби), – пусть произведение сияет как искусство, либо можно попытаться более активно вмешаться в процесс. Работа с эмерджентными системами и явлениями децентрирует художника. Художника больше нельзя вообразить как единственного источника, творца своего материала, ответственного за каждую деталь произведения и претендующего на него. Вместо этого художник-кибернетик больше похож на акушерку, помогающую созданию произведения, а не создающей его заново.

Обычное искусство статично и невосприимчиво. Картины просто висят на стене галереи, неизменные и равнодушные к своему окружению. Если цвета тускнеют при ярком свете, это просто

проблема, которую необходимо решить. Напротив, динамика обратной связи, диалог и взаимодействие – это ключевые черты кибернетического искусства, и их часто считают определяющими чертами кибернетики в целом. Многие интерактивные произведения искусства являются потомками «черепах», созданных в 1948 г. кибернетиком У. Греем Уолтером [6]. Задуманные как научные модели мозга, черепахи представляли собой небольших мобильных роботов, оснащенных двумя датчиками: фотоэлементом и сенсорным датчиком. Когда фотоэлемент обнаруживал свет, черепаха пыталась направиться к нему. Когда датчик касания обнаруживал препятствие, черепаха двигалась туда-сюда и, в конце концов, если повезет, обходила его. Таким образом, черепаха взаимодействовала и ориентировалась среди людей в диалоге реального времени с огнями и объектами. Ее движения определялись обратной связью с окружающей средой. И точно так же, как произведения «агентного реализма» децентрируют художника, так и динамика черепахи также децентрируется, являясь совместным продуктом внутренней работы черепахи и ее окружения. Этих роботов можно считать маленькими моделями децентрализованного человека-создателя [7]. В последующие годы черепахи Уолтера стали прототипами всех видов роботов, созданных для самых разных целей.

Приведенные выше примеры основаны на прямых отношениях обратной связи, в которых произведения искусства и публика остаются в значительной степени неизменными в своем взаимодействии. Напротив, интересно представить такие работы, в которых произведения и зрители адаптируются и трансформируются в отношении друг к другу. Прототипом таких работ и, вероятно, первым откровенно кибернетическим произведением искусства была машина Musicolour Гордона Паска [3], которую он начал создавать в 1952 г. Musicolour представлял собой электронное устройство, которое позволяло живому музыкальному представлению управлять световым шоу. Продукция Musicolour обладала несколькими функциями. С одной стороны, ее схема была достаточно сложной, чтобы невозможно было предсказать, какие звуки вызовут какие световые эффекты. И в то же время сами параметры машины менялись в зависимости от деталей каждого исполнения. Электрические пороги двигались вверх, и, в конце концов, машина переставала реагировать на повторяющиеся действия. В этом

смысле она адаптировалась и меняла свою внутреннюю конфигурацию по мере того, как разворачивалось каждое выступление, побуждая человека-исполнителя, в свою очередь, приспосабливаться к машине, находя новые музыкальные стратегии, чтобы поддерживать световое шоу. Отношение обратной связи было не отношением (круговой) причины и следствия, а скорее связанными экспериментальными трансформациями и эмерджентными становлениями, отношением, которое Паск называл «разговором». И Паск также был одним из немногих, кто пытался теоретизировать эстетику кибернетических произведений искусства. Обсуждая «эстетически эффективную среду», он концептуализировал ее как места обучения и интерпретации, которые могут «откликаться на человека, вовлекать его в разговор и адаптировать свои характеристики к преобладающему способу дискурса» [см.: 3].

Если заменить технические интерфейсы, как у Дамма и Уиллатса, искусственной социальной средой, то получится то, что раньше называлось хэппенингами, «событиями, которые, проще говоря, происходят» [9]. Минималистской версией подобных произведений выступает «двор Капроу 1961 г.», в котором обстановка представляла собой случайную кучу шин, по которым участники карабкались и танцевали вокруг. Цель в данном случае, как всегда, заранее не определена; скорее, это было выяснение того, что произойдет с определенной группой людей в определенной обстановке и в определенном случае – форма несценарного и децентрализованного театра, в котором «зрители» конструировали произведение. Кибернетический аспект хэппенингов заключался в тематизации перформанса и, особенно, эмерджентности, теперь уже в открытой адаптации людей к поведению друг друга и к «нечеловеческой» среде. Работы Капроу, в свою очередь, подпитывалась мультимедийными событиями конца 1960-х – общественными собраниями, вечеринками и концертами, проходившими в «богатой» среде, включая звуки, музыку, световые шоу, стробоскопы и, нередко, психоделики. Ссылка на психоделические препараты и транс приводит к «технологиям самости» [10], несимволическим перформативным системам, которые действуют непосредственно для трансформации внутреннего существа участников, «глубоким уровням опыта», как выразился Рой Эскотт. В истории кибернети-

ческого искусства самой жесткой формой подобной технологии является использование стробоскопов, «мерцаний».

Таким образом, один из способов связать воедино нити кибернетического искусства – это особая кибернетическая онтология, или мировоззрение. Это картина мира как живого места, всегда способного удивить человека. Все различные темы подхватывают аспекты этой картины: акцент на действии, перформансе и проявлении (а не на знании, символах и значении), децентрация художника (по отношению к работе и аудитории) и отказ от контроля, важность обратной связи и адаптации как места взаимодействия с миром, построения интерфейсов и технологий самости, понимаемой как открытой для перформативного экспериментирования. В совокупности кибернетическое искусство можно понимать как онтологическую педагогику, помогающую субъекту воспринимать мир как живой и непознаваемый, дающую «шанс испытать то, что может быть весьма опасным и радикальным для новых идей», как выразился Брайан Ино (Ено В. Generative music). С другой стороны, кибернетическое искусство служит экзистенциальным аргументом, показывая, как человек способен создавать искусство в подобном «живом» мире – и насколько оно отличается от «обычного» искусства. Существует определенный контраст между кибернетической онтологией и онтологией современной науки с ее дуалистическим видением фиксированного, познаваемого и управляемого мира. В этом смысле кибернетическое искусство помогает человеку иначе воспринимать мир.

В статье «Что такое агентность? Взгляд научных исследователей и кибернетиков» А. Пикеринг стремится показать, как изначальное понимание агентности может быть экстраполировано на биологические проблемы с рассмотрением некоторых кибернетических машин в качестве связующего звена. Согласно «минимальной концепции», агентность – это «просто что-то делать или вести себя» [11]. В рамках исследований STS (science and technology studies) минимальное чувство агентности функционирует как сокращение для общего онтологического видения, видения того, на что похож мир (органический и неорганический): а именно на живое место, построенное на взаимодействии поступков и представлений [12].

В качестве примера проявления агентности Пикеринг приводит типичный эпизод из истории физики – серию экспериментов по поиску свободных кварков. Первым шагом во всех этих экспериментах была левитация мелких частиц¹ вещества (сначала крупинки графита, позже небольшие стальные цилиндры) в магнитном поле. Затем к паре металлических пластин прикладывалось поперечное электрическое поле, и реакция образцов интерпретировалась с точки зрения их электрических зарядов – заряды в одну треть заряда электрона принимались как свидетельство присутствия свободных кварков.

Мир не является монолитной сущностью, которая действует как единое целое. Имеется множество факторов, включая магнитные и электрические поля, а также ученые, которые конфигурировали и переконфигурировали аппаратуру, производили и интерпретировали измерения и так далее. Помимо действия имеют место взаимодействие и цепочки действий в рамках этой множественности. Ученые воздействовали на свой материальный аппарат, устанавливая определенную конфигурацию, а затем наблюдали, как будет себя вести сама эта конфигурация; на пробные частицы влияли электрические и магнитные поля, которые действовали поочередно – парили в воздухе, двигались из стороны в сторону (или не двигались). Важно отметить, что некоторые из этих цепочек имеют циклическое (или рекурсивное) качество. Таким образом, наблюдая за тем, как работает их аппарат в определенной конфигурации, ученые во многих случаях перенастраивали его, чтобы выяснить, будет ли он работать по-другому. Эту рекурсию Пикеринг называет «каверзной практикой», или «танцем свободы воли», в котором все акторы подвержены трансформации. Именно этот танец погружает ученых в материальный мир. Таким образом, «агентность», понимаемая в рамках STS как «делать что-то», указывает на то, что можно назвать «перформативной онтологией», пониманием бытия в мире, которое начинается с действия, производительности, живости [13].

Существует проблема знания и его репрезентации. Ученые, конечно, не собирают элементы своего аппарата спонтанно. Мно-

¹ Левитация в физике – это устойчивое положение объекта в гравитационном поле без непосредственного контакта с другими объектами [см.: 14, ch.3].

гие теории и расчеты фигурировали в экспериментах по поиску кварков, начиная с законов электростатики как способа концептуализации активности заряженных частиц в электрических полях. Поэтому возникает искушение понимать научный аппарат как застывшую теорию, идеи, превращенные в металл и стекло. Оказалось, что с течением времени экспериментаторы по поиску кварков неоднократно удивлялись поведению частиц, с которыми они работали. Тестовые образцы вели себя так, что это выходило за рамки теоретических моделей экспериментаторов. И хотя ученые, в конце концов, изменили свое понимание, их ключевым ответом во многих случаях было просто продолжать «танцевать» и возиться со своим аппаратом, чтобы выяснить, как он будет работать, если настроить его по-другому. «Следует подчеркнуть, что такие примеры восстанавливают примат свободы воли над знанием. Знания ученых паразитируют на действии, переплетаются с ним, “искажаются” на практике» [11]. Если перефразировать это в терминах эмерджентности (возникновения), под которым подразумевается появление в мире непредсказуемой перформативной новизны, то, несмотря на обилие ранее существовавших знаний, ученые (и как следствие все люди) должны выяснить, как будет «вести себя» та или иная конфигурация мира. В онтологическом смысле агентность как деятельность эмерджентна.

Пикеринг предлагает добавить к онтологической картине мира понятие «острова стабильности». Такие острова представляют собой специфические конфигурации, в которых поток становления замедляется, а эмерджентность как бы отодвигается на задний план, так что на первый план может выйти дуалистическое разделение людей и вещей [см.: 15]. Эти острова трудно найти, они редкие и драгоценные. На них построена и наука, и повседневный мир; их существование – своего рода онтологическое открытие. Этот язык островов – способ помнить об их случайности. С них всегда можно «упасть» – как в том случае, когда искатели кварков неоднократно удивлялись работе своего аппарата. И во многих ситуациях, включая общий размах научно-исследовательских проектов, ученые оказываются плывущими по течению и совершенно не контролирующими окружающий мир.

Активность, множественность, интерактивность, танец действия, эмерджентность, островки стабильности – вот основные

элементы онтологии, которую вызывает в воображении минимальное понятие агентности, набор понятий для анализа бытия и становления в живом мире. Эта онтология отличается от онтологии традиционной науки. Представители физики и других современных наук, как правило, чаще материализуют островки стабильности и стремятся построить на этой основе картины фиксированного и познаваемого мира. «Чувство агентности» сторонников STS выдвигает на первый план как существование, так и нестабильность этих островов, а также океан возникновения и становления, в котором они пребывают, помещая эти острова в более широкие рамки, ставя их «на свое место, так же, как и саму науку» [11].

В исследовательской практике важны конкретные неожиданности (хорошие и плохие), возникающие в процессе исследования. Это то, на что исследователи должны обращать внимание и вокруг чего структурировать свою работу; то, что придает форму «искажению практики» и «танцу свободы воли». Но, с другой стороны, в стабилизированных ситуациях – островах стабильности – разумно говорить об инструментах и машинах, также как и о самих агентах, центрах действия. Различные установки, о которых сообщается в литературе по поиску кварков, были агентами, с помощью которых были достигнуты заявленные результаты. Если агентность как деятельность и производительность есть везде, то агенты – нет. Они нарастают и угасают, возникают и исчезают в зависимости от случайной стабильности связанных с ними материальных установок. Многие философские размышления об агентности начинаются с агентов и анализируют то, что можно им приписать. Напротив, агенты являются эпифеноменами в настоящей картине, они «застывают» на полях действия. Агенты вдвойне эмерджентны: возникают на практике, и их активность, в свою очередь, эмерджентна.

Минимальная концепция агентности напрямую связана с темами, представляющими биологический интерес: онтология, делающая акцент на живости (а не на статике физики), очевидно, является хорошей отправной точкой для размышлений о живых организмах. Эволюция видов – это пример взаимодействия («танца свободы») между видами и окружающей их средой. Нарастание и убыль агентов также непосредственно связаны с жизнью и смертью как свойством организмов: организмы и виды – это островки

стабильности в потоке становления. Особенностью живой материи выступает целеустремленность. Важным отличием между биологическими агентами и неживой материей является именно то, что у первых, но не у вторых, есть цели и задачи. Это противопоставление, безусловно, сохраняется в отношении экспериментов по поиску кварков. В «танце свободы» с физиками цель была на стороне человека: ученые хотели, чтобы физический аппарат этих экспериментов «работал» для производства знаний, и они действовали соответственно.

Послевоенная наука кибернетика важна здесь потому, что ее представители сосредоточились именно на целенаправленном действии, размывая контраст между животными и машиной. Общий план целеориентирования представляет собой соответствующую внутреннюю организацию частей, соединенных с окружающей средой, с тем чтобы создать замкнутый цикл в «танце свободы» – в данном случае множество минимальных нечеловеческих агентов, действующих совместно и составляющих целеустремленную систему высшего уровня. Не все наборы минимальных агентов имеют рекурсивный характер – эксперименты по поиску кварков не имели такового. Ощущение агентности как целеориентации применимо только к специальным устройствам «минимальных агентов». Можно представить такие устройства как особый вид самостабилизирующегося, динамического или даже «органического» острова стабильности, в отличие от грубой «механической» стабильности машин, подобных установкам для поиска кварков. Организмы также являются целеустремленными сущностями, поэтому обсуждение кибернетических машин показывает, как минимальная концепция действия может переходить в темы, представляющие специфически биологический интерес. Грегори Бейтсон, например, определил «разум» как свойство повторяющихся петлевых структур и утверждал, что «такие структуры можно найти повсюду в природе» [16]. В данном случае также можно сослаться на концепцию окружающей среды (Umwelt) Якоба фон Иксюля: сервомеханизмы реагируют не на окружающую среду, а на специфические особенности, с которыми они связаны [17].

Таким образом, Пикеринг предлагает изучить способы, которыми минимальное и очень простое ощущение агентности как понятия «делать что-то» на самом деле предвещает довольно бога-

тое и сложное онтологическое видение того, как устроен мир, видение, совершенно отличное от видения традиционных наук (таких как физика) и современного здравого смысла. Что касается перехода от машин к организмам, то этот вопрос вызывает споры. Ряд исследователей стремится провести резкое различие между организмами и машинами. Согласно Пикерингу, некоторые из этих различий преувеличены. Например, трудно согласиться с безапелляционным утверждением Д. Николсона о том, что «наиболее существенная разница между организмами и машинами заключается в том, что первые внутренне целеустремленны по своей природе, тогда как вторые целеустремлены внешне» [18, с. 669]. Было бы преувеличением утверждать, что роботы не имеют внутренней цели.

Согласно концепции Пикеринга, ростки «новой науки» следует искать в недюалистической окраине культуры [19]. Ее истоки могут быть в досовременных традициях, в рамках которых человек выступает частью природы, заботясь об окружающей среде вместо того, чтобы управлять ею. Существует определенный контраст между кибернетической онтологией и онтологией современной науки с ее дуалистическим видением фиксированного, познаваемого и управляемого мира. В этом смысле кибернетическое искусство помогает человеку воспринимать мир иначе [20].

Список литературы

1. Pickering A. Another future. – URL: <https://us.sagepub.com/en-us/nam/journals-permissions>
2. Ascott R. The Cybernetic stance: my process and purpose // Leonardo. – 1968. – Vol. 1. – P. 105–112.
3. Pickering A. Cybernetic art. – URL: <https://www.researchgate.net/publication/354025217> (First downloaded 28.01.2023)
4. Gere C. Art, time and technology. – Oxford : Berg. – 2006. – 195 p.
5. von Foerster H. The beginning of heaven and earth has no name. – New York : Fordham University Press, 2014. – 236 p.
6. Pickering A. The Cybernetic brain: sketches of another future. – Chicago : University of Chicago Press, 2010. – 526 p.
7. Penny S. Art and artificial life—a primer. Proceedings of the digital arts and culture conference, UC Irvine, 2009. – URL: <https://escholarship.org/uc/item/1z07j77x>
8. Pickering A. Shared habitats and uekull's bubble) // Shared habitats: a cultural inquiry into living spaces and their inhabitants / Ursula Damm and Mindaugas Gapševičius (eds.). – Bielefeld : transcript Verlag, 2021. – P. 29–46.

9. Kaprow A. Happenings in the New York Scene. URL: <https://puneetbhachu.wordpress.com/2015/04/14/allan-kaprow-happenings-in-the-new-york-scene-1961/>
10. Foucault M. Technologies of the self: a seminar with Michel Foucault / L.H. Martin, H. Gutman, P.H. Hutton (eds). – Amherst, MA : University of Massachusetts Press, 1988. – 176 p.
11. Pickering A. What is agency? a view from science studies and cybernetics. –URL: https://www.researchgate.net/publication/368396693_WHAT_IS_AGENCY_A_VIEW_FROM_SCIENCE_STUDIES_AND_CYBERNETICS_to_appear_in_Biological_Theory (First downloaded 28.02.2023)
12. Latour B. Science in action: how to follow scientists and engineers through society. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1987. – 274 p.
13. Latour B. Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory. – Oxford : Oxford University Press, 2005. – 301 p.
14. Pickering A. The Mangle of practice: time, agency, and science. – Chicago : University of Chicago Press, 1995. – 281 p.
15. Pickering A. In our place: performance, dualism, and islands of stability // Common Knowledge. – 2017. – Vol. 23, N 3. – P. 381–395.
16. Bateson G. Mind and nature: a necessary unity. – Cresskill, NJ : Hampton Press, 2002. – 220 p.
17. Pickering A. Shared habitats and uekull's bubble // Shared habitats: a cultural inquiry into living spaces and their inhabitants / Ursula Damm and Mindaugas Gapševičius (eds.). – Bielefeld : transcript Verlag, 2021. – P. 29–46.
18. Nicholson D. Organisms ≠ Machines // Studies in history and philosophy of biological and biomedical sciences. – 2013. – Vol. 44. – P. 669–678.
19. Pickering A. Poiesis in action: doing without knowledge // Weak knowledge: Forms, functions, and dynamics / M. Eppe, A. Imhausen, F. Müller (Eds.). – Campus Verlag, 2019. – P. 61–84.
20. Salter C. Alien agency: experimental encounters with art in the making. – Cambridge, MA : MIT Press, 2015. – 328 p.

ЭСТРАДА Э. А ВСЕ ЖЕ, ЧТО ТАКОЕ СЛОЖНАЯ СИСТЕМА? Реф. ст.: Estrada E. What Is a Complex System, After All? // Foundations of Science. – Springer Nature, 2023. – Online First.

Ключевые слова: сложная система; определение; моренианские взаимодействия; части и целое.

Для цитирования: Думов А.В. [Реф.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Философия. – 2024. – № 2. – С. 90–96. Реф. ст. : Estrada E. What Is a Complex System, After All? // Foundations of Science. – Springer Nature, 2023. – Online First.

Эрнесто Эстрада – испанский исследователь (Институт междисциплинарной физики и сложных систем (IFISC), Пальма-де-Майорка), чьи интересы включают в себя проблемы химии и прикладной математики. Наибольшую известность ему принесли предложенный им топологический индекс степени сворачивания (фолдинга) белка, получивший название индекса Эстрады¹, и работы в области изучения организационной специфики сложных сетей². В данной статье им предлагается собственный взгляд на определение сложной системы, основанный на критическом переосмыслении существующих способов определения сложных систем и использовании философских представлений о сложности, развиваемых Э. Мореном. Помимо этого, Эстрада указывает на проблематичность отсутствия общего определения сложной системы для сферы исследования подобных систем.

Отмечается, что распространенное в исследовательской среде мнение о том, что наличие определения сложной системы явля-

¹ Estrada E. Characterization of 3D Molecular Structure // Chemical Physics Letters. – 2000. – Vol. 319, N 5/6. – P. 713–718.

² Estrada E., Hatano N. Communicability in complex networks // Physical Review E. – 2008. – Vol. 77. – 036111. – P. 1–12.

ется избыточным¹, поскольку приоритетное значение имеет скорее осознание такой системы как объекта исследования, является ошибочным. Во-первых, отсутствие общего определения создает почву для злоупотреблений термином, во-вторых, потенциально оно может привести к разногласиям относительно исследуемого объекта (с. 1). Эстрада приводит пример такого разногласия: он указывает на две статьи, в одной из которых современный самолет называется ярким примером сложной (*complex*) системы^{2[4]}, тогда как в другой о нем же говорится как о системе запутанной (*complicated*), но не сложной³. Он указывает на то, что данное положение дел на теоретическом уровне требует внимательного отношения.

Существующие определения сложной системы характеризуются Эстрадой как несостоятельные. Он апеллирует к критерию хорошего определения, предложенному Дж.М. Морс (J.M. Morse) и ее коллегами, согласно которому определение должно быть ясным, не содержать круга, быть не слишком широким, но и не слишком узким^{4[6]}. Практически каждое из встречающихся в наши дни определений сложной системы основано на перечислении свойств, наличие которых позволяет отнести систему к сложным (с. 2). Помимо того, что подобные определения являются громоздкими, Эстрада указывает на значимость вывода, полученного Дж. Ледименом (J. Ladyman), Дж. Ламбертом (J. Lambert) и К. Визнером (K. Wiesner), согласно которому многие из часто акцентируемых свойств сложных систем, такие как нелинейность, наличие

¹ Эстрада ссылается на цитату венгерского физика Т. Вичека (T. Vicsek): «Утверждение о том, что система является сложной – это практически пустое утверждение». См.: Viscek T. Complexity: The Bigger Picture // Nature. – 2002. – Vol. 418. – P. 131.

² Chiesa S., Fioriti M., Viola N. Methodology for an Integrated Definition of a System and Its Subsystems: the Case-study of an Airplane and Its Subsystems // Systems Engineering–Practice and Theory / Ed. by B. Cogan. – London : IntechOpen, 2012. – P. 1–26.

³ Amaral L.A.N., Uzzi B. Complex Systems – a New Paradigm for the Integrative Study of Management, Physical, and Technological Systems // Management Science. – 2007. – Vol. 53. – P. 1033–1035.

⁴ Criteria for Concept Evaluation // Journal of Advanced Nursing / Morse J.M., Mitcham C., Hupcey J.E., Tasón M.C. – 1996. – Vol. 24, N 2. – P. 385–390.

обратных связей, децентрализованность и т.д., не являются ни необходимыми, ни достаточными для определения сложной системы¹.

Эстрада указывает на значимую роль философии науки в создании общего определения сложной системы (с. 3–4). Применяемый философами концептуальный анализ, руководящее ими стремление к точности и развитые у них способности к отсеvu аргументативных ошибок и слабых положений – вот чем определяется значение философии. Конечно же, и в философском контексте создается немало неудовлетворительных определений сложной системы, однако были получены и определенные методологически значимые результаты, отмеченные Эстрадой. В первую очередь это результат Ледимена, Ламберта и Визнера, касающийся необходимости / достаточности системных свойств для классификации системы как сложной (с. 10). Некоторые из этих свойств страдают от отсутствия численного порога их выраженности, фиксация которого позволит рассматривать систему как сложную (случаи многочисленности, устойчивости и т.д.), другие требуют содержательных дистинкций (случай «вложенности» и иерархичности).

При этом само данное ими определение сложной системы как ансамбля множественных элементов, беспорядочное взаимодействие которых между собой приводит к возникновению устойчивой организации и памяти², с одной стороны, рассматривается Эстрадой как их второе методологическое достижение (так как это определение не содержит туманных утверждений и неясных концептов), с другой – критикуется им с точки зрения содержания. Он приводит пример кристалла, который представляет собой ансамбль множества взаимодействующих элементов, возникший из неупорядоченного состояния; при этом разрушение кристаллической структуры путем растворения с последующей новой кристаллизацией приведет к появлению кристалла той же формы. Все элементы определения Ледимена, Ламберта и Визнера в отноше-

¹ Ladyman J., Lambert J., Wiesner K. What Is a Complex System? // European Journal for Philosophy of Science. – 2013. – Vol. 3. – P. 33–67.

² Интересно, что сами авторы рассматривают подход к сложным системам, задаваемый этим определением, как физический. См.: Ladyman J., Lambert J., Wiesner K. What Is a Complex System? // European Journal for Philosophy of Science. – 2013. – Vol. 3. – P. 57.

нии кристалла реализуются; однако, подчеркивает Эстрада, вряд ли кто-то назовет его примером сложной системы (с. 12).

Значимым фактором, обуславливающим необходимость создания общего определения сложной системы, Эстрада считает действие комплексов научно-мировоззренческих представлений, которым им дается название идеологий¹ (с. 5). Одна из таких идеологий может быть названа «Почему бы и нет?»: ее суть заключается в принятии тезиса о том, что любая новая идея заслуживает внимательного отношения к себе только потому, что еще не была фальсифицирована, или, например, любой эксперимент может быть назван интересным только потому, что он проверяет что-то такое, что до этого проверке еще не подвергалось (с. 5). Эта идеология стала причиной появления множества бессмысленных теоретических и экспериментальных «исследований ради исследования»². Она приводит не только к таким неоправданным шагам, когда все что угодно может быть представлено в качестве сложной системы, но и к игнорированию имеющихся знаний при использовании новых теорий. Внимание к системным взаимодействиям нередко достигается ценой игнорирования специфики элементов этого взаимодействия.

Другая идеология, оказывающая негативное действие на современное научное знание, названа Эстрадой «Заткнись и посчитай!»³ (с. 6). Ее максимальным выражением он считает представ-

¹ В том смысле, в котором этот термин использует Т. Хондерих (идеология – совокупность убеждений и ценностей, которых индивид или группа придерживается по причинам, отличным от чисто эпистемических). См.: Honderich T. *The Oxford Companion to Philosophy*. – Oxford : Oxford University Press, 2005. – P. 419–420.

² Здесь Эстрада воспроизводит некоторые выводы К. Ровелли. См.: Rovelli C. *Physics Needs Philosophy. Philosophy Needs Physics // Foundations of Physics*. – 2018. – Vol. 48, N 5. – P. 481–491. На русском языке см.: Ровелли К. *Физика нуждается в философии, а философия – в физике* / пер. Рыбаковой И.А. // *Метафизика*. – 2021. – № 3. – С. 36–46.

³ Название этой идеологии – лозунг прагматически ориентированных американских ученых-физиков времен Второй мировой войны, пренебрегавших концептуальными и спекулятивными подробностями исследований во имя практической результативности. Нередко приписывается Р. Фейнману, но в действительности был придуман Н.Д. Мермином. См.: Mermin N.D. *Could Feyn-*

ление о вычислительном повороте в современной науке, связанное с развитием технологий big data. Эстрада находит экстравагантным заявление К. Андерсона о том, что устаревает сама модель каузального объяснения, поскольку на смену ей приходит обнаружение статистической корреляции, а на смену «человеческому» ученому с привычными для него операциями порождения и проверки гипотез, моделирования и т.д. приходят нацеленные на поиск закономерности статистические алгоритмы¹ (с. 7). Он констатирует, что компьютерный анализ, основанный на использовании big data, может обогатить определение сложной системы, но не заменить его (с. 8). Без применения известных аналитических методов и привлечения обоснованных гипотез ценность big data как источника формирования знаний о сложных системах невелика.

Обращаясь к вопросу об определении сложной системы, Эстрада указывает на предварительную необходимость определения системы как таковой. На основании анализа ряда определений он показывает, что общим для всех определений является указание на образование системы из совокупности элементов и их взаимосвязей. Исходя из этого, предлагается следующее определение: *система – непустой ансамбль связанных объектов и их взаимосвязей, которые образуют единую целостность, демонстрирующую поведение или значение, отличные от поведения или значения ее составляющих*. Используя это определение (с. 9), Эстрада критикует попытки определения сложной системы на основании того, что она как целостность «больше» своих частей или отличается от них, так как это характерно для любой системы.

В качестве философского основания для создания нового общего определения сложной системы Эстрада выделяет представление Э. Морена о взаимодействии как опосредствующем звене в связи целого и частей². Он различает «моренианские» и

man Have Said This? // Physics Today. – 2004. – Vol. 57, N 5. – P. 10–11; Kaiser D. History: Shut Up and Calculate! // Nature. – 2014. – Vol. 505. – P. 153–155.

¹ Anderson C. The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete // Wired Magazine. – 2008. – Vol. 16, N 7. – P. 16–17.

² В статье «From the Concept of System to the Paradigm of Complexity» Морен пишет: «Отношения “часть-целое” с необходимостью должны быть дополнены средним термином взаимодействий. Значимость этого термина становится еще более очевидной, если учесть факт того, что большинство систем состоят не

«неморенианские» взаимодействия. Первые определяются им в точности согласно замечанию Морена: «взаимные действия, приводящие к изменению поведения или природы элементов, тел, объектов, феноменов при их присутствии или под их влиянием»¹. К «неморенианским» взаимодействиям относятся все те взаимодействия, которые никак не трансформируют идентичность компонентов. Эстрада приводит в качестве примера такого взаимодействия отношение свечи зажигания как части к двигателю внутреннего сгорания как целому. Идентичность свечи, как и любого другого компонента системы, не будет зависеть от того, встроена она в нее или нет. Также и для знания компонентов и их специфики вовсе не будет необходимым наличие знаний о целостной системе (с. 17).

Противоположная ситуация «двунаправленной неразделимости» имеет место в случае «моренианского» взаимодействия частей и целого. Особенность такого взаимодействия Эстрада объясняет на примере с кошкой, которая может рассматриваться и как представитель стаи кошек, и как элемент экосистемы, и как домашний питомец. При этом каждый из трех сценариев включения индивида-кошки в систему предполагает приобретение роли, которая будет определяться собственной природой взаимодействий, включающих его. Взаимодействия будут одновременно оказывать влияние и на идентичность индивида, и на идентичность системы. Так, взаимодействие кошек между собой в естественных условиях будет превращать их группу в стаю, а каждую из кошек – в члена стаи. Аналогичное будет происходить и в двух других сценариях (с. 13–15).

Руководствуясь представлениями об особенностях «моренианского» взаимодействия, Эстрада формулирует определение сложной системы: *Система называется сложной в том случае, когда существует двунаправленная неразделимость между иден-*

из “частей” или “компонентов”, а из действий, осуществляющихся между сложными единицами, которые сами состоят из взаимодействий». См.: Morin E. From the Concept of System to the Paradigm of Complexity // Journal of Social and Evolutionary Systems. – 1992. – Vol. 15, N 4. – P. 376.

¹ Перевод предложенного Мореном определения взаимодействия дан по: Морен Э. Метод. Природа природы / пер. с фр. Князевой Е.Н. – Москва : Канон+ : РООИ «Реабилитация», 2013. – С. 79.

тичностью частей и идентичностью целого. В этом случае не только идентичность целого будет определяться составляющими его частями, но и идентичность самих частей будет определяться целым в силу моренианского характера взаимодействий между ними (с. 17).

Трансформация взаимоотношений частей и целого предполагает и поиск релевантных способов представления сложной системы. Эстрада указывает на значимость использования топологических объяснений¹ для воспроизведения особенностей организации систем, удовлетворяющих данному определению (с. 19). В числе сообразных задаче моделирования сложных систем математических объектов он выделяет так называемые метаплексы (особого рода сети; строгому описанию данных объектов посвящена самостоятельная работа Эстрады²). Математическое определение для модели сложной системы (с. 22) может рассматриваться как теоретический результат, вдохновленный философской позицией Эстрады относительно понятия сложной системы. Представленное в статье исследование, таким образом, представляет собой синтез критически-рефлексивного и конструктивного подходов к методологии изучения сложных систем.

А.В. Думов*

¹ Топологическое объяснение – разновидность математического некаузального объяснения. Определение топологического объяснения заимствуется Эстрадой у Ф. Хьюнемана: «Объяснение, которое абстрагируется от каузальных связей и взаимодействий в системе и направлено на установление “топологических” свойств системы и последующее получение математических выводов, объясняющих системные свойства». См.: Huneman P. Topological Explanations and Robustness in Biological Sciences // Synthese. – 2010. – Vol. 177, N 2. – P. 214. Сам Эстрада акцентирует внимание на существовании примеров сближения топологических и каузальных объяснений. См.: Water Phase Transitions from the Perspective of Hydrogen-Bond Network Analysis / Ramírez B.V., Benito R.M., Torres-Arenas J., Benavides A.L. // Physical Chemistry Chemical Physics. – 2018. – Vol. 20, N 44. – P.28308–28318.

² См.: Estrada E., Estrada-Rodriguez G., Gimperlein H. Metaplex Networks: Influence of the Exo-Endo Structure of Complex Systems on Diffusion // SIAM Review. – 2020. – Vol. 62, N 3. – P.617–645.

* © Думов Александр Витальевич – магистрант 2-го курса, философский факультет ФГБОУ ВО «Государственный академический университет гуманитарных наук» (ГАУГН); avdumov@inbox.ru

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 133.1

DOI: 10.31249/rphil/2024.02.07

ХЛЕБНИКОВ Г.В.* РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ: ГРЕКОВ И.М. ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ XX ВЕКА: ИДЕИ И ФЕНОМЕНЫ

Аннотация. В книге рассматриваются эзотерические учения четырех авторов: В.А. Шмакова, Н.П. Рудниковой, Г.И. Гурджиева, Б.П. Муравьева.

Ключевые слова: эзотеризм; русское зарубежье; русская философия; современная философия; новые религиозные движения; мистицизм; В.А. Шмаков; Н.П. Рудникова; Г.И. Гурджиев; Б.П. Муравьев.

KHLEBNIKOV G.V. Book review: Grekov I.M. Esoteric teachings of the twentieth century: Ideas and phenomena. – Rostov-on-Don: Foundation for Science and Education, 2020. – 274 p.

Abstract. The book examines the esoteric teachings of four authors V.A. Shmakov, N.P. Rudnikova, G.I. Gurdjieff, B.P. Muravyov.

Keywords: esotericism; Russian abroad; Russian philosophy; modern philosophy; new religious movements; mysticism; V.A. Shmakov; N.P. Rudnikova; G.I. Gurdjieff; B.P. Muravyov.

Для цитирования: Хлебников Г.В. [Рец. кн.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Философия. – 2024. – № 2. – С. 97–111. Рец. на кн.: Греков И.М. Эзотерические

* Хлебников Георгий Владимирович – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН.

учения XX века: идеи и феномены. – Ростов-на-Дону: Фонд науки и образования, 2020. – 274 с. – DOI: 10.31249/grphil/2024.02.07

Взрыв интереса в постсоветской России к «эзотерическому» когда-то обстоятельно проанализировал Лев Владимирович Скворцов в статье «Возвращение эзотеризма?», связав это явление с трансформацией научной парадигмы и, кроме всего прочего, – с политическим контекстом и подтекстом: «В условиях исторического тупика, в котором оказывается человечество, происходит массовая реанимация веры в способность магическими средствами решать те проблемы, перед которыми оказываются бессильными и наука и техника. В условиях подъема анархических волн, возникающей угрозы эрозии общественного порядка представляется спасительным государственный эзотеризм как средство утверждения социальной псевдогармонии»¹.

Автор рассматриваемой книги, Игорь Михайлович Греков (научный сотрудник Научного центра высшей школы Южного федерального университета), во введении к своей работе обосновывает свой личный и общественный интерес к «эзотерической проблематике» как актуальность, требующую *институализации* «эзотериологии» как научной дисциплины, призывает вывести её из «области обыденно-практического понимания» и интерпретаций эзотерического как чего-то странного и праздного, представляемого как воздействие «на эту реальность с помощью гаданий, заговоров, оберегов, манипуляций с предметами» (с.4), то есть того, что скорее уже является предметом изучения этнографической демонологии.

В первой главе «Существует ли как феномен знание абсолютное, подлинное?» (с.5) автор дает обстоятельное перечисление дефиниций эзотерического в контексте философских концепций и методологических подходов в учениях антропологического поля и гносеологии. При этом понятием «эзотерические учения» автор обозначает не чисто философские или религиозные, а именно эзотерические учения, специфику которых он основательно разбирает в первой главе, и здесь не возникает вопроса о соответствии

¹ Скворцов Л.В. Возвращение эзотеризма? // Октябрь. – Москва, 1996. – № 3. – С. 157–171.

названия книги ее содержанию. Однако, если автор ограничивает предмет исследования временными рамками XX в., значит, в его исследование не включены ни учения XIX, ни тем более начала XXI в., а именно – *все учения XX в.* И, поскольку в названии нет никаких региональных ограничений, то это должны быть *учения всего мира*: и Запада, и России, и Востока. И здесь к названию / содержанию книги возникают принципиальные вопросы.

Ограничение, которое накладывает автором на рассмотрение эзотерических учений, это аспект – *идеи и феномены*: т.е., в книге не идет речь об эзотериках как персонах, биографические сведения минимальны. На первом плане здесь учения как комплексы, системы идей и сквозные эзотерические идеи, свободно перетекающие от учителя к ученикам, объединяющие и уточняющие их учения. Очевидно, автору не так важны различия учений, как главная суть их *идей*, в которые он пытается вникнуть, освоить и представить читателю. Согласимся также, что каждое учение и сама фигура эзотерика, рассмотренного в книге, это своего рода *феномен*.

Название имеет значение, и оно должно отражать содержание. И мы находим, что содержание книги И.М. Грекова сосредоточено в основном на тщательном изложении четырех учений: В.А. Шмакова (1887, Москва – 1929, Аргентина), Н.П. Рудниковой (1890, Санкт-Петербург – 1940, Кёнигсберг, Пруссия), Г.И. Гурджиева (1866, Александрополь – 1949, Нёйи-сюр-Сен, Франция) и Б.П. Муравьева (1890, Кронштадт – 1966, Женева). Их идеи излагаются в контексте других эзотерических и религиозно-философских учений первой половины XX в., к которым автор обращается более эпизодически. Итак, все четыре учения, составляющие основной предмет исследования, были созданы русскими эмигрантами. Таким образом, книгу было бы точнее назвать как-то вроде: «Эзотерические учения русского зарубежья (Шмаков, Рудникова, Гурджиев, Муравьев и др.): идеи и феномены».

Чем обусловлен именно такой выбор персон? Для этого вполне достаточно двух причин: очевидно, это личный интерес автора к этим учениям и их недостаточная изученность. Герметические (арканологические, тарологические) учения Шмакова и Рудниковой остаются малоизвестными или незаслуженно забытыми в своем отечестве. То же можно сказать и о Муравьеве, ученике

Четвертого Пути (и создателе своего «Пятого Пути»). Он остается менее изучен, чем П.Д. Успенский и другие ученики Гурджиева. Правда, того же нельзя сказать о самом Гурджиеве, жизнь, учение и идейное влияние которого, казалось бы, изучены вдоль и поперек. После выхода многих переводных изданий о Гурджиеве его учеников (а также отечественной фундаментальной работы Аркадия Ровнера «Гурджиев и Успенский»¹, изучившего не только все источники, но и многие гурджиевские группы по всему миру) о нём трудно сказать что-нибудь новое. Зато об идеях Муравьева, а также Шмакова и Рудниковой, в книге И.М. Грекова можно найти много интересного и мало кому известного.

Понятийно-терминологические экспликации

В первой главе «Методологические подходы к пониманию эзотеризма и экзотеризма» рассматриваются современные философские концепции, а также определения эзотерического, данные самими эзотериками конца XIX (начиная с Е.П. Блаватской) – середины XX в. Автор выделяет девять разных подходов: исторический (А. Февр), эмпирический (В. Ханеграафф), симпатический эмпиризм (А. Верслуйс), редукционистский историзм (Л.О. Уэдделл), традиционализм (Р. Генон, А. Кумарасвами, Ф. Шуон), компаративизм (П. Риффар, А. Корбен), герменевтический подход (В. Дильтей, Г. Гадамер, А.Б. Гусев), типологический подход (Дж. Гринберг), биографический подход (В. Дильтей) (с. 10–15).

В конце главы автор обобщает: «Эзотерическое определяется как внутренний смысл, общность и сердцевина всех религий, сокровенность, тайна избранных, теософия, Религия Мудрости, Божественная Мудрость (Е. Блаватская, Е. Рерих, Н. Рерих, А. Безант), “высокий взгляд”, уровень внутреннего созерцания, выявляющего единство и родство существующего, знание о постижении сверхчувственных миров (Р. Штайнер), центральная, синтетическая область традиции, трансцендентность фундаментальных принципов и их трансляция (Р. Генон), “Роза Мира”, учение, опирающееся на соборный мистический разум человечества (Д. Андреев), мистическое (Н. Бердяев), объективное знание о мире, которым владеет

¹ Ровнер А.Б. Гурджиев и Успенский. – Москва : Номос, 2016. – 416 с.

внутренний круг человечества, способный понимать и действовать ради достижения общей цели – духовной эволюции человечества (Г. Гурджиев), “университетский” уровень образования человека, ставшего на путь духовного развития (Б. Муравьев).

Эзотерическое характеризуется в следующих контекстах: во-первых, как внешняя сторона эзотерического, выраженная в религиозных учениях и богослужениях, теологии (Е. Блаватская, Е. Рерих, Н. Рерих, А. Безант, Н. Бердяев), периферическая область традиции (Р. Генон), и, во-вторых, как первый уровень овладения эзотерическим знанием (Г. Гурджиев, Б. Муравьев)» (с. 39–40).

В начале главы 4.1 «Понятие работы в гностической традиции человечества» (см.: с. 168–173) Автор пытается разобраться и с другой парой терминов, родственных «эзотерическому» – это «гнозис» и «гностицизм»: гнозис как великая мировая традиция священного, божественного знания и гностицизм как локальное позднеантичное учение первых веков нашей эры. Тут возникает также и чисто лингвистическая путаница: в прилагательном «гностическое» не всегда ясно, которое из двух имеется в виду. Похоже, автору так и не удалось до конца разграничить эти понятия. Например, в Заключении он пишет: «Гностицизм как учение, основанное на мистическом опыте человечества, является фундаментом построений многих религиозных систем (эзотерическое христианство, суфийская традиция в исламе, буддизм). Это учение о природе человека и Вселенной, полученное благодаря индивидуальному опыту, мистическому переживанию, прозрению, откровению» (с. 245). Здесь, конечно, Автор имеет в виду не гностицизм как учение первых веков н.э., а всю мировую традицию гнозиса.

Здесь же (на с. 244, а также на с. 167) говорится об *антропософии* Четвертого Пути в смысле гурджиевской *антропологии* (как типологии человека). Такое употребление штейнеровского термина, обозначающего именно его учение, в общеантропологическом смысле только все путает. Может возникнуть ложное впечатление, что Гурджиев был учеником Штейнера или наоборот, тогда как они были независимыми друг от друга духовными учителями.

Четыре учения

Во 2-й главе рассматриваются эзотерические идеи Шмакова и Рудниковой, в 3-й главе – Гурджиева и Муравьева. То есть, они берутся попарно (подобно героям «Жизнеописаний» Плутарха). И для этого есть свои основания, несмотря на известные различия внутри каждой пары. Шмакова и Рудникову можно отнести к одной, хоть и разветвленной, традиции герметизма-арканологии-тарологии. Муравьев же, будучи учеником Успенского, вышел из гурджиевской традиции Четвертого Пути. Здесь надо, правда, сразу оговориться, что они с Гурджиевым были не равновеликие величины. Это же относится и к Шмакову, и Рудниковой, если сопоставить их с Гурджиевым, который был мировым духовным учителем в полном смысле слова и оказал большое влияние на сотни учеников и известных людей XX века. Оригинальностью своего учения и масштабом влияния на духовную культуру Гурджиев ближе к уровню, например, Рудольфа Штейнера, и подобно его антропософии, Четвертый Путь тоже стал широким «гурджиевским движением» с десятками групп последователей по всему миру.

Владимир Алексеевич Шмаков (1887–1929)

Шмаков является самой философской фигурой из всей четверки. Он имел высшее научно-инженерное образование, а философию изучал, очевидно, уже самостоятельно. На него особенно повлияли диалектика Гегеля, монадология Лейбница, метафизика Шопенгауэра. Позднее общался с русским религиозным философом Павлом Флоренским (также имевшим университетское физико-математическое, а также духовно-академическое образование). Шмаков испытал глубокое влияние французских эзотериков, оккультистов, каббалистов. В начале 1920-х годов он стал уже признанным руководителем Московской школы розенкрейцеров разного толка, пока не эмигрировал в 1924 г. (через Прагу в Аргентину).

Оригинальное арканологическое и пневматологическое учение Шмакова, синтезирующее эзотеризм, религиозную философию и науку, изложено в четырех фундаментальных трудах:

- Священная книга Тота: Великие Арканы Таро. Абсолютные начала синтетической философии (1916);
- «Закон синархии и учение о двойственной иерархии монад и множеств» (1920);
- «Основы пневматологии. Теоретическая механика становления Духа» (1922);
- «Основные законы архитектоники мира. Единство – бинер, тернер и кватернер» (труд, изданный на немецком языке, находится в швейцарской публичной библиотеке в г. Лозанне) (см.: с. 41–42).

Все это объемные сложные труды, написанные интеллигентным, абстрактно-философским языком. Надо отдать должное И.М. Грекову, проштудировавшему эти книги, изложившему их идеи и проследившему ходы мысли и взаимосвязь категорий в учении Шмакова.

«Центральными категориями философии В.А. Шмакова являются Абсолют, Божество Абсолютное, Божественный Тернер, Божество Творящее, Субстанция, Бытие, Сознание, Человек Совершенный» (с. 45). Далее автор подробно излагает содержание арканов как верховных принципов, связанных в одну систему законом синархии... «Таким образом, совокупность доктрин об истине представлены В.А. Шмаковым стройной системой – арканологией... (семьдесят восемь символов, каждый из которых и есть абсолютный принцип, система совершенных законов). Отмечается, что постижение Арканов всецело зависит от уровня развития познающего и именуется Наукой о Боге, Вселенной и Человеке. В монадологии и учении о множестве раскрывается положение об органическом делении Абсолюта, отраженном в иерархии идей и монад» (с. 69–70).

Нина Павловна Рудникова (1890–1940)

Рудникова имела историко-филологическое образование, увлекалась поэтическим творчеством. Ее интересы к древнеегипетскому герметизму сформировались в петербургской Школе посвящения эзотеризма под руководством оккультиста, масона-мартиниста и арканолога-таролога Григория Оттоновича Мёбеса (известного также как Г.О.М., 1868–1930 / 1934). (Кстати, никаких

сведений о знакомстве Рудниковой со Шмаковым не видно ни в книге И.М. Грекова, ни в др. источниках. По жизни и в своем творчестве они двигались как бы параллельно, но в одну сторону.) После эмиграции в Эстонию в 1919 г. Рудникова сблизилась с теософскими и рериховскими кругами, писала статьи в альманахах «Оккультизм и йога» (под ред. А.М. Асеева), переписывалась с Еленой Рерих. В 1937 г. (с благословения Рерихов) Рудникова основала духовное общество «Солнечный путь». Тогда же, в середине 1930-х годов, вышли ее труды «Учение минорных Арканов» (которые она изучала у Г.О. Мёбеса) и «Солнечный путь. Арканы Таро» (1936).

Эту последнюю книгу, переизданную в 2000-х под названием «Сакральный мистицизм Египта. 22 ступени посвячительного пути», и излагает И.М. Греков. Книгу Рудниковой, кстати, отличает не только глубина мысли, но и прекрасный литературный стиль. 22 аркана предстают как система посвящения, постижения и проявления 22 принципов: «Божественная сущность; Первичная энергия, жизнь; Мировой разум; Космический закон; Всемирный магнетизм; Выбор путей; Колесница победителя; Космическое правосудие; Посвящение; Осуществление; Чистота восхождения; Духовная жертва; Смена этапов жизни; Личность; Астральный свет; Господство воли над формой; Природный покой; Отраженный свет; Солнечный свет; Новый человек; Любовь; Реализация Великого Делания».

«Таким образом, – заключает автор, – концепция мироздания представлена Н.П. Рудниковой в форме арканологии – учения о принципах существования мира, месте человека в системе мироустройства, сущности человека, его “изъянах”, необходимости духовной эволюции, пути посвящения (посвятельской традиции)» (с. 91).

Георгий Иванович Гурджиев (или Гюрджиев; 1866–1949)

Учение Гурджиева несет печать высших откровений, но воспринять их ему помогли учителя суфийских братств и восточного христианства, к которым он приобщился в своих путешествиях вместе с группой друзей, «искателей истины». Некоторых своих учителей, начиная со своего отца, он описал в автобиографической

книге «Встречи с замечательными людьми». Его учение получило название Четвертый Путь, поскольку объединяло в себе три отдельных дотоле духовных пути «факира, монаха и йога»: «Путь, продвигаясь по которому, человек приобретает шанс познания истины, шанс обретения таких свойств, которыми он не обладает по праву рождения, но может трансформировать в себе лишь благодаря сознательным усилиям» (с. 92).

Поначалу у Гурджиева были некоторые проблемы для изложения своего учения на русском языке. Преодолеть их помог ему один из лучших русских учеников – Успенский, с которым они познакомились в Москве в 1915 г. Петр Демьянович Успенский (1878, Харьков – 1947, Лайн Плейс, Суррей, Англия), к тому времени известный эзотерический философ, лектор и литератор – на добрые десять лет попал в добровольный духовный плен к Гурджиеву и стал блестящим транслятором его учения, которое носило прежде всего духовно-практический характер. Эмигрировав вместе с Успенским и другими учениками в 1920 г., Гурджиев открыл в купленном замке под Парижем Институт гармонического развития человека в 1922 г. Через пару лет Успенский покинул учителя, уехал в Лондон и стал вести там свои группы Четвертого Пути. Тогда же, попав в автомобильную аварию, Гурджиев прекратил работу Института и переехал в Париж, где и продолжил свои встречи с учениками, а также написание серии книг под общим названием «Всё и вся»: объемные «Рассказы Вельзевула своему внуку», «Встречи с замечательными людьми», «Жизнь реальна только тогда, когда *Я есть*» и др. Они были опубликованы уже в послевоенное время и отчасти посмертно новыми учениками Гурджиева вместе с книгой Успенского (который умер раньше) «В поисках чудесного: фрагменты неизвестного Учения», которую Гурджиев успел прочесть и одобрить. Среди новых учеников были и те, кто приехал к Гурджиеву из лондонских групп после смерти Успенского.

Излагая идеи Гурджиева и Успенского, И.М. Греков активно цитирует его старых и новых учеников, в качестве комментаторов, систематизаторов и интерпретаторов Учения или, как его еще называли, Системы. Это целый ряд талантливых философов и психологов: Дж.Г. Беннетт, М. Николл, Ч.С. Нотт, Р. Коллин, Р.Э. Бёртон, а также Б.П. Муравьев, которому Автор посвятил от-

дельную главу. Все они – от П.Д. Успенского до современных гурджиевцев и исследователей, например А.Б. Ровнера (1940–2019), который полжизни посвятил активному изучению Гурджиева и Успенского – помогают читателю понять и освоить гурджиевские идеи в теории и на практике. О претворении эзотерических идей в практику, без чего гностическое знание повисает в воздухе, автор говорит в специальной главе, посвященной практической Работе.

Борис Петрович Муравьев (1890–1966)

Почти все предки Муравьева были графы и князья, адмиралы и генералы. И он просто был обязан стать офицером Императорской Российской военно-морской академии и сделать карьеру на военном поприще, участвуя в Первой мировой войне, дослужившись до заместителя начальника штаба Черноморского флота в 1917 г. Однако один его двоюродный дед, А.Н. Муравьев (умерший в 1874 г.), был причастен к основанию скита Св. Андрея, великого православного монастыря на горе Афон, и как историк исследовал традиции Восточной православной церкви. И когда в 1918 г. Б.П. Муравьев уволился из армии, он эмигрировал в 1920 г. в Константинополь, где решил заняться по стопам деда историко-археологическими изысканиями эзотерической традиции Восточного православия. В Константинополе же в 1920 / 21 гг. он посещал публичные лекции Успенского и познакомился с Гурджиевым, к которому потом приезжал и в Фонтенбло, и в Париж. Муравьев еще ближе подружился с Успенским и приезжал к нему в Лондон (вплоть до 1937 г.), где помогал работать над рукописью «В поисках чудесного». С 1924 г. он жил с семьей как беженец во Франции, но в 1944 г. был арестован и интернирован немцами, от которых ему удалось сбежать в Женеву.

Там, в университете, в 1950-е годы Муравьеву наконец удалось продолжить исследования и лекции как по русской истории, так и по эзотерической философии Восточного православия. В 1961 г. он основал Центр эзотерических христианских исследований. В том же году вышел 1-й том главного труда всей его жизни: «Гнозис. Кн. 1. Экзотерический цикл: Исследование и комментари к эзотерической традиции Восточного православия». Удалившись от преподавания, он в 1962 г. дописал «Гнозис. Кн. 2.

Мезотерический цикл...», а в 1965 г. закончил «Гнозис. Кн. 3. Эзотерический цикл...». Параллельно он вел практические группы, углубляющие учение «Гнозиса». Последней работой Муравьева стал «Сборник заметок по эзотерическому христианскому учению: строматы», 1-я глава которого вышла в 1966 г., а 2-я и 3-я уже посмертно, в 1968 и 1970 гг. (благодаря усилиям его вдовы Ларисы Муравьевой).

И.М. Греков в третьей главе рассматривает идеи Муравьева вместе с идеями Гурджиева, как их прямое продолжение, широко привлекая также идеи Успенского, С. Айсселя и других учеников. Таким образом, в аспекте идейного единства гурджиевских учеников (что не факт) автор излагает их космологические идеи, «идеи о природе, сущности и духовной трансформации человека» и «понятия низших и высших психических центров человека» (см.: с. 114–167). Заканчивается эта глава «общей классификацией людей» от «человека № 1, физического» до «человека № 7», достигшего «всего того, что вообще может достигнуть человек в результате своей индивидуальной эволюции» (четвертый уровень сознания).

Дойти до конечного пункта своей трансформации, который представляется слишком далекой перспективой, способен человек, постоянно «работающий над собой» (с. 167).

Понятие работы в гностической традиции человечества (гл. 4.1)

Эту главу автор начинает с описаний и определений гностицизма и гнозиса (см. выше замечание о нечетком различении этих терминов). Далее он пишет о специфике «гностического знания», когда «происходит значительное изменение сознания, которое переносит познающего за пределы личного сознания и, по сути, за рамки ограничений самого мира. Это знание “приходит” в условиях внутренней концентрации, в ситуации обращенности “внутрь себя”, которые необходимы для так называемой внутренней работы познающего, осуществляемой с целью достижения определенных состояний сознания, свидетельствующих о соприкосновении с Высшим, Божественным» (с. 172–173).

Далее автор приводит примеры исихастской умной молитвы и суфийского пути (тарикат). «Внутреннее делание “безобразной

молитвы” состоит в непрестанном повторении имени Бога... В результате “непрестанного делания” человеку может открыться за “грубою корою вещества” та настоящая реальность, отраженными символами которой являются вещи этого мира.

В суфизме как религиозно-мистическом направлении и учении о любви к Богу основополагающей идеей является идея о пути восхождения к Творцу посредством духовного самосовершенствования человека... Однако этот путь может пройти только человек, постоянно работающий над собой, или, по словам шейха суфиев Идриса Шаха (1924–1996), находящийся в Работе» (с. 175). Суфийские идеи Идриса Шаха более подробно излагаются автором на нескольких страницах ниже.

«Таким же стремлением к расширению гностического опыта, – заканчивает автор эту главу, – путем внутренней работы над собой обладали сторонники и последователи Блаватской, Рерихов, Гурджиева, Муравьева, Веора» (с. 179).

Кстати, о Веоре, который здесь упоминается в первый раз (а второй и последний раз его имя повторяется в «Заключении» на с. 245). Его более точное духовное имя – Самаэль Аун Веор (1917, Богота, Колумбия – 1977, Мехико) или просто Учитель Самаэль. Очень оригинальный и влиятельный колумбийско-мексиканский гностик, о котором надо говорить много или – ничего. Автор предпочел последнее.

Идея работы в эзотерических учениях XX века (гл. 4.2)

В этой главе автор более подробно излагает методы Работы, практикуемые и предлагаемые учениками Гурджиева. Самопознание начинается с самоизучения и включает самонаблюдение, анализ и регистрацию (самоучитывание), самовоспоминание.

«Необходимым условием данной Работы является ее регулярный, ежедневный характер. Работать – сегодня, каждый день, понимая, что каждый день есть сокращенное содержание, небольшая точная копия всей жизни человека» (с. 188).

Работа ведется по трем линиям: первая – индивидуальная работа над собой (самонаблюдение и самовоспоминание); вторая – работа над отношениями с другими людьми в группе (для чего требуется сдерживание отрицательных эмоций); третья – работа на

благо целого (группы и учения). Беннетт выделял целых семь направлений Работы, которые тоже разбирает автор (см.: с. 195–205).

«Гурджиевская работа не требует ухода из “мира”, она может протекать в условиях, которые являются для человека повседневными: его окружение, семья, профессия, привычки и обязанности. Условия, в которых человек находится в данный момент времени, в настоящий момент, считаются наиболее благоприятными для начала трансформации, работы с целью познания самого себя и мира» (с. 207).

Психология экзотерического: специфика духовной работы на начальном этапе (гл. 5.1)

«Одним из самых распространенных психических заболеваний человечества (об этом свидетельствовали Г.И. Гурджиев, П.Д. Успенский, М. Николл) является болезнь “завтра”. Однако “завтра” никогда не наступает, человек остается в иллюзии “усиленной работы” над собой. Чтобы избежать этого, необходимо усвоить идею необходимости работы над собой сегодня. Жить в ощущении, состоянии *сегодня* – это значит изменить в целом восприятие собственной жизни. В состоянии отождествления со своей профессией, социальным статусом и ролью, “очень важными и неотложными делами” человек *спит*, он может так и не приступить к работе над собой, забывая о том, что эта работа носит прежде всего ежедневный психологический характер в моменте, который обозначается как “сейчас”» (с. 213).

«По Г.И. Гурджиеву: “Человек понимает посредством делания”. Но что значит *не спать, бодрствовать и делать*? М. Николл отмечает, что здесь начинать необходимо с отношения к своей жизни как к “одному дню”, стремясь фиксировать и исправить каждую негативную реакцию в состоянии “здесь и сейчас”, отмежевываясь от этой реакции, “вспомнить себя”, изолировать свой внутренний мир, стать герметичным, трансформировав отрицательные впечатления» (с. 216).

«Идея трансформации, необходимости изменения внутренней среды, внутреннего мира человека является ключевой в эзотерических учениях» (с. 221). «В этом контексте “эзотерический”

означает “внутренний”, т.е. касающийся внутренней психологической жизни человека, его возможный духовный рост (как количественное изменение соотношения “положительных” и “отрицательных” “я”) и эволюция (как качественное изменение уровня осознанности и бытия)», – подводит итог автор (с. 226).

О причинах возникновения деформационных форм экзотеризма (гл. 5.2)

Ученики Гурджиева выявляли как психологические, так и онтологические причины искажения эзотерического знания на его низшем, внешнем экзотерическом уровне. «Согласно Б.П. Муравьеву, восприятие эзотерического учения в современном мире осуществляется через призму человеческой личности, сформированной обстоятельствами внешней жизни. Этот факт затрудняет понимание и распространение эзотерических идей, приводит к их деформации» (с. 227).

«...Появление деформационных форм экзотеризма (на первоначальном этапе соприкосновения с феноменами эзотерического знания и опыта) позиционируется как следствие нарушения структуры личности человека, функционирования его психических центров: интеллектуального, эмоционального, двигательного, искажения их ролей и взаимосвязей». А деформирующая психологию личности дисгармония внешнего, «феноменального мира во всех многообразных формах онтологична по своей природе. В преодолении множественности, обретении единства и гармонии видится смысл всей эзотерической работы, которая начинается с экзотерического уровня и таит в себе множество “сюрпризов”, связанных с проникновением в области “чудесного”» (с. 238).

К анализу причин экзотерических деформаций эзотерического, проведенного учениками Гурджиева, И.М. Греков мог бы добавить и такой неоднозначный «сюрприз», как широчайшее распространение эзотерической литературы и видео в Интернете с конца XX в. Появление в каждом книжном магазине отдела «Эзотерика», а в интернет-магазинах того же, иногда и под рубрикой «Увлечения и досуг», сделало эзотерику, с одной стороны, более открытой и доступной для читательских масс, но, с другой стороны, массовая «эзотерика» неизбежно профанируется и вульгаризи-

руется. Само слово «эзотерическое» размывается и почти потеряло свой внутренний, глубокий, строгий смысл.

Несомненным достоинством книги является библиографический список редких изданий, многие из которых оказываются доступными сегодня только в электронном виде, ссылки на которые автор любезно предоставляет (с. 249–270).

УДК 17.025

DOI: 10.31249/rphil/2024.02.08

Реф. кн.: ЛИТЕРАТУРНЫЕ И ФИЛОСОФСКИЕ КАНОНЫ ОВАДЬИ СФОРНО

TSIBIZOVA I.M. Book review: The “Fourth Kind of Being”. Review of the collection: Literary and philosophical canon of Obadiah Sforno / G. Veltri, G. Coppola, F. Dunklau Eds. – Leiden, Boston : Brill, 2024. – 339 p.

Аннотация. Рассматриваемый сборник посвящен жизни и трудам итальянского раввина, известного комментатора ТаНаХа, философа и врача Овадьи бен Яакова Сфорно.

Ключевые слова: Аввероэс; Аристотель; Ибн-Рушди; Сфорно Овадия; ТаНаХ; теология; философия.

TSIBIZOVA I.M. Book review: The “Fourth Kind of Being”. Review of the collection: Literary and philosophical canon of Obadiah Sforno / G. Veltri, G. Coppola, F. Dunklau Eds. – Leiden, Boston : Brill, 2024. – 339 p.

Abstract. The collection is dedicated to the life and works of the Italian Jewish rabbi, famous commentator on the Tanakh, philosopher and physician Ovadia ben Jacob Sforno.

Keywords: Aristotle; Averroes; Ibn Rushdi; philosophy; Sforno Obadiah; Tanakh; theology; philosophy.

Для цитирования: Цибизова И.М. [Реф. кн.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Философия. – 2024. – № 2 – С. 112–117. Реф. кн.: Literary and philosophical canon of Obadiah Sforno / G. Veltri, G. Coppola, F. Dunklau (Eds.). – Leiden ; Boston : Brill, 2024. – 339 p. DOI: 10.31249/rphil/2024.02.08

Жизни и творчеству итальянского еврейского раввина, знаменитого комментатора ТаНаХа, философа, юриста и врача Ова-

дьи бен Яакова Сфорно (ок. 1470 – 1550) уделялось не слишком много внимания в научной литературе, к тому же часть общепринятых взглядов на его деятельность не всегда соответствовала истине. Подготовленный издательством «Brill» сборник «Литературные и философские каноны Овадьи Сфорно»¹ призван заполнить эту лакуну.

Большая часть работ сборника подготовлена в рамках проекта «Между двух миров: Трактат «*Or 'Ammim*» (Свет народов) последнего еврейского схоластического философа Овадьи Сфорно в его версиях на иврите и латыни», инициированного Гамбургским университетом и возглавленного Дж. Велтри, к которому присоединился С. Кампанини (Болонский университет). Проект был рассчитан на период 2015–2022 гг. и привлек ряд специалистов по теме, в том числе Дж. Копполу и Ф. Дунклау [3]. В рамках этого проекта в Гамбургском университете была проведена конференция «Потерянное и найденное при переводе: Овадьа Сфорно и его мир» (18–19 января 2017 г.), в ходе которой особое внимание уделялось самому известному трактату мыслителя, переводческому труду, предпринятому, дабы сделать свою работу доступной для европейских гуманистов и его окружения [11].

Рассмотрим краткое содержание и основные идеи представленных в сборнике статей.

Преподаватель еврейской философии и религии Гамбургского университета, директор Центра исследований еврейского скептицизма им. Маймонида и Академии мировых религий в Гамбурге Джузеппе Велтри рассматривает выходца из зажиточной семьи раввинов и ученых Овадью Сфорно как незаурядную личность, жившую на переломе двух эпох – Средневековья и Ренессанса – и соединившую в себе их черты. Хотя годы жизни этого выдающегося ученого и литератора, знакомого с каббалистом Пика делла Мирандолой и коллекционером древностей и гуманистом кардиналом Доменико Гримани, пришлись на период Высокого Возрождения, он, отмечает Д. Велтри, является последним выдающимся еврейским мыслителем, представлявшим схоластику [15].

¹ The Literary and Philosophical Canon of Obadiah Sforno / G. Veltri, G. Coppola, F. Dunklau (Eds.). – Leiden ; Boston : Brill, 2024. – 339 p.

Эндрю Бернс из Южно-Каролинского университета, специалист в области интеллектуальной и культурной истории еврейского народа в Средиземноморье в Средние века и раннее Новое время, предлагает написанную на основании нотариальных документов из Государственного архива Болоньи, в том числе текста завещания раввина, биографию Сфорно в свете его воззрений на богатство, труд и благотворительность. Также анализируется деятельность раввина в этой области, в том числе, пожертвований на благотворительные цели [2].

Преподаватель еврейского языка и литературы, специалист в области каббалы из Болонского университета Саверио Кампанини предлагает собственные гипотезы о влиянии Овадьи Сфорно на немецкого философа-просветителя и гуманиста Иоганна Рейхлина, которому рабби преподавал грамматику еврейского языка и традиционные еврейские дисциплины, движимый убеждением о необходимости передачи слов Торы, обращенной ко всему человечеству, другим народам ради приближения прихода Мессии [4].

Сотрудник Оксфордского университета Саймон Форен в своей статье оспаривает негативную оценку христианскими учеными конца XIX – начала XX в. аристотелизмов в трудах Сфорно, сосредоточиваясь на наследии Аверроэса (Ибн-Рушди), в частности концепции «четвертого рода бытия»¹, в теории интеллекта еврейского мыслителя [7].

Специалист в области истории философии из Университета имени Бар-Илана в Рамат-Гане (Израиль) Стивен Харви анализирует проблему соотношения свободы и знания Богом людских судеб на материале трудов Ибн-Рушди и Овадьи Сфорно, а также в более широком контексте средневековой еврейской и арабской философии [8].

Участница проекта «Сфорно» Исследовательского центра им. Маймонида Гамбургского университета Джада Коппола осмысливает концепцию времени еврейского мыслителя в свете его философской и экзегетической концепций сотворения мира [5].

Специалист в области еврейской мысли из Еврейского университета Иерусалима Уоррен Зев Харви исследует теорию позна-

¹ Определение Ибн Рушди, данное им бытию интеллектуальному.

ния Сфорно в контексте принципа интеллектуального подражания Богу [9].

Преподаватель еврейской средневековой и современной философии, схоластики и аристотелизма из Галле-Виттенбергского университета им. Мартина Лютера Флориан Дунклау сравнивает версии трактата «Свет народов» на иврите и латыни, перевод которого Сфорно сделал для донесения сокровищ еврейской мысли до европейских гуманистов. Ф. Дунклау обращает особое внимание на особенности указанного переводческого труда Сфорно, в том числе печатного издания 1548 г., и посвящение латинского варианта книги французскому королю Генриху II [6].

Жан-Пьер Ротшильд изучает экзегетику рабби, в частности малоизвестный комментарий Сфорно к «Книге Иова», сфокусировавшись на интерпретации целей Провидения, с одной стороны, а также прагматизме и скепсисе еврейского мыслителя, который стремился избегать фантазий и отталкиваться от фактов, с другой [12].

Рабби Моше Кравец, посвятивший свою научную деятельность изучению жизни и творчества Сфорно, прослеживает влияние трактата «Свет народов» на его комментарии к ТаНаХу [10].

Религиовед Гвидо Бартолуччи из Болонского университета и Университета Калабрии изучает интеллектуальную еврейскую среду Болоньи XVI в. на примере врача и раввина Илии да Нола и Мозеса Финци, переводчика с иврита и арабского, в том числе переведшего еврейскую версию комментария Фемистия к двенадцатой книге «Метафизики» Аристотеля [1].

Преподаватель иудаики во Франкфуртском университете имени Иоганна Вольфганга Гёте Яэль Села интерпретирует комментарии Сфорно к псалмам в свете иудейско-христианской теологической полемики в Италии XVI в., а также непосредственной их связи с третьей частью трактата «Свет народов» и мессианскими взглядами раввина на корпус псалмов, распространившимися затем среди немецкоязычных еврейских теологов и философов. В этом контексте анализируются темы Храма, изгнания, предчувствия искупления, будущего возвращения народа Израиля в Сион и войны Гога и Магога. Села демонстрирует влияние Сфорно на немецких землях на примере Мозеса Мендельсона [13].

Авторы проекта, как представляется, смогли внести вклад не только в изучение духовной, культурной и научной истории развития еврейской мысли, но и в углубление взаимопонимания между евреями и христианами.

Список литературы

1. Bartolucci G. Elijah da Nola and Moses Finzi: Medicine and Aristotelianism in Sixteenth-Century Bologna // *The Literary and Philosophical Canon of Obadiah Sforno*. – Leiden ; Boston : Brill, 2024. – P. 287–307.
2. Berns A. Sforno on Wealth, Work, and Charity // *The Literary and Philosophical Canon of Obadiah Sforno*. – Leiden ; Boston : Brill, 2024. – P. 25–32.
3. Between Two Worlds: The tractate “Light of the Nations” of the Last Jewish Scholastic Philosopher Ovadyah Sforno (1475–1550) in its Hebrew and Latin Version. Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG). Project number 279800392. 2015–2022 // Gepris. Geförderte Projekte der DFG / DFG. Deutsche Forschungsgemeinschaft. – URL: <https://gepris.dfg.de/gepris/projekt/279800392?language=en> (accessed: 17.12.2023).
4. Campanini S. Roman Holiday: Conjectures on Johann Reuchlin as a Pupil of Obadiah Sforno // *The Literary and Philosophical Canon of Obadiah Sforno*. – Leiden ; Boston : Brill, 2024. – P. 33–54.
5. Coppola G. The Concept of Time in Sforno: The Philosophical and Exegetical Interpretation of the Creation of the World // *The Literary and Philosophical Canon of Obadiah Sforno*. – Leiden ; Boston : Brill, 2024. – P. 157–181.
6. Dunklau F. Between Two Versions: A Hebrew Manuscript and an Argument for Latin Priority // *The Literary and Philosophical Canon of Obadiah Sforno*. – Leiden ; Boston : Brill, 2024. – P. 190–211.
7. Foren S. “A Fourth Kind of Being”: The Legacy of Averroes in Obadiah Sforno’s Theory of the Intellect // *The Literary and Philosophical Canon of Obadiah Sforno*. – Leiden ; Boston : Brill, 2024. – P. 57–139.
8. Harvey S. Averroes and Sforno on God’s Knowledge of Particulars // *The Literary and Philosophical Canon of Obadiah Sforno*. – P. 141–155.
9. Harvey W.Z. Sforno on Intellectual *imitatio Dei* // *The Literary and Philosophical Canon of Obadiah Sforno*. – Leiden ; Boston : Brill, 2024. – P. 182–189.
10. Kravetz M. The Footprints and Influence of Or ‘Ammim in Sforno’s Exegetical Works // *The Literary and Philosophical Canon of Obadiah Sforno*. – Leiden ; Boston : Brill, 2024. – P. 267–285.
11. Lost & Found in Translation – Obadiah Sforno and his world. Conference. Universität Hamburg. 18–19.01.2017. – URL: <https://lecture2go.uni-hamburg.de/l2go/-/get/v/21273> (accessed: 17.12.2023).
12. Rothschild J.-P. Job et les fins de la providence : exégèse, théologie systématique et cohérence de l’œuvre de R. Obadia Sforno // *The Literary and Philosophical Canon of Obadiah Sforno*. – Leiden ; Boston : Brill, 2024. – P. 215–265.

13. Sela Y. The Philosophical Syntax of Obadiah Sforно's Psalms Commentary // The Literary and Philosophical Canon of Obadiah Sforно. – Leiden ; Boston : Brill, 2024. – P. 309–316.
14. The Literary and Philosophical Canon of Obadiah Sforно / G. Veltri, G. Coppola, F. Dunklau Eds. – Leiden ; Boston : Brill, 2024. – 339 p.
15. Veltri G. Obadiah Sforно: Between the Middle Ages and the Renaissance // The Literary and Philosophical Canon of Obadiah Sforно. – Leiden ; Boston : Brill, 2024. – P. 1–22.

*И.М. Цибизова**

* Цибизова Ирина Михайловна – кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН; itsibizova@mail.ru (ORCID: 0000–0003–1428–2152)

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 008

DOI: 10.31249/rphil/2024.02.09

ГЛУХОВ С.В.* ПЕРЕЖИТОЧНЫЕ ФОРМЫ В «ИСТОРИИ ЕСТЕСТВЕННОЙ РЕЛИГИИ» Д. ЮМА

Аннотация. Статья предлагает рассмотреть «Историю естественной религии» на предмет выявления в ней новых семиотических форм, представленных Д. Юмом. Данная операция необходима для того, чтобы как содержательно, так и количественно расширить описанную ранее автором классификацию пережиточных форм.

Ключевые слова: культурные пережитки; пережиточные культурные формы; Э. Тайлор; Д. Юм; христианство; политеизм; история религий.

GLUKHOV S.V. Survivals in the “The natural history of religion” by D. Hume

Abstract. The article proposes to consider the “History of Natural Religion” by the English philosopher D. Hume in order to identify survival forms. This operation is necessary for expand the classification of survivals described earlier by the author.

Keywords: survivals; E. Tylor; D. Hume; Christianity; polytheism; history of religions.

Для цитирования: Глухов С.В. Пережиточные формы в «Истории естественной религии» Д. Юма // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Философия. – 2024. – № 2. – С. 118–124. – DOI: 10.31249/rphil/2024.02.09

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

Введение

Пережиточные культурные формы (или просто «пережитки») – это особые феномены культуры, которые, согласно определению эволюциониста Э.Б. Тайлора, были перенесены из одной исторической эпохи в другую и «остаются живым свидетельством или памятником прошлого» [4, с. 50].

Как раз с именем последнего обычно ассоциируются пережиточные культурные формы. Английский эволюционист оставил множество описаний таких пережитков, однако так и не смог создать на этой базе полноценную теорию. В своей статье «Культурные пережитки Э. Б. Тайлора: попытка классификации» [2] мы выделили 20 типов пережиточных форм, пользуясь только этими описаниями. Тем не менее схожие исследования, без упоминания термина, уже проводились философами и историками Древней Греции и Древнего Рима (см.: [5, с. 487; 6, р. 44–45]). Что же касается термина «пережиток» (по-английски «survival»), его лексические варианты имеют вполне обыденный смысл в английском языке, обозначая процесс и результат «сохранения», «удерживания» или «консервации», в том числе в трудных для этого условиях. М. Ходжен отмечает наличие одной из таких лексем в сочинении английского антиквара и священника Джона Бранда (1744–1806) [7, р. 48–49]. Аналогами данного термина могут служить такие слова, используемые как правило в переносном значении, как «след» («vestige»), «остаток» («remain»), «реликт» («relic») и «реликвия» («relique»). В таком виде он уже присутствует у Фрэнсиса Бэкона, Томаса Гоббса, а также у английских историков и исследователей древностей Генри Борна (1694–1733) и Джона Обри (1626–1697) [ibid, р. 48].

Неявное определение Тайлора, а также широта приводимых им описаний не давали понимания, являются ли пережиточные формы культурно полезными в новой для себя среде или они выступают лишь в качестве бесполезных «рудиментов». В дальнейшем некоторые эволюционисты (У. Риверс, Р. Маретт, А. Хэддон, Э. Лэнг) и представители культурно-исторической школы (Фр. Боас, Р. Лоуи) уточнили понятие пережитка, отбросив все функциональные формы (т.е. «рецидивные» или «возрожденные»), о чем я пишу в вышеприведенной статье.

Ход развития науки о пережиточных формах казался вполне перспективным, однако он был остановлен в результате оглушительной критики со стороны школ диффузионизма и функционализма и уже упоминавшихся представителей культурно-исторической школы. Было выдвинуто три основных аргумента.

Первый из них можно условно назвать «культурно-биологическим». Этот аргумент предполагал, во-первых, полную биологическую тождественность всех существующих человеческих рас, а во-вторых, абсолютную корреляцию между природой человека и условиями, в которых он воспитывался. «Коллективная память» того или иного сообщества, таким образом, не могла переходить за рамки своего исторического существования, или, иными словами, всё, что человек усваивал в результате опыта, полностью определяло его поведение и его ценности. Те же культурные элементы, которые внешне напоминали «пережитки», объяснялись действием диффузии между разными сообществами или непосредственным развитием базовой культуры.

Сегодня данный постулат не выглядит столь уж очевидным, как это еще было в начале и середине XX в. Теоретические успехи эволюционной психологии (социобиологии), эволюционной эпистемологии, генетики поведения и нейропсихологии заставляют иначе взглянуть на него. Наследственные факторы поведения действительно существуют, и сознание человека при рождении нельзя рассматривать как «чистый лист» (правильнее всего говорить о комбинации личного опыта и наследственности). Кроме того, внимательное вглядывание в описания пережиточных форм, которые были даны Тайлором, помогает полностью обойти эту проблему. Тип пережиточных форм, которые я предложил назвать «сенильным» (медицинский термин; т.е. «старческий, относящийся к старости»), «указывает на действие привычки и отторжение новых технологий, которые свойственны пожилым людям» [2, с. 13–14]. Через последних некий культурный элемент теоретически может передаваться бесконечно, размыкая исторические границы между культурами.

Второй аргумент против пережиточных форм – «диффузионистский». Элементы, внешне напоминающие некий архаичный срез древности, являются лишь заново усвоенными через культур-

ный контакт (трансфер), совершающийся в настоящем времени или незадолго до этого, но в рамках данной исторической культуры.

Представим третий аргумент, который мы выделили как «функционалистский». Любой так называемый «пережиток» должен отвечать требованиям культуры, в которой он функционирует, и, если он даже бесполезен, он утоляет потребность того или иного человека (группы людей) в ностальгии и «жажде возвращения в прошлое».

На оба этих аргумента можно ответить следующим образом. Так как нормативное поведение человека в культуре определяется исключением «других вариантов поведения» [3, с. 63], очевидно, что формы, внешне напоминающие архаику, предпочитают другим – полезным и более отвечающим культурной обстановке. Следовательно, не имеет значения, был тот или иной архаичный элемент получен в результате «припоминания» или в процессе диффузии, важно лишь то, что он оказался усвоен. Не имеет значения и его современная функция, поскольку он в любом случае остается осколком прошлого и дисфункциональной составляющей данной культуры на фоне более адекватных времени норм поведения, мышления и материального производства.

Постановка проблемы

Классификация пережиточных культурных форм, о которой говорилось выше, была составлена мною исключительно на основе текстов Тайлора и по этой причине не является полной. Она может быть расширена и содержательно, и путем описания новых типов. Для решения данной задачи необходимо обратиться к другим историко-культурологическим исследованиям – например, к «Истории естественной религии» английского философа XVIII в. Дэвида Юма, которая и будет рассмотрена далее.

Решение проблемы

Дэвид Юм был ученым широкого профиля и, помимо чисто философских проблем, также интересовался вопросами религиоведения, политологии, истории, экономики, эстетики и других наук. «История естественной религии» как раз принадлежит к числу нефилософских произведений этого автора.

Сразу следует пояснить, что Юм подразумевает под «естественной религией». Это не какая-то исторически существующая или существовавшая ранее религия (духовная традиция). Данный термин скорее указывает на определенный подход к религиоведению в новоевропейской философии. Философы понимали «естественную религию» как коренящуюся в природе человека и постигнутую путем разума, а не откровения.

Юм представил в этой работе традиционную прогрессистскую схему исторического развития религии (при этом его точка зрения относительно религий и их различий скорее скептична): человеческий интеллект постепенно совершенствуется, переходя от политеизма и натурализма к подлинному теизму, прежде всего христианскому.

Сложные отношения между язычеством и христианством в рамках культуры последнего, следствием которых было появление множества пережиточных форм, уже рассматривались Тайлором. Однако Юм приводит пример языческого пережитка (без использования этого термина или его синонимов), неизвестного Тайлору. «Если вы спросите простолюдина, почему он верит во всемогущего творца вселенной, он никогда не упомянет о красоте целевых причин, не выставит своей руки и не попросит вас рассмотреть гибкость и разнообразие суставов в его пальцах и отметить тот факт, что все они сгибаются в одну сторону, что противовесом к ним является большой палец, что внутренняя сторона руки мягка и снабжена мясистыми тканями, а также что имеются и иные условия, которые делают это орган приспособленным к той цели, для который он был предназначен» [6, с. 397]. Простолюдин расскажет вам о «внезапной, неожиданной смерти такого-то лица, о падении и телесных повреждениях другого, о чрезмерном зное одного времени года, о холоде и дождях другого – всё это он приписывает непосредственному воздействию провидения» [там же]. Однако утонченные христиане, по мнению Юма, отрицают существование провидения в частных вопросах и утверждают его в том, что «верховный дух, установив общие законы, управляющие природой, делает их осуществление свободным и непрерывным» [там же], тем самым не нарушая каждый раз установленного порядка событий особыми велениями. Можно согласиться с Юмом, так как политеистические верования, носителями которых в его время были,

например, крестьяне (наравне с христианством), вообще не предполагают существования единого (единственного) бога-творца, который был бы ответственен за красоту и гармонию всего космоса. Этот пережиток можно отнести к одному из уже описанных мною типов – «двоеверческим» пережиточным формам.

Как допускаемое в христианстве двоеверие, не приводящее к серьезным конфликтам, также описывается культ святых. Об этом можно прочитать у Тайлора. Юм добавляет к этому сведения (краткие) о почитании в средневековую эпоху Девы Марии. Последняя, «будучи сперва только добропорядочной женщиной, узурпировала многие атрибуты Всемогущего» [6, с. 400]. После критики Реформации, которая официально провозглашала возвращение к чистому Евангелию, культ Девы Марии постепенно угас. В подтверждение того, что подобная культовая практика была нелегитимна в рамках христианства, можно привести несколько цитат из Нового Завета (Евангелия): «Ибо три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и Сии три суть едино» [1, с. 183]; «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца, Сына и Святого Духа» [1, с. 37]. Из этих цитат видно, что божественными признаются лишь три фигуры, вечно пребывающие в небесной сфере и способные своей силой и своим могуществом крестить людей (наделять их святостью).

Легенды, сопровождавшие культы святых (а также Девы Марии и римских пап), были запутанны и многочисленны. Тот факт, что древние религии были основаны не на каноне (Евангелие), а на предании, делало их склонными к мифотворчеству. «Почти каждый верил в некоторую часть этих рассказов, никто не мог верить в их совокупность и не мог даже знать ее» [6, с. 423], – пишет Юм. Такого рода мифотворчество, но уже в рамках христианства, является пережитком религии предания. Эти пережиточные формы я бы отнес, как и предыдущие, к двоеверческому типу или к типу, который не был ранее мною описан, – «нарративному». Напомню, что одна и та же форма, согласно моей классификации, может принадлежать нескольким типам.

Таким образом, «История естественной религии» Дэвида Юма содержит в себе данные, которые позволяют расширить содержание одного из типов моей классификации («двоеверческого») и открыть новый тип «нарративных» пережитков.

Заключение

Отдельным вопросом, которые не рассматривались выше, является методология поиска и выявления пережиточных форм¹. Сейчас же эта методология была опробована мною на другом материале. Я исключил все описания с недостоверными историческими фактами, чисто диффузные (т.е. перенятые от других культур) и видоизмененные элементы, которые, хоть и относятся к архаике, но не вступают в противоречие с современными им формами, а также те описания, которые требуют дополнительных сведений.

Список литературы

1. Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета. – Москва : Российское библейское общество, 2002. – 923 + 292 с.
2. Глухов С.В. Культурные пережитки Э.Б. Тайлора: попытка классификации // Вестник культурологии. – 2022. – № 4 (103). – С. 10–25.
3. Пивоев В.М. Философия культуры. – Москва : Академический проект, 2020. – 426 с.
4. Тэйлор Э. Первобытная культура : в 2 кн. Кн. 1. – Москва : ТЕРРА-Книжный клуб, 2009. – 464 с.
5. Философская энциклопедия. – Москва : Советская энциклопедия, 1983. – 840 с.
6. Юм Д. Сочинения : в двух томах. Том 2. – Москва : Мысль, 1965. – 928 с.
7. Hodgen M.T. The doctrine of survivals. – London : Allenson, 1936. – 198 p.

¹ Подробнее см.: Глухов С.В. Культурные пережитки Э.Б. Тайлора: попытка классификации // Вестник культурологии. – 2022. – № 4 (103). – С. 10–25.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 327.51

DOI: 10.31249/rphil/2024.02.10

ПУЩАЕВ Ю.В.* КОНФЛИКТ НА УКРАИНЕ И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ И ВОКРУГ НЕЕ. ЧАСТЬ СЕДЬМАЯ (РЕЦЕНЗИЯ НА СБОРНИК «ПЕРЕД ЛИЦОМ КАТАСТРОФЫ»)

Аннотация. Седьмая часть нашего обзора «Конфликт на Украине и современная философия в России и вокруг нее» содержит рецензию на вышедший в Берлине на русском языке сборник «Перед лицом катастрофы», который объединил русскоязычных философов и гуманитариев, выступающих против СВО и политики России.

Ключевые слова: специальная военная операция; конфликт на Украине; гражданская война на Украине; социальная философия; философия истории; Россия; Украина; Запад; сборник «Перед лицом катастрофы».

PUSHAEV Yu.V. The conflict in Ukraine and modern philosophy in Russia and around it. Part 7

Abstract. The seventh part of our review, “The Conflict in Ukraine and Modern Philosophy in and around Russia”, contains a review of the collection “In the Face of Disaster” published in Berlin in Russian, which brought together Russian-speaking philosophers and humanitarians who oppose the SVO and Russian politics.

Keywords: war; special military operation; conflict in Ukraine; civil war in Ukraine; social philosophy; philosophy of history; Russia; Ukraine; the West; collection “In the face of disaster”.

* Пущаев Юрий Владимирович, кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН, научный сотрудник философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова; putschaev@mail.ru

Для цитирования: Пуцаев Ю.В. Конфликт на Украине и современная философия в России и вокруг нее. Часть седьмая (Рецензия на сборник «Перед лицом катастрофы») // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Философия. – 2024. – № 2. – С. 125–133. Рец. на сб.: Перед лицом катастрофы : сборник статей / под редакцией и с предисловием Н. Плотникова. – Берлин : LIT Verlag, 2022. – 178 с. DOI: 10.31249/rphil/2024.02.10

СВО на Украине, ознаменовавшая собой наступление новой исторической эпохи в мире, и события вокруг нее закономерно становятся предметом философского осмысления. В частности, им посвящены два философских сборника на русском языке, авторы которых стоят на противоположных друг другу позициях.

Первый, под названием «Великое русское исправление имен» [2] собрал на своих страницах философов и авторов, занимающих пророссийскую позицию (см. рецензию-конспект на этот сборник: [1]).

Мы же в данной рецензии хотим сосредоточиться на его антитепе – сборнике «Перед лицом катастрофы», вышедшем на русском языке в Берлине в 2022 г. Его авторы – это философы из России радикально выраженного либерального образа мыслей, преимущественно либо уехавшие в знак протеста из страны после 24.02.2022, либо и так уже давно проживающие за рубежом и даже уже не слишком себя с Россией и российским философским сообществом ассоциирующие. Вот, например, достаточно красноречивое на этот счет заявление одного из авторов сборника, проживающего в Швейцарии М. Маяцкого:

«Что же до моей доли в коллективной вине, то не исключаю, что тридцать с лишним лет жизни вне России притупили мою идентификацию с этой страной и ее народом. Может быть, поэтому вину я испытываю скорее не как россиянин, а как философ – в частности, потому что принимал недостаточно всерьез имперские или ксенофобские перекосы у некоторой части философского цеха, относил их на счет извиняемых личных капризов, а то и льстил себе ими как доказательствами собственной широты и терпимости. Но все-таки это “вина” в каком-то очень расширительном смысле» [3, с. 52].

Книга «Перед лицом катастрофы» собрала под свою обложку разных авторов. Есть среди них и довольно известные в акаде-

мических кругах философы и историки, например, А.Л. Доброхотов и А.В. Ахутин – из самых старших, из, что называется, мэтров, или Н.С. Плотников, А.Н. Дмитриев и А.Т. Бикбов – из поколения помладше. Есть и менее известные авторы. Понятно, что у каждого из них свой стиль, свои аргументы, желание сказать что-то свое, авторское и индивидуальное. Тем не менее философский сборник в России – в истории ее общественной мысли – это всегда манифест, заявление о какой-то общей позиции и общих *desiderata*¹, которые, не смотря на вариативность изложения и сказанного, разделяют все авторы. Это, собственно, то, что и собрало их в данный сборник.

Опять-таки, понятен общий предмет – СВО, военные действия на Украине. Тема горячая. Отсюда и нервность, даже крикливость сборника, продиктованные во многом горячей историей, творящейся на наших глазах и провоцирующей на эмоциональный отклик. Продиктованные во многом, но не во всем. Авторы хочется, в пику им, тихо и спокойно спросить для начала, чтобы сбить накал: откуда так часто встречающаяся на страницах сборника категоричность, столь бескомпромиссное деление на свет и тьму? Разве это то, что свойственно философскому или историческому научному осмыслению, а не идеологической и партийно-политической пропаганде? Впрочем, отдадим должное. Не все статьи таковы; есть те, в которых объём и вес критическо-аналитической составляющей более или менее заметен, например у А. Бикбова. Но и эти статьи заведомо ангажированы, и они исполнены предубеждений, того, что перед рассуждением принято на веру как бесспорный фундамент и бесспорная истина. Например: Россия – агрессивная и отсталая страна (впрочем, всегда такой была), которая событиями после 24 февраля навсегда вычеркнула себя из так называемого цивилизованного мира. Это в сборнике разными авторами даже не обсуждается, но эмоционально и риторически осуждается тоном, не вызывающим ни малейшего сомнения.

Как говорит составитель и редактор сборника Николай Плотников в предисловии, его авторов объединило «сознание необходимости проделать тот критический анализ основных понятий, без которого невозможно точно выразить смысл происходя-

¹ Пожелания и требования, то, чего не достаёт (*лат.*).

щего, очертить контуры случившейся катастрофы и найти новые способы речи о нас самих, о нашем языке и мышлении, о нашей культуре и истории» [3, с. 6]. Он возводит этот сборник как «опыт такого солидарного выражения критическими интеллектуалами своей публичной позиции в рамках бесцензурного сборника статей» к «целой традиции таких интеллектуальных манифестов – идеалистов и марксистов, либералов и социалистов, эмигрантов и диссидентов. “Проблемы идеализма” и “Свободная совесть”, “Вехи” и “Интеллигенция в России”, “Из глубины” и “Царство антихриста”, “Из-под глыб”, “Самосознание”». [3, с. 6]. Однако вот что буквально бросается в глаза при чтении статей в «Перед лицом катастрофы», если сравнивать его с теми же «Вехами», которые, как к ним не относиться, задали некий камертон критического и самокритического анализа в истории общественной мысли. В берлинском сборнике совершенно отсутствует как раз критический самоанализ, рефлексия в отношении себя. Зато более чем достаточно ложной рефлексии, квазирефлексии.

Что я имею в виду? Веховцы в 1909 г. судили и самих себя тоже. Пытались понять, какие пороки интеллигентского сознания, к которому они и себя считали причастными, привели к катастрофе революции. Но тут совсем другое. Когда я чуть выше написал, что нервность и горячность сборника лишь отчасти продиктованы горячей и горячей исторической ситуацией, я имел в виду и другое. Ранее присущая этим авторам неприязнь к фактической, а не вымышленной России и их сектантский образ мыслей, выделение себя в избранное число праведников, излучающих свет просвещения и цивилизации в окружающее чёрное отсталое пространство, нашли тут свою окончательную и завершённую форму. И, если тут и есть рефлексия насчёт собственной вины, то лишь в контексте того – что же мы не доработали и не докрутили, не дожали, что вдруг стало возможно такое? Немного утрируя, это можно сравнить с тем, как если бы сейчас прямые идейные наследники большевиков рассуждали на тему, где же мы не доработали, что стала возможна победа контрреволюции? Эх, дескать, наверно надо было больше церковь душить и интеллигенцию, чтобы они не расшатали советскому народу сознание.

С этим связано и огромное чувство ressentiment, которое сквозит во многих статьях. Дескать, когда мы вернемся, то мы уж

не позволим, чтобы это повторилось снова. Примем меры. Вы, уважаемый читатель, представляете, что они тут могут устроить, если и правда вернутся как власть имеющие? Это будет просто погром, где запрет на профессию оппонентам будет, надо думать, еще не самым худшим вариантом.

Отсутствие даже тени сомнения в своей правоте органически связано с вопиющим аисторизмом и даже антиисторизмом статей сборника. Громадная интеллектуальная гордыня, прикрываемая взвинченным морализаторством и преувеличенным моральным пафосом, говорит о том, что этот сборник – не про осмысление, не про честную непредвзятую попытку разбора ситуации, при которой все дошло до трагедии такого масштаба. Этот сборник – он только про осуждение России, тотальное и априорное. Недаром Украина, действия украинских властей и украинских радикалов там – совершенная фигура умолчания. Словно не было свержения законной украинской власти в 2014 г., военных действий на Донбассе в течение восьми лет – про это на 160 страницах ни слова, буквально. Я уже не говорю о более серьезных исторических экскурсах, когда в принципе рассматривается история украинского вопроса – в советское и особенно в досоветское время.

Такая историчность тем более удивительна, что некоторые авторы сборника – профессиональные историки. Такое впечатление, что для подавляющего большинства авторов сборника (за исключением, может быть, А. Бикбова и А. Дмитриева) русско-украинская история началась, собственно, 24 февраля 2022 г. Впрочем, скорее всего, это тоже следствие радикально либерального образа мышления, которое в принципе не любит прибегать к истории вопроса. Ведь либеральная истина как бы уже дана, а всё, что было до либерального status quo, – нечто, не имеющее самостоятельного онтологического значения. Кстати, в противоположность этому и характерным образом, к истории и историческим экскурсам широко прибегают как раз авторы патриотического и пророссийского сборника [2]. У них есть чувство истории, что она не началась немедленно или вчера.

Что из этого вытекает? Опять же, настоящая демонизация и России, и оппонентов в целом. Без задней мысли, легко говорится, например, такое: «Однако приходится признать простой факт: подавляющее большинство российского населения не способно “так”

рассматривать вещи, без идеологических подпорок; и дело тут не только в том, что плохо учились в школе. Суть в том, что русская цивилизация, русская культура десятилетиями – и увы, даже столетиями – игнорировала саму проблему существования зла <...> Неспособность к распознаванию зла в себе и окружающем мире – так мы можем обозначить ключевую проблему постсоветского сознания, приведшую в итоге к катастрофе. Непроработанная проблема зла, неузнавание зла в себе приводит к нераспознаванию зла и в действиях собственного государства» [3, с. 20–22].

Вот так, ни больше, ни меньше. Русская культура, вскормленная на православии, культура Толстого и Достоевского, Пушкина и Чехова, «русских мальчиков» и русских иноков, оказывается, столетиями игнорировала проблему зла. Это просто невозможно воспринимать серьезно. Вспоминается бессмертное «Горе от ума» Грибоедова:

Хлёстова

На свете дивные бывают приключения!

В его лета с ума спрыгнул!

Чай, пил не по летам.

Княгиня

О! верно...

Графиня-внучка

Без сомненья.

Хлёстова

Шампанское стаканами тянул.

Наталья Дмитриевна

Бутылками с, и пребольшими.

Загорецкий

(с жаром)

Нет-с, бочками сороковыми.

Нашим Загорецким от либерализма просто неинтересно, что в реальности говорит и делает противная сторона. Вроде и Путин, и многие ведущие российские идеологи, эксперты и аналитики повторяют постоянно, что мы с украинцами – один народ, что это идет гражданская война, отсюда ее трагедийность. Но нет, все равно заявляется, вопреки очевидностям: «В этическом отношении изоляционизм измышляет собственную мораль – мораль ресентимента, для которой характерно полное отсутствие этической субъектности. Всякое сознание собственной вины и ответственности блокируется, а вместо него все зло экстериоризируется в образе внешнего врага, который демонизируется и предстает в образе главного субъекта действия. “Злому” врагу противопоставляется в качестве антипода зеркальный образ “доброго” себя, лишенного всякой способности к этической саморефлексии» [3, с. 7].

Этот сборник – манифест, агрессивно либеральная заявка на глобальный демонтаж всего имперского и государственнического. Пожалуй, главный его посыл – отрицание оправданности разговоров о национальной и культурной самобытности даже в зародыше. Как опять-таки говорит Плотников в предисловии, «мы сами стараемся найти связь в этом хаосе событий и увидеть контуры случившейся катастрофы. Как она стала возможной? Кто ее виновники? Каковы будут ее последствия? И главное – что это за катастрофа? Как ее назвать? Какие найти слова, чтобы выразить ее смысл? Прежние понятия кажутся совершенно неуместными, все диагнозы и прогнозы не подтвердились. Чтобы снова наполнить смыслом понятия, следует подвергнуть их радикальной критике и отбросить все то, что отчетливо обнаружило свою интеллектуальную несостоятельность. *Нужно демонтировать все исторические, политические и философские мифы – «традиционных ценностей», «неограниченного суверенитета», «самобытности», «русской цивилизации», «империи», «Великой России» и еще десятков больших и малых мифов национального превосходства, ставших дискурсивным оправданием российской военной агрессии и породивших то сознание имперского высокомерия, что становится на наших глазах причиной ее неизбежного поражения* (курсив мой. – Ю. П.)» [3, с. 5]. Это, пожалуй, единственная содержательно философская идея сборника. Но это совершенно не ново. Сборник, по сути,

пуст. Ну не считать же философски содержательным привычное уже кликушество А.В. Ахутина примерно такого рода:

«Для Украины эта война – отечественная, та самая – священная, народная. Это война черно-белая. Тут все просто. Это не по ту сторону добра и зла, а однозначно зло против добра. Зло во всей бесстыдной откровенности уничтожающего ничто» [3, с. 122].

Это кликушество сопровождается постоянными заклинаниями, что интеллект – это попытка понять. Но собственно понимания тут ноль, всё заранее расписано по примитивным схемам: *Для России не существует ни ценностей человечества со всей его историей, ни человека как ценности. Это нигилизм окончательный.*

Все участники человеческой семьи, чья совесть возмущена варварским попранием человеческого достоинства, должны осознавать войну России против Украины как мировую. На этой войне испытывается «совесть-сознание человечества (the conscience of mankind). Эта война экзистенциальна не только потому, что дело идет о самом существовании Украины, Россия посягает на нечто более изначальное: достоинство человека» [3, с. 122].

Поэтому, мы думаем, что сборник «Перед лицом катастрофы» мало кого заденет и вряд ли останется в истории общественной мысли как что-то значимое. Вот «Вехи» и «Из глубины» много кого задела, и поэтому остались в истории как пока недостижимые образцы. Во многом это случилось потому, что их авторы говорили – «мы». Для авторов же «Перед лицом катастрофы» есть мы и они, разделенные непроходимой стеной. Это сектанство. Поэтому этот сборник не заденет никого. Он интересен лишь своим полным единомышленникам. В нем за риторическим моральным пафосом и моральным нагнетанием пафоса практически нет даже попытки анализа, за исключением двух-трех статей, и то не слишком удачных. Авторы писали, чтобы самовыразиться, высвободить свои кипящие моральные эмоции и обратиться к своим и так уже единомышленникам. Поэтому сборник «Перед лицом катастрофы» не стал и не станет хоть сколько-нибудь важным фактором современной русской культуры и русского самосознания.

Вообще, при чтении статей сборника возникает ощущение, что писался он не для отечественного читателя: те, кто живет в

России, все-таки не смогут принять этот односторонний обвинительный пафос. Скорее всего, сборник обращен именно к Западу, к тем, от кого зависит благополучное пребывание философов за границей. Эти западные читатели должны доброжелательно оценить и признание философами своей национальной вины, и их готовность закрыть глаза на ответственность других сторон. Так что этот интеллектуальный аутизм, кажущийся в каком-то смысле удивительным, имеет вполне понятное и вполне рациональное обоснование.

Список литературы

1. Шевченко О.К. СВО и русские философы (конспект проекта: «Великое Русское исправление имен»). – URL: https://dzen.ru/a/ZW7pfsIF-xcrHD2P?share_to=telegram (дата обращения 25.12.2023).
2. Сборник «Великое русское исправление имен» / под ред. А.Ю. Коробова-Латынцева, Н.В. Арутюнова. – Санкт-Петербург : Солнце Севера, 2023. – 240 с.
3. Перед лицом катастрофы : сборник статей / под редакцией и с предисловием Н. Плотникова. – Берлин : LIT Verlag, 2022. – 178 с.

СЕМЕНОВ А. В ЗАЩИТУ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Реф. ст.: Семенов А. У одбрану политичке филозофије // Зборник Матице српске за друштвене науке. – Нови Сад, 2022. – Г. 73, – бр. 183(3). – С. 347–359. – URL: https://www.maticasrpska.org.rs/stariSajt/casopisi/ZMSDN_183.pdf. – (дата обращения: 09.10.2023).

Ключевые слова: Берлин И.; Лейпхарт А.; методология; политическая философия; Ролз Д.; теория консociальной демократии; теория справедливости.

Для цитирования: Цибизова И.М. [Реф. ст.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Философия. – 2024. – № 2. – С. 134–140. Реф. ст.: Семенов А. У одбрану политичке филозофије // Зборник Матице српске за друштвене науке. – Нови Сад, 2022. – Г. 73, – бр. 183 (3). – С. 347–359.

В статье сотрудника философского факультета им. Филипа Вишничя Приштинского университета с временным размещением в Косовской Митровице А. Семенова освещается развитие политической философии с середины XX в. по настоящее время. Рассматриваются ее взаимоотношения с остальными общественными науками¹, предмет, методы (рефлексивное равновесие, мысленный эксперимент и релевантное решение) и связи нормативного мышления с позитивной политической наукой² (с. 347–348).

До XIX в. политическая философия отождествлялась с социологией, рассматривая бытие, универсальное предназначение и

¹ Различия между политическими философией и теорией не делается, вопреки существованию мнения о зависимости первой от ценностей общества и нейтральности второй.

² Позитивной или объяснительной политической теорией называют изучение политики с использованием формальных методов: теории социального выбора, теории игр и статистического анализа.

ожидания человека. После разделения наук пострадала целостность: в каждой из дисциплин дела обстоят все лучше и лучше, но с их развитием встает вопрос о релевантности истины (Дж. Шущич). Проблема состоит не только в аккумуляции знания, но и в предположении о действии в обществе, как и в природе, общих законов: в касающихся человека вещах требование научных методов лишает их глубины и полноты. Каждая общественная наука ищет истину в своем свете и все более обособляется (М. Джурич). Больше всего обособилась экономика, основывающая свои модели на предположении о рациональности и полной информированности человека. Так легко решить, что все имеет свою ценность и измеряется количественно. *Ното есопотисис*, фигурировавший у Б. де Мандевилля уже в 1714 г., разрывает связь этики с общим благом и верит, по словам И. Бентама, в «наибольшее добро для наибольшего количества людей. Мандевиль утверждал не только отсутствие торговли без мошенничества и власти без коррупции, но и прогресса без греха: «каждая частица полна греха, даже вся Небесная месса»».

После отделения этики от науки, придания всему количественного измерения и определения прогресса как единственной цели, границы между добром и злом, разумным и безумным становятся все более и более размытыми. Теряет значение «что делать», важно лишь «что существует». В этом болоте политическая философия не нужна. Возможно, не случайно, что низшая точка ее развития связана с проникновением математики в общественные науки (с. 348–349). После попыток Лео Штрауса защитить ее как часть философии, П. Ласлетт поспешил объявить о его смерти как философа. Тогда И. Берлин опубликовал эссе «Существует ли еще политическая теория» и возглавил движение в защиту политической философии, в которое вошли А.Ч. Макинтайр, Р. Дарендорф, Г. Харт, Дж. Покок и Дж. Ролз. Присоединился к нему и П. Ласлетт, возможно, несправедливо осужденный за пораженчество. Хотя его рукописи были самыми мрачными, это скорее отражало бессилие, чем веру в крах политической философии, ставшей частью его жизни. Все эти мыслители вопреки событиям в России противостояли идее сведения политической философии к позитивной науке: «пока существует желание оправдания и объяснения в свете мотивов и причин, а не только функциональных корреляций

и статистических вероятностей, политическая философия не исчезнет с лица земли» (Берлин). «В обществе, где все подчинено одной цели, в принципе, могут существовать лишь дискуссии о оптимальных средствах ее достижения, а касающиеся средств аргументы носить технический, научный и эмпирический характер: они достигаются посредством опыта или наблюдений, или служат неким другим методам для открытия причин и корреляций, сводясь к позитивной науке». Это не означает отказа от социологии, политологии или экономики, но сводит истину, справедливость, законность и свободу к цифрам и корреляциям. В политической философии используются методы позитивных наук, иначе она стала бы частью философии (с. 349). Политическая философия располагается между ними. Позитивные науки устанавливают причинно-следственную связь и отвечают на вопрос «что это», философия – «как должно быть», политическая философия – «что делать, когда существуют разногласия о том, что делать». Эта сентенция проистекает из древнегреческого определения логоса как истины о мире, его смысле и законах, открывающихся только посредством диалога. Идея о диалоге прослеживается от «Эпоса о Гильгамеше»: Т. Седлачек видит в борьбе главного героя с Энкиду¹ компромисс, в результате которого полубог и животное становятся людьми. Борьба символически понимается как акт любви. Диалог подразумевает молчаливое соглашение обеих сторон в том, что их первоначальная позиция не является окончательной. Борьба, любовь и диалог – три стороны одного принципа, содержащего истину. Результатом нежелания одной стороны признать свою неправоту становится причудливая смесь из двух проблем и счастливой случайности. Первая проблема состоит в том, что подобная ситуация дает почву критикам политической философии. Позитивизм проповедует, что политическая теория абсолютизирует одностороннюю, деформированную перспективу общественных событий, имея скорее свободно-аффективный, чем сознательно-теоретический характер. Между тем позитивистская наука продвигает собственную идеологию «конца идеологии». Вторая проблема за-

¹ В шумеро-аккадской мифологии – дикий человек, созданный богиней Аруру из глины для противостояния Гильгамешу. Первоначально Энкиду живет в степи и защищает диких зверей от охотников.

ключается в небезосновательности этой критики: из политических теорий рождаются программы и идеологии, всегда выражающие узкие общественные интересы. Идеология напоминает политическую философию, а идеологи создают видимость беспристрастных исследований, хотя ей недостает ясного облика и внутренней consistency политической философии. Автор термина Антуан Десют де Траси в «Началах идеологии» в просветительском духе предлагал создать одноименную общественную науку, обладающую тем же статусом, что и естественные.

Политическая философия обрела правила ведения диалога благодаря Дж. Ролзу. Его правила, или научный метод стали фильтром, отделяющим ее от идеологии (с. 350). Этот, по мнению многих, самый значительный политический мыслитель XX в. вместе с группой единомышленников пытался спасти политическую философию. «Теория справедливости» очертила ее методы. В качестве отправной точки мыслитель требует занять позицию под «вуалью незнания», забыв о собственном возрасте, поле, общественном положении, и так выбрать правовые принципы общества. По его убеждению, первым выбранным принципом станут основополагающие права человека: люди откажутся от утилитаризма, поскольку не захотят менять свои права и свободы на экономическую выгоду. Вторым принципом, вопреки желанию защитить наименее преуспевающих членов общества, станет выбор не абсолютного равноправия, но равенства возможностей. При этих условиях принимается социальное и экономическое неравенство, приносящее пользу всем членам общества и связанное с доступными всем рабочими местами и услугами. Методология вдохновляется принципом предварительного суждения, или принципом справедливости. На следующем этапе тестируются импликации идеи с перспективы изначальной позиции. Затем должно достичь консенсуса путем диалога или сравнения соперничающих идей с комментариями, касающимися применения теории (с. 351). Это три взаимосвязанных метода: рефлексивное равновесие, мысленный эксперимент и релевантное суждение. Рефлексивное равновесие начинается с полученного в результате наблюдения или интуиции суждения и состоит в уравнивании его с теорией. По достижении их непосредственного и очевидного соответствия мысленный процесс завершается. При их частичном совпадении оцениваются и сужде-

ние, и теория: иногда отдельные теоретические принципы меняются в соответствии с суждениями, иногда принципы теории становятся новыми суждениями. Равновесие достигается при согласовании пересмотренной теории с также пересмотренными суждениями.

Мысленный эксперимент – метод, существующий со времен Платона. Его варианты заимствованы Ролзом у И. Канта и его предшественников – Т. Гоббса, Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо. Ролз и Кант требуют основания общества на договоре его членов, но если у второго цель гипотетического договора – тестирование справедливости закона, первый идентифицирует с ним совокупность правовых принципов.

Два этих метода ставят вопрос о типах суждений, используемых для тестирования политических теорий, а также суждениях политиков и членов рассматриваемого общества. Теоретик, движущийся по стопам Ролза, «открывает» нормативные истины, иногда независимые от социально-политической практики общества. Немногие одарены подобной способностью к абстрагированию: большинство не обладают квалификацией для открытия нормативных истин. В таком случае для развития теорий и существующих политических практик прибегают к суждениям других теоретиков. Согласно А. Санджованни, даже дескриптивная интерпретация требует спецификации. Не существует общего ответа на вопрос, что такое институциональная система, но возможна конкретизация проблем, касающихся целей европейской интеграции или релевантности христианства. Конкретизация подводит к точке соприкосновения политической теории и позитивной политологии. Смесь из исторических фактов, аргументов против суждений теоретиков, представляющих и позитивные науки, и нормативный подход, лучше всего объясняется сквозь призму консенсусной демократии Аренда Лейпхарта, наиболее влиятельной теории с перспективы институционального устройства разделенного общества, развитой в дебатах с представителями интеграционализма (с. 352–353). В этой теории предусматривается рассмотрение наиболее разобщенной общественной структуры с оценкой степени сотрудничества отдельных групп. Затем следует фокусировка на общественных традициях с приданием существенного значения культуре взаимопонимания разобщённых групп. Особо важна позиция

элит. Модель Лейпхарта строилась на примере Нидерландов – демократии с разделенным обществом, но стабильной властью. Этот мыслитель воодушевлял на участие в политическом инжиниринге с целью введения или усиления демократических институтов, появившихся в результате консенсуса. При консенсусной демократии лидеры разных общественных групп управляют совместно; в механизме принятия решений существует вето ради невозможности доминирования большинства над меньшинством; избирательная система конципирована по принципу пропорциональности, относящемуся не только к политическому представительству, но и распределению ресурсов; принцип автономии охватывает не только территориальную, но и культурную, и религиозную автономию (с. 353). Коалиционность подразумевает сотрудничество соперничающих сторон при управлении государством. «Полная» консенсусная демократия требует создания коалиции политических партий, представляющих большинство и сотрудничающих с меньшинствами. Существует также возможность коалиции некоторых партий большинства и меньшинств при оппозиции других. Право вето защищает меньшинства в жизненно важных вопросах. Иногда его можно использовать лишь в определенных случаях. Автономия меньшинств связана с принципом пропорциональности, относящимся к их непропорциональному представительству, которое обеспечивает их участие не только в политических институтах, но и в распределении общественных ресурсов и мест в государственном секторе. Мыслительный процесс начинается с наблюдения: в Нидерландах стабильная власть. Затем анализируются другие общества, обладающие стабильными политическими системами вопреки различиям – это сравнительный метод. Делается заключение: широкая коалиция, право вето, пропорциональность и автономия обеспечивают стабильность власти. Так политическая теория переходит из позитивной в нормативную. Выполнение четырех условий гарантирует переход от дескриптивности к предписаниям. В отличие от Ролза, Лейпхарт не использует распространенных в обществе суждений. Ролз открывает нормативные истины, Лейпхарт работает с существующей системой, развивая теорию, противоположную интеграционализму, который основывается на возможности замены существующих национальных идентичности / лояльности локальными таковыми (с. 354–

355). Результат достигается не благодаря пропозициям, регулирующим отношения между вариантами индуктивным или дедуктивным путем, но эмпирически валидным таковым. Существуют опасения, что методы политической философии представляют замкнутый круг: теория строится на основе одних нормативных убеждений, затем тестируется с помощью иных новых убеждений (с. 355). Политическая философия не должна отдаляться от позитивных наук. Доказательство от противного состоит в книге Ноэля Малколма «История Косова», написанной без использования архивных материалов Белграда и Приштины и трудов сербских и югославских историков. Второе обвинение: политическая теория – приглашенная идеология. Политическая теория, если и не открывает новых стандартов, обнаруживает новые нормативные истины. На службе идеологии она, в лучшем случае, представляет благожелательную критику общества. По словам М. Уолцера, следует помнить, что в подобной критике меньше научного знания, чем в надоевших жалобах образованного родственника. Если теория справедливости Ролза представляет своеобразный верх теоретического домена, то Лейпхарта – указывает его нижнюю границу (с. 356–357).

*И.М. Цибизова**

* Цибизова Ирина Михайловна – кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН; itsibizova@mail.ru (ORCID: 0000–0003–1428–2152)

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

ХАРРИС К.Р. ЗА ПРЕДЕЛАМИ УБЕЖДЕНИЯ: О ДЕЗИНФОРМАЦИИ И МАНИПУЛЯЦИИ

Реф. ст. : Harris K.R. Beyond Belief: On Disinformation and Manipulation // Erkenntnis. – Springer Nature, 2023. – P. 1–21. – Online First.

Ключевые слова: дезинформация; убеждение; субдоксастические состояния; манипуляция; введение в заблуждение; мисинформация.

Для цитирования: Думов А.В. [Реф.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Философия. – 2024. – № 2. – С. 141–148. Реф. ст. : Harris K.R. Beyond Belief: On Disinformation and Manipulation // Erkenntnis. – Springer Nature, 2023. – P. 1–21. – Online First.

В статье Кейта Раймунда Харриса, постдокторанта из Рурского университета (г. Бохум, Германия), предпринимается попытка пересмотра сложившихся взглядов на эпистемические механизмы процессов дезинформации. Харрис полагает, что понимание функциональных основ дезинформации необходимо для выработки полноценных стратегий противодействия ей. Отправной точкой становится критика распространенного представления, согласно которому целью дезинформации является создание ложных убеждений (с. 1). Делается предположение о том, что это представление неверно, так как дезинформация может быть направлена не только на формирование ложного убеждения, но и на препятствование формированию истинного убеждения. Также отмечается, что распространение дезинформации может быть принципиально не связано с влиянием на уровне убеждений, но направлено на манипуляцию поведением аудитории посредством

изменения субдоккастических состояний¹ (с. 2). Харрис анализирует аргументацию сторонников взгляда на дезинформацию как инструмент создания ложных убеждений и стремится найти ее слабые стороны.

Взгляд Л. Флориди на дезинформацию предполагает ее рассмотрение в качестве разновидности мисинформации, отличие которой состоит в ее намеренной передаче с целью введения получателей в заблуждение². Он предлагает осмыслять дезинформацию как ложную семантическую информацию, которая распространяется с целью формирования заблуждений³. Введение в заблуждение, по Флориди, представляет собой выдачу мнимой информации за действительную. Несколько более расширенное понимание дезинформации предлагает Д. Фаллис⁴, определяющий дезинформацию в качестве обманчивой (*misleading*) информации, предназначенной для введения в заблуждение. Дезинформация имеет функцию введения в заблуждение, более того, введение в заблуждение является ее существенным свойством (с. 3). Также введение в заблуждение может рассматриваться как результат, искомый и выгодный для источника дезинформации.

Предлагаемая Фаллисом концепция дезинформации дополняется им обращением к примерам существования ложных сигнала-

¹ Понятие субдоккастического состояния формируется Харрисом на основании теоретических результатов философско-психологических исследований Т.С. Гендлер, фиксирующих существование особых психических состояний, являющихся ассоциативными, автоматическими и иррациональными (Гендлер использует для них термин «*alief*»). Апелляция к субдоккастическим состояниям используется для объяснения поведения в случаях несоответствия между имеющимися убеждениями и поведенческими реакциями (предполагается несостоятельность объяснений человеческого поведения с точки зрения убеждений и желаний). См.: Gendler T.S. *Alief and Belief* // *Journal of Philosophy*. – 2008. – Vol. 105 (10). – P. 634–663.

² См.: Floridi L. *The Philosophy of Information*. – Oxford : Oxford University Press, 2011. – P. 260.

³ См.: Floridi L. *Steps Forward in The Philosophy of Information* // *Ethics and Politics*. – 2012. – Vol. 14 (1). – P. 304–310.

⁴ См.: Fallis D. *What is Disinformation?* // *Library Trends*. – 2015. – Vol. 63 (3). – P. 413.

лов у животных, отмечаемых также Б. Скемзом¹ (однако Харрис указывает на то, что сам Скемз не называет такие сигналы дезинформацией (с. 4)). Другой пример Фаллиса, мотивирующий в пользу принятия развиваемой им концепции, — указание на легковерных распространителей конспирологических представлений, которые хотя и сообщают ложные сведения ненамеренно, в то же время делают это таким образом, что привлекают внимание к себе, а тем самым — к транслируемым ими представлениям, и это позволяет рассматривать введение в заблуждение как неслучайное. Но Харрис отмечает, что правдоподобным объяснением актов дезинформации во многих случаях будет являться указание на наличие у распространяемых конспирологических представлений манипулятивных целей политического или иного характера (с. 4). В отсутствии таких целей он не усматривает возможности обоснованно говорить о дезинформативном характере распространения конспирологических идей и взглядов. Недостаток аргументации Фаллиса рассматривается Харрисом как существенное препятствие для принятия развиваемой им концепции дезинформации.

Представления о дезинформации как информации, реализуемой с целью формирования ложного убеждения, распространены в сфере исследования такого явления, как фейковые новости. Например, Л. Макинтайр² и Р. Рини³ полагают, что фейковые новости с точки зрения своей цели направлены на введение в заблуждение хотя бы части аудитории, в которой они распространяются. В то же время, выделяется позиция Р. Джастера и Д. Ланиуса⁴, согласно которой многие фейки распространяются не с целью введения в заблуждение, а в отсутствии учета действительного положения дел, без связи с ним. В действительности, можно обратить внимание на то, что многие фейки создаются с целью стать кликбейтными и тем самым приносить прибыль, а не с целью введения

¹ См.: Skyrms B. Signals: Evolution, Learning, and information. — Oxford : Oxford University Press, 2010. — 208 p.

² McIntyre L. Post-Truth. Cambridge : MIT Press, 2018. — 236 p.

³ Rini R. Fake News and Partisanship // Kennedy Institute of Ethics Journal. — 2017. — Vol. 27. — P.E43–E64.

⁴ Jaster R., Lanius D. Speaking of Fake News: Definitions and Dimensions. // The Epistemology of Fake News / Ed.by S. Bernecker, A.K. Flowerree, T. Grundmann. — Oxford : Oxford University Press, 2021. — P. 17–45.

в заблуждение в идеологических целях (с. 5). Фейковые новости, таким образом, сближаются скорее с «брехней» (в смысле Г. Франкфурта¹), а не с ложью. В том числе и в случаях генерации фейковых новостей с помощью ботов речь будет идти о дезинформативном характере создаваемого контента только в том случае, если цель введения в заблуждение была заложена на этапе организации сети ботов для его создания. В противном случае речь будет идти о мисинформации.

Далее Харрис рассматривает аспекты соотношения дезинформации и лжи. Он отмечает существование подходов, указывающих на намерение введения в заблуждение как ключевое сходство лжи и дезинформации (представлены в работах Дж. Фетцера² и Д. Фаллиса³). Им отмечается, что, хотя стандартный философский анализ понятия лжи и предполагает признание намерения лгущего ввести в заблуждение тех, кому он сообщает ложные сведения, им не учитываются ситуации лжи, не имеющей такой целевой направленности (с. 6). Недостаток такого анализа компенсируется в исследованиях Р. Соренсена⁴: им выделяется категория так называемых *knowledge-lies*, вариантов лжи, цель которых – не ввести в заблуждение, а создать препятствия к достижению знания. Если мы признаем *knowledge-lies* действительными случаями лжи вкупе с тем, что сохраним параллель между ложью и дезинформацией как теоретически значимую, то нам потребуется более широкое понимание дезинформации, чем то, которое развивается сторонниками ее определения посредством указания на введение в заблуждение как ее сущностной цели (с. 6).

Харрис отмечает, что существует категория дезинформации, существенно сходная по своему содержанию с *knowledge-lies* Соренсена: это разновидности дезинформации, преследующие своей

¹ На русском языке см.: Франкфурт Г. К вопросу о брехне: логико-философское исследование. – Москва : Европа, 2008. – 120 с.

² Fetzer J. Disinformation: The Use of False Information // *Minds and Machines*. – 2004. – Vol.14. – P. 231–240.

³ Fallis D. The Varieties of Disinformation // *The Philosophy of Information Quality* / Ed.by L. Floridi, P. Illari. – New York : Springer, 2014. – P. 135–161.

⁴ Sorensen R. Knowledge-lies // *Analysis*. – 2010. – Vol. 70 (4). – P. 608–615.

целью не введение в заблуждение, а дезориентирование¹. Такое «засорение» эпистемической среды аудитории приводит к снижению доверия ко множеству источников и ослаблению критически значимой способности отличать факты от вымысла. Утверждения о практической значимости такой дезинформации для реализации пропагандистских целей разделяются Харрисом (с. 7), однако он указывает на значимость отделения сочетающихся на практике категорий дезинформации (дезориентирование может быть сопряжено с введением в заблуждение).

Предлагается альтернатива как пониманию дезинформации посредством выделения формирования ложного убеждения как ключевой функции, так и пониманию дезинформации через призму какого-либо влияния на убеждения в целом. Отправной точкой рассуждения Харриса становится указание на то, что человеческое поведение во многом формируется и обуславливается субдоккастическими состояниями, а не убеждениями и желаниями (с. 8). Для иллюстрации того, что представляет собой действие субдоккастических состояний, Харрис привлекает пример Т.С. Гендлер со смотровой площадкой над Гранд-Каньоном (с. 8–9): некоторые посетители не могут заставить себя пройти по прозрачному мосту, даже несмотря на то, что они имеют перед собой наглядное подтверждение надежности конструкции – множеством активно посещающих мост туристов. Суть примера Гендлер заключается в очевидном несоответствии между имеющимся убеждением в чем-то и поведенческой реакцией: посетитель вполне может отказываться от совершения данного действия, даже будучи вполне убежденным в безопасности его совершения. По мнению Гендлер, факт несоответствия понуждает теоретика признать затруднительность объяснения человеческого поведения в терминах убеждений и желаний, и привлечь с объяснительной целью представление об особом рода психических состояниях субдоккастического характера – «алифов» (alief, неологизм Гендлер, образованный из слова belief

¹ Харрис отмечает, что самостоятельное выделение «дезориентирующей» информации ранее было осуществлено Й. Бенклером, Р. Фэрисом и Х. Робертсом. См.: Benkler Y., Faris R., Roberts H. Network Propaganda: Manipulation, Disinformation, and Radicalization in American Politics. – Oxford : Oxford University Press, 2018. – 472 p.

путем замещения первых двух букв на первую букву трех ключевых свойств такого состояния – associative, automatic, arational).

Не оспаривая возражений, указывающих на дискуссионный характер указанной Гендлер необходимости введения «алифов»¹, Харрис отмечает, что следует признать существование некоего второго уровня ментальной активности, ключевое место на котором занимают относительно автоматические ассоциативные состояния, не являющиеся рациональными; одним из фактов, свидетельствующих в пользу этого предположения, является существование неявной предвзятости, не связанной непосредственно с рационально представимыми убеждениями (указывает на случаи рационально немотивированных проявлений расизма как на пример такой предвзятости (с. 9)). В целом в качестве свидетельств могут рассматриваться разнородные случаи несоответствия между принятыми убеждениями и поведением. Предположение о существовании уровня субдоксастических состояний хорошо согласуется с теорией двойного процесса (здесь Харрис констатирует возможность обоснования своей субдоксастической теории дезинформации теоретическими результатами когнитивных исследований) (с. 10).

На основании предположения о существовании уровня субдоксастических состояний Харрисом предлагается собственное определение дезинформации, основанное на предложении рассматривать процессы дезинформирования как направленные на манипулирование активностью человека посредством работы с субдоксастическими ассоциативными состояниями. Харрис не исключает компонента работы с убеждениями, но в определении он стремится объединить эти два аспекта влияния в рамках понимания дезинформации как целостного явления: *дезинформация – это контент, предназначенный для манипулирования поведением аудитории посредством формирования контрнормативных убеждений или состояний, подобных убеждениям, а также посредством удержания аудитории от следования нормативным убеждениям или реализации состояний, подобных убеждениям* (с. 11). По мысли Харриса, дезинформация всегда имеет цель влияния на поведение аудитории, однако эта цель отнюдь не всегда достигается по-

¹ Пример критики концепции «алифов» см.: Mandelbaum F. Against Alief // Philosophical Studies. – 2013. – Vol. 165 0 (1). – P. 197–211.

средством работы с убеждениями (приводятся примеры определенно оказывающих влияние пугающих видеозаписей с пострадавшими от побочных эффектов препаратов для вакцинации от COVID-19, а также материалов расистского содержания, оказывающих влияние скорее на субдоксастическом уровне, нежели на уровне убеждений посредством рациональной аргументации (с. 11)).

Термин «контент» используется Харрисом ввиду того, что дезинформация может представляться в самых различных формах – устное сообщение, аудио- или видеозапись, изображение; при этом ее целевые характеристики реализуются именно на уровне содержания. При этом это содержание может быть как ложным, так и истинным в смысле соответствия определенному фактологическому материалу или системам утверждений: дезинформативность связана не с параметром истинности / ложности, а с использованием для формирования контрнормативных установок, влияющих на поведение (пример – многократное демонстративное использование националистически ориентированным пропагандистом реальных статистических данных о национальной принадлежности лиц, совершивших преступление за n-ый период времени: сами по себе статистические данные при этом не являются ложными и не предназначены для введение аудитории в заблуждение) (с. 12).

Параметр нормативности / контрнормативности, вполне исследованный применительно к доксастическим состояниям¹ (в особенности – убеждениям), используется Харрисом в отношении субдоксастических состояний «проективно» и дискуссионно. Им отмечается, что при кажущейся согласуемости контрнормативности ассоциативного субдоксастического состояния с контрнормативностью поведенческого акта, возникают теоретические затруднения, так как даже применительно к доксастическим состояниям нормативные характеристики не связаны с поведенческими последствиями (с. 13). Более того, возникает задача поиска некой «тонкой» по своему характеру нормативности, «параллельной»

¹ См.: Wedgwood R. The Aim of Belief // Philosophical Perspectives. – 2013. – Vol. 16. – P. 267–297; Whiting D. Nothing But the Truth: On the Norms and Aim of Belief // The Aim of Belief / Ed.by Chan T. – New York : Oxford University Press, 2010. – P. 184–203; Williamson T. Knowledge and Its Limits. – New York : Oxford University Press, 2002. – 352 p.

действию нормативности для убеждений, и реализуемой в сфере, где прямой рациональный контроль отсутствует (опосредованный же контроль сводится рядом авторов, опять же, к контролю над убеждениями, а не субдоксастическими состояниями¹). Не решается задача формирования представлений о субдоксастической нормативности и посредством установления соответствия между таким непропозициональным состоянием и каким-либо пропозициональным аналогом (с. 13).

Но перечисленные трудности не рассматриваются Харрисом как существенные препятствия на пути развития нормативной теории для субдоксастических состояний (с. 14): указывается, что актуально доступными являются исследования посредством анализа идеального агента с набором субдоксастических состояний. Также, возможно, целесообразным для выявления норм субдоксастического уровня у реальных агентов является смещение рассмотрения с индивидуального субдоксастического состояния на их согласованный комплекс (ассоциация может оцениваться только в соотношении с другими ассоциациями агента). Рассматривая сопутствующие теоретические вопросы как предмет перспективного изучения и разрешения, Харрис заключает, что предложенный им субдоксастический подход к дезинформации ценен тем, что позволяет реалистически рассмотреть цели дезинформирующих агентов (с. 14) и способствует выработке комплексных мер реагирования на социально значимые и опасные проявления дезинформации, учитывая сложность детерминант человеческого поведения и их несводимость к уровню убеждений, доступных для рационального контроля.

*А.В. Думов**

¹ См.: Neil J. Doxastic Agency // *Philosophical Studies*. – 1983. – Vol. 43 (3). – P. 355–364; Leon M. Responsible Beliefs // *Monist*. – 2002. – Vol. 85 (3). – P. 421–435; Price H.H. Belief and Will // *Proceedings of Aristotelian Society*. – 1954. – Vol. 28 (1). – P. 1–26.

* Думов Александр Витальевич – магистрант 2 курса, философский факультет ФГБОУ ВО «Государственный академический университет гуманитарных наук» (ГАУГН); avdumov@inbox.ru

ДУЭТЦ Дж. ЧТО ОЗНАЧАЕТ «БЫТЬ ТЕОРИЕЙ» В СЛУЧАЕ КОНСПИРОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ?

Реф. ст.: Duetz J.C.M. What Does It Mean for a Conspiracy Theory to Be a 'Theory'? // Social Epistemology. – Routledge, 2023. – Vol. 37, issue 4. – P. 438–453.

Ключевые слова: конспирологическая теория; генерализм; партикуляризм; теория; эпистемическая оценка; деполяризация.

Для цитирования: Думов А.В. [Реф.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Философия. – С. 149–156. Реф.ст.: Duetz J.C.M. What Does It Mean for a Conspiracy Theory to Be a 'Theory'? // Social Epistemology. – Routledge, 2023. – Vol. 37, issue 4. – P. 438–453.

Исследование, представленное в статье Джулии Дуэтц (младший преподаватель, департамент философии Амстердамского свободного университета, Нидерланды), направлено на прояснение эпистемического статуса конспирологических теорий, в частности, установление того, в каком смысле мы можем говорить о подобных теориях как о *теориях*. Такой ракурс рассмотрения отличается от актуально реализуемой в философском осмыслении конспирологических теорий линии концептуального анализа, направленной на установление того, что мы утверждаем, когда говорим, что конспирологическая теория является *теорией заговора* (с. 438). От интерпретации заговора зависит и шанс конспирологических теорий на состоятельность. В ряде случаев подобные теории находятся в заведомо проигрышной позиции, так как убеждения, на которых они основаны, не удовлетворяют критериям рациональности в том числе потому, что не согласуются с имеющимися данными (например, всевозможные представления о заговорах тайных агентов политического и экономического влия-

ния, якобы становящихся причинами глобальных и крупных локальных событий) (с. 438).

Дуэтц, в свою очередь, предлагает посмотреть на исток несостоятельности конспирологических теорий и уничижительно-го отношения к ним иначе, а именно – проанализировав их статус как теоретических конструкций. Она считает, что представления о несостоятельности конспирологических теорий следует связывать с их спекулятивным характером (с. 439). Эпистемическая оценка конспирологической теории, таким образом, находится в зависимости от общих представлений о том, что такое теория. Дуэтц подчеркивает, что в сфере оценки конспирологических теорий существует такое явление, как поляризация – резкое разделение оценивающих агентов на сторонников конспирологических теорий, положительно относящихся к их содержанию и значению, и их противников, видящих в них примеры необоснованного или попросту ложного рассуждения (с. 439). Деполяризация контекста обсуждения конспирологических теорий представляется ей принципиально важной с точки зрения социальных и политических последствий.

Отмечается, что вопрос об определении конспирологической теории вызвал множество разногласий. Магистральное направление обсуждения данной проблематики выстраивается как взаимодействие полярных точек зрения – генералистской, или универсалистской¹ (конспирологические теории *prima facie* эпистемически проблематичны) и партикуляристской, или минималистской² (конспирологические теории не являются *prima facie* эпистемически

¹ К представителям генерализма в понимании конспирологической теории относятся К. Кассам, Н. Леви, М.Г. Наполитано. См.: Cassam Q. Conspiracy Theories. – Cambridge : Polity Press, 2019. – 140 p.; Levy N. Radically Socialized Knowledge and Conspiracy Theories // Episteme. – 2007. – Vol. 4, N 2. – P. 181–192; Napolitano M.G. Conspiracy Theories and Evidential Self-Insulation // The Epistemology of Fake News / Ed.by Bernecker S., Flowerree A., Grundmann T. – Oxford : Oxford University Press, 2021. – P. 82–105.

² К представителям партикуляризма в понимании конспирологической теории относятся М. Дэнтиф, Л. Бэшем, Ч. Пигден. См.: Dentith M.R.X. The Philosophy of Conspiracy Theories. – London : Palgrave Macmillan, 2014. – 203 p.; Basham L. Living with the Conspiracy // Philosophical Forum. – 2001. – Vol 32, N 3. – P. 265–280; Pigden C.R. Conspiracy Theories and the Conventional Wisdom // Episteme. – 2007. – Vol. 4, N 2. – P. 219–232.

проблематичными). Сторонники первой стремятся выявить необходимые и достаточные условия для признания неполноценности класса объяснений, называемых конспирологическими. Успешный заговор предполагаемого масштаба маловероятен по ряду причин, в связи с чем и теории, полагающие существование таких заговоров, являются несостоятельными¹. Доказательная база подобных теорий также явно будет страдать либо существенной недостаточностью (ведь могущественный заговорщик, если он есть, будет тщательно скрывать свое существование), либо избыточностью (за счет произвольного включения самых различных положений в качестве свидетельств) (с. 439). В целом генералистская позиция относительно эпистемической недостаточности конспирологических теорий может быть сведена к двум положениям:

1. Сохранение подобных заговоров в секрете представляется неправдоподобным.

2. Свидетельства, предоставляемые для подтверждения положений конспирологических теорий, сомнительны в силу того, что властные заговорщики очевидным образом будут скрывать следы своей деятельности (с. 440).

Пример генералистского определения обнаруживается у М.Г. Наполитано: *Конспирологическая теория – это убеждение в существовании заговора, в случае которого на основании существования заговора оправдывается отклонение любых опровергающих его свидетельств, встречающихся в нормальных (обычных) условиях*².

Партикуляристский подход основан на том, что заговоры все же иногда существуют и оказывают влияние на ход событий. Ис-

¹ Одно из ранних критических замечаний по данному поводу принадлежит К. Попперу, отметившему в работе «Открытое общество и его враги» следующее: «Вместе с тем имеет место и другой важный факт, опровергающий теорию заговоров: лишь немногие из заговоров оказываются в конечном итоге успешными. Заговорщики редко пожинают плоды своих заговоров». См.: Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. Т. 2. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. – Москва : Феникс : Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – С. 113.

² См.: Napolitano M.G. Conspiracy Theories and Evidential Self-Insulation // The Epistemology of Fake News / Ed.by Bernecker S., Flowerree A., Grundmann T. – Oxford : Oxford University Press, 2021. – P. 82–105.

ходя из этого, нельзя сказать, что теории заговора *prima facie* являются необоснованными и ложными. Дуэтц ссылается на то, что некоторое соглашение (по сути – заговор) табачных компаний, направленное на введение потребителей в заблуждение относительно медицинских рисков курения, – известный факт¹, и потому объяснение, которое будет ссылаться на этот заговор как на причинный фактор, является правдоподобным (с. 440). Следовательно, нужно такое определение конспирологической теории, которое оставит открытым вопрос об ее эпистемическом статусе и не будет направлено на ее дискриминацию. Подобное определение формулирует известный современный исследователь конспирологических теорий М. Дэнтиф: конспирологическая теория – это *любое объяснение, в котором существование заговора рассматривается в качестве основной причины*². Генералисты оспаривают ценность реального существования заговоров для восстановления эпистемического статуса конспирологических теорий (пример – замечание К. Кассам о том, что конспирологические теории неправдоподобны на уровне замысла³), поскольку они представляют собой такие объяснения, которые ссылаются на заговор как на причинный фактор, не имевший места в действительности.

Дуэтц считает необходимым для выработки конструктивных подходов к анализу оснований убеждений, лежащих в основе конспирологических представлений, акцентировать внимание на понимании сторонами дискуссии конспирологической теории как собственно теории (с. 450). Ею выделяется три способа использования термина «теория» для фиксации определенного эпистемичес-

¹ Вероятнее всего, Дуэтц имеет ввиду кейс так называемой «Операции Беркшир», связанный с раскрытием негласной оборонительной стратегии международных табачных компаний, таких, как Philipp Morris, British-American Tobacco, Rothmans, Gallaher и др. Заговор табачных компаний, по мнению некоторых авторов, привел к снижению эффективности мер борьбы с курением во всем мире, ощущаемому вплоть до сегодняшнего дня. См.: Francey N., Chapman S. “Operation Berkshire”: the International Tobacco Companies’ Conspiracy // British Medical Journal. – 2000. – Vol. 321 (7257). – P. 371–374.

² См.: Dentith M.R.X. The Philosophy of Conspiracy Theories. – London : Palgrave Macmillan, 2014. – P. 30.

³ См.: Cassam Q. Conspiracy Theories. – Cambridge : Polity Press, 2019. – P. 7.

кого статуса. В первом случае теория¹ понимается как устоявшийся подход к объяснению чего-то, выдержавший тщательную проверку и признанный большинством экспертов, во втором случае – как гипотеза, обоснованное предположение, возникшее в результате осознанной попытки установления истинного положения дел, в третьем случае – как догадка, предвосхищение, не подвергавшееся тщательному осмыслению и проверке (с. 441). В каждом случае применяются различные критерии соответствия (с. 441) и наблюдается очевидное отличие эпистемического статуса положения / системы положений.

Применение термина «теория», по мысли Дуэтиц, может быть некорректным: имеются позитивные (завышение эпистемического статуса теории в сравнении с оценками большинства) и негативные (занижение) случаи (с. 443). В первом случае некое положение будет рассматриваться неким агентом как обоснованное и зарекомендовавшее себя объяснение, тогда как по оценке большинства оно представляет собой в лучшем случае гипотезу; во втором случае обоснованное и не вызывающее сомнения у большинства (в том числе экспертов) положение или система положений будут рассматриваться агентом как гипотеза / набор гипотез или даже неподтвержденных предположений. Дуэтиц отмечает, что если эпистемическая оценка разделяется меньшинством, то это еще не говорит о том, что она не является обоснованной. Более того, мотивация завышения / занижения эпистемического статуса может быть различной: присвоение большего / меньшего веса каким-либо принятым критериям достоверности, влияние политических и религиозных идеологий, ситуационных соображений (с. 444).

Возвращаясь к вопросу об отношении к конспирологическим теориям, Дуэтиц указывает на поляризованность контекста: на одном полюсе обсуждения – взгляд «друзей», согласно которому

¹ Строго говоря, Дуэтиц в данном случае не говорит о теории как о «форме научного познания» или «логически организованной системе принципов и представлений». Она рассматривает то, для обозначения чего на практике может использоваться термин «теория». К слову, ею выделяется и четвертый способ использования, когда термин «теория» применяется для обозначения обособленной по цели, предмету и методу области исследования, но она не задействует данный способ понимания, так как полагает, что большинство людей не имеют ввиду ничего подобного, когда говорят о конспирологической теории (с. 450).

некоторые из конспирологических теорий являются обоснованными, а также имеют социальную и политическую значимость, тогда как на другом – взгляд «критиков», сопряженный с прямым осуждением подобных теорий и признанием их необоснованности во всех случаях (с. 444). Констатируя большую глубину разногласий между «друзьями» и «критиками», Дуэтц отмечает, что рациональная дискуссия между ними не представляется возможной, поскольку в случае, если она будет строиться вокруг аргументации содержания их убеждений, отсутствует общее основание, которое могло бы послужить отправной точкой (с. 444). Разногласия между «друзьями» и «критиками» находятся в зависимости от эпистемических оценок имеющихся положений / систем положений и проистекающих из этих оценок эпистемических стратегий.

Предлагается посмотреть на конфликт «друзей» и «критиков» конспирологии как на ситуацию несоответствия оценок эпистемического статуса и расхождения стратегий эпистемического поведения: «критики» теорий заговора придерживаются официальных теорий (объяснительных положений и их систем), считая их устоявшимися в силу широкой экспертной поддержки и наличия многочисленных подтверждений. Конспирологическая теория для «критика» отличается слабой подтвержденностью, спекулятивностью, ее принятие мотивировано прагматически, но не интеллектуально; иными словами, стратегия «критика» такова, что принятие конспирологической теории в любом случае будет для него иррациональным. «Друзья» конспирологии, в свою очередь, могут указать на отсутствие беспристрастно полученных доказательств в пользу официальных теорий и объяснений, политическую или административную ангажированность официальных исследований¹. Следование официальной теории для «друзей» представляется не менее иррациональным, чем следование конспирологической теории для «критиков».

¹ Дуэтц указывает (с. 446) на существование эпистемического стереотипа, нередко разделяемого сторонниками конспирологических теорий: массы людей не могут критически воспринимать официальные объяснения, теории, версии и т.д. См.: Jolley D., Douglas K.M., Sutton R.M. Blaming a Few Bad Apples to Save a Threatened Barrel: The System-Justifying Function of Conspiracy Theories // *Political Psychology*. – 2018. – Vol. 39, N 2. – P. 465–478.

В конечном итоге и та, и другая сторона проявляют попытки снизить эпистемический статус отстаиваемого оппонентами положения / системы положений до гипотезы или догадки. Проистекающее из установления этого обстоятельства ключевое теоретическое новшество исследования Дуэтиц состоит в указании на то, что разногласия между «друзьями» и «критиками» – это *не только разногласия по вопросам о заговорах как объективной основе конспирологических представлений, но и расхождения в эпистемических оценках различных положений, представлениях о том, что может считаться теорией, а также реализуемых эпистемических стратегиях* (с. 447). Практическое следствие этого заключения для деполяризации контекстов обсуждения конспирологических положений состоит в том, что необходимо серьезное отношение к эпистемическим допущениям конспирологов, а не только представление фактологических аргументов. Иными словами, нужно исследовать специфическую рациональность групп сторонников конспирологических представлений.

Взгляд на причины расхождений между «друзьями» и «критиками» используется Дуэтиц и в качестве аргумента в противоборстве между позициями генерализма и партикуляризма. По ее мнению, именно позиция партикуляризма с его нейтральным (с точки зрения эпистемических и моральных оценок) минимальным определением конспирологической теории является выигрышной. Это обусловлено тем, что для генерализма характерна имплицитная уничижительная оценка конспирологических теорий, что не способствует деполяризации отношения к ним, но даже усугубляет поляризацию. Подчеркивается, что претензия генералистов на выработку универсального, «регулятивного» определения несостоятельна, и предлагаемые ими определения целесообразнее рассматривать как условные: генералист всегда будет вынужден апеллировать к конкретным нормативным критериям, используемым для констатации эпистемической несостоятельности конспирологических теорий (с. 448). Попытка генералистов обосновать неполноценность конспирологических теорий ссылкой на эмпирические исследования (когнитивные, психологические, социологические и т.д.) несостоятельна в силу того, что множеством таких исследований правомерность уничижительного отношения к конспирологическим теориям скорее даже отвергается, чем обосновы-

вается¹. Иными словами, отстаивая имманентность эпистемической неполноценности конспирологических теорий, генерализм сам оказывается эпистемически проблематичен.

Партикуляристские концепции, не включающие вопрос об эпистемическом статусе конспирологических теорий, являются более гибкими, в силу чего способствуют конструктивному анализу причин и оснований существования конспирологических положений (с. 449). Ключевым практическим результатом развития партикуляризма в понимании конспирологических теорий должна стать выработка соответствующих социальных и административных стратегий работы с конспирологическими сообществами.

*А.В. Думов**

¹ См., например: Lunar Lies: The Impact of Informational Framing and Individual Differences in Shaping Conspiracist Beliefs About the Moon Landings: Conspiracy Theories / Swami V., Pietschnig J., Tran U.S., Nader I.W., Stieger S., Voracek M. // Applied Cognitive Psychology. – 2013. – Vol. 27, N 1. – P. 71–80; Miller J.M., Saunders K.L., Farhart C.E. Conspiracy Endorsement as Motivated Reasoning: The Moderating Roles of Political Knowledge and Trust // American Journal of Political Science. – 2016. – Vol. 60, N 4. – P. 824–844.

* Думов Александр Витальевич – магистрант 2 курса, философский факультет ФГБОУ ВО «Государственный академический университет гуманитарных наук» (ГАУГН); avdumov@inbox.ru

ПИЛС Р. «ПОРОЧНЫЕ» ОБЪЯСНЕНИЯ КОНСПИРОЛОГИИ, ФУНДАМЕНТАЛИЗМА И ЭКСТРЕМИЗМА

Реф. ст.: Peels R. Vice Explanations of Conspiracism, Fundamentalism and Extremism // Review of Philosophy and Psychology. – Springer Nature, 2023. – P. 1–23. – Online First.

Ключевые слова: конспирология; экстремизм; фундаментализм; когнитивные «пороки»; ситуационизм; объяснение.

Для цитирования: Думов А.В. [Реф.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Философия. – 2024. – № 2. – С. 157–162. Реф. ст.: Peels R. Vice Explanations of Conspiracism, Fundamentalism and Extremism // Review of Philosophy and Psychology. – Springer Nature, 2023. – P. 1–23. – Online First.

Представленное в статье исследование Рика Пилса (профессор, департамент философии, Амстердамский свободный университет, Нидерланды) направлено на анализ объяснений существования конспирологических убеждений, экстремизма и фундаментализма посредством указания на обуславливающие их пороки¹ (когнитивные или моральные). Пилс рассматривает такие объяснения с точки зрения их сильных и слабых сторон, возможностей совершенствования и дополнения. Несмотря на то, что взаимоотношения конспирологии, фундаментализма и экстремизма являются ком-

¹ Под пороками / добродетелями в данном случае подразумеваются определенные черты характера или мышления, а также достоинства / недостатки, проявляющиеся в когнитивной или моральной активности. О различных интерпретациях порока см.: Virtue and Vice, Moral and Epistemic / Ed.by Battaly H. – Chichester : Wiley-Blackwell, 2010. – 256 p.; Knowledge, Belief, and Character: Readings in Virtue Epistemology / Ed.by Axtell G. – Lanham : Rowman and Littlefield, 2000. – 256 p.; Baehr J. The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology. – Oxford : Oxford University Press, 2011. – 248 p. Сам Пилс, в свою очередь, ограничивает рассмотрение пониманием пороков как черт характера (с. 5).

плексными (имеют место как их опосредование, так и взаимообусловливание, самостоятельное существование и т.д. (с. 3)), Пилс усматривает возможность их совместного рассмотрения именно в связи с тем, что в исследовательской литературе широко распространены являются объяснения каждого из этих явлений, основанные на представлениях о присущих их «носителям» пороках когнитивного или морального характера, и все подобные объяснения имеют общие проблемы. Выделяются моральные пороки, связанные с проявлением агрессии и стремлением к отщепенству, а также когнитивные, в числе которых отмечаются эпистемическая ограниченность, догматизм, легковёрность¹ (с. 3).

Интуитивно подобные объяснения производят впечатление состоятельных: хотя и очевидно, что для полноценного объяснения формирования убеждения недостаточно ссылки на наличие порочных черт характера (существуют также факторы воли и желания, личных предпочтений, симпатий и антипатий, не говоря уже о более масштабных детерминантах социального, политического и экономического характера), подобные черты все же играют определенную роль в данном процессе (с. 3). Возможны как полные («х не придерживался бы данного убеждения, если бы не был эпистемически ограничен»), так и частичные («х придерживается этого убеждения отчасти ввиду своей эпистемической ограниченности, хотя этому способствуют и некоторые другие факторы») объяснения с апелляцией к пороку. Однако существует совокупность ситуационистских позиций, сторонники которых предполагают, что действие (в том числе принятие убеждения) в гораздо большей степени определяется контекстом ситуации, нежели устойчивыми когнитивными или моральными чертами характера. Критика со стороны ситуационизма составляет основной вызов для сторонников «порочных» объяснений.

¹ Пилс приводит и более широкий перечень когнитивных пороков, относя к ним также отсутствие интеллектуальной честности, эпистемическое потворство своим желаниям, склонность к самообману, поверхностность мышления, небрежность, конформизм, невнимательность к деталям, принятие желаемого за действительное, предумышленную наивность, суеверность и некоторые другие (с. 5). Интересно, что он указывает на возможность сочетания «порочных» объяснений с теми объяснениями, которые базируются на представлениях о патологии мышления как причине формирования подобных убеждений (с. 5).

В литературе, посвященной конспирологии, экстремизму и фундаментализму можно найти широкий спектр объяснений данных явлений, апеллирующих к когнитивным и моральным порокам (с. 6–8). Так, существуют объяснения современного исламского фундаментализма как обусловленного предсуществовавшей ему враждебностью мусульман в отношении иноверцев, особым образом проявившейся вследствие процессов колонизации и возникновения новых социальных противоречий¹, объяснения, основанные на выявлении детерминации разнопланового (отнюдь не только религиозного) фундаментализма предубеждениями и предрассудками², а также объяснения экстремизма с помощью указания на различные характерные для его носителей порочные механизмы когнитивного упрощения (например «черно-белого» представления действительности, основанного на бинарных оппозициях)³. Наконец, известны объяснения существования конспирологических убеждений посредством выявления у их сторонников таких когнитивных пороков, как предвзятость подтверждения, легковёрность, «параноидальная» склонность к обнаружению агентов влияния⁴. «Порочные» объяснения могут использоваться в отношении как убеждений, так и действий.

Ситуационистские возражения на подобные объяснения базируются на интерпретации данных эмпирических исследований. Сильными версиями ситуационизма предполагается, что не суще-

¹ См.: Munson H.L. 'Fundamentalisms' Compared // Religion Compass. – 2008. – Vol. 2, N 4. – P. 689–707.

² См.: Lawrie D. Why I am a Lukewarm Enemy of Fundamentalism // Scriptura. – 2008. – Vol. 99. – P. 404–421.

³ См.: Hopkins N., Kahani-Hopkins V. Reconceptualizing 'Extremism' and 'Moderation': From Categories of Analysis to Categories of Practice in the Construction of Collective Identity // British Journal of Social Psychology. – 2009. – Vol. 48, N 1. – P. 99–113.

⁴ См.: Populist Gullibility: Conspiracy Theories, News Credibility, Bullshit Receptivity, and Paranormal Belief / Van Prooijen J.W., Cohen Rodrigues T., Bunzel B., Komáromy D., Georgescu O., Krouwel A.P.M. // Political Psychology. – 2022. – Vol. 43. – P. 1061–1079; Van Prooijen J.W. Belief in Conspiracy Theories: Gullibility or Rational Skepticism? // The Social Psychology of Gullibility / Ed.by Forgas J.P., Baumeister R. – London : Routledge, 2019. – P. 319–332.

ствуется такого явления, как «черта характера»^{1[7]}, тогда как слабые версии указывают на то, что нельзя говорить о таковых чертах как об устойчивых параметрах². Эмпирическим основанием ситуационизма являются результаты ряда психологических экспериментов, продемонстрировавшие высокую роль ситуативных факторов в принятии решений, формировании предпочтений, нравственной ориентации в ситуации (с. 9)³. Ситуационисты полагают, что проявления экстремизма, фундаментализма, равно как и конспирологические убеждения следует рассматривать исходя из факторов детерминации, выходящих за рамки убеждений, мотивов, аргументов, представлений, разделяемых отдельным человеком (с. 11). Ситуационистские объяснения могут рассматривать в качестве причин данных явлений стечения обстоятельств экономического, социального, политического, культурного характера, а также принимать во внимание психическое состояние субъектов поведения или носителей убеждения⁴.

¹ См.: Harman G. Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and The Fundamental Attribution Error // *Proceedings of the Aristotelian Society*. – 1999. – Vol. 99. – P. 315–331; Harman G. The Nonexistence of Character Traits // *Proceedings of the Aristotelian Society*. – 2000. – Vol. 100. – P. 223–226.

² См.: Doris J. Lack of Character: Personality and Moral Behaviour. – Cambridge : Cambridge University Press, 2002. – 288 p.

³ Мы приводим ссылки на содержащие экспериментальные данные работы, отмеченные Пилсом, сохраняя их хронологический порядок: Hartshorne H., May M.S. *Studies in the Nature of Character*. – New York : Macmillan, 1928; Isen A.M., Levin P.F. The Effect of Feeling Good on Helping: Cookies and Kindness // *Journal of Personality and Social Psychology*. – 1972. – Vol. 21, N 3. – P. 384–388; Darley J., Batson D. “From Jerusalem to Jericho”: A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior // *Journal of Personality and Social Psychology*. – 1973. – Vol. 27, N 1. – P. 100–108; Matthews K.E., Cannon L.K. Environmental Noise Level as a Determinant of Helping Behavior // *Journal of Personality and Social Psychology*. – 1975. – Vol. 32, N 4. – P. 571–577; Isen A.M., Daubman K.A., Nowicki G.P. Positive Affect Facilitates Creative Problem Solving // *Journal of Personality and Social Psychology*. – 1987. – Vol. 52, N 6. – P. 1122–1131. Также см.: Funder D.C., Ozer D.J. Behavior as a Function of the Situation // *Journal of Personality and Social Psychology*. – 1983. – Vol. 44, N 1. – P. 107–112.

⁴ Например, Д. Фриман и Р. Бенталл предлагают рассматривать в числе детерминант развития конспирологических убеждений низкий уровень достатка, маргинализацию, низкую самооценку, неблагоприятный детский опыт и ощущение несчастья носителей. См.: Freeman D., Bentall R. *The Concomitants of Conspir*

Пилс полагает, что экспериментальные данные должны приводить не к отрицанию существования пороков и добродетелей как черт характера, а к трансформации существующих представлений о них. Он считает, что двусмысленность представлений о пороках возможно устранить. Пороки, как и добродетели, могут быть выражены *в определенной степени* (с. 20). Последнее замечание может вызвать возражение в связи с отсутствием принятых способов численной оценки выраженности тех же когнитивных пороков и добродетелей, но Пилс отмечает, что адаптация и разработка соответствующих инструментов (шкал, опросников и т.д.) актуально осуществляются исследователями¹, и это открывает определенные перспективы.

Помимо этого он указывает, что для полноценного объяснения конспирологических, экстремистских или фундаменталистских убеждений требуется обращение если не к когнитивным порокам, то по меньшей мере к опосредствующим их формированию добродетелям (с. 12): так, последовательная забота фундаменталистов о знании истины основана не только на догматизме и ограниченности, но и на интеллектуальном мужестве и эпистемической обстоятельности, а неоправданный скептицизм и легковёрность конспирологов сочетаются со стремлением к истине и интеллектуальной настойчивостью. Иными словами, без использования представлений об определенных чертах характера, определяющих эпистемическую и практическую активность представителей данных явлений, невозможно сформировать полноценное представление о них.

Учитывая ситуационистскую критику «порочных» объяснений, Пилс предлагает программу пересмотра их статуса и применения. Его ключевые предложения могут быть представлены в виде следующих положений (с. 17–19):

acy Concerns // Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology. – 2017. – Vol. 52, N 5. – P. 595–604.

¹ См.: Altemeyer B., Hunsberger B. Fundamentalism and Authoritarianism // Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality / Ed.by Paloutzian R.F., Park C. – New York : Guilford Press, 2005. – P. 378–393; Meyer M., Alfano M., de Bruin B. The Development and Validation of the Epistemic Vice Scale // Review of Philosophy and Psychology. – 2021. – P. 1–28. – Online First.

1. «Порочные» объяснения должны специфицироваться в связи с конкретной областью рассмотрения, границы которой должны четко осознаваться.

2. Пороки (когнитивные, моральные) должны пониматься как определенного рода склонности, реализация которых рассматривается в связи с отдельными вопросами в конкретной сфере жизнедеятельности (религия, политика, наука и технологии, национальные взаимоотношения и т.д.).

3. Эмпирическая адекватизация «порочных» объяснений путем установления связи с предметной областью рассмотрения и частными группами вопросов позволит увеличить предсказательную силу таких объяснений.

4. Большое значение имеет оценка распространенности порока и, что немаловажно, степени его выраженности в рассматриваемом случае.

5. Необходимо продуктивное взаимодействие «порочных» и ситуационных объяснений: признание многообразия детерминант развития конспирологии, фундаментализма и экстремизма – важный шаг на пути создания их полноценных объяснений. Исследователи должны стремиться к оценке соотношения факторов, обуславливающих эти явления.

6. «Порочные» объяснения должны рассматриваться как частичные объяснения, так как претензия на формирование полного объяснения данных явлений в данном ключе игнорирует теоретические и методологические ограничения такого подхода к их объяснению.

Пилс, таким образом, рассматривает «порочные» объяснения как важный инструмент исследования конспирологии, фундаментализма и экстремизма, а их ситуационистскую критику – как ценный источник данных для коррекции и совершенствования его применения.

*А.В. Думов**

* © Думов Александр Витальевич – магистрант 2 курса, философский факультет ФГБОУ ВО «Государственный академический университет гуманитарных наук» (ГАУГН); avdumov@inbox.ru

РЕМЕЗОВА И.И.* РАЦИОНАЛЬНОСТЬ И ТРАДИЦИЯ В СОЦИО-КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Аннотация. Статья посвящена проблеме взаимосвязи рациональности и традиции с точки зрения их места в системе культуры. Анализируются концепции кризиса рациональности в европейской культуре. Рассматривается проблема сохранения духовности как гаранта выживания человечества. Подчеркивается незыблемость ценностного потенциала рациональности и важность традиции его сохранения.

Ключевые слова: рациональность; традиция; кризис рациональности; проблема духовности.

REMEZOVA I.I. Rationality and tradition in the socio-cultural space

Abstract. The article is devoted to the problem of the relationship between rationality and tradition from the point of view of their place in the cultural system. The concept of the crisis of European rationality is considered. The problem of preserving spirituality as a guarantor of the survival of mankind is presented. The inviolability of the value potential of rationality and the importance of the tradition of its preservation are emphasized.

Keywords: rationality; tradition; the crisis of the rationality; the problem of the spirituality.

Для цитирования: Ремезова И.И. Рациональность и традиция в социокультурном пространстве // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3 : Философия. – Москва, 2023. – № 2. – С. 163–183. – DOI: 10.31249/RPHIL/2024.02.11

* Ремезова Ирина Ивановна – кандидат философских наук; iremez.koz@yandex.ru

*Пространство разума подобно воде, воздуху и свету,
в которых может развиваться всё живое...*

К. Ясперс

Введение

Традиция в социокультурном пространстве и сфера рациональности связаны множеством видимых и невидимых нитей. Эта взаимосвязь находит свое воплощение во многих сферах жизни общества и может рассматриваться в различных ракурсах. Можно вести речь о традиции культивирования рационального начала в жизнеустройстве и моделях поведения. (В данном случае примером может служить традиция заботы о ближнем и взаимопомощи между людьми – в процессе проявления заботы как одного из важнейших экзистенциалов традицией становится исполнение заповедей любви к ближнему). Взаимосвязь рациональности и традиции может быть также представлена как исследование рационального содержания в составе традиции с точки зрения ее формирования, функционирования и угасания. Рациональность традиции (которая подчас подвергается сомнению в глазах некоторых представителей ученого сообщества) может состоять в наличии ценностного компонента, придающего традиции важность в глазах сообщества. Если традиция благотворна для воспитания подрастающего поколения, если она содержит в себе глубокие духовные интенции, то она будет представлять собой не просто передачу знаний, ритуалов и принципов, она будет являть живой диалог, однако не лишенный разумной основы. Еще один ракурс рассмотрения указанной взаимосвязи – наличие стойкой исторической традиции апелляции к рациональности, за фасадом которой могут скрываться авантюры «хитрого» разума, способного манипулировать сознанием людей и их чувствами, умело обходя острые углы критериев рациональности.

Поводом для написания статьи на тему «рациональность и традиция» послужило то обстоятельство, что с давних времен наметилось противоречие между пониманием человека в первую очередь как существа разумного и делами человеческими, которые иначе как неразумными назвать невозможно. Эта коллизия превратилась уже не просто в зazor, а в зияющую пропасть. Homo sapiens, созданный, казалось бы, по образу и подобию Бога, до-

волью часто не вписывается в эти образ и подобие, ибо может совершить такое, от чего у иных представителей его рода стынет в жилах кровь. Нельзя не согласиться с Г.Ю. Жеребиловым относительно того, что «в последнее время все громче звучит чудовищная мысль: сам человек становится смертельно опасен для человечества! <...> Об этом красноречиво свидетельствуют катастрофически опасные результаты неразумной деятельности человека... Становясь всемогущим, человек все еще далек от всеведения. И по-прежнему в большей степени вера, а не знание, дает ответ на “проклятые” вопросы: “Кто мы? Откуда пришли? Куда идем?” Но и эта спасительная вера в высшее предназначение человека в последнее время подтачивается лукаво истолкованными достижениями науки и техники. Человеку внушается, что он – неудачное дитя природы, ее пасынок, обреченный на вырождение. И многие дрогнули перед сатанинским напором. Человечество, не обретшее еще истинного знания, теряет и веру! В тумане лжи меркнут духовные ориентиры» [Жеребилов, 1998, с. 61]. Одним из симптомов кризиса духовности является, как отмечает Жеребилов, «нарастающий вал хулы на человека» [Жеребилов, 1998, с. 61]. Вошли в привычку и стали традицией нападки на человеческое (мыслящее) в человеке, когда человека низводят до уровня животного, при этом всячески прославляя способности «мыслящих» и «чувствующих» машин, упоывая на развитие искусственного интеллекта – вероятно, уже не очень полагаясь на способности интеллекта естественного.

Эти обстоятельства заставляют сделать вывод о необходимости апологии рациональности в человеке. Ведь, допуская возможность хулы на человеческий разум, мы открываем путь для хулы на Духа Святого. Как констатирует Ю.А. Шрейдер, «современная наука знает многое о порче человека и утратила перспективу, в которой можно различить его Божественное достоинство, реализующееся в способности свободного сотворчества с Богом» [Шрейдер, 1998, с. 76]. Множество сетований по поводу «порчи человека» перерастает в осуждение целых эпох. Не нужно далеко ходить за примерами – такой еще близкий нам XX век обрел целый «букет» негативных характеристик, лейтмотив которых выражен в формуле «эпоха безумия разума» [Кантор, 2000]. Нелегко найти объяснение тому, как можно совместить две противоположные характеристики одного и того же периода, а именно: «Сереб-

рный век» и «эпоха безумия разума». Невозможно отрицать чудовищные события прошлого века с его двумя мировыми войнами и множеством катаклизмов, но, если всмотреться в глубину веков (насколько это возможно для индивидуального рассудка) – не исключено, что можно будет усомниться в том, что именно XX век был самым ужасным в истории человечества. Стивен Пинкер в своей книге «Лучшее в нас. Почему насилия в мире стало меньше» утверждает, что насилия в мире действительно стало меньше, из чего следует, что человек, похоже, постепенно встает на путь «избавления от порчи» [Пинкер, 2021].

Многие современные мыслители озабочены вопросом поиска причин глубокого духовного кризиса европейского человечества, и среди множества объяснений можно выделить две противоположные тенденции. Первую выражает известный немецкий философ и культуролог Теодор Лессинг, заявляя, что если проследить развитие наук от эпохи Возрождения до Нового времени, то можно сделать вывод о том, что «человечество постепенно гибнет от собственного разума... Человек, которому все время приходится размышлять, раздумывать, рефлексировать о том, что же действительно истинно и хорошо, подтачивает свою способность к решению и действию. И это становится, по-видимому, неотвратимой судьбой души современного человека. Чем больше человек теряет счастливую наивность бездумного существования, чем больше он размышляет и знает о себе и других, чем больше инстинктивное и импульсивное подпадает под лупу анализирующей и упорядочивающей *достоверности*, и мы уже не отдаемся с полной решительностью великому морю жизни и перестаем доверять всемогуществу инстинктов» [Лессинг, 1995, с. 399–400]. Есть иная, далекая от апелляции к инстинктам, трактовка. Анализируя в своей монографии творчество Достоевского, Владимир Кантор дает такую трактовку сути европейского духовного кризиса (в котором Россия обогнала Европу, оказавшись на краю бездны): причина этой душевной тьмы, чреватой срывом в катастрофу – «в обезбоженности, жизни не с Богом, не против Бога, а *вне* Бога» [Кантор, 2021б, с. 119].

Апеллируя к выражению «безумие разума», нельзя забывать, что оно представляет собой яркую метафору, иносказание, ибо подлинный разум не может впасть в безумие, поскольку несет в

себе Божественное начало и имеет глубинную связь с подлинной реальностью. Немало примеров указания на божественное происхождение человеческого разума можно найти в античной философии, которую неслучайно именуют «древнегреческим чудом». В частности, пифагореец Эмпедокл, давая характеристику боже-ству, замечал: «Дух он священный, и только, / Скрытый от нашего слова, / Пронзающий разумом быстрым / Космос от края до края» [Эмпедокл, 1985, с. 184].

О мировом разуме и трансцендентальной иллюзии

Идея мирового космического разума, отвечающего за гармонию всего мироустройства, нашла свое выражение в пифагорейской «музыке сфер», которую можно представить в качестве про-образа гегелевского абсолютного духа во всем множестве его превращений. Эта идея, на мой взгляд, могла также подпитывать известное положение рационализма Нового времени о тождестве «порядка и связи идей» с «порядком и связью вещей», на основе которого возникло представление о всесиили человеческого разума и его способности проникать в самую суть мироустройства. Как известно, в дальнейшем Кант подвергнет критике это положение, назвав уверенность субъективного разума в его способности постичь суть событий окружающего мира «трансцендентальной иллюзией самого разума», принимающего собственный схематизм за свойства «вещей самих по себе». Современный исследователь В.Д. Захаров подчеркивает, что Кант подверг сомнению не бытие, а «представление *наивного реализма* о том, что мир объектов познания есть бытие и бытие есть мир объектов. Такое наивно-реалистическое представление создает “синдромом” познания: наш разум, пытаясь осмыслить бытие, впадает в морок неразрешимых антиномий: он *не умеет отличить бытие от небытия*» [Захаров, 2009, с. 35]. Таким образом, европейский рационализм уже при своем становлении содержал внутреннюю коллизию, которая не могла не привести к кризису рациональности, когда на смену классическому периоду ее развития пришел вначале неклассический, а затем и постнеклассический. Указанный кризис проис-текал из традиции абсолютизации рациональности, которая была одной из причин нарушения принципа целостного подхода к чело-

веку. Практическим следствием следования этой традиции явилось стремление человека к саморазвитию, самосовершенствованию, достижению успехов в творчестве во что бы то ни стало (подчас ценой отказа от сотрудничества с коллегами и ухода в «метафизическое одиночество»). Если это стремление превращается в самоцель и не подпитывается из духовного источника, оно в результате утрачивает всякий смысл. В противовес такой традиции в философии XX в. (и в европейской, и в отечественной) получили мощное развитие традиция диалогизма, коммуникативные мотивы в научной деятельности, а также идея трансценденции в социокультурном пространстве.

Что касается «трансцендентальной иллюзии», по-видимому, ей может быть подвергнут разум лишь в его функции «наивного реализма», но он не сводится к этой функции. К такому выводу можно прийти, если обратиться к концепции Семена Франка, вступившего в своеобразную полемику с Кантом относительно представления о «трансцендентальной иллюзии». Франк утверждает, что самоосуществление разума в познании свидетельствует о некоем всеобъемлющем единстве бытия. Тот факт, что человеческая мысль способна идеально обладать бытием, т.е. иметь его «для себя», был бы немислим, с точки зрения Франка, «без допущения сущностного сродства между человеческой субъективностью и космической или предметной действительностью. Первичный, ни к чему иному далее не сводимый “свет”, который возгорается в нас и освещает предметное бытие, как-то должен соответствовать самому существу бытия – иначе он не мог бы освещать его. Законы “разума” в каком-то смысле совпадают с законами самого бытия, и было бы слишком легким и неправомерным разрешением этой загадки по примеру Канта объявить это совпадение “иллюзией”...» [Франк, 1990, с. 420–421].

Франку по-своему вторит М.О. Гершензон, заявляя, что человечество «в течение многих тысячелетий знает (догадывается), что есть непреложный закон бытия, и этот общий закон (у Гегеля – мировой разум) есть единственно правильный путь для каждого отдельного создания, и что всякое уклонение от него карается страданием» [Гершензон, 2000б, с. 15]. Органическая включенность человеческого закона в мировой настолько остро осознавалась, по словам Гершензона, людьми, что «от века род людской

ищет постигнуть общий закон бытия, чтобы узнать и свой особенный закон существования <...> Вот почему не было и нет народа без религии и вот почему нет религии без морали» [там же]. Всякая религия, по словам Гершензона, предлагает мирообъемлющую, мирообъяснительную гипотезу. Ссылаясь на исследование Библии, Гершензон приходит к выводу о том, что «ключом веры, сущностью религии является мысль о космически правильном поведении человека как непреложном условии его благоденствия. Религия и была методологией такой правильной, благополучной жизни... для достижения этой цели религия предлагает человеку два средства: во-первых, держать свое сознание космически-открытым, не замыкать его человеческой окружностью, во-вторых, в человеческом круге держать свое сознание социально-открытым, не замыкать его личной окружностью» [Гершензон, 2000а, с. 165]. Итак, именно открытость сознания дает индивидуальному разуму возможность подключиться к космической гармонии и избежать ограниченности и замкнутости на узкопрактической задаче. Эта задача не всегда по силам человеческому разуму, а следовательно, «синдром рационализма» остается его постоянным спутником и источником нередких когнитивных искажений, коллизий и ситуаций взаимного непонимания в процессе коммуникации, когда каждая сторона противостояния имеет свое, так называемое «правильное», видение предмета обсуждения, и эти две «правильности» как правило не совпадают. Когда речь идет об оценке событий исторического прошлого, то на основе таких коллизий и когнитивных искажений возникает ситуация, которую принято в шутку называть «непредсказуемостью прошлого». Здесь на помощь человеческому сознанию, пытающемуся разобраться в трактовках прошлого, приходит традиция, которая предлагает устойчивую оценку прошлого и служит тем самым средством преодоления коллизий, когнитивных искажений и «непредсказуемости прошлого». В данном случае традиция выступает для индивидуального сознания как нечто надиндивидуальное, как что-то непреложное, данное «свыше», не подлежащее обсуждению и оценке. Покоясь часто на привычке, традиция при этом может утверждать себя апелляцией к авторитету предков, который способен вполне заместить рациональную обоснованность установленного обычая.

Традиция рационализации жизни и проблема иррационального

Рассматривая причины кризиса современной культуры, М.О. Гершензон отмечает в качестве ее характерного признака «беспредельную рационализацию жизни»: «Разум признал себя единственным органом верного знания и на этом основании требует себе единовластия во всех сферах человеческой деятельности; всякое другое знание, т.е. не доказуемое рационально, он отвергает в принципе, как ложь, как иллюзию, как субъективность» [Гершензон, 2000б, с. 8]. Он задается вопросом о том, в чем причина такого ослепления разума, и находит два аргумента в качестве объяснения: 1. Огромные успехи естественных наук и техники. 2. Специфика человеческой ментальности: «... человек не выносит двоевластия, антиномичности; больше всех материальных благ он дорожит единством сознания как твердой почвой для деятельности» [Гершензон, 2000б, с. 9].

Н.С. Мудрагей также отмечает наличие перекоса в сторону рационалистического понимания мира, подчеркивая, что он «не дал человечеству ни счастья, ни покоя» [Мудрагей, 1999, с. 103]. Н.С. Мудрагей называет еще одну причину отвержения, неприятия иррационального – это, с ее точки зрения, нравственные мотивы человека. Существует традиция следовать убеждению в том, что иррациональное, как правило, связано с чем-то негативным, несущим человеку всякого рода несчастья и огорчения, в то время как рациональное – это апофеоз света, радости и благоденствия. Однако в действительности всё гораздо сложнее: «рациональное и иррациональное в их взаимозависимости и противоборстве не только не исключают, но и самым необходимым образом дополняют друг друга» [там же]. Подтверждение мысли о глубокой взаимосвязи рационального и иррационального можно обнаружить в трудах С. Франка. В частности, в своей работе «Непостижимое» он замечает: «Стоит нам только держать глаза открытыми, чтобы нам с предельной очевидностью стало явственным, что всякое бытие вообще окружено атмосферой непонятого, иррационального и погружено в нее» [Франк, 1990, с. 422].

Есть точка зрения, что область рационального представляет собой лишь малый островок в море иррационального. Полагаю,

что это вопрос спорный. Не исключено, что две эти сферы можно представить в виде двух океанов, воды которых могут перемешиваться и вторгаться в «акватории» друг друга. Эти сферы подвержены процессам загадочных превращений, и может случиться так, что рациональная, на первый взгляд четко выверенная система вызывает к жизни некие иррациональные силы.

Как показывает история, разум не только может стать источником иррациональности; хуже того, он может превратиться в орудие безумия и стать участником бесчеловечных деяний. В.К. Кантор замечает: «Ужас нашего бытия стал понятен, когда вышли из тайны Освенцим и ГУЛАГ, когда выяснилось, что жертвы были бессмысленны, приносились во имя Ничто. А личностное начало исчезло. Разум по-прежнему спал, ибо не было света. <...> Великие ученые создавали страшные бомбы под присмотром дьявольской военщины. <...> Как выяснилось, разум может работать над сумасшедшими проектами, подчиняясь властным безумцам. Это самый большой ужас – разум на службе безумия» [Кантор, 2019, с. 179]. Как замечает В.С. Швырев, «отчетливо выявившиеся в наше время деструктивные антигуманные последствия научно-технической цивилизации порождают и активную оппозицию сциентистскому культу научной рациональности» [Швырев, 1999, с. 9]. Именно рациональности часто вменяют ответственность за пороки и грехи цивилизации, и протест против таких результатов научной деятельности часто перерастает не просто в критику сциентизма, но в отрицание рациональности как таковой. Это пример обращения в иную крайность, что также недопустимо, поскольку невозможно не признавать ценности (а еще лучше сказать – бесценности!) рациональности и разумности как самого дорогого (и при этом загадочного) достояния человечества, как питательной среды для культуры, дающей жизнь духовному миру людей. Эти метания из одной крайности в другую представляют яркую иллюстрацию феномена нарушения античного принципа *меры* в оценке идей и событий. Именно мера служит критерием рациональности в различных сферах жизни, а любое нарушение меры приводит к обратному результату. «Золотое сечение» может явиться ключом к достижению гармонии и красоты не только в архитектуре, но и во многих других сферах культуры. Нарушение же меры, то, что называется «утратой середины» [Зельдмар, 1983] приводит разум в

состояние растерянности, усиление которого и обозначают как «эпоху безумия разума». Разум словно впадает в дремоту, уступая место стихийному бессознательному, творящему хаос и беспорядок. В эти эпохи происходят обесценивание, а подчас и демонстративный отказ от многих вековых традиций, за которым не следует, как правило, никакой разумной альтернативы.

Анализируя причины кризиса европейской рациональности и духовности в целом, В. Кантор отмечает, что трагедия XX века состояла в том, что иррационализм вырвался наружу и поставил под вопрос само существование разума. «Таковым оказался результат восстания масс, которое пророчил еще Шпенглер и констатировал Ортега-и-Гассет, масс, по сути своей неспособных жить разумом. В результате иррационализм восторжествовал, ибо им стали пользоваться политические партии» [Кантор, 2000, с. 21]. Торжествующий иррационализм на практике может выступать под маской рациональности. Но в действительности это будет ее полная противоположность, или псевдорациональность. И если она положена в основание традиции в виде следования авторитету, такая традиция представляет собой иллюзорную конструкцию, она не может быть долговечной и рано или поздно утратит свою силу. Попытка выдать иррациональное за рациональное обречена. «Разум, который делает вид, что иррационального не существует <...> который не включает его в новую суперсистему, сходит с ума от сверхнапряжения, пытаясь выдать иррациональное за рациональное...» [Кантор, 2023, с. 251].

Рациональность и нравственность как базовые опоры человечности

Возникает вопрос – в силах ли разум избежать соблазна иррациональности и уйти из-под власти безумцев? Он делает такие попытки постоянно, но с переменным успехом. Как полагает В.К. Кантор, мы до сих пор блуждаем в тупике, в котором застряли философы Просвещения, которые в противовес человеку разумному выдвигали на передний план истории человека природного: «Человек природный утверждался как стоящий выше человека разума. Но может ли человек природы быть по-настоящему нравственным?» [Кантор, 2021а, с. 311]. Ответ лежит на поверхности: по-

настоящему нравственным может быть лишь человек, способный размышлять и оценивать сложившуюся ситуацию, принимая затем решение о выборе своей стратегии.

Глубинная связь рациональности с нравственностью находит свое зеркальное отражение в ее связи с культурными традициями. Эта связь не всегда может быть явлена внешнему наблюдателю, поскольку пролегает в глубинах человеческого сознания и памяти. Но не вызывает сомнений то, что точкой «встречи» рациональности с традицией служит нравственное чувство. Человек может в своих поступках следовать определенным традициям (полагаясь на привычку – «поскольку так принято, так поступают все»), чувствуя, что поступает правильно, не задумываясь при этом, что традиция сложилась не случайно, а на основе глубинной связи традиционной установки с необходимостью правильного поведения для достижения жизненного успеха. Традиция в культуре складывается как результат синтеза ряда обстоятельств. Признавая ценность некоего феномена для социума, общество стремится сохранить его в социальной памяти. Но для его сохранения необходимо наличие механизма передачи эмоционально-оценочного отношения к явлению от поколения к поколению. Весь этот комплекс обретает конкретную материальную (часто – вербальную) оболочку, которая представляет целостную картину традиции в ее исторических образах, которые со временем претерпевают определенную трансформацию в зависимости от условий жизни социума. Такая трансформация, как правило, получает свое рациональное обоснование. Однако традиция может столкнуться с утратой своей привлекательности, когда иссекает ее сакральный смысл, когда она перестает отвечать новым реалиям жизни и нравственным критериям, и тогда она уступает место новым веяниям, привнесенным подчас утопическим сознанием, порой на первый взгляд кажущимся абсурдными и нерелевантными. В такие моменты «на арену» выдвигаются рациональные аргументы, призывающие «сломать традицию» и т.п. Разум способен с одинаковой убедительностью как обосновывать важность и ценность традиции, так и ратовать за отказ от нее. (Это – одно из проявлений такой способности, которую порой называют «хитростью разума»).

О традиции отрицания связи традиции с рациональностью

Однако существует определенная система взглядов, которая склонна отрицать непосредственную связь традиции с рациональностью, утверждая, что традиция складывается стихийно, подчас необъяснимо иррационально. Как замечает Ежи Шацкий, «в глазах консерваторов чары традиции связаны прежде всего с тем фактом, что, в отличие от философии, она не является чем-то вымышленным, а образовалась сама; для рационалистов, наоборот, именно это обстоятельство отягчает традицию – ее не следует принимать, поскольку она возникла без помощи и контроля разума. Антагонисты были согласны в одном: между традицией и разумом – непреодолимая пропасть, традиция – синоним “предрассудка”, слепого обычая или вообще тех уровней общественной жизни, в которые не проникла и не может проникнуть рефлексия» [Шацкий, 1990, с. 339–340].

Встреча входящего в мир человека с традицией осуществляется как бы самопроизвольно, действительно без участия рефлексии. Но если он спонтанно принимает традиции и следует им, при этом никак их не анализируя и не оценивая, это отнюдь не означает, что он действует нерационально. Даже простое созерцание окружающего мира и видение в нем некоей определенности и упорядоченности предполагает участие рассудочного схематизма вместе с трансцендентальной способностью воображения, благодаря которой результат работы органов чувств, связанной с восприятием окружающего мира, выстраивается в стройную и гармоничную картину. Эта способность действует бессознательно, но ее нельзя назвать иррациональной, поскольку она встроена в архитектуру рассудка и участвует в процессе формирования традиций; она работает также при их трансляции, обеспечивая успешную передачу социального опыта, идеалов и ценностей. Однако способность воображения и эмоциональная привязанность к традиции не могут обеспечить ей долгую жизнь, если никак не будут подкрепляться рефлексией, способностью суждения, которая, в свою очередь, также нуждается в опоре на прочный нравственный фундамент – систему этических ценностей. Если традиция исчерпала свой ценностный потенциал, она неизбежно (не сразу, но в конце концов) уступит свое место новой, более релевантной, традиции. И здесь

может осуществиться тот идеал, который первоначально казался утопическим мечтанием.

К вопросу об истории рациональности

Связь традиции с рациональностью можно обнаружить в глубокой древности, когда возникали мифы о мироустройстве и месте человека в этом мире. В это время зародилась уже вышеупомянутая традиция рационализации мироздания в качестве попытки человека осознать себя как часть мира и утвердить свое место в нем. Как замечает В.И. Красиков, «вера в разумность, осмысленность ... мироздания есть мощнейший ресурс силы выживания, позволяющей беспомощным, слабым существам... противостоять всему остальному. И что бы ни вышло из этого противостояния, однако сам его прецедент стал возможным благодаря именно ресурсу веры, в чем и <состоит> рациональность появления ценностного форматирования сознанием своего окружения» [Красиков, 2007, с. 18]. Итак, нашим далеким предкам твердая вера заменяла строгое знание. Традиция придерживаться определенных верований явилась первой формой традиции рациональности. Вера помогала преодолеть страх перед неизвестностью и непредсказуемостью. Но одной веры было недостаточно, был необходим механизм работы сознания с этой неизвестностью, помогающий в некотором роде «приручить» ее, сделать не такой пугающей и сложной. В результате возник механизм упрощения, т.е. способ выдавать сложное за простое. Как подчеркивает В.И. Красиков, человеку присуще бессознательное стремление к схематизации, абстрагированию от множества свойств предмета и редуцированию качества предмета к одному свойству, выбранному на основе интуитивного предпочтения. (См. об этом: [там же].) Эта способность укоренилась в человеческом сознании и, как мне представляется, вошла в структуру той самой «трансцендентальной иллюзии» разума, о которой предупреждал И. Кант. (См. об этом: [Кант, 1999, с. 352–426].) По мнению В.И. Красикова, «упрощение есть и необходимый, естественный исходный импульс, и путь создания самого контекста человеческих картин мира, его текстуры, значимости, значений» [Красиков, 2007, с. 18]. Таким образом, принцип упрощения становится фундаментальной матрицей отношения со-

знания с миром, при котором есть «моё Я» и всё прочее – «не-Я». Такой поход можно назвать дуализацией, или бинаризацией. (См. об этом: [Красиков, 2007, с. 16].) Из этого принципа вырастает традиция редуцировать всевозможные познавательные ситуации и экзистенциальные проблемы к бинарным оппозициям, хотя на самом деле обстоятельства могут быть гораздо сложнее. Эта традиция жива по сей день, создавая порой ситуации *псевдорационального* выбора (под девизом «кто не с нами, тот против нас»), когда, по сути дела, нет необходимости делать такой выбор.

О мифологическом сознании как способе самоадаптации человека

Разновидностью процедуры упрощения можно считать антропоморфизацию окружающего мира, которая представляет собой один из древнейших традиционных способов освоения мира человеком. В свете этой традиции становится объяснимым возникновение мифологии. По мнению В.И. Красикова, главная забота мифологического сознания – «согласовать, гармонизовать универсум посредством координации природных и социальных сил» [Красиков, 2007, с. 37]. Нельзя не согласиться с М.К. Мамардашвили в отношении того, что «мир мифа и ритуала есть такой мир, в котором нет непонятного, нет проблем. А когда появляются непонятное и проблемы, появляются философия и наука» [Мамардашвили, 1996, с. 13]. Однако появление философии и науки отнюдь не стало гарантией исчезновения мифологического сознания, которое причудливым образом стало вплетаться в системы наук и философии. Элементы его можно встретить в обосновании многих народных традиций. Более того, есть представление, что именно XX век явился торжеством мифологического сознания. Как отмечает В.К. Кантор, миф есть **«воображаемое представление о реальности, которое воспринимается как реальность. <...> Мы могли не принимать идеи советского социализма, это было воображаемое представление о реальности, которое все жители страны обязаны были воспринимать, а многие и воспринимали как самую что ни на есть реальность»** [Кантор, 2019, с. 109]. Но если считать XX век веком торжества мифологического сознания, то отсюда напрашивается вывод о некоем завершении цикла развития исто-

рических форм рациональности и выходе ее (уже на новом витке) к своей исходной, первозданной форме. За этим выводом следует вопрос о возможных новых формах развития рациональности и о том, какими чертами она будет обладать, какими будут взаимоотношения мифа и логоса. Родившийся в свое время из мифа логос сохранил в себе «генетический код» мифа, который обрел свое яркое проявление именно тогда, когда логосу представилось, что он всесилен и способен постичь всю суть мироздания. Вскрытая Кантом «трансцендентальная иллюзия разума» никуда не исчезла и продолжает свою мифотворческую деятельность, периодически заводя разум в тупики и лабиринты иллюзий и антиномий. Эпоха «безумия разума» явилась апогеем этого блуждания разума по своим тупикам, закоулкам и подземельям.

Мифологическое сознание и тоталитарная антропология

Элементы мифологического сознания составляют благодатную почву и богатую питательную среду для поддержания систем тоталитаризма. Нельзя не согласиться с С.С. Хоружим в том отношении, что наиболее глубокие и губительные проявления тоталитаризма можно обнаружить в антропологии. «Тоталитаризм открыл на опыте множество весьма мрачных истин о человеке, создал целый арсенал эффективных антропологических ноу-хау, почти безотказных технологий обработки и переделки человека. <...> Идеологическая машина вторгается в сознание, вводя в него послание Большого Брата с азами тоталитарной догмы и угрозой мучительной смерти в случае ее неприятия. Вопреки воле человека это послание начинает действовать в сознании, и огромный заряд скрытой в нем угрожающей энергии генерирует синергетический эффект – отклик сознания, его непроизвольную и необоримую подстройку к тому, что велит послание» [Хоружий, 2009, с. 16–17]. В данном случае во всей своей красе проявляется такое вышеупомянутое свойство человеческого сознания, которое можно назвать «хитростью разума». Она состоит в способности выдавать за рациональность то, что можно условно обозначить лишь как квази- или псевдорациональность. Это **так называемая рациональность**, ориентированная не на поиск истины, а на практический интерес того, кто ратует за нее. Иными словами, это есть классическая тех-

ника подчинения воли и чувств человека, которого уверяют, что им управляет наиболее рациональная инстанция, лучше которой никто не смог бы это осуществить. В связи с этим невозможно не согласиться с В.С. Швыревым относительно оценки роли официальной марксистско-ленинской идеологии в развитии советского общества, а именно в том, что «при известных условиях представления и идейные позиции, претендующие на рациональность и даже сохраняющие внешние признаки научности и рациональности, оказываются в сущности феноменами догматически-авторитарного сознания, принципиально враждебными той свободе, критичности, “открытости” мысли, которые всегда рассматривались как атрибуты научно-рационального сознания» [Швырев, 1999, с. 11]. Налицо ситуация, когда призывы о рациональном подходе к действительности на самом деле выступают в качестве средства «укрепления всевластия авторитарной догмы, от имени которой определенные социальные силы осуществляют свое господство над людьми» [там же]. Трудно найти понятие, которое использовалось бы в практике социального управления более часто, более разнообразно и более изощренно, чем понятие рациональности. Как замечает Карл Манхейм, тоталитарное господство не просто извращает смысл рациональности, оно совершает насилие над душами и умами людей. «Террористическая эффективность тоталитарного государства заключается в том, что, координируя методы управления, оно порабощает большую часть населения и навязывает ему убеждения, мнения и поведение, не свойственные истинной природе гражданина» [Манхейм, 2010, с. 543]. Иначе говоря, способы тоталитарного управления обществом, связанные с элементами псевдорациональности, наносят серьезный ущерб ментальной природе человека – не отсюда ли произрастают корни той «порчи человека», о которой шла речь во введении?

О традиции господства над природой

Традиция упрощения в отношении сознания к окружающему миру, а также иллюзия вселия человеческого разума породили ситуацию, когда, начиная с Нового времени, возникла и укрепилась и поныне живая традиция возвышения места человека в мире,

вплоть до его обожествления. В результате такого возвышения человека над окружающим миром природа стала рассматриваться в качестве объекта использования в любых целях, предмета, подлежащего переработке, преобразованию, любых манипуляций, вплоть до насилия. «Нам не нужно ждать милостей от природы, взять их у нее – наша задача», – такова была псевдорационалистическая установка, заложенная И.В. Мичуриным [Мичурин, 1934]. Это проявлялось в отношении как к неживой, так и к живой природе. Протагоровский тезис о человеке как мере всех вещей получил свое жестокое воплощение в виде немилосердного поведения человека, с которым можно до сих пор столкнуться и ужаснуться той циничной жестокости, с которой «большой брат» может обращаться с братьями нашими меньшими. Стоит ли удивляться обострению экологического кризиса, свидетелями которого мы являемся? Это, в первую очередь, – результат ментального и глубокого духовного кризиса европейской рациональности. Как заметила П.П. Гайденко, «пока мы не освободимся от мысли, что смысл вносит в мир только человек..., пока не вернем и природе ее онтологическое значение, каким она обладала до того, как технотронная цивилизация превратила ее в “сырьё”, мы не сможем справиться ни с проблемой рациональности, ни с экологическим и прочими кризисами. Ибо экологический кризис есть продукт не только индустриальной цивилизации, но и продукт особого, характерного для нового времени типа ментальности, определяющего наше отношение к природе» [Гайденко, 1999, с. 12–13]. Интересно отметить, что упомянутый тип ментальности, внутри которого уже были заложены и начали вызревать ростки будущего кризиса европейского сознания, тем не менее долгое время считался идеалом рациональности, на который ориентировались представители интеллектуальной элиты многих стран, в том числе и России.

Указанное высокомерное отношение к природе можно назвать узурпацией человеком права обладать «истиной в последней инстанции», отвечать за рациональность и обоснованность любых преобразований природы и окружающего мира.

Вместо заключения. Еще раз о кризисе рациональности

Стремясь объяснить причины кризиса рациональности, М.О. Гершензон писал о том, что «разум в своей очищенной научной форме захватил единовластие, то есть узурпировал права целостного духа. Он заботился только о самом себе, упорядочивал только себя и действительно достиг в теории познания значительного благоустройства. И он один законодательствовал. Дух же оставался во тьме... Кризис начался тогда, когда целостный дух восстал против узурпации разума. Это восстание есть только новый этап одного великого дела – вековой борьбы между сущим и должным, между законом и нормой. Человеческое сознание искони раздвоено и в самом себе единоборствует, недоумевая, чем должно регулироваться человеческое поведение» [Гершензон, 2000б, с. 15]. И поскольку человеческий разум раздвоен, рациональность постоянно будет оказываться в ситуации «перепутья». В такой же ситуации могут оказываться и многие традиции. Что касается перепутья XX века, которое называют «эпохой безумия разума», – необходимо отметить, что погрузиться в состояние «безумия» может лишь ограниченный, замкнутый на себе разум в его формальном применении. Разум же вдохновенный, имеющий глубокую связь с единым мировым разумом, с тем, что называется подлинной реальностью, разум, ориентированный на гармоничное жизнеустройство, не может оказаться в тупике. Именно такой вдохновенный разум способен выступать мерилom рациональности традиции, регулируя процесс смены традиций, не позволяя нарушать баланс между традицией и новацией. Если попытаться уточнить представление о таком «вдохновенном» разуме, можно сослаться на классификацию типов рациональности, а именно на выделение двух типов: формальной рациональности (имеющей свое воплощение в естественных науках) и рациональности материальной (апеллирующей к здравому смыслу) (см. об этом: [Коммуникативные основания ... , 2023, с. 16]), которую хотелось бы дополнить третьим типом рациональности, ориентированной на восхождение к духу, к подлинной реальности. Такого рода рациональность условно можно обозначить словом «трансцендентальная» (по аналогии с «трансцендентальным человеком» у Бердяева. См. об этом: [Кудаев, 2010]). Она коренится в глубинах жизни ду-

ха и является априорной способностью разума нащупывать верное направление движения на множестве путевых развилок. «Трансцендентальная» рациональность представляет собой энергию, обеспечивающую осуществление иных форм рациональности. Она находит свое проявление в виде интуиций и озарений. Рациональность такого рода, возможно, сродни «инстинкту культуры» (см. об этом: [Голосовкер, 2010, с. 35–46]), который есть скорее даже не инстинкт, а интуиция, априорная способность разума улавливать гармонию и отличать ее от дисгармонии, делая выбор в пользу первой. Следование этому «инстинкту» представляет одну из важнейших духовных традиций человечества. «Инстинкт культуры» ведет человека по дороге поиска смысла в направлении тех высот духовного развития, которые ориентированы на символическое бессмертие (см. об этом: [там же]).

Вопрос о кризисе европейской рациональности в наше время обрел не только теоретическую остроту, но и реальную трагическую окраску. Что будет с рациональностью? Во что выльется теперешний кризис рациональности и духовности в целом? Сумеет ли человечество сохранить баланс между рациональностью и иррациональностью бытия и удержаться «у бездны мрачной на краю»? Увы, вопросов в данном случае пока что больше, чем ответов... Возникает предположение о том, что удел рациональности – как в научной сфере, так и в сфере социокультурной – быть постоянно в пути и «на перепутье», в нескончаемом диалоге со своей вечной спутницей – иррациональностью.

Список литературы

1. *Гайденко П.П.* Введение. Проблема рациональности на исходе XX века // *Рациональность на перепутье* : в 2 кн. Кн. 2. – Москва : РОССПЭН, 1999. – С. 5–26.
2. *Гершензон М.О.* Ключ веры // *Гершензон М.О.* Избранное. Т. 4. Тройственный образ совершенства. – Москва : Университетская книга ; Иерусалим : Gesharim, 2000a. – С. 125–167.
3. *Гершензон М.О.* Кризис современной культуры // *Гершензон М.О.* Избранное. Т. 4. Тройственный образ совершенства. – Москва : Университетская книга ; Иерусалим : Gesharim, 2000b. – С. 7–21.
4. *Голосовкер Я.Э.* Имагинативный абсолют // *Голосовкер Я.Э.* Избранное. Логика мифа. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2010. – С. 7–217.

5. Жеребилов Г.Ю. Оправдание человека. Путь стяжания богоподобия // Полигнозис. – 1998. – № 2. – С. 61–73.
6. Захаров В.Д. Бытие и человек. Познание как проблема // Полигнозис. – 2009. – № 1. – С. 32–43.
7. Зельдмар Х. Утрата середины // Общество, культура, философия. Материалы к XVII Всемирному философскому конгрессу / ИНИОН, АН СССР. – Москва. – 1983. – С. 56–102.
8. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н.О. Лосского. – Москва : Наука, 1999. – 655 с.
9. Кантор В.К. Апология разума, или Как жить достойно // Кантор В.К. Русская литература, или Слово против Хаоса – классика и современность. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2021а. – С. 309–315.
10. Кантор В.К. Две родины Достоевского: попытка осмысления. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2021б. – 608 с.
11. Кантор В.К. Изображая, понимать, или *Sententia sensa*: философия в литературном тексте. – Москва ; Санкт-Петербург : ЦГИ Принт, 2017. – 832 с.
12. Кантор В.К. Революция как сон разума // Кантор В.К. Демифологизация русской культуры. Философические эссе – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2019. – С. 162–181.
13. Кантор В.К. Россия как судьба. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2023. – 524 с.
14. Кантор В.К. Ф.А. Степун: русский философ в эпоху безумия Разума // Степун Ф.А. Сочинения. – Москва. : РОССПЭН, 2000. – С. 3–33.
15. Коммуникативные основания научной рациональности. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2023. – 270 с.
16. Кудяев А.Е. Антропологические основы концепции трагедии творчества в эстетике Н. Бердяева // Полигнозис. – 2010. – № 4. – С. 147–162.
17. Красиков В.И. Конструирование онтологий // Красиков В.И. Конструирование онтологий. Эфемериды. – Москва : Водолей Publishers, 2007. – С. 7–80.
18. Лессинг Т. Ницше, Шопенгауэр, Вагнер // Культурология. XX век. Антология. – Москва : Юрист, 1995. – С. 399–431.
19. Мамардашвили М.К. Необходимость себя. Введение в философию. Лекции, статьи, философские заметки. – Москва : Лабиринт, 1996. – 432 с.
20. Манхейм К. Диагноз нашего времени // Манхейм К. Избранное. Диагноз нашего времени. – Москва : РАО Говорящая книга, 2010. – С. 539–704.
21. Мичурин И.В. Итоги шестидесятилетних трудов по выведению новых сортов плодовых растений. – Москва, 1934. – 367 с.
22. Мудрагей Н.С. Рациональное – иррациональное: взаимодействие и противостояние // Рациональность на перепутье : в 2 кн. Кн. 1. – Москва : РОССПЭН, 1999. – С. 85–103.
23. Пинкер С. Лучшее в нас. Почему насилия в мире стало меньше : пер. с англ. – Москва : Альпина нон-фикшн, 2021. – 952 с.
24. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. – Москва : Правда, 1990. – С. 183–559.

25. *Хоружий С.С.* Век после «Вех», или Две-три России спустя // *Философия и культура*. – Москва : ИФ РАН, 2009. – № 10 (22). – С. 15–19.
26. *Шацкий Е.* Утопия и традиция : пер. с польск. – Москва : Прогресс, 1990. – 456 с.
27. *Швырев В.С.* О понятиях «открытой» и «закрытой» рациональности (Рациональность в спектре ее возможностей) // *Рациональность на перепутье* : в 2 кн. Кн. 1. – Москва : РОССПЭН, 1999. – С. 9–45.
28. *Шрейдер Ю.А.* Этика. Введение в предмет : учебное пособие для высших учебных заведений. – Москва : Текст, 1998. – 272 с.
29. *Эмпедокл.* «Очищения». Фрагменты из поэмы // *Семушкин А.В.* Эмпедокл. – Москва : Мысль, 1985. – С. 181–185.

ЭСТЕТИКА

УДК 882

DOI: 10.31249/RPHIL/2024.02.12

ЦИБИЗОВА И.М.* ЧИТАТЬ НЕ ТОЛЬКО ВАЖНО, НО И НЕОБХОДИМО: НАУЧНАЯ БИОГРАФИЯ Ю. МИККОЕНА (Обзор)

Аннотация. Представлена научная биография и обзор произведений финского философа, преподавателя факультета общественных наук и философии университета Йювяскюля, Юкка Микконена, осмысливающего проблемы философии литературы, в том числе авторского замысла, литературного повествования, познавательной значимости чтения.

Ключевые слова: авторский замысел; воображение; знание; когнитивные способности; познание; понимание; философия литературы; чтение.

TSIBIZOVA I.M. Reading's not only important but also necessary. Scientific biography of Jukka Mikkonen (Review)

Abstract. A scientific biography and review of the works of the Finnish philosopher, teacher of the Faculty of Social Sciences and Philosophy at the University of Jyväskylä, Jukka Mikkonen, who comprehends the problems of the philosophy of literature, including the author's intention, literary narrative, and the cognitive significance of reading, is presented.

Keywords: author's intention; cognition; cognitive abilities; imagination; knowledge; philosophy of literature; reading; understanding.

* Цибизова Ирина Михайловна – кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН; itsibizova@mail.ru (ORCID: 0000–0003–1428–2152)

Для цитирования: Цибизова И.М. Читать не только важно, но и необходимо. Научная биография Ю. Микконена (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2024. – № 2. – С. 184–201. DOI: 10.31249/RPHIL/2024.02.12

Финский мыслитель, сотрудник факультета общественных наук и философии университета Йювяскюля Юкка Микконен специализируется в области философии литературы и теории познания, предлагая интересные концепции авторского замысла, познавательной роли художественной литературы и чтения.

В статье «Философская художественная литература и акт создания литературного произведения» (2008 г.) [3] Микконен, пытаясь заложить основы «когнитивистской теории художественной литературы», опровергает взгляды, ограничивающие создание литературного произведения рассказом (эстетически ценной) историей. В том числе антикогнитивные концепции британских философов искусства и литературы П. Ламарка и С.Х. Олсена, полагающих, что понимание замысла автора сведет на нет его цель – откровенно высказать собственные идеи и предложения. Литературное произведение рассматривалось ими лишь как акт художественного повествования, в котором когнитивные интенции автора и намерения провозгласить истину не играют особой роли или полностью irrelevantны [3, р. 117]. Свою позицию финский мыслитель аргументирует, основываясь на существовании так называемой «философской художественной литературы», в которой изложение авторских интенций претворяет основной текст, приглашая читателя обдумать их, что важно для восприятия произведения как эстетически ценного и / или развлекательного. Используя концепцию Н. Кэрролла, Микконен предлагает постигать философскую художественную литературу с помощью «литературных мысленных экспериментов» этого влиятельного философа [3].

В статье «Интенции и интерпретации: Философская художественная литература как диалог» (2009 г.) [2] автор идет против популярного в англоязычном литературоведении течения, заложенного в 1940-х годах У.К. Уимсеттом и М. Бердсли и отвергающего возможность интерпретации художественного произведения, исходя из авторского замысла. Эти философы в «литературоведческом манифесте» «Вербальная икона» назвали подобные попытки

«международным заблуждением», утверждая, что произведение говорит само за себя [1]. Подобные убеждения превалировали свыше полувека в англоязычном литературоведении и философии литературы.

Микконен демонстрирует, что понимание литературного произведения как разговора или диалога помогает в интерпретации его философского содержания¹ и не противоречит концепциям «эстетического антиинтенционализма»², хотя учитывает и позицию «интенционалистов». Принимать во внимание авторский замысел и воспринимать произведение как диалог можно лишь при определенном виде прочтения. Диалоговый подход ценен при интерпретации познавательного контента произведения и содержащихся в нем истин, в частности при философском подходе к литературе, обладающей философским смыслом, например прозы и драматургии Ж.П. Сартра.

Мыслитель считает дебаты этих направлений «прискорбно туманными» [2]. Для Уимсетта и Бердсли авторский замысел – «композиция или план в авторском разуме». Из понятийного аппарата теории концептуальной экономии разума американского эстетика Дж. Левинсона они используют термины «категориальная интенция» (означающий намерение написать рассказ или эссе), «семантическая интенция» (авторский замысел в выборе слов и предложений) и введенное историком британской культуры М. Хэнчером понятие «окончательная интенция», характеризующее то, что автор пытался добиться или вызвать своим произведением. В интенционалистской интерпретации выделяются широкая и узкая версии. Узкая, представленная Э.Д. Хиршем и названная М. Бердсли «идентичностными тезисами», гласит: смысл литературного произведения отражает замысел создавшего его автора. Широкая же предполагает, что авторский замысел релевантен или в какой-то мере определяет смысл произведения.

Придерживаясь широкой версии, Микконен полагает, что верная интерпретация произведения не всегда полностью опреде-

¹ В частности, это касается трудов Ж.-П. Сартра.

² Так Микконен называет течение, отвергающее возможность и необходимость интерпретации авторского замысла и утверждающее, что произведение говорит само за себя.

ляется его автором, однако авторский замысел при интерпретации учитывать нужно. Как поясняет теоретик умеренного современного интенционализма американский философ Н. Кэрролл¹, интерпретация литературного произведения подразумевает освещение его смысла вместе с авторским замыслом. Последний рассматривается только в той мере, в которой был воплощен, в отличие от «хампти-дамптиизма»², позволяющего автору трактовать его по своему желанию. При возможности нескольких интерпретаций, верной будет учитывающая авторский замысел. Следует также рассматривать исторический контекст, общественное мнение эпохи, биографию и творчество автора.

Антиинтенционалисты ограничиваются семантическими особенностями произведения. Ж.-П. Сартр для распространения своих идей писал пьесы, не ограничивающие аудиторию кругом профессиональных философов. С другой стороны, Х.Л. Борхес, создавший философски значимые произведения, одно из которых даже признавалось самым популярным мысленным экспериментом в философии искусства, не задумывал их как философские трактаты. Интенционалистская интерпретация позволяет определить, является ли произведение философским трактатом, облаченным в литературную форму, или философским литературным произведением. Проблема Беккета – Фуко по-разному решается при литературном и философском подходе к интерпретации. Интенционалистский подход позволяет определить, в какой мере изложенные идеи поддерживаются автором и каковы его собственные взгляды.

Один из главных аргументов антиинтенционалистов заключается в трудности или невозможности постижения авторского замысла. «Метафизическое наступление на интенционализм», как назвал его Д. Даттон, полностью отвергало подобную возможность [2]. К. Брукс иронично заметил, что читал «Горацианскую оду»³, а не убеждения Марвелла. Антиинтенционалисты полагают,

¹ Так назвал течение сам Кэрролл.

² Термин появился благодаря словам персонажа Л. Кэрролла Шалтая-Болтая, который в разговоре с Алисой утверждал: «Когда я использую слово, оно означает именно то, что я хочу, ни больше ни меньше».

³ Имеется в виду «Горацианская ода на возвращение Кромвеля из Ирландии» Эндрю Марвелла.

что намерения состоят из убеждений и желаний, а эти вещи принадлежат сознанию. Д. Дики и К. Уилсон утверждают бесполезность изложения автором своего замысла, поскольку невозможно понять, какой смысл он действительно намеревался вложить в произведение.

При философском подходе стараются определить то, как создается портрет литературного персонажа, какие взгляды характеризуют его и вымышленный мир, а какие принадлежат автору, какова конечная авторская интенция, насколько можно доверять рассказчику и т.д.

Микконен, как умеренный интенционалист, полагает, что авторский замысел тем или иным образом появляется в произведении. Это признает даже Уимсетт, утверждающий, что замысел так или иначе «просачивается» в текст, однако насчет истинных авторских намерений можно лишь строить гипотезы. Для антиинтенционалистов автор – ненадежный свидетель в вопросах, касающихся его произведения, так как в разных ситуациях может по-разному декларировать свои цели. Современные умеренные интенционалисты признают ценность авторских ремарок относительно замысла, но относятся к ним с подозрением: их значение и ценность – такой же предмет интерпретации, как и само произведение. Это полезные ключи к гипотезам, эффективные при сравнении с текстом. Декларирование намерений отлично от шуточного интервью Борхеса для «Романтического манифеста»¹ А. Рэнд. Жанры, в которых делаются эти заявления, регулируются институтами, управляемыми законами и социальными практиками. Правила института литературы более расплывчаты, чем института философии. Писатели, как и другие художники, часто играют с ними, нарушая их. Зачастую авторские ремарки становятся скорее частью произведения, чем декларированием целей.

Микконен обращается к теории паратекста Ж. Женетта с его составляющими – перитекстом и эпитекстом как «приспособлениями» для лучшего понимания. Перитекст определяется как текстуальное обрамление произведения. Это названия глав, примечания и т.д. Под эпитекстом подразумеваются более отдаленные тексты:

¹ «Романтический манифест: Философия искусства» – сборник эссе философа Айн Рэнд, впервые опубликованный в 1969 г.

авторские интервью, письма, дневники, рукописи. Паратекст, включающий обложку, создается не только автором, но и издателями, критиками, влияющими на восприятие «смысла» и «цели» произведения. Неверно относить их к искренней авторской «декларации намерений», последние составляют лишь часть художественного представления произведения публике [2].

Авторское изложение замысла в рамках литературного института позволяет выстроить верную интерпретацию вымышленного мира. Иногда при замысле создать неоднозначное и воодушевляющее произведение аудитория воспринимает его противоположным образом – как не выполнившим своего предназначения или даже как «смерть автора». Согласно Бердсли, в случае радикального конфликта интерпретаций стоит обращаться к тексту, доверяя полученным из него «внутренним свидетельствам». Для умеренных интенционалистов в случае неправдоподобия авторских заявлений в отношении семантической ценности произведения именно последняя больше свидетельствует о замысле, чем декларируемая интенция. «Заслуживающими доверия» Микконен называет подобные декларации философов-романистов, к которым относит довольно гетерогенную группу, включающую Дж. Сантаяну, А. Рэнд, Ж.-П. Сартра, С. де Бовуар, У. Эко, А. Мердока, признанных членами институтов философии и литературы. Существуют институциональные основания для определения интуитивно принимаемых и широко используемых интерпретационных практик дешифровки литературных произведений в свете авторских философских изысканий, с использованием диалогового подхода. Философы в дискурсе придерживаются определенных диалектических норм. Они обеспечивают истинность своих пропозиций, аргументацию утверждений, соответствующих их взглядам и убеждениям. Не все декларируемое истинно, и одни утверждения заслуживают больше доверия, чем другие. Ныне часто утверждается возможность двух видов прочтения «Тошноты» Сартра и антиутопии Рэнд «Атлант расправил плечи»: как литературного произведения и с выделением их философских аспектов.

Философское отношение к литературе отвергается утверждающими, что оно исключает литературное прочтение, крайне несправедливо в отношении произведения или является категориальной ошибкой. Философы якобы интерпретируют произведение

«схематично», не понимая эстетической и литературной ценности. При «чисто философском» использовании – например, цитировании в моральной философии – произведение не воспринимается как произведение искусства, упускается роль его эстетических качеств. П. Ламарк и С.Х. Олсен утверждают, что читающий книгу как «образец морального суждения» не подходит к ней с «позиции литературы», и эти варианты прочтения отличны. Философский подход, по их мнению, не относится к литературе как «отдельной и независимой практике», сводя ее к жанрам или произведениям, предоставляющим примеры для философских рассуждений, не проясняющих роли литературы. Диалоговый подход отвергается в силу того, что философы, привносящие внелитературные, даже лингвистические, парадигмы в модели интерпретации, рискуют упустить признаки специфичности литературных функций произведения.

Обычно философский подход ограничивается философскими функциями определенных жанров или произведений. Игнорирование литературных особенностей при строго пропозициональном подходе сводит произведение к авторским суждениям при игнорировании релевантности повествования героев и композиции. Микконен настаивает на необходимости диалогического подхода в философской интерпретации, сосредоточенной на аргументации и истинах. Литературная интерпретация «Тошноты» Сартра требует экспликации и оценки тематического содержания, диалоговый подход – расшифровки чувств, позиции и мыслей Рокантена¹, иллюстрирующих экзистенциальную тоску. Этот роман подразумевает и литературное, и философское прочтение, и ни одно из них не исключает другого. Осмысление философских аспектов не отрицает необходимости рассматривать литературные достоинства и эстетическую ценность. Согласно Кэрроллу, эстетическое наслаждение не ведет к «заинтересованному диалогу». Против философского подхода выдвигался и институциональный аргумент, представляющий литературу и философию различными социальными практиками, требующими различных интерпретаций и оценок. Микконен же считает эти практики сопряженными. Платон, Кьеркегор, Сартр и другие использовали литературные формы для

¹ Главный герой романа Сартра «Тошнота».

представления своих философских воззрений. У Ф. Ницше, Ж. Батая и М. Бланшо грань, разделяющая эти практики, весьма зыбкая. Согласно Ламарку, литературное рассмотрение философского произведения отнюдь не исключает, не превосходит и не делает нерелевантным философскую сфокусированность на аргументах, выводах, валидности и истине. Верно и обратное.

Литературное произведение – это сообщение, средство коммуникации, лингвистическая целостность, состоящая из слов и предложений, скомпонованных для чтения аудиторией. Микконен рассматривает то, какова природа этой коммуникации и кто ее осуществляет. Действительные интенционалисты видят в искусстве человеческую деятельность, создающую шедевры-артефакты благодаря замыслу, сформировавшемуся в разуме автора. Будучи лингвистическими и художественными объектами, литературные произведения используются для выражения мыслей и идей: они сознательно создаются как предметы, понятные аудитории. Кэрролл доказывает диалоговый характер литературы, утверждая, что читатели подходят к литературным шедеврам не как к «кодам, нуждающимся в расшифровке», но как к деятельности и ее продуктам, которые создаются агентами, действовавшими осознанно [2].

Антиинтенционалисты и гипотетические интенционалисты признают коммуникативную природу литературы, отрицая диалоговую и, вместе с ней, – адекватность авторского замысла при интерпретации, и делают онтологическое различие между «сферой жизни, например, разговорами и деятельностью» и «сферой искусства». Эстетические интенционалисты считают естественным «обращение к личности» автора – биографии – ради ключей или помощи в построении гипотез о подразумеваемом в повседневном дискурсе. Антиинтенционалисты отвергают любые ссылки на автора. Диалоговая природа литературы отрицается из-за различия коммуникативной природы разговоров и лингвистических шедевров. Питер Джонс полагает, что в результате классификации произведения как романа читатели, «согласно договору», получают определенную свободу в его интерпретации. В повседневной речи интерпретацию определяет практическая необходимость, в интерпретации произведения она не обладает приоритетом. Дж. Дики и У.К. Уилсон отвергают диалоговый подход из эстетических сооб-

ражений, воспринимая произведение как шедевр, а не некие «послания» автора. Кэрролл настаивает на диалоговом подходе в связи с когнитивной функцией литературы: понимая произведение и как посредника, и как произведение искусства, можно получить более точное двустороннее знание.

Микконен подчеркивает, что различные подходы допускают разные средства интерпретации, настаивая на возможности объединения интенционализма с интерпретационным плюрализмом. С. Дэвис предложил применять несколько интерпретационных подходов, видя в «стремлении к истине» или «нацеленной на истину интерпретации», не отличающейся от интерпретации разговоров, лишь один из них. Можно также использовать психоаналитическую или марксистскую методiku. Литературная интерпретация не игнорирует поиска истины. В литературе он видит «развлечение, не только позволяющее, но и поощряющее исследование вариативности значений», так как интерес к ней вызывается мотивами, отличными от поиска смысла повседневных разговоров. В этом он находит довод против использования диалогового метода в интерпретации. С точки зрения Микконена, наряду со свободой интерпретации диалоговый подход правомочен, поскольку таковой философский, заинтересованный в поиске истины, не слишком отличен от поиска смысла в лингвистической коммуникации. Помимо эстетических, литературное произведение обладает и социальными целями – передать читателям авторские убеждения. Когнитивная цель интерпретации заключается в выявлении авторского замысла. Согласно Кэрроллу, значение высказывания эксплицируется в соответствии с намерением говорящего. Философские литературные произведения являются диалогом автора с читателем. При философском диалоговом подходе выясняется, что Сартр хочет сказать, описывая опыт Рокантена. Это означает не сведение произведения к философскому трактату, но его восприятие как шедевра, использующегося для передачи философских воззрений.

Антиинтенционалисты отрицают диалоговый подход, утверждая, что повествование освобождает автора от «серьезного» дискурса. «Литературное использование» языка отвергает использование авторского замысла в интерпретации. Манера повествования в прозе запрещает авторам высказывать свои истинные намерения; даже при наличии таких утверждений трудно отличить

авторские идеи от мыслей персонажей; не существует эпистемологического принципа различения авторских сентенций и идей, извлеченных читателем. Согласно Бердсли, иллюкутивные акты¹ — это действия лирического героя, от лица которого ведется повествование. Действительный автор лишь описывает действие, реплики принадлежат персонажам, несуществующим в реальной жизни; следовательно, не стоит искать их намерений в жизни реального автора. Одни и те же высказывания могут иметь разное значение, в зависимости от контекста при иронии, сатире или пародировании. Авторы действуют посредством слов (или героев). В художественное произведение иллюкутивные акты встроены посредством авторских ремарок и реплик персонажей, описаний, литературных зарисовок и композиции произведения. Антиинтенционалисты исключают истинность авторских деклараций, в диалоговом философском подходе они рассматриваются как косвенные, подразумевающиеся или наводящие на размышления. Литературное произведение интерпретируется как вымышленное повествование, созданное по сценарию «если бы это было так», посредством утверждающего дискурса, возвышающегося от повседневных тем до философских, с вниманием и к высказываниям литературных персонажей, и к конечному смыслу. Согласно Кэрроллу, авторская манера повествования не исключает диалогового подхода к интерпретации, но побуждает к нему, так как истинные авторские взгляды зачастую «сокрыты» или «подразумеваются», обеспечиваются путем «косвенных приемов», передаются посредством авторских отступлений, аллегорий, предположений, описаний и т.д. При диалоговом подходе требуется понять, почему автор создал персонажа таким-то, вложил в его уста такие-то реплики и какую роль он играет в композиции произведения. При интерпретации «Диалогов» Платона пытаются понять, как участники, и имеющие исторические прототипы, и вымышленные, аргументируют свои утверждения, почему их убеждают доводы Сократа. Кэрролл задается вопросом, почему древнегреческим пьесам приписывают философский характер, отрицая возможность прозаика вложить собственные философские идеи в уста героев. Почему легитимно

¹ Иллюкутивный акт (лат. — *кроющийся в, внутри*) — прагматический компонент смысла высказывания, отражающий коммуникативную цель говорящего.

рассматривать Платоновского Сократа с интенционалистской точки зрения, но нельзя применить подобный подход к Алеше¹ Достоевского? Он убежден, что при трактовке Достоевского нужно опираться на его биографию и дневники, Сартра – на гипотезы и утверждения из философских произведений.

Иногда в произведении выражаются идеи, не принадлежащие автору. Дж. Левинсон полагает, что части или элементы прозы, которые Кэрролл считает «невыведенными», например, философию Л.Н. Толстого в романе «Война и мир», следует вначале приписать «подразумеваемому герою» или, по словам Бердсли, подразумеваемому рассказчику, персонажу, описывающему свой (вымышленный) мир. Эти «эссеистские включения» нелогично классифицировать как авторские, так как автор не принадлежит вымышленному миру и не верит в его героев и события, в отличие от подразумеваемого персонажа. Различение авторских ремарок и ремарок подразумеваемого персонажа «разрушает эстетическую целостность произведения».

По мнению Микконена, диалоговый подход не нарушает эстетической целостности произведения (Левинсон) и не ущемляет литературных качеств (Ламарк). Заинтересованный в понимании авторского замысла не приписывает лирические отступления исключительно автору. По словам П. Свирски, хотя категориальной интенцией Ф. Рабле было создание литературного произведения, у него были и другие намерения, например критика церкви. Принадлежность к литературному институту не отвращает авторов от своих интенций при создании произведения. Скорее, этот институт определяет реакцию читателей, заставляя поверить повествованию вымышленного рассказчика. Даже вымышленные высказывания (это на первом месте) могут разделяться автором (на втором месте). Гипотетические интенционалисты полагают, что реплики героев неадекватны вне их мира, поскольку они вымышлены. Действительные интенции принадлежат только действительному человеческому агенту. Необходимо различать высказанное автором и возникшие при чтении предположения. Вопрос об истинности высказываний автора носит не онтологический, но эпистемологический характер: он касается определения того, что читатель

¹ Алексей, младший из братьев Карамазовых.

вынес самостоятельно. Эпистемологического принципа для этого не существует. Кэрролл предлагает восходить от основания «через вещь к вещи», опираясь на результаты «практического критицизма», принимая правомочность интенционалистских гипотез. Микконен согласен с предложенным *modus operandi*, вопреки трудностям различения авторского замысла и интенций литературных героев [2].

Следующей значимой вехой в научной биографии Микконена стал труд «Когнитивная ценность философской художественной литературы» [6], в котором ставится вопрос, может ли литературное произведение с точки зрения пропозиционального знания содержать значимые философские идеи. Философская ценность литературы определяется в зависимости от того, насколько произведение содержит истину и плоды познания, а также в какой мере оно может рассматриваться как средство коммуникации автора. Отдельный раздел посвящен доминирующей в англоязычной литературе теории «притворства», или «выдумок»¹, отвергающей пропозициональные концепции литературной истины. Рассматривая и другие доводы противников познавательных функций и ценности литературы, автор демонстрирует, как ее произведения способствуют познанию, предлагая суждения, советы и гипотезы для читательского постижения.

Обозревая историю диспута интенционалистов и антиинтенционалистов с акцентированием современных тенденций, Микконен рассматривает различные подходы к концепциям автора, роли авторского замысла, значения и смысла литературного произведения, отстаивая познавательную ценность литературы с особым вниманием к особенностям языка литературного произведения [6, р. 15–44], корреляциям литературы и истины [6, р. 45–98], смысла и интерпретации [6, р. 99–136], в заключение напоминая о пользе чтения [6, р. 137–142].

Развивая эти идеи в монографии «Философия, литература и понимание: О чтении и познании», мыслитель пропагандирует чтение с прагматической точки зрения как способ углубить соб-

¹ Наиболее влиятельным автором в этой области является американский философ Кендалл Левис Уотсон, написавший книгу «Мимезис как притворство: Об основаниях репрезентативных искусств» [7].

ственное понимание реальности с экзистенциальной точки зрения [4, р. 1–2], для развития логики и ценностной ориентации, повышения культуры и, следовательно, возможности реализоваться – залога более успешной продажи собственного труда работодателю [4, р. 4], превращения познания в ценность [4, р. 6–7], возможности стать человечнее [4, р. 5], развить эстетическое сознание [4, р. 10]. Для углубления понимания значения чтения автор предлагает воспринимать его посредством четырехмерной (4E)¹ модели познания воплощенного, автоматически включенного в процесс, установочного, а также широкого и протяженного [4, р. 7], вопреки скептическому мнению о художественной литературе многих аналитических философов [4, р. 11]. Чтение Микконен интерпретирует как активную, развивающую оптимистический этос [4, р. 12] деятельность, принципиально модифицирующую субъекта [4, р. 15].

В четырех главах книги осмысливаются природа литературного воображения [4, р. 13–40], эпистемологическая ценность литературных нарративов [4, р. 41–58], относящиеся к художественной литературе концепции познания, знания и понимания [4, р. 59–88] и свидетельства эпистемологического воздействия литературных произведений на читателей [4, р. 89–118].

Познавательная ценность литературы интерпретируется широко: от ее способности передавать знания вплоть до углубления понимания самих себя, других людей и окружающего мира с учетом интенсивных исследований в этой области психологии, нейронауки и философии сознания. Автор пытается объединить теоретические и эмпирические подходы к проблеме и развить методологию осмысления литературы и познания.

При осмыслении воображения аналитические философы больше интересовались «вымышленным», чем эстетическим измерением литературы. Литературное воображение рассматривается как пропозициональная установка, с помощью которой читатель усваивает содержание работы. В аналитической философии литературы оно преимущественно интерпретируется как пассивный, осуществляющийся под руководством текста или автора ответ,

¹ В оригинале она названа 4E – от английских определений embodied, embedded, enactive, extended.

заставляющий притвориться, что все так и есть или временно перенять какие-то убеждения и эмоции. Философы различают воображение (приемлемое) и фантазию (неприемлемую), а также интерпретацию (приемлемую) и использование (неприемлемое) работы. Некоторые концепции радикально отказываются от интерпретации воображения как конструктивного и творческого предприятия. Защищая «эстетическую» позицию, Микконен оставляет пространство для активной роли читателя в интерпретации. Критикуя необоснованно ограниченное понимание «приемлемой» реакции воображения на произведение, он сосредоточивается на заинтересованности в сложности и амбивалентности книги. Читательское взаимодействие с текстом допускает интенсивный диалог между вымышленным и реальностью, поскольку интерпретация предполагает, а иногда делает необходимым, разные пути размышления над вымышленным в контексте реальности.

Во второй главе осмысливается эпистемологическая значимость нарративов. Представители разных отраслей науки продемонстрировали сущностную роль нарративов в понимании людьми самих себя, окружающих и реальности, а также в обработке и передаче информации. Некоторые литературоведы настаивают, что «нарративный империализм» сводит комплексность и многообразность литературы к упрощенным моделям и стереотипам. Аналитические философы оспаривают эпистемологическую ценность повествовательности, так как она добавляет мало нового к пониманию и объяснению человеческой деятельности.

Некоторые философские концепции, атрибутируя эпистемологическую ценность литературных нарративов, обсуждают их потенциальную опасность для понимания человеком самого себя. Микконен же заключает, что подобный критицизм основывается на узком понимании знания и концепции, определяющей нарративы как пространственные, завершённые и «закольцованные», и предполагает, что новая теория понимания определит также новое направление дебатов о эпистемологической ценности повествования, литературе и повседневности.

Используя эпистемологические исследования Кэтрин Элджин, Нила Купера, Джонатана Кванвига и Линды Загребски, финский философ представляет понимание как оригинальное когнитивное достижение: в отличие от знания, оно обладает холистической и

процессуальной природой, касаясь придания значимости индивидуальным истинам, а также нахождения и создания связей между фрагментами знания со ссылками на его основные аспекты. Нарративы не только сохраняют, но и структурируют и оценивают информацию; объясняя человеческую деятельность, они передают многогранность ситуации благодаря эмоциональным и мотивационным значениям действия.

Процессуальный характер касается иммерсионной погруженности в литературное повествование, в ходе которой познается структурное измерение текста и развиваются эмоции. Вымышленность связана с исследованием произведения как плода литературного вымысла. Признав вымышленность литературных нарративов и подходя к ним с точки зрения «внешнего наблюдателя», составляют представление о литературных сюжетах и приемах повествования. Этот получаемый в процессе чтения навык углубляет понимание повседневных нарративов: помогает выделять и осмысливать художественные, мифологические и риторические аспекты различных историй, которые окружают людей и влияют на их повседневную жизнь [4, p. 41–58].

Основное внимание уделяется эстетическому познанию. Познавательная ценность литературы осмысливается с позиций теорий знания, когнитивных навыков и понимания [4, p. 59–88]. Теория понимания превосходит остальные эпистемологические концепции в силу включения различных познавательных ценностей, ассоциирующихся с литературным повествованием. Познание не является линейным однонаправленным процессом. Литературной эпистемологии следует придавать большее значение «пути к пониманию». Произведение склонно оспаривать концепции читателей и ставить вопросы, на которые нет ультимативных ответов: оно стимулирует мысленные процессы, в идеале ведущие к исследованию и пересмотру собственных представлений. Результатом может стать не озарение, но сомнение, интерпретируемое как шаг на пути к познанию. Литературная интерпретация порой требует «смещения» схем познания или модификации когнитивного аппарата, и трудно показать изменения, выходящие за пределы литературного царства и касающиеся повседневности [4, p. 80–86].

Аналитические философы много писали о познавательном эффекте литературы, уделяя мало внимания ее пользе для читате-

ля. Некоторые скептически воспринимают позитивное воздействие, требуя подтверждения познавательных эффектов. Обращение к методологии и требование эмпирических подтверждений отчасти связано ростом интереса к проблеме психологов.

В последней главе Микконен для создания методологической базы попытался построить мосты между аналитической философией, литературоведением и психологией познания. Осмыслив традиционный метод философии литературы, основывающийся на институтах и интроспекции, и натуралистический подход, он не считал ни один из них эффективным, и предложил плюралистическую методологию, ищущую подтверждение познавательного эффекта в литературной практике и ее изучении. Академический критицизм занят развитием теории и занимается не всеми ценностями, которые читатели ищут в литературе; критический анализ не оставляет пространства для перлокутивного эффекта¹, оказываемого произведением на читателя. Микконен предпочел эмпирические исследования, осуществляемые преподавателями литературоведения и социологии на своих студентах. Лучше всего это проявляется в эссе, автобиографиях и других нехудожественных текстах, авторы которых осмысливают литературные влияния на себя и демонстрируют полученные навыки [4, р. 89–118].

В заключении Микконен высказывает распространенную идею о необходимости определения фиксированного познавательного контента произведения, который обязательно усваивается при надлежащем прочтении. Авторский замысел представляет несомненный интерес, но, ограничиваясь им, читатели упустят многое в эстетическом и интеллектуальном смысле. Явно выраженные «когнитивные» цели литературного произведения при интерпретации можно признавать или игнорировать. По прошествии времени произведение может утратить актуальность либо обрести философскую или социальную значимость.

Литературное познание лучше всего понимать как *реляционное*, познавательный эффект зависит от читательской компетенции, подготовительного знания, интересов, а также рамок и целей интерпретации. Понимание бывает поверхностным и глубоким,

¹ Перлокутивный эффект – изменение взглядов, поведения, отношения, представлений адресата в результате речевого воздействия.

касаться разных аспектов, осмысляемых в различной степени. В основе философского изучения проблемы лежит романтическая идея радикально трансформирующего чтения. Однако подобное понимание психологически наивно: оно игнорирует небольшие, но значимые озарения, проистекающие из чтения, и тонкости когнитивного развития [6, p. 137–142].

Фиона Сейлис также допускает использование художественной литературы для развития «пропозиционного знания», предупреждая о необходимости соблюдения правил формальной логики и необходимости верно формулировать проблему. Сравнивая степень нарциссизма литературных героев Зафода¹ и Морриса², она присвоила первому, более самовлюбленному, индекс «i», второму – «j», дабы, приняв, что $i > j$, сделать вывод, что данная пропозиция неверна, поскольку этих вымышленных персонажей не существует в реальной жизни. Для избежания логического противоречия она настаивает на уточнении: «Существуют определенные степени нарциссизма “i” и “j”, при том, что $i > j$, и в соответствии с “Автостопом по галактике” Зафод обладает нарциссизмом в степени “i”, в соответствии с “Академическим обменом” Моррис обладает нарциссизмом в степени “j”» [8, p. 118].

Чешский философ М. Зах находит в этом излишнюю формализацию, которая лишь уводит в сторону и отвлекает внимание от проблем творческой силы воображения, общих и абстрактных метафизических проблем, на раскрытие которых мыслительница претендовала [Ibid.]. Этот классический пример «формализации ради формализации», не привносящей в научное знание ничего нового, вызывает недоумение: неужели читателям или философам нужно объяснять, что вымышленные персонажи называются так потому, что являются плодом авторского вымысла.

С одной стороны, приятно, что на современном прагматичном Западе еще есть люди, пытающиеся вернуть интерес к чтению не только профессиональной, но и художественной литературы, доказывая несомненную пользу этого занятия. Радует и отказ от

¹ Герой фантастической эпопеи Дугласа Адамса «Автостопом по галактике», по мотивам которого снят одноименный фантастический комедийный фильм. Зафод Билброкс – Президент Галактики.

² Герой романа Дэвида Лоджа «Академический обмен», первого в «Университетской трилогии».

отрицания важности авторского замысла при интерпретации художественного произведения. С другой – бросается в глаза склонность к упрощениям в попытках заставить прагматичного человека читать. Вспоминая труды Ю.М. Лотмана, невольно задаешься вопросом, касающимся игнорирования на Западе теорий и концепций многих наших выдающихся мыслителей, и приходишь к выводу о том, что сейчас эта лакуна будет все больше углубляться и расширяться.

Список литературы

1. *Beardsley M., Wimsatt W.K.* The Verbal Icon // Internet Archive. – URL: https://archive.org/stream/in.ernet.dli.2015.101371/2015.101371.The-Verbal-Icon_djvu.txt (date of access: 25.10.2023).
2. *Mikkonen J.* Intentions and Interpretations: Philosophical Fiction as Conversation // Contemporary Aesthetics. – Providence, Buffalo : Rhode Island School of Design, Department of Philosophy at the University at Buffalo, SUNY. – 2009. – Vol. 7. – URL: https://digitalcommons.risd.edu/liberalarts_contempaesthetics/vol7/iss1/12/ (date of access: 25.10.2023).
3. *Mikkonen J.* Philosophical Fiction and the Act of Fiction-Making // SATS, Northern European Journal of Philosophy. – Berlin : De Gruyter, 2008. – № 9 (2). – P. 116–132. – URL: <https://philpapers.org/rec/MIKPFA-2> (date of access: 22.10.2023).
4. *Mikkonen J.* Philosophy, Literature and Understanding : On Reading and Cognition. – London : Bloomsbury Academic, 2021. – 179 p.
5. *Mikkonen J.* Précis of Philosophy, Literature and Understanding: On Reading and Cognition // Philosophia. Open access Published. – 2023. – 22 September.
6. *Mikkonen J.* The Cognitive Value of Philosophical Fiction. – New York : Bloomsbury Academic, 2013. – 224 p. – URL: <https://lib-king.ru/518459-cognitive-value-of-philosophical-fiction.html> (date of access: 26.11.2023).
7. *Watson K.L.* Mimesis as Make-Believe: On the Foundations of the Representational. – Cambridge : Harvard University Press, 1990. – 450 p.
8. *Zach M.* Conceptual analysis in the philosophy of science // Balkan journal of philosophy. – 2019 – Vol. 11, N 2. – P. 107–124.

Социальные и гуманитарные науки
Отечественная и зарубежная литература
Информационно-аналитический журнал

Серия 3

ФИЛОСОФИЯ
2024 – № 2

Техническое редактирование
и компьютерная верстка В.Б. Сумерова
Корректор Д.Г. Валикова

Подписано к печати 30.04.2024

| | |
|--------------------------|-------------------|
| Формат 60×84/16 | Бум. офсетная № 1 |
| Печать офсетная | Цена свободная |
| Усл. печ. л. 12,75 | Уч.-изд. л. 10,1 |
| Тираж 300 экз. | Заказ № |
| (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