

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 – 4

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 научной работе),
К.М. Антонов – д-р филос. наук (ПСТГУ),
В.Г. Буданов – д-р филос. наук (ИФ РАН),
В.В. Винокуров – д-р филос. наук (МГУ),
О.А. Ефремов – канд. филос. наук (МГУ),
О.А. Жукова – д-р филос. наук (НИУ ВШЭ),
Ю.А. Кимелев – д-р филос. наук (ИНИОН РАН),
Д.П. Козолупенко – д-р филос. наук (МГУ),
А.П. Козырев – канд. филос. наук (МГУ),
О.В. Кулешова – канд. филол. наук (ИНИОН РАН),
В.Д. Лаза – д-р филос. наук (МГЛУ),
О.В. Летов – канд. филос. наук (ИНИОН РАН),
М.М. Мчедлова – д-р полит. наук (РУДН, Институт социологии ФНИСЦ РАН),
Н.Л. Полякова – д-р социол. наук, канд. филос. наук (МГУ),
С.В. Погорельская – канд. полит. наук (ИНИОН РАН),
В.А. Яковлев – д-р филос. наук (МГУ)

Редактор-составитель – канд. филос. наук *А.И. Крыман*

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/2024.04.00

СОДЕРЖАНИЕ

СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

Кимелев Ю.А. Теория исторического знания в аналитической философии истории	7
Погорельская С.В. Современный Кант Отфрида Хёффе. Рец. на кн.: Хёффе О. Иммануил Кант сегодня: Космополит из Кёнигсберга. Жизнь и творчество	19
Цибизова И.М. Успешный третий путь. Рец. на кн.: Лукас Дж. Власть времени: размышления об истории философии	24
Цибизова И.М. Возрождение интереса. Рец. на кн.: Ницше и антихрист: религия, политика и культура в позднее Новое время	30

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Глухов С.В. Пережиточные элементы в «Антропологии и современности» Фр. Боаса	36
Криман А.И. Что такое постгуманизм и почему он актуален сегодня	43
Григорьева Е.С. Полагалась ли новому человеку новая смерть? Рец. на кн.: Соколова А. Новому человеку – новая смерть? Похоронная культура раннего СССР	63
Григорьева Е.С. Есть ли будущее у ностальгии? Рец. на кн.: Бойм С. Будущее ностальгии	72

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

Звонова Е.Е. Детерминистические представления А.Л. Чижевского с позиций современного научного мировоззрения	77
Летов О.В. Проблема постпозитивизма и современная философия науки (Обзор)	85

Летов О.В. Современные нетрадиционные концепции философии науки (Обзор)	93
Думов А.В. Эпистемические пороки альтернативной медицины. Рец. на кн.: Эрнст Э. Причудливые медицинские идеи... и странные люди, изобретшие их	105

СОЦИАЛЬНАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Пушаев Ю.В. Идеологический ландшафт современной России: состояние и проблемы. Часть I (Обзор)	119
Михель Д.В. Теория многополярности. Рец. кн.: Дугин А.Г. Теория многополярного мира. Плуриверсум	135
Думов А.В. Методологические проблемы разведывательного анализа (Обзор)	144
Криман А.И. Акторно-сетевая теория Б. Латура в контексте ухода от антропоцентризма в постгуманизме	152

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ. ТЕОЛОГИЯ

Антонов К.М. Труды С.С. Аверинцева в контексте истории науки о религии советской эпохи	162
Цибизова И.М. Наука и религия: о пользе сотрудничества	183

CONTENTS

CONTEMPORARY PHILOSOPHY

Kimelev Yu. A. Theory of History Knowledge in the Analytical Philosophy of History	7
Pogorelskaya S.V. Modern Kant by Otfried Höffe. Book review: Höffe O. Immanuel Kant today: A Cosmopolite from Königsberg. Life and Art	19
Tsibizova I.M. The Successful Third Way. Review of the book: Lucas G. The Ordering of Time: Meditations on the History of Philosophy	24
Tsibizova I.M. Interest Revival. Review of the book: Nietzsche and the antichrist: Religion, Politics, and Culture in Late Modernity ..	30

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY AND PHILOSOPHY OF CULTURE

Glukhov S.V. Survivals in the “Anthropology and Modern Life” by FR. Boas	36
Kriman A.I. What is Posthumanism and Why is it relevant today?	43
Grigoryeva E.S. Was the New Man Supposed to Die a New Death? Book review: Sokolova A. A New Man, a New Death? Funeral Culture of the Early USSR	63
Grigoryeva E.S. Does Nostalgia have a Future? Book review: Boym S. The Future of Nostalgia	72

PHILOSOPHY OF SCIENCE AND TECHNOLOGY

Zvonova E.E. Deterministic Ideas of A.L. Chizhevsky from the Standpoint of Modern Scientific Worldview	77
Letov O.V. The Problem of Postpositivism and Modern Philosophy of Science (Review)	85

Letov O.V. Modern Non-Traditional Concepts of Philosophy of Science (Review)	93
Dumov A.V. Epistemic Vices of Alternative Medicine. Book review: Ernst E. Bizarre Medical Ideas ... and the Strange Man Who Invented Them	105

SOCIAL AND POLITICAL PHILOSOPHY

Pushchaev Yu.V. The Ideological Landscape of Modern Russia: Status and Problems. Part I	119
Mikhel D.V. Theory of the Multipolarity. Book review: Dugin A.G. Multipolar World Theory. The Pluriverse	135
Dumov A.V. Methodological Problems of Intelligence Analysis (Review)	144
Kriman A.I. B. Latour's Actor-Network Theory in the Context of Moving Away from Anthropocentrism in Posthumanism	152

PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES. THEOLOGY

Antonov K.M. The Works of S.S. Averintsev in the Context of the History of the Science of Religion of the Soviet Era	162
Tsibizova I.M. Science and Religion: The Benefits of Cooperation ...	183

СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 930.1

DOI: 10.31249/rphil/2024.04.01

КИМЕЛЕВ Ю.А.* ТЕОРИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Аннотация. Статья посвящена анализу актуальной ситуации в аналитической философии истории. Преследуется цель определить ее основные характеристики. В качестве главной характеристики указывается разделение в ее рамках на «историческое объяснение» и «нарративизм». В статье осуществлена реконструкция соответствующих теоретических устремлений.

Ключевые слова: философия истории; аналитическая философия истории; историческое знание; историческое объяснение; нарративизм.

KIMELEV Yu.A. THEORY OF HISTORY KNOWLEDGE IN THE ANALYTICAL PHILOSOPHY OF HISTORY

Abstract. The article is dedicated to the analysis of the actual analytical philosophy of history. At present it's major characteristic is a distinction between "historical explanation" and "narrativism". These different theoretical strivings are being reconstructed in the article.

Keywords: philosophy of history; analytical philosophy of history; historical knowledge; historical explanation; narrativism.

Для цитирования: Кимелев Ю.А. Теория исторического знания в аналитической философии истории // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2024. – № 4. – С. 7–18. – DOI: 10.31249/rphil/2024.04.01

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

Введение

В XX в. утвердилось оформившееся еще в XIX в. разделение философии истории на два вида. Первый осуществляет философскую тематизацию, исследование и осмысление исторического процесса как определенной бытийной сферы, как одного из контекстов существования человека. Такую философию истории, наиболее ярко воплощенную в классических образцах (философия истории Дж. Вико, И. Гердера, Г. Гегеля, К. Маркса и др.) и имевшую преобладание в истории существования этого раздела философии, принято называть материальной, онтологической или субстанциальной философией истории. Второй вид философии истории, связанный с осмыслением природы исторического познания, соответственно обозначается (в смысле критицизма в теории познания) как критическая аналитическая философия истории (последнее название распространено в англоязычной литературе по философии истории, где большинство работ по эпистемологии и методологии исторического познания написано представителями аналитической философии).

В XIX в. начала формироваться и завоевывать признание философия истории второго вида. В работах И. Дройзена, в «критике исторического разума» В. Дильтея, в исследованиях по логике исторического познания В. Виндельбанда и Г. Риккерта, в дискуссиях по проблемам историзма, в анализах природы исторического знания Б. Кроче, Р. Коллингвуда и др. была заложена и развита традиция критической философии истории. В 1940–1950-е годы к исследованию природы исторического знания подключился целый ряд философов, принадлежащих к аналитической традиции (У. Уолш, К. Гемпель, М. Мандельбаум, А. Данто, У. Дрей, М. Уайт и др.). Эта философия истории стремилась ответить на следующий круг вопросов. В чем состоит специфика исторического знания, каковы его связи с донаучным историческим сознанием, со смежными социальными и гуманитарными науками? Применяют ли историки общие с другими науками схемы объяснения? Каково значение ценностных суждений в историческом сознании и как наличие таких суждений соотносится с объективностью исторического знания? Существует ли теоретический уровень исторического знания, или историческая наука ограничивается только

описаниями фактов и событий? Как строится историческое описание (нарратив)? Можно ли считать, что нарратив заключает в себе определенную логику понимания и объяснения?

Философское изучение условий и возможностей исторического познания в конце XX – начале XXI в., как и прежде, выступает в двух основных разновидностях. Европейско-континентальная философия истории эпистемологического типа реализуется в продолжающейся дискуссии между философско-трансцендентальным, герменевтическими и аналитическими подходами. Аналитическая философия истории (другая разновидность) разрабатывает традиционную для нее тематику: природа исторического факта; объяснение и понимание; ценностные моменты в историческом познании.

Определенным приоритетом в настоящее время обладает проблематика исторического нарратива, что связано с использованием новых теоретических разработок из других областей аналитической философии, в частности проблематики фикционалистского дискурса.

Вся условность членения современной зарубежной философии на континентальную и аналитическую весьма наглядно видна в философско-исторической сфере. Условность связана прежде всего с процессом взаимопроникновения, который интенсивно протекает уже несколько десятилетий. Следует отметить, однако, что использование подходов аналитической философии истории в европейско-континентальной носит более масштабный характер, чем, скажем, использование философско-герменевтических – в аналитической философии истории. Вообще правомерно, на наш взгляд, говорить о преобладании, причем заметном, аналитической философии над континентальной в рамках эпистемологической разновидности современного философско-исторического дискурса.

Сохраняющиеся определенные различия, по нашему мнению, связаны в конечном счете с тем, что континентальная философия истории эпистемологического образца связана с европейским историзмом, а аналитическая философия укоренена главным образом в традиции аналитической философии, в первую очередь в аналитической эпистемологии и философии науки.

Историческое объяснение

Действительно, значительная часть усилий историков направлена на объяснение произошедшего в прошлом. Анализ того, как надлежит осуществлять объяснение, является предметом споров.

Точка зрения, согласно которой объяснения в истории являются или должны быть той же формы, что и объяснения в естественных науках, была, как известно, наиболее ярко и полно представлена Карлом Гемпелем. Тезис К. Гемпеля, ставший известным как «модель покрывающего закона», или дедуктивно-номологическая модель, включает два момента: объяснить событие – значит показать его предсказуемость, а чтобы показать предсказуемость события, следует показать, что его можно подвести под какой-то набор каузальных законов.

Сильная сторона модели покрывающего закона состоит в том, что объяснение должно показать, почему произошло такое событие, а не другое. Но это означает, что речь идет о детерминистском объяснении. А данное обстоятельство послужило основной причиной наиболее сильных возражений против указанной модели.

Кроме того, как отмечают критики, если утверждается, что такую форму должно принять всякое развернутое объяснение, то оказывается, что историки просто не в состоянии или не сумели предложить такие объяснения. Следует обратить внимание и на возражения другого плана, которые заключаются в указании на то, что материал историографии таков, что модель неверна в принципе.

Одно из возражений этой группы имело особый вес. Оно указывает на то, что модель не способна воздать должное уникальности исторических событий. Вместе с тем нельзя отрицать, что при всей уникальности исторических событий их следует описывать в общих терминах, поскольку только так о них вообще можно что-то сказать. Соответственно, ссылка на нее не является достаточным возражением против модели покрывающего закона.

Уникальность может представлять и как указание на деятельность уникальных индивидов, относительно поведения которых не может быть законов. Сомнения проистекают из того, что объяснения в терминах склонностей (диспозиций) несут в себе те же им-

пликации законосообразного поведения, какие требуются моделью покрывающего закона.

Историки обычно интересуются не индивидом как таковым, а индивидом в той или иной роли. Нет законов, способных объяснить отношения между индивидом и ролью или историческое оформление и развитие ролей. Здесь в принципе неприменима модель покрывающего закона.

В рамках устремления к историческому объяснению предстает и модель, которую часто называют «рациональной реконструкцией». Центральная идея этой модели – главная задача историка – заключается в том, чтобы объяснить человеческое действие специфически человеческим способом. Историк делает это, когда показывает, что определенное действие представляет собой интенциональное действие, предпринятое в соответствии с определенными верованиями, которые делали такое действие осмысленным для агента, предпринявшего его.

Действие получает объяснение, когда мы понимаем, почему агент решил совершить его. Это, однако, лишь часть объяснения, поскольку историков интересует не только то, почему люди действовали определенным образом, но и то, были ли действия успешными или неудачными. Соответственно, когда установлены причины действия и верования агента, их следует подвергнуть дальнейшему критическому исследованию, поскольку успех или неудача действий зачастую зависят от достоинств или недостатков причин и верований, лежащих в их основе.

Проблематика реализма

Посылка о существовании прошлых событий является необходимой предпосылкой исторического дискурса – и историографического, и философско-исторического. Если не приходится сомневаться в существовании прошлых событий, то не исключено, что возможно историческое познание, в том числе философско-историческое (субстанциального вида).

Проблематика реализма потому имеет столь важное значение, что только при реалистском понимании исследовательской и вообще теоретической работы возможно различение философии истории («материального» типа), историографии и литературной

фикциональности. Ведь принципиальное различие между философско-историческим дискурсом и историографическим дискурсом, с одной стороны, и литературной фикцией – с другой базируется на посылке об объективном «реальном» существовании исторических событий.

Историки обычно занимают реалистские позиции в отношении исторического знания. Это включает три утверждения: индивидуальные события, действия и происшествия действительно имели место в прошлом; истинные исторические утверждения являются утверждениями о таких происшествиях; такие утверждения известны потому, что в настоящем имеется достаточно свидетельств о них. Такая позиция обманчиво проста и была оспорена применительно к каждой стадии.

Реализм предполагает, что прошлое, которому привержены историки, есть независимое прошлое, т.е. прошлое, наполненное событиями, которые имели место независимо от того, будем ли мы когда-нибудь знать что-либо о них. Историки видят свою задачу в раскрытии содержания прошлого, а не в создании его.

Такой подход оспаривается, однако, идеалистическим воззрением, оспаривается посредством теории, известной в настоящее время как «конструкционизм». В соответствии с конструкционистской позицией историки способны постигать истины о прошлом, однако это не прошлое, как мы его обычно понимаем, т.е. независимое прошлое с реальными событиями, ожидающими того, чтобы быть обнаруженными. Речь идет о специфическом «историческом» прошлом, которое существует как нечто, что мы конструируем исходя из наличных свидетельств. Соответственно, если бы мы стали обладателями новых свидетельств и стали конструировать по-иному, то изменилось бы не только наше знание, но изменилось бы и само историческое прошлое.

Идея, что историки раскрывают прошлое, которое существовало независимо от нашего знания о нем, отвергается в пользу идеи о прошлом, которое существует только как конструкция, призванная объяснять наличные свидетельства.

Конструкционизм, как отмечают его оппоненты, включает следующую посылку: если исторические утверждения – это утверждения о прошлом, которое мы уже не можем воспринимать, т.е. что-то проблематичное в онтологическом статусе прошлого.

Однако это очень сомнительная посылка, поскольку большинство видов знания, как повседневного, так и научного, относятся к тому, что ненаблюдаемо в настоящее время (скорость света или существование нейтронов). Если бы дело обстояло так, что утверждение о чем-то ненаблюдаемом не могло бы быть утверждением о независимой реальности, то набор утверждений о том, что мы считаем реальными сущностями, должен бы быть заменен набором утверждений о сконструированных сущностях.

Нарративизм

Теория нарратива, или нарративистская теория исторического знания по-прежнему, вот уже несколько десятилетий, находится в центре внимания аналитической философии истории. В настоящее время, в особенности за пределами англоязычного мира, эта теория нередко обозначается как «англо-саксонская философия истории».

Историки традиционно представляли результаты своих исследований в форме повествования, или нарратива. Несмотря на оспаривание роли нарратива, к примеру, эконометристами или представителями французской школы анналистов, так же отдающих предпочтение измерениям и считающих индивидов и события относительно поверхностными следствиями глубинных структур и процессов (существование которых можно увидеть только со временем), – нарратив остается наиболее характерным способом представления исторического знания и, соответственно, предметом оживленных дебатов относительно его эпистемологического статуса и онтологических импликаций.

Освящение истории как академической дисциплины в XIX в., идеал объективной и беспристрастной науки, вообще понимание науки в соответствии с позитивистскими и историцистскими парадигмами – все это уводило в сторону от сосредоточения внимания на нарративной форме, а также от мощной риторической традиции, считавшейся до тех пор чем-то необходимым для освоения ремесла историка. Такое господствующее видение истории как науки, а также отказ от социальной функции, заключавшейся в легитимизации власти – все это побуждало считать повествование такой формой изложения результатов исследования, которая не

оказывает воздействия на содержание презентации «фактов». Несомненно, одна из заслуг нарративизма в его различных версиях состоит в том, что было обращено внимание на форму повествования и его структуры. Повествование с его структурами считалось техникой экспозиции, не оказывающей воздействия на информацию, которая содержится в историографическом тексте.

Одним из самых известных теоретиков философско-исторического нарративизма является Хейден Уайт. Позиция, изложенная несколько десятилетий тому назад в его книге «Метаистория»¹, стала важнейшим источником для разработки целого ряда подходов аналитической философии истории, прежде всего нарративизма. И его последние работы, соотносящиеся с такими работами, а также с критикой, представляют собой в настоящее время одну из наиболее полных и последовательных версий нарративизма².

Исходным моментом для Х. Уайта служит тот бесспорный факт, что для специфически исторических дискурсов типичным является создание нарративных интерпретаций своего материала. Наделение исторических дискурсов письменной формой, их перевод в эту форму порождает специфический объект, историографический текст, который в свою очередь может стать объектом философской, или критической рефлексии.

Х. Уайт напоминает о том, что наш опыт истории неотделим от нашего дискурса относительно истории. Дискурс нужно создать, написать, прежде чем он предстанет как «история». Опыт истории предстает многообразно, соответственно многообразию дискурсов в историографии.

Согласно такому подходу, «история» представляет собой не просто объект изучения или соотносящееся с ним исследование. Это главным образом определенное отношение к «прошлому»,

¹ Уайт Х. Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века / пер. с англ. под ред. Е.Г. Трубиной и В.В. Харитонова. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002. – 528 с.

² White H. Literaturtheorie und Geschichtsschreibung // Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten / Nagl-Docekal H. (Hrsg.). – Frankfurt a. Main: Fischer, 1996. – S. 67–106; White H. Construcción historica // La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la historia / Cruz M., Brauer D. (Comps). – Barcelona: Herder, 2005. – P. 43–58.

опосредованное тем или иным видом письменного дискурса. Поскольку исторический дискурс находит выражение в специфической форме писания, то необходимо рассмотреть релевантность теории литературы для теории и практики историографии.

Уайт дает краткую характеристику исторического дискурса и присущего ему способа познания. Такая характеристика заключается в указании предпосылок исторического дискурса. Первая предпосылка, причем необходимая, – существование прошлого. Познаваемость прошлого доказывается тем, что пишутся работы об истории.

Вторая предпосылка. Исторический дискурс не предполагает, что наше познание истории является результатом какого-то определенного исследовательского метода. Выбираемые в качестве объекта исследования события, люди, структуры и процессы могут исследоваться историческим образом как прошлые, только если они становятся предметом специфического исторического писания.

Подобная характеристика исторического дискурса не означает, как подчеркивает Х. Уайт, что прошлые события, личности, институты и процессы не существовали в действительности. Не означает это также и того, что мы не в состоянии обладать более или менее точными сведениями об указанных явлениях. И тем более это не означает, что такие сведения нельзя превратить в знание посредством методов, применяемых теми или иными «научными» дисциплинами.

Предложенная характеристика призвана указать на то, что имеющаяся у нас информация о прошлом и наше знание о прошлом можно считать «историческими» лишь в том случае, если они становятся темой исторического дискурса.

Исторический дискурс не создает новой информации о прошлом, поскольку он может оформляться только при условии, что мы обладаем сведениями о нём. Нельзя говорить и о том, что исторический дискурс дает новые знания о прошлом, поскольку знание всегда есть результат определенного исследовательского метода. Что же производит исторический дискурс? Ответ Х. Уайта состоит в том, что исторический дискурс дает интерпретации тех сведений и тех знаний, которые имеются в распоряжении историка. А интерпретации могут получать различные формы, от про-

стных хроник до высокоабстрактных «философий истории». Общим для всех таких форм является обращение к нарративной форме изложения, когда наличествует стремление представить явления, с которыми они соотносятся, в качестве специфически «исторических» явлений.

В соответствии с текстуалистской концепцией репрезентации описание представляет собой средство конституировать те или иные положения дел в качестве возможных объектов исторического интереса, а также в качестве кандидатов на включение в число объектов, достойных того, чтобы быть вписанными в исторический дискурс. Если такой дискурс должен облечься в форму повествования, то объекты, подлежащие репрезентации, должны предстать как носители атрибутов историчности и нарративности.

Историчность того или иного объекта устанавливается посредством описания этого объекта в соответствии с правилами установления свидетельств, которые приняты в каком-то конкретном «сообществе историков» определенной эпохи и места.

По-иному обстоит дело с нарративностью. Нет правил повествования, подобных правилам установления свидетельств (свидетельствования). Это связано с тем обстоятельством, что повествование требует, чтобы агенты, события, институты и процессы были прежде всего изображены, а не концептуализированы.

Изображение различных сил, событий и сцен в качестве элементов драматических конфликтов и разрешения этих конфликтов – это средство конструирования повествовательных интерпретаций исторических процессов.

Существует различие между изображением и концептуализацией исторических событий и процессов. Однако, если рассматривать изображения как операцию, которая производит повествовательную репрезентацию, а концептуализацию – как объяснение в форме доказательства, то очевидно, что концептуализация всегда представляет собой абстракцию от какого-то образа. Когда конструируется какое-то историческое прошлое, то скорее образ предшествует понятию, а не наоборот. В этом, по мнению Х. Уайта, заключено различие между историей в духе Ранке и философией истории в духе Гегеля.

Логика повествовательной интерпретации мира – будь то мира в его прошлом, будь то в его нынешнем состоянии, будь то в

отношении между этими состояниями – это «логика образов и тропов», заключает Х. Уайт.

Заключение

Тема данной работы – философия истории, исследующая условия и природу исторического познания. В настоящее время философия истории этого вида представляет собой по преимуществу философскую рефлексию относительно реальной практики познания прошлого, прежде всего практики академической институционализированной исторической науки. Это реальная философская практика, опирающаяся на мощный институт университетской историографии.

Разумеется, при этом речь не идет о сугубо дисциплинарных, «технических» методологических разработках. Это дело самой историографии. Философия истории обращается, главным образом, к философско-эпистемологическим аспектам теоретического познания прошлого. В связи с чем можно утверждать, что фактически речь идет о «метатеории» истории.

В статье преследовалась цель представить основные характеристики актуальной ситуации в аналитической философии истории. В качестве главной характеристики было указано разделение исследовательских устремлений в ее рамках на проблемные комплексы «историческое объяснение» и «нарративизм». Наряду с антитетическими моментами были отмечены и пути возможных синтезов.

В целом анализ показывает, что аналитическая философия истории, сосредоточившись на тематизации и постижении исторического знания, демонстрирует высокую и перспективную продуктивность.

Список литературы

1. Кимелев Ю.А. Философия истории. Системно-исторический очерк // Философия истории: антология / сост., ред. Кимелев Ю.М. – Москва: Аспект-пресс, 1995. – С. 3–29.
2. Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Концепция общества Юргена Хабермаса // Современные социологические теории общества. – Москва: ИНИОН РАН, 1996. – С. 3–24.

3. Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Теория общества Энтони Гидденса // Современные социологические теории общества. – Москва: ИНИОН РАН, 1996. – С. 23–43.
4. Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Социологические теории модерна, радикализованного модерна и постмодерна. – Москва: ИНИОН РАН, 1996. – 492 с.
5. Кимелев Ю.А. «Субъект» и «субъективность» в современной западной социальной философии. – Москва: ИНИОН РАН, 2006. – 95 с.
6. Кимелев Ю.А. Западная философская антропология на рубеже XX–XXI вв. – Москва: ИНИОН РАН, 2007. – 76 с.
7. Уайт Х. Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века / пер. с англ. под ред. Е.Г. Трубиной, В.В. Харитонова. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002. – 528 с.
8. Pompa L. Philosophy of history // The Blackwell companion to philosophy / Ed. By Bunnin N., Tsui-James E.P. – Oxford: Blackwell, 2003. – P. 428–452.
9. White H. Literaturtheorie und Geschichtsschreibung // Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten / Nagl-Docekal H. (Hrsg.). – Frankfurt a. Main: Fischer, 1996. – S. 67–106.
10. White H. Construcción histórica // La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la historia / Cruz M., Brauer D. (Comps). – Barcelona: Herder, 2005. – P. 43.

УДК 141.3

DOI: 10.31249/rphil/2024.04.02

ПОГОРЕЛЬСКАЯ С.В.* СОВРЕМЕННЫЙ КАНТ ОТФРИДА ХЁФФЕ. Рец. на кн.: ХЁФФЕ О. ИММАНУИЛ КАНТ СЕГОДНЯ: КОСМОПОЛИТ ИЗ КЁНИГСБЕРГА. ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО

Аннотация. Отфрид Хёффе, известный немецкий философ, обращаясь к современным аспектам исследований творчества Канта, в очередной раз вынужден полемизировать с теоретиками новых мультидисциплинарных направлений, атакующих Канта с точки зрения политкорректности, приписывающих ему расизм и враждебность к ЛГБТ и предлагающих исключить его из всемирного философского наследия. Абсурдным, но необычайно настойчивым требованиям, звучащим в основном из англо-американского пространства, Отфрид Хёффе дает в своей книге аргументированную отповедь. Он также обращается и к другим, актуальным для сегодняшнего дня, положениям творчества философа, опередившего свое время. Книга издана в преддверии 300-го юбилея Канта и имеет своей целью популяризировать его творчество и показать его актуальность для современности.

Ключевые слова: Иммануил Кант; расизм; космополитизм; классическая немецкая философия.

POGORELSKAYA S.V. MODERN KANT BY OTFRID HÖFFE. BOOK REVIEW: HÖFFE O. IMMANUEL KANT TODAY: A COSMOPOLITE FROM KÖNIGSBERG. LIFE AND ART

Abstract. Otfried Hoeffe, a well-known German philosopher, addressing the modern aspects of Kant's research, is forced to polemise

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

with theorists of new multidisciplinary directions. They attack Kant from the point of view of political correctness, attribute racism and hostility to LGBT people to him and propose to exclude him from the world philosophical heritage. In his book, Otfried Höffe gives a reasoned rebuke to these absurd demands, which sound mainly from the Anglo-American space. He also refers to other relevant provisions of the philosopher's work. The book was published on the eve of Kant's 300 th anniversary and aims to popularize his work and show its relevance to modernity.

Keywords: Immanuel Kant; racism; cosmopolitanism; classical German philosophy.

Для цитирования: Погорельская С.В. Современный Кант Отфрида Хёффе. Рец. на кн.: Хёффе О. Иммануил Кант сегодня: космополит из Кёнигсберга. Жизнь и творчество // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – Москва, 2024. – № 4. – С. 19–23. Рец. на кн.: Höffe O. Immanuel Kant heute: der Weltbürger aus Königsberg; Leben und Werk. – Wiesbaden, 2023. – 396 S. – DOI: 10.31249/rphil/2024.04.02

Отфрид Хёффе, немецкий философ, руководитель Центра политической философии университета Тюбингена, широко известен не только в консервативных кругах, к которым он принадлежит по убеждениям, но и в университетском мире, поскольку помимо исследований в сфере этики, социальной философии и философии права он является одним из немногих, целенаправленно работающих с классикой, входящей в университетский курс, разъясняя ее для современного читателя. Хёффе является издателем популярной у студентов и преподавателей серии «Изложить классику», в которой труды известных классических мыслителей публикуются с комментариями и разъяснениями современных философов. К Иммануилу Канту, которого философ очень любит и ценит и о котором написал уже немало исследований, у него особое отношение – он видит свою задачу в том, чтобы не просто популяризировать, но и защитить от несправедливой критики последних лет и показать его актуальность в наши дни.

В рецензируемой работе, изданной к 300-летию со дня рождения Канта, автор обращается ко всему творчеству философа под

призмой его всемирности. Он уверен: актуальность Канта заключается в его универсальности и в его космополитизме, причем этот космополитизм понимается не как оторванность от корней, а как способность мыслить общие, приемлемые для всех, независимо от происхождения, ценности. Кант был гражданином мира и убежденным демократом, а его философия, которую он изложил с большой полнотой и глубиной аргументов, в свою очередь, получила признание во всем мире именно потому, что она понятна во всех культурах, что делает его одним из самых важных мыслителей среди всех философов.

Однако чтобы доказать это, Отфриду Хёффе приходится полемизировать с «исследователями», которые уже несколько лет пытаются убедить научное сообщество и студенчество в «расизме» Канта, и не только в нем, но еще и во враждебности его к ЛГБТ. На сегодняшний день такие обвинения – это своего рода политическая статья, а судьба осужденных по ней мыслителей – быть историфицированными, задвинутыми в темный угол темных времен, быть исключенными из современного философского процесса.

Для российского читателя любая попытка измерять философов прошлого критериями современной западной политкорректности выглядит как анекдотическая попытка «натянуть сову на глобус». Однако именно в этом видели свою задачу современные ниспровергатели «белой» мысли, оценивающие эту мысль с точки зрения расовой принадлежности самого мыслителя и с точки зрения того, что он сам говорил о расах, и в силу этого считающие универсализм Канта «колониалистским».

Позиция Хёффе в этой полемике четкая. Колониалистским Кант не является уже потому, что его философская мысль признана во всем мире, а его размышления о расах и гендере, обусловленные дискуссиями его времени, не имеют совершенно никакого значения для ядра его философии, не определяют его философскую систему и его взгляды и поэтому могут, конечно, быть изучаемыми (если это кому-то интересно), но, в силу своей незначительности, не могут быть возведены на уровень основных характеристик его философии, как это сейчас пытаются делать теоретики «постколониальных исследований». Достойные (на современный взгляд) критики «отдельные пассажи» находятся дале-

ко за пределами его «основных произведений», считает Хёфе. «Называть Канта расистом в том смысле, который в наше время влечет за собой последствия, и хуже того, считать его одним из основоположников современного расизма, это абсолютно ложный путь» (с. 306).

Исходя из этого, Хёфе призывает читателя воспринять Канта непредвзято, позволить ему просто подействовать на себя, понять, что это философ, который позволяет человеку поверить в собственную способность к самостоятельному мышлению. Причем, начать знакомство лучше всего с его биографии (с нее Хёфе и начинает в первой части книги «Личность как образец», с. 19–52). Основная часть книги состоит из трех разделов, озаглавленных тремя кардинальными вопросами Канта, сформулированными им в «Критике чистого разума»: «Что я могу знать?» (теоретическая философия, с. 55–141), «Что я должен делать?» (мораль и право, с. 143–249), и «На что я смею надеяться» (история, высшее благо, религия, с. 251–297). Эти вопросы, как считал сам мыслитель, объединяли все интересы его разума. Однако впоследствии они были дополнены резюмирующим вопросом – «Что есть человек?». Этому вопросу у Хёфе посвящен следующий, четвертый раздел. В заключение, в пятом разделе «Целевое мышление» он предлагает восстановить этот потерянный ныне образ мышления.

Все вышеназванные части подразделяются на небольшие главы, посвященные более узким темам. Для примера: трактат «О вечном мире» встроено во второй раздел «Что я должен делать», где для него выделена восьмая глава, в свою очередь поделенная на параграфы «Образец политического мыслителя», «Какая вечность подразумевается в “О вечном мире”?», «Государство», «Объединенные нации или всемирная республика?», «Является ли каждая гуманитарная интервенция нарушением права?», «Все ли республики и демократии миролюбивы?» и «Право посещения, не право гостя».

Работа располагает небольшим списком литературы (с. 387–390) и предметным регистром (с. 319–396).

Автору в дискуссиях, в провокационных вопросах удалось достичь своей цели – «осовременить» Канта и его философию и доказать, что универсальность его мысли позволяет построить ее в собственное мышление, избавясь при этом от того навязчивого

*Рец. на кн.: Хёффе О. Иммануил Кант сегодня:
космополит из Кёнигсберга. Жизнь и творчество*

морализаторства, которое определяет нынешний духовный дискурс. Работа написана легко, для ее чтения не требуется предварительных знаний философии Канта. Она может быть рекомендована не только студентам и преподавателям, но и всем, кто интересуется Кантом и хочет его понять.

УДК 1(091)

DOI: 10.31249/rphil/2024.04.03

ЦИБИЗОВА И.М.* УСПЕШНЫЙ ТРЕТИЙ ПУТЬ. Рец. на кн.: ЛУКАС Дж. ВЛАСТЬ ВРЕМЕНИ: РАЗМЫШЛЕНИЯ ОБ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Аннотация. Новая книга Дж. Лукаса стала прекрасной иллюстрацией того, как можно одновременно заниматься историей философии и развивать саму эту дисциплину, вопреки многочисленным течениям, утверждающим ее ненужность и устарелость.

Ключевые слова: Анаксимандр; античная философия; история философии; логика; метафизика; позитивизм; Просвещение.

TSIBIZOVA I.M. THE SUCCESSFUL THIRD WAY. REVIEW OF THE BOOK: LUCAS G. THE ORDERING OF TIME: MEDITATIONS ON THE HISTORY OF PHILOSOPHY

Abstract. J. Lucas's new book has become an excellent illustration of how one can simultaneously study the history of philosophy and develop this discipline itself, despite numerous trends that assert its uselessness and obsolescence.

Keywords: Anaximander; ancient philosophy; Enlightenment; history of philosophy; logics; metaphysics; positivism.

Для цитирования: Цибизова И.М. Успешный третий путь [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2024. – № 4. – С. 24–29. Рец. на кн.: Lucas G. The Ordering of Time: Meditations on the History of Philosophy. – Edinburgh: Edinburgh Univ. press, 2020. – 180 p. – DOI: 10.31249/rphil/2024.04.03

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

Полемизируя с У.В. Куайном, разделившим философов на тех, кто просто изучает историю философии, и тех, кто ее творит, Джордж Лукас в своей новой книге успешно показал, что философию можно развивать *через* вовлечение в ее историю (с. 8).

По собственному признанию, черпавший источники вдохновения из лекций и семинаров Национального фонда гуманитарных наук США и общения с А. Макинтайром, С.Д. Линном, М. Нуссбаум, А. Данто и другими (с. VII), Дж. Лукас задумал свое произведение как явное отклонение от современного философского мейнстрима, не сделав его ни этно-, ни лого-, ни фалоцентричным или как-то иначе заточенным на это, как это ныне модно. Не следует искать в книге ни «культурной критики философии», ни атаку на модусы философской аргументации, ни следования деконструктивистскому проекту Ж. Деррида, ни идиосинкразии в прочтении, ни неоортодоксии (с. 1). Именно этим она и хороша в своих попытках дать ответы на вопросы, что такое история философии и какое значение она имеет для философа. Дж.Д. Уильямс подчеркивает то обстоятельство, что Лукас назвал свой метод «рефлексивной встречей с историей» (или «вовлечения в историю»), в ходе чего каждая проблема находит свой ответ, но он никогда не становится догмой [2, р. 150].

Название книги взято со ссылкой на Анаксимандра и обещает обзор всей философской традиции. По мнению Лукаса, этот древний мыслитель впервые правомочно усомнился в неостановимости прогресса мысли, диктуемого безжалостным ходом времени. Отсюда следует одна из основных проблем современной западной философской науки: правомочно ли противопоставлять древнюю философию и современную, одновременно утверждая более аутентичные позиции последней (с. 2).

По словам Лукаса, философия прославляет творчество гения-индивидуума, но происходит из коллективного дискурса (там же), что ярче всего демонстрирует судьба Ницше.

Одним из наиболее острых вопросов, поднимаемых рефлексией Лукаса, является размышление о том, что произошло со всеобъемлющими перспективами философии и ее истории после распространения многочисленных модных течений, например феминизма и «этической критики», обвиняющих философию в гегемонии и утверждении мужского превосходства (с. 4–5). А также

о правомочности рассмотрения Анаксимандра, который первым ввел «пророческий гнев¹» в качестве меры нормативного морального суждения, и Гераклита как «неэффективных критиков» (с. 5).

Первая глава «Власть времени: Размышляя с предшественниками Сократа» (с. 1–17) основана на концепциях древнегреческих мыслителей, для которых философия была неразрывно связана с мифом и историей, а также их современном осмыслении, в том числе в трудах Ф. Уилрайта, У.К.Ч. Гатри, критической истории и антологии «Философы до Сократа» [1], не навязывающих древним философам современных канонов мышления. Интерес представляют и ссыла на Х. Арендт, обвинившую М. Хайдеггера в провале попыток думать *вместе* со своими предшественниками, и трактовка единства мышления и бытия при чтении Парменида, и интерпретация неразрывности связи логики и метафизики. Основная мысль главы заключается в немыслимости развития философии без связи с предшественниками, что признавали и последователи классиков, и признанные реформаторы: Д.Ф. Верен восхищался трактовкой мифа и воображения Джамбаттистой Вико, М. Хайдеггер вдохновлялся разработанной Э. Гуссерлем концепцией *эпохе*.

Вторая глава «Трагическая история доктора Бенеке» (с. 18–20) наглядно демонстрирует зависимость философа от общественного дискурса. Психолог и философ Ф. Бенеке, противник Г.В.Ф. Гегеля и И. Канта, предлагавший основывать этику на эмпирических чувствах, не был понят в Германии, где царствовал гегелианский идеализм. Его отстранили от преподавания, скорее всего не без вмешательства того же Гегеля, и лишь после смерти «вновь открыли» неокантианцы.

В третьей главе «Философское оздоровление собственной истории» (с. 21–28) осмысляется проблема, можно ли считать философию отличной от ее истории, как различаются музыка и история музыки, искусство и история искусства. Лукас провозглашает крах «аналитического консенсуса», утвердившего их строгое различение на основании растущего числа «выдающихся мыслителей», призывающих к возобновлению диалога с философской традицией.

¹ В нашей традиции чаще встречается перевод «праведный гнев».

Четвертая глава экспонирует соперничающие концепции, касающиеся истории философии: 1) каждое новое поколение философов демонстрирует неправоту своих предшественников [2, р. 150]; 2) воссоздание истории философии как нарратива чревато искушением тотализации оригинального дискурса; 3) философию, это заключение принадлежит Лукасу, следует рассматривать не как научный поиск новаторских озарений или открытий, но скорее как живую традицию рефлексивную, дискурсивную, диалогичную в отличие от начавшейся с книги Р.М. Рорти «Философия и зеркало природы» (1979 г.) тенденции «прагматического» подхода к философскому мышлению при отказе от признания незыблемости принципов Платона или идей Канта (с. 45).

В пятой главе «Искусство, философия и формы прошлого» (с. 62–80) интерпретируются взаимоотношения общей философии с эстетикой, в том числе бесконечный эстетический горизонт для интеллекта в области придания формы пропозициям. Осмысливая утверждение Х.Г. Гадамера «герменевтика – это философия, причем философия практическая», Лукас вопреки высокой оценке этого мыслителя все же не соглашается с ним, поскольку это повлекло бы объединение бытия и значения, сделав невозможным различие, например, между историей и художественной литературой. Между тем как герменевтика интерпретирует значение, по словам философа, словно это единственный смысл бытия, история философии имеет дело с одним бытием, но множеством его значений.

Шестая глава «Новая методология для философии» (с. 81–97) освещает тупиковые, по мнению автора, подходы к вошедшим в историю философии трудам: слепое подражательство, экзегетику, агиографию и карикатурность, дабы предложить метод «рефлексивной исторической вовлеченности», успешно применяемый в оставшихся главах, в которых Лукас интересно проявляет себя и как интерпретатор текстов, и как философ.

Седьмая глава «Критика Просвещения и вопрос, касающийся метафизики» (с. 98–124) посвящена осмыслению философского наследия «Кембриджского триумvirата» – Б. Рассела, Дж.Э. Мура и А.Н. Уайтхеда в сопоставлении с трудами Л. Витгенштейна, показанными с непривычной перспективы. Проводятся параллели между Витгенштейном и Уайтхедом, а также между ними обоими и Муром, при противопоставлении всех троих Расселу. Критика

Просвещения при признании ограниченности логики представлена как объединяющая трех мыслителей. Одновременно Лукас демонстрирует склонность многих позитивистских философов к буквализму в трактовке текстов и, в сущности, всего мира, показывая несостоятельность родившейся в Новое время веры в Разум как самодостаточный ресурс.

Восьмая глава «Научная революция и поиск ковариантных метафизических принципов» (с. 125–135) характеризует особенности развития философии в эпоху постоянно ускоряющегося прогресса, а также несостоятельность предложений о полном отказе от метафизики.

Девятая глава «Люди без имени» (с. 136–155) посвящена онтологическому статусу событий прошлого, месту памяти в процессе познания и отвержению пагубного пути культуры отмены «неполиткорректных» исторических деятелей и мыслителей.

С одной стороны, невольно вызывает сожаление то обстоятельство, что изложение принципов того, что прежде называлось *культурой философского осмысления*, потребовало отдельной монографии, защищающей эту культуру от многочисленных «-измов» западного философского мейнстрима. С другой – это обстоятельство радует, как радует и возвращение в работе с философскими произведениями к диалоговой манере, за которую ратовал и которую успешно развивал Ю.М. Лотман. Можно не соглашаться, в частности, с интерпретацией Лукасом герменевтики, но нельзя не признать и ценность его книги. Нарративная манера повествования с использованием инверсии при изложении простым и одновременно ярким языком и уважением ко всем рассматриваемым мыслителям делают ее чтение увлекательным и позволяют рекомендовать не только философам, историкам философии и тем, кто развивает философию через диалог с ее историей, но и неспециалистам, интересующимся историей развития философской мысли.

Список литературы

1. Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M. The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts. – 2-nd ed. – Cambridge: Cambridge University Press, 1984. – 518 p.

*Рец. на кн.: Лукас Дж. Власть времени:
размышления об истории философии*

2. Wilson J.D. The Ordering of Time: Meditations on the History of Philosophy by George Lucas (review) // The Review of Metaphysics / The Philosophy Education Society. – London, 2021. – Vol. 75, N 1 (297). – P. 150–152. – URL: <https://muse.jhu.edu/article/804553> (дата обращения: 11.02.2024).

УДК 140.8

DOI: 10.31249/rphil/2024.04.04

ЦИБИЗОВА И.М.* ВОЗРОЖДЕНИЕ ИНТЕРЕСА. Рец. на кн.: НИЦШЕ И АНТРИХРИСТ: РЕЛИГИЯ, ПОЛИТИКА И КУЛЬТУРА В ПОЗДНЕЕ НОВОЕ ВРЕМЯ

Аннотация. В сборнике рассматриваются религиозоведческие, политические и культурологические концепции Ницше в контексте общего развития этих научных дисциплин в позднее Новое время.

Ключевые слова: буддизм; Ф. Ницше; политика; религиозоведение; философия; христианство; А. Шопенгауэр.

TSIBIZOVA I.M. INTEREST REVIVAL. REVIEW OF THE BOOK: NIETZSCHE AND THE ANTICHRIST: RELIGION, POLITICS, AND CULTURE IN LATE MODERNITY

Abstract. The collection examines Nietzsche's religious, political and cultural concepts in the context of the general development of these scientific disciplines in the late modern era.

Keywords: Buddhism; Christianity; Nietzsche F.; philosophy; policy; religious studies; Schopenhauer A.

Для цитирования: Цибизова И.М. Возрождение интереса [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2024. – № 4. – С. 30–35. – Рец. на кн.: Nietzsche and The Antichrist: Religion, Politics, and Culture in Late Modernity / Ed. by Daniel Conway. – London: Bloomsbury Academic, 2020. – 259 p. – DOI: 10.31249/rphil/2024.04.04

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

Выпуск лондонским издательством Bloomsbury Academic в 2020 г. сборника «Ницше и антихрист: Религия, политика и культура в позднее Новое время» отражает новую вспышку философского интереса к этому неординарному мыслителю, долгое время игнорируемому из-за ассоциаций с нацизмом, с одной стороны, и концепцией сверхчеловека (*Übermensch*) – с другой. Этим преподаватель Университета Сент-Джонс в Нью-Йорке Б.Т. Конуэл [1] объясняет сравнительно невысокий научный интерес к изданной в 2005 г. в Кембридже антологии трудов, посвященных немецкому философу [17].

Редактор сборника, преподаватель Техасского университета А&М Д. Конвей, в 2008 г. опубликовавший исследование «О «Генеалогии морали» Ницше: Руководство для читателя» [2] и признающийся одним из ведущих в своем поколении знатоков ницшеанской философии, ради преодоления образовавшейся лакуны собрал ведущих специалистов по данной проблеме для осмысления труда философа «Антихрист», планировавшегося как начало проекта из четырех частей, который должен был стать, как предполагал Ницше в письме к Мальвиде фон Мейзенбург, «величайшим событием в философии всех времен», оригинальным «суждением о мире» и смертельным ударом по христианству, но не был осуществлен из-за болезни, поразившей философа всего через четыре недели после выхода трактата [15, р. 1].

К работе были привлечены Л.Т. Хатаб из Университета Олд Доминион (Норфолк, Виржиния), автор книг «Пожизненное заключение Ницше: примирение с вечным возвращением» (2005) [6] и «О генеалогии морали» Ницше: Введение» (2008) [7]; преподаватель Университетского колледжа Лондона Том Стерн, недавно опубликовавший книгу «Этика Ницше»¹ [27]; А. Панайоти (Университет Торонто Метрополитен), издавший исследование «Ницше и буддистская философия» [22], где позиционирование мыслителем себя в качестве «анти-Будды» рассматривается как упрощение [15, р. 78, 131]; Д. Оуэн (Саутгемптонский университет), который вслед за ставшей бестселлером книгой «Ницше, политика и Новое время» [20] выпустил «Генеалогии морали Ницше», рассматривающую его эволюцию в отрицании европейской морали [21];

¹ Научный интерес к книге отражает рецензия Б. Лейтера [11].

П.С. Либ (Университет Пьюджет-Саунда), редактор сборника «Метафилософия Ницше: Природа, метод и цели философии» [19], интерпретирующего творчество немецкого инноватора как источник многих современных философских течений и школ; Э. Йенсен (Колледж Провиденса), исследовавший философию истории немецкого мыслителя [9], издавший антологию, отражающую интерес Ницше к античности [16], интерпретировавший сочинение «О пользе и вреде истории для жизни» [8] и совместно с К. Сантини осмысливший ницшеанские концепции памяти и истории [18]; ушедший в 2022 г. Т.Б. Стронг (Саутгемптонский университет), начавший свою научную карьеру с книги «Фридрих Ницше: Политика трансфигурации» [28], в которой проследил влияние идей философа на эволюцию современной демократии; К. Эмден (Университет Райса, Хьюстон) осветивший ницшеанские идеи, касающиеся языка, сознания и тела, их исторический контекст и дальнейшее развитие, в том числе – в философии сознания и антропологии знания [4], ницшеанскую философию в свете краха нового гуманизма, становления имперской Германии, кризиса исторической культуры, политических уроков из культурной антропологии и развития идеи Европы [3]; В. Лемм (Королевское общество Нового Южного Уэльса, Сидней), исследовавшая творчество Ницше, исходя из концепции «человеческого животного» и интерпретировавшая ее как философский натурализм [12], его культурные и политические теории с этой перспективы [14], а также влияние на современную философскую и гуманитарную мысль, в том числе Ж. Дерриду [13]; Г. Шапиро (Ричмондский университет, штат Вирджиния), опубликовавший четыре монографии о творчестве мыслителя: «Нарративы Ницше (Исследования в области феноменологии и экзистенциальной психологии)» (1989) [26], «Алкиона¹: Ницше о дарах, шуме и женщинах» [23], «Археология видения: Фуко и Ницше о зрении и речи» [24], «Земля Ницше: Великие события, великие политические концепции» [25], прослеживающая влияние «отверженного» на многих выдающихся философов современности.

¹ Дочь правнука Прометея Эола, бросившаяся в море и превращенная богами в зимородка.

Свидетельством компетентности этих исследователей и их глубокой вовлеченности в рассматриваемую проблематику стал выход ряда книг, опубликованных уже после завершения работы над совместным проектом [18; 19; 27].

Уже из простого перечисления авторов и представляемых ими научных школ очевидно, что сборник получился гетерогенным, освещающим отдельные аспекты трактата с совершенно разных ракурсов, вплоть до взаимоисключающих концепций, в том числе при ответе на вопрос, считал ли Ницше павликанское христианство отречением от иудаизма или его логическим продолжением. Таковым сборник задумывался изначально, в соответствии с критериями его беспристрастного редактора [1]. В книге помимо прочего предпринимаются попытки рассмотрения своеобразия методологии Ницше в подходах к философии, религии, истории, психологии и литературе. Демонстрируются возможности его интерпретации как защитника демократии, с одной стороны, и как крайне правого реакционера, яро отстаивающего возвращение к господству аристократии, с другой.

Особый интерес, на взгляд рецензента, представляют осмысление влияния на позднего Ницше И. Канта, А. Шопенгауэра, Ф.М. Достоевского (в данном случае можно говорить и о взаимовлиянии), Н. Макиавелли [15, р. 67] на его достижение духовной зрелости; как и влияния популярных научных концепций и течений позднего Нового времени – всеобщего увлечения психоанализом и теории «ускорения времени»; видение в «возрождающемся боге» Диониса [15, р. 14] вопреки отсутствию его непосредственного упоминания в тексте; трактовка взглядов немецкого философа на буддизм; нахождение корней концепции «вечного возвращения» в иудаизме [15, р. 24–36]; роль тракта в развитии современной феноменологии религии, его влияние на румынского феноменолога М. Элиаде [15, р. 47] и сопоставление христианства с буддизмом [15, р. 44–46]; неожиданные параллели идей Ницше и К. Маркса в критике Гегеля; стремление исследовать «исторического Иисуса».

Думается, сборник выполнил задачу – возродил интерес к многогранной трагической фигуре Ницше, заставляя задуматься о возможном вкладе в философию задуманного им проекта, осуществлению которого помешала внезапная ментальная болезнь.

Список литературы

1. Conuel B.T. Review of the book: Nietzsche and The Antichrist: Religion, Politics, and Culture in Late Modernity / Ed. by Daniel Conway. – London: Bloomsbury Academic, 2020. – 259 p. – Reading Religion. American Academy of Religion. – 2020. – April 28. – URL: <https://readingreligion.org/9781350016880/> (дата обращения: 20.06.2024).
2. Conway D. Nietzsche's «On the Genealogy of Morals»: A Reader's Guide. – London & New-York: Continuum, 2008. – 198 p.
3. Emden Ch.J. Friedrich Nietzsche and the Politics of History / ed. by Q. Skinner, J. Tully. – Cambridge: Cambridge University Press, 2008. – 412 p.
4. Emden Ch.J. Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body. – Chicago: University of Illinois Press, 2005. – 240 p. – (International Nietzsche Studies).
5. Emden Ch.J. Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century. – Cambridge: Cambridge University Press, 2014. – 254 p. – URL: – <https://doi.org/10.1017/CBO9781107445123>
6. Hatab L. Nietzsche's Life Sentence: Coming to Terms with Eternal Recurrence. – Abingdon: Routledge, 2005. – 216 p.
7. Hatab L. Nietzsche's 'on the Genealogy of Morality': An Introduction. – Cambridge: Cambridge University Press, 2008. – 243 p. – URL: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511812002>
8. Jensen A.K. An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life. Abingdon: Routledge, 2018. – 206 p. – (Routledge Studies in Nineteen-Century Philosophy).
9. Jensen A.K. Nietzsche's Philosophy of History. – Cambridge: Cambridge University Press, 2013. – 237 p.
10. Kirkland P.E. Review of the book: Nietzsche and The Antichrist: Religion, Politics, and Culture in Late Modernity / Ed. by Daniel Conway. – London: Bloomsbury Academic, 2020. – 259 p. – The Agonist. – 2021. – V. 15, N 2, P. 110–112.
11. Leiter B. Review of the book: Nietzsche's Ethics. – Cambridge: Cambridge University Press, 2020. – 70 p. – (Cambridge Elements. Ethics) – Notre Dame Philosophical Reviews. – University of Notre Dame. – 07.01.2021. – URL: <https://ndpr.nd.edu/reviews/nietzsches-ethics/> (Дата обращения: 20.06.2024).
12. Lemm V. Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being. – New-York: Fordham University Press, 2009. – 256 p. – (Perspectives in Continental Philosophy).
13. Lemm V. Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo. – Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2013. – 258 p.
14. Lemm V. Nietzsches Philosophie des Tieres: Kultur, Politik und die Animalität des Menschen. – Berlin; Zurich: Diaphanes Verlag, 2012. – 272 S.
15. Nietzsche and The Antichrist: Religion, Politics, and Culture in Late Modernity / Ed. by Daniel Conway. – London: Bloomsbury Academic, 2020. – 259 p.
16. Nietzsche as a Scholar of Antiquity / ed. by A.K. Jensen, H. Heit. – London: Bloomsbury Academic, 2017. – 320 p. – (Bloomsbury Studies in Philosophy).

17. Nietzsche F. *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols: And Other Writings* / Ed. by Ridley A., Norman J.; transl. Norman J. – Cambridge: Cambridge University Press, 2005. – 352 p. – (Cambridge Texts in the History of Philosophy). – Kindle Edition.
18. *Nietzsche on Memory and History: The Re-Encountered Shadow* / ed. by A.K. Jensen, C. Santini. – Berlin: De Gruyter, 2021. – 340 p. – URL: <https://doi.org/10.1515/9783110671162>
19. *Nietzsche's Metaphilosophy: The Nature, Method and Aims of Philosophy* / ed. by P.S. Loeb, M. Meyer. – Cambridge: Cambridge University Press, 2021. – 300 p.
20. Owen D. *Nietzsche, Politics and Modernity*. – New-York; Thousand Oaks (California): SAGE Publications Ltd, 1995. – 192 p.
21. Owen D. *Nietzsche's Genealogy of Morality*. – Abingdon: Routledge, 2007. – 192 p.
22. Panaïoti A. *Nietzsche and Buddhist Philosophy*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2012. – 244 p.
23. Shapiro G. *Alcyone: Nietzsche on Gifts, Noise, and Women*. – New York: State University of New York Press, 1991. – 182 p. – (Contemporary Continental Philosophy Series).
24. Shapiro G. *Archaeologies of Vision: Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*. – Chicago: The University of Chicago Press, 2003. – 458 p.
25. Shapiro G. *Nietzsche's Earth: Great Events, Great Politics*. – Chicago: The University of Chicago Press, 2016. – 264 p.
26. Shapiro G. *Nietzschean Narratives (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)*. – Bloomington: Indiana University Press, 1989. – 180 p.
27. Stern T. *Nietzsche's Ethics*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2020. – 70 p. – (Cambridge Elements. Ethics).
28. Strong T.B. *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*. – Champaign: University of Illinois Press, 1999. – 432 p.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 008

DOI: 10.31249/rphil/2024.04.05

ГЛУХОВ С.В.* ПЕРЕЖИТОЧНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ В «АНТРОПОЛОГИИ И СОВРЕМЕННОСТИ» Фр. БОАСА

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению одного из главных сочинений германо-американского антрополога Фр. Боаса на предмет выявления в нем представлений о пережиточных элементах. Данная операция необходима для того чтобы как содержательно, так и количественно, расширить описанную ранее автором статьи классификацию пережиточных форм.

Ключевые слова: культурные пережитки; пережиточные культурные формы; Э. Тайлор; Фр. Боас; антропология; современная культура; индейская культура; атеизм; кодекс чести.

GLUKHOV S.V. SURVIVALS IN THE “ANTHROPOLOGY AND MODERN LIFE” BY FR. BOAS

Abstract. Article proposes to consider the “Mind of Primitive Man” by the American anthropologist Fr. Boas 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; Fr. Boas; anthropology; modern culture; Native American culture; atheism; code of honor.

Для цитирования: Глухов С.В. Пережиточные элементы в «Антропологии и современности» Фр. Боаса // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2024. – № 4. – С. 36–42. – DOI: 10.31249/rphil/2024.04.05

* 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»¹.

Как раз с именем последнего обычно ассоциируются пережиточные культурные формы. Тем не менее Тайлор не является первооткрывателем культурных пережитков. Метод поиска и выявления таких форм известен с античности – их упоминание можно встретить в «Истории» Фукидида и «Политике» Аристотеля (разумеется, термин «пережиток» в этих сочинениях не использовался). Однако именно благодаря Тайлору о пережиточных формах всерьез заговорила академическая наука.

Что же касается термина «пережиток» (по-английски «survival»), его лексические варианты имеют вполне обыденный смысл в английском языке, обозначающий 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)². 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)³.

Определение, которое дал пережиткам Тайлор, было неявным, а методология – запутанной. Под «пережитком», в соответствии с этимологией слова, он имел в виду не только дисфункциональные элементы культуры (которые не вписываются в ту или иную культурную ситуацию или культурное состояние), но также и вполне актуальные, неархаичные формы. В дальнейшем, как я

¹ Тэйлор Э. Первобытная культура: в 2 кн. Кн. 1. – Москва: ТЕРРА-Книжный клуб, 2009. – 50 с.

² Hodgen M.T. The doctrine of survivals. – London: Allenson, 1936. – P. 48–49.

³ Ibid. – P. 48.

пишу в одной из своих статей¹, некоторые эволюционисты (Э. Лэнг, Р. Маретт, А. Хэддон, У. Риверс), а также их критики (Фр. Боас, Р. Лоуи) уточнили исходное определение и разделили два класса феноменов, входящих в него.

Можно привести три наиболее очевидных (из всей совокупности) примера пережиточных форм, описанных Тайлором. Так, чисто христианские ритуалы или верования, начиная уже с эпохи Средневековья, причудливо сочетались с языческими; во-вторых, это формальная и ограниченная монархия (в частности, английская); наконец, сохранение некоторых архаичных топонимов (например, индейских в США).

Таким образом, пережиточные формы можно классифицировать по принципу функциональности. Отечественный исследователь Н.Н. Симкина в одной из своих статей² предлагает следующую классификацию (основанную, разумеется, на текстах Тайлора): 1) неизменившиеся формы; 2) трансформировавшиеся в новых условиях; 3) возрожденные формы (т.е. не имеющие непрерывной истории). Далее я буду называть пережиточными только дисфункциональные формы.

Полноценная теория пережиточных культурных форм так и не была создана ни Тайлором, ни младшими поколениями эволюционистов. Это можно объяснить двумя причинами: индуктивным характером сочинений Тайлора и той оглушительной критикой, с которой столкнулись эволюционисты XX в.

Как мной отмечалось ранее³, критиками идеи пережиточных форм были выдвинуты три аргумента: «культурно-биологический», «диффузионистский», «функционалистский».

Первый аргумент предполагал полную биологическую тождественность всех существующих человеческих рас, а также абсолютную корреляцию между природой человека и условиями, в которых он рос и воспитывался. «Коллективная память» того или

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

² Симкина Н.Н. Культурная антропология Тайлора // Проблемы современного антропосоциального познания: сб. трудов. – Брянск: БГТУ, 2008. – Вып. 6. – С. 198–207.

³ Глухов С.В. Пережиточные культурные формы в контексте семиологии Ю.М. Лотмана // Вестник культурологии. – 2023. – № 4 (107). – С. 191–204.

иною сообщества, таким образом, не могла переходить за рамки своего исторического существования, или, иными словами, все, что человек усваивал в результате опыта, полностью определяло его поведение и его ценности. Однако теоретические успехи эволюционной психологии (социобиологии), эволюционной эпистемологии, генетики поведения и нейропсихологии заставляют иначе взглянуть на этот аспект. Наследственные факторы поведения действительно существуют, и сознание человека при рождении нельзя рассматривать как «чистый лист» (правильнее всего говорить о комбинации личного опыта и наследственности).

Согласно второму аргументу, элементы, внешне напоминающие некий архаичный срез древности, являются лишь заново усвоенными через культурный контакт (трансфер), а третий описывает любую культуру как целостное образование, в котором не может быть дисфункциональных элементов. На оба этих аргумента можно ответить следующим образом. Так как нормативное поведение человека в культуре определяется исключением других вариантов поведения, 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

В одной из процитированных выше моих статей¹ были рассмотрены все примеры пережиточных культурных форм, описанных Тайлором, и составлена классификация из двадцати типов. Она, конечно же, не является полной и может быть расширена и содержательно, и путем описания новых типов. Для решения дан-

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

ной задачи необходимо обратиться к другим историко-культурологическим исследованиям – например, «Антропологии и современности» германо-американского культуролога и антрополога Франца Боаса (1858–1942).

Решение проблемы

«Антропология и современность» – одно из крупнейших сочинений германо-американского культуролога и антрополога. В нем затрагивается широкий круг вопросов: особенности расовых параметров человека и пути их возникновения; устойчивость культуры; проблемы национализма, криминологии, евгеники; культурная ситуация в США и др. Несмотря на критику методологии эволюционизма XIX в., Боас скорее лояльно относится к феномену пережитков и даже предлагает несколько примеров описания таких форм.

Обсуждая склонность первобытных и примитивных племен образовывать закрытые сообщества, Боас отмечает, что она во многом представлена и в нашей цивилизации. «До недавнего времени, а в некоторых случаях – и до сих пор, закрытым сообществом можно считать представителей старой аристократии»¹. Уличные банды и фундаменталисты, как пишет далее Боас, не могут существовать без вражды, и по этой причине также собираются в закрытые группы. В западном обществе начала XX в. эта предрасположенность проявлялась в том, что всякий человек с еврейским именем или происхождением мог быть подвергнут дискриминации. Тот же период характеризует подъем агрессивного национализма и расизма (о чем пишет Боас), что привело в итоге в двум мировым войнам. Такой тип пережиточных форм уместно было бы назвать «группоцентристским».

Культура индейцев Мексики и Перу значительно изменилась в результате колонизации. Некоторые культурные черты западной цивилизации и религии были восприняты индейцами, другие демонстрируют характерную устойчивость. Так, в некоторых поселениях сохранились древние формы домов и внутренняя структура (нередко середина дома или одной из комнат отгораживается для

¹ Боас Фр. Антропология и современность. – Москва: Альма-Матер, 2024. – С. 74.

общих собраний), прежний стиль одежды и, как и раньше, «для помола кукурузы используют зернотерку»¹. Кроме того, здесь замечены старые типы испанских печей (для выпечки хлеба). Эти пережитки можно отнести к двум типам: «орудийному» и «технологическому».

Изменения в религиозной сфере в начале XX в. в Европе были медленными и сопровождалась христианской реакцией по отношению к атеизму. Боас обращает наше внимание на то, что «переход из одной конфессии в другую или даже полный разрыв с церковью, немислимый ранее, и сейчас воспринимается многими с ненавистью»². Я предложил назвать такие пережитки «бифуркационными». Сложность фиксации этого типа состоит в том, что соотносить между собой нужно не только современную и архаичную культуры, но и в некотором смысле их будущее состояние. Сегодня мы знаем, что вся западная история, если рассмотреть ее самый четкий вектор, начиная с эпохи Нового Времени, уже была атеистической, а феномены христианства и язычества в рамках этого периода следует считать пережитками³.

Примат судебной системы над системами обычая и личным улаживанием споров также стал неотъемлемой чертой западного образа жизни. Тем не менее примером архаизма, несмотря на всю директивность легализма, продолжал служить «кодекс чести, господствовавший до недавнего времени среди офицеров европейских армий и требовавший разрешения споров на дуэли»⁴. Это «юридический» тип пережиточных форм.

Заключение

Таким образом, «Антропология и современность» Франца Боаса содержит в себе данные, которые позволяют расширить содержание четырех типов предложенной мной классификации («орудийного», «технологического», «бифуркационного» и «юри-

¹ Боас Фр. Антропология и современность. – Москва: Альма-Матер, 2024. – С. 132.

² Там же. – С. 151.

³ Подр. см.: Глухов С.В. Культурные пережитки Э.Б. Тайлора: попытка классификации. – 2022.

⁴ Боас Фр. Антропология и современность. – 2024. – С. 154.

дического») и открыть новый тип пережиточных культурных форм – «группоцентристский».

Список литературы

1. Боас Фр. Антропология и современность. – Москва: Альма Матер, 2024. – 392 с.
2. Глухов С.В. Культурные пережитки Э.Б. Тайлора: попытка классификации // Вестник культурологии. – 2022. – № 4 (103). – С. 10–25.
3. Глухов С.В. Пережиточные культурные формы в контексте семиологии Ю.М. Лотмана // Вестник культурологии. – 2023. – № 4 (107). – С. 191–204.
4. Симкина Н.Н. Культурная антропология Тайлора // Проблемы современного антропосоциального познания: сб. трудов. – Брянск: БГТУ, 2008. – Вып 6. – С. 198–207.
5. Тэйлор Э. Первобытная культура: в 2 кн. Кн. 1. – Москва: ТЕРРА-Книжный клуб, 2009. – 464 с.
6. Hodgen M.T. The doctrine of survivals. – London: Allenson, 1936. – 198 p.

КРИМАН А.И.* ЧТО ТАКОЕ ПОСТГУМАНИЗМ И ПОЧЕМУ ОН АКТУАЛЕН СЕГОДНЯ

Аннотация. В статье рассматривается актуальность такого современного направления социальной антропологии, как постгуманизм, а также дается обзор литературы по темам, раскрытие которых имплицитно подразумевает исследование постгуманистической теории с точки зрения автора.

Ключевые слова: постгуманизм; пост(не)человеческое; пост-иммортализм; биолюди; трансгуманизм; русский космизм; критика гуманизма; постчеловек; метагуманизм.

KRIMAN A.I. WHAT IS POSTHUMANISM AND WHY IS IT RELEVANT TODAY

Abstract. The article contains the relevance of such a modern area of social anthropology as posthumanism, as well as literature on the topics, the disclosure of which implicitly implies the study of posthumanist theory from the author's point of view.

Keywords: posthumanism; post (non)human; post-immortalism; bio-humans; transhumanism, Russian cosmism; critique of humanism; posthuman; metahumanism.

Для цитирования: Криман А.И. Что такое постгуманизм, и почему он актуален сегодня // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2024. – № 4. – С. 43–62. – DOI: 10.31249/rphil/2024.04.06

* Криман Анастасия Игоревна – кандидат философских наук, научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН; kriman@philos.msu.ru.

Постгуманизм – социально-философское направление, которое возникло и приобрело популярность на рубеже XX–XXI вв. В современной философии происходит пересмотр «особого» места человека и, как следствие, радикальное переосмысление концепта «человек» – то, что называется «де-антропологизацией». Де-антропологизация означает отказ от антропоцентрического взгляда на мир, живых существ и технику, а также стирание концептуальных границ между ними. В то же время совершается поворот к «не-человеческому»: считается, что и другие существа и объекты имеют свою собственную ценность и «субъектность».

В эпоху гуманизма человек был центром мироздания и одновременно источником знания о мире. Только он был способен производить смыслы и управлять ими. Кризис гуманистической идеологии привел философскую мысль к тому, что были утрачены классические определения как самого человека, так и его места в мире. Как пишет один из провозвестников постгуманизма И. Хассан, «прежде всего, нам необходимо понять, что человеческая форма – включая человеческое воображение и все его внешние проявления – может радикально меняться, и поэтому нуждается в пересмотре. Мы должны понять, что пятьсот лет гуманизма, возможно, подходят к концу, так как гуманизм превращается в то, что мы вынуждены назвать постгуманизмом»¹. И сегодня постгуманизм претендует на то, чтобы быть значимой стратегией философствования.

Постгуманистическое движение не организовано институционально, однако широко представлено в академической среде. В целом оно объединяет представителей разных наук и школ, занявших соответствующую методологическую установку и избравших новую стратегию исследования человека. Стоит упомянуть ежегодную конференцию «За гранью гуманизма» (Beyond Humanism Conference)²: в 2023 г. состоялась уже 13-я встреча, собравшая исследователей со всего мира. С 2017 г. выходит «Журнал постчеловеческих исследований» (The Journal of Posthuman

¹ Hassan I. Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture? // The Georgia Review, 1977. – Vol. 31, N 4. – P. 843.

² Сайт конференции: URL: <http://beyondhumanism.org/>

Studies)¹. В 2022 г. появился «Журнал постгуманизма» (Journal of Posthumanism)². Оба научных издания индексируются в международной базе Scopus. На Всемирном философском конгрессе в 2018 г., заглавной темой которого была «Учиться быть человеком» («Learning to be Human»), работало несколько секций и воркшопов, посвященных постгуманистическим исследованиям³. Все это свидетельствует о том, что философия постгуманизма, бесспорно, привлекает академический интерес.

Наряду с постгуманизмом на статус нового подхода к человеку претендуют такие направления современной философии, как объектно-ориентированные онтологии (ООО)⁴, спекулятивный реализм, новые гендерные теории. Практику де-антропологизации осуществляют также экоактивисты, исследователи в области искусственного интеллекта, вневидовых этик, представители современного искусства. В связи с этим бывает сложно отнести тот или иной концепт или того или иного исследователя к конкретному направлению. Например, такие представители постгендерной философии, как Р. Брайдотти и Д. Харауэй, считаются одновременно и представителями постгуманизма, поскольку в их концепциях человек теряет предзаданность и социальную значимость своих фундаментальных характеристик, например такие как раса, пол и др., становясь номадическим субъектом, постоянно пересобирающим свою идентичность.

Более того, постгуманизм как формирующееся, но уже достаточно авторитетное направление сам по себе неоднороден. Некоторые исследователи выделяют несколько типов постгуманизма: критический (Н. Бадмингтон, К. Хэйлс), спекулятивный (К. Мейясу, Г. Харман), натуралистический (Д. Чалмерс, Д. Деннет) и технологический (Х. Моравек, В. Виндж)⁵. Опираясь на диссертационное исследование Фр. Феррандо, мы, говоря о постгуманизме,

¹ Сайт журнала: URL: https://www.psupress.org/Journals/jnls_JPHS.html

² Сайт журнала: URL: <https://journals.tplondon.com/jp>

³ Сайт конференции: URL: <https://wcp2018.sched.com/>

⁴ Например: Харман Г. Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера. – Пермь: Гиле Пресс, 2015.

⁵ Иванченко М.А. Эволюция гуманизма и формирование постчеловеческой социальности: дисс. ... канд. филос. наук: 5.7.7. – Екатеринбург: УрФУ, 2023. – 145 с.

имеем в виду совокупность конкретных идей, а не схожие по тем или иным причинам концепции¹: «Философский постгуманизм можно определить как пост-гуманизм, пост-антропоцентризм и пост-дуализм: три аспекта следует рассматривать вместе, т.е. концепция, основанная на философском постгуманистическом подходе, должна обладать не только пост-гуманистической, но также пост-антропоцентрической и пост-дуалистической чувствительностью»². На данном основании можно отличать, собственно, постгуманистические концепции от «околопостгуманистических» теорий.

Отметим, что постгуманизм не является ни онтологией, ни философской антропологией в традиционном смысле. Он не занимается проблемой бытия или сущности человека. Более того, ряд постгуманистов, например Р. Брайдотти и Фр. Феррандо, считают, что сущность человека принципиально неопределима и предлагают использовать термины «номадическая субъектность» или «постчеловек». При этом понятие постчеловека в постгуманизме отличается от аналогичного в трансгуманизме: «Трансгуманистическое внимание к технологии рискует создать новую версию исключительности, т.е. исключительность искусственного, виртуального или робота, тогда как открытие постчеловека, по мысли философского постгуманизма, не предполагает иерархии: дуализм человека / машины не просто меняется, но и структурно деконструируется»³. Постгуманистическое постчеловеческое обнаруживается в слиянии человеческого с нечеловеческим, которое выражается через животное и технологическое. И в этом ключе постгуманизм является новым социально-философским направлением, понимающим социальность не как исключительно человеческий феномен. Постгуманизм как социальная философия нивелирует субъект-объектные отношения в их классическом понимании и наделяет

¹ Диссертация Фр. Феррандо была на тему: «Феномен Постчеловека в контексте постгуманистической и прочих теорий» («The posthuman. Posthumanism and Others»), в 2019 г. ею же была выпущена монография на тему «Философский постгуманизм» («Philosophical Posthumanism»). См.: Ferrando F. *Philosophical Posthumanism*. – London: Bloomsbury Publishing Plc., 2019.

² Феррандо Ф. *Философский постгуманизм*. – Москва: Издательский дом ВШЭ, 2022.

³ Там же.

субъектностью тех, кто традиционно не относился к человеческим субъектам. Аналогичное слияние человеческого с не-человеческим осуществляет акторно-сетевая теория Б. Латура, потому в нашем исследовании она рассматривается как методологическое основание постгуманистической теории.

В настоящее время мы живем в период «Антропоцена»¹, когда человек задает себе вопросы о своем месте в мире среди других видов. Постгуманизм философски переосмысляет все следствия вступления в новую эру: по словам Ф. Феррандо, «в историческом плане его можно считать философским подходом, который соответствует неформально определенной геологической эпохе “Антропоцена”»². Критика антропоцентризма, который сосредотачивается только на человеке как «нейтральном субъекте», является основой для таких философских направлений, как исследования инвалидности (disability studies)³, исследования животных (animal studies)⁴, новые направления феминизма⁵, постколониальная теория (postcolonial studies)⁶, экоактивизм (environmental studies)⁷ и др. Данные течения, анализирующие изменения как в экологической среде, так и в этике, которая приходит к вневидовым расширениям, также близки к постгуманизму.

Несмотря на то, что к проблеме человека обращаются разные современные философские движения, именно постгуманизм претендует на то, чтобы быть главным. Понимание положения, в котором оказалась современная цивилизация, возлагает ответ-

¹ Crutzen P.J., Stoermer E.F. The «Anthropocene» // Global Change Newsletter. – 2000. – N 41. – P. 17–18.

² Феррандо Ф. Философский постгуманизм. – Москва: Издательский дом ВШЭ, 2022.

³ Например: Albrecht G.L., Seelman K., Bury M. Disability studies. – Sage Publications, 2001.

⁴ Например: Singer P. Animal Liberation. – New York: Harper Collins Publishers, 2002.

⁵ Например: Collins P.H., Bilge S. *Intersectionality*. – John Wiley & Sons, 2020.

⁶ Например: Де Кастру Э.В. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. – Москва, 2017.

⁷ Например: Milstein T., Castro-Sotomayor J. – London, UK: Routledge Handbook of Ecocultural Identity, 2020.

ственность на человеческий вид, хотя и лишает его приоритетного положения среди прочих, которые раньше обозначались как «Другие». Постгуманизм нивелирует любые иерархические различия, чтобы представить плодотворную оптику понимания современных процессов, происходящих как в гуманитаристике, так и в науке в целом.

В 2011 г. Генеральный директор ЮНЕСКО Ирина Бокова выступила с докладом о необходимости формирования «нового гуманизма»: «Новый гуманизм подразумевает усилия для того, чтобы каждый человек, даже маргинал, мог активно участвовать в жизни общества. <...> Новый гуманизм – это осуществление равноправия полов, это равный с мужчинами доступ женщин к знаниям и властным полномочиям. Это также лучшее знание проблем окружающей среды, понимание и предвидение изменений климата миллионами людей, страдающих от засухи, опустынивания и наводнений. Это и защита биологического и культурного разнообразия»¹. Данный доклад был сделан еще до активного формирования постгуманизма, но в своих основных положениях последний полностью отвечает ожиданиям новой гуманистической идеологии, сформулированной ЮНЕСКО.

Основные положения постгуманизма имеют перспективные следствия не только в области социальной философии, но и в области права, политики, экономики и т.д. Также важно упомянуть представителей современного искусства, создающих свои произведения в рамках постгуманистического дискурса. Художниками, чьи работы можно отнести к постгуманистическим, являются Стеларк², Ай Сагева (*I Wanna Deliver A Dolphin...*, 2013), Марион Лаваль-Жанте (*May the Horse Live in Me*, 2011), Саша Спачаль (*EARTHLINK*, 2021). Также можно назвать недавние выставки *Laboratoria Art&Science «Да живет иное во мне»* (2021), *МОММА «Опыты нечеловеческого гостеприимства»* (2017), «Новое состояние живого» (2019) в музее PERMM. В статье предлагается расширение постгуманистического подхода, который применяется для деконструкции классических концепций, строящихся на фик-

¹ Бокова И. Новый гуманизм в XXI веке. – URL: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000189775_rus

² Stelarc. *From Psycho-Body to Cyber-Systems: Images as Post-Human Entities* // Bell D., Kennedy B.M. – 2000. – P. 560–776.

сации на фигуре Антропоса и понимании социума как исключительного пространства встречи человеческих субъектов. Исследование данного вопроса имплицитно содержит в себе другие проблемы, такие как кризис и упадок гуманизма, анализ наследия постмодернистской философии, феминистских исследований, философии русского космизма и трансгуманистики.

Проблеме гуманизма посвящены работы известных философов, прежде всего таких как М. Хайдеггер, Ф. Ницше, Э. Гуссерль, Х. Ортега-и-Гассет, Э. Кассирер, Г. Зиммель, Э. Фромм, М. Шелер, Т. Адорно, А. Кожев, К. Армстронг¹. Также в контексте осмысления кризиса гуманизма необходимо упомянуть таких отечественных исследователей, как С.Л. Франк, Н.А. Бердяев, А.Ф. Лосев, С.С. Хоружий².

В постгуманизме широко обсуждается идея постчеловека, являющаяся своеобразной реинкарнацией идеи Сверхчеловека, которая непосредственно относится к философии Ф. Ницше³. Однако трудно переоценить влияние как данной концепции, так и в целом его философии на мысль XX века. Данная проблематика

¹ Например: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // *Время и бытие*. Статьи и выступления. – Москва: Республика, 1993; Ницше Ф. Фридрих. По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. – Москва: Культурная революция, 2012; Гуссерль. Кризис европейских наук. – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2004; Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. – Москва: ООО «Издательство АСТ», 2002; Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры. – Москва: Гардарика, 1998; Зиммель Э. Проблемы философии истории. Этюды по теории познания. – Москва: Книжный дом «Либком», 2011; Фромм Э. Бегство от свободы. – Москва: Прогресс, 1990; Шелер М. Человек в эпоху уравнивания. – Москва, 1994; Адорно Т. О технике и гуманизме // *Философия техники в ФРГ*. – Москва, 1989; Кожев А. Введение в чтение Гегеля: лекции по Феноменологии духа. – СПб.: Наука, 2003; Армстронг К. Битва за Бога: История фундаментализма. – Москва: Альпина нон-фикшн, 2013.

² Например: Франк С.Л. Достоевский и кризис гуманизма // *Русские эмигранты о Достоевском*. – Санкт-Петербург: Андреев и сыновья, 1994; Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – Москва: Правда, 1989; Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. – Москва: Мысль, 1978; Хоружий С.С. Социум и синергия: колонизация интерфейса. – Казань: Изд-во Казанского инновационного ун-та им. В.Г. Тимирязова (ИЭУП), 2016.

³ Ницше Ф. Веселая наука. – Москва: ЭКСМО-Пресс, 1999. Ницше Ф. Так говорил Заратустра; К генеалогии морали; Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм: сборник. – Москва: ООО «Поппури», 2001.

отражена в работах Г. Зиммеля¹, К. Ясперса², Ж. Делеза³, А. Камю⁴. К. Левит⁵ анализирует критику Ницше христианской морали. Мистический аспект идеи Сверхчеловека рассматривается в работах Л. Саломе⁶, П.Д. Успенского⁷. В контексте русской гуманитаристики необходимо упомянуть Ю.В. Синеокою⁸, посвятившую анализу наследия Ницше ряд научных исследований.

Постгуманистическая тематика фактически разрабатывается в контексте идей деконструкции субъекта. Проблемой деконструкции субъекта в контексте философии постмодернизма занимались такие авторы, как М. Фуко, Ж. Делез и Ф. Гваттари, Ж. Бодрийяр, Р. Барт, Ж. Деррида⁹. Также переосмыслением субъектности занимались Т. Адорно, Ю. Хабермас, М. Мерло-Понти, Э. Левинас, Г.-Г. Гадамер¹⁰ и др.

¹ Зиммель Г. Избранные работы. – Киев: Ника-Центр, 2006.

² Ясперс К. Ницше и христианство. – Москва: Моск. филос. фонд «Медиум», 1994.

³ Делез Ж. Ницше и философия. – Москва: Ад Маргинем, 2003.

⁴ Камю А. Ницше и нигилизм. – URL: http://rumagic.com/ru_zar/sci_philosophy/kamyu/0/j11.html

⁵ Левит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2002.

⁶ Саломе Л. Эротика. – Москва: Культурная революция, 2012.

⁷ Успенский П.Д. Сверхчеловек. – Санкт-Петербург: Изд-во Чернышёва, 1993.

⁸ Синеокая Ю.В. Восприятие идей Ницше в России: основные этапы, тенденции, значение. [Электронный ресурс] – URL: <https://nietzsche.ru/around/russia/ideas/> (дата обращения 06.02.2024).

⁹ Например: Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – Москва: Прогресс, 1977; Делез Ж. Логика смысла. – Москва: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998; Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. – Москва: ИНИОН РАН, 1990; Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. – Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2000; Барт Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – Москва, 1994; Деррида Ж. О грамматиологии. – Москва: Ad Marginem, 2000;

¹⁰ Например: Адорно Т.В. Негативная диалектика. – Москва: Научный мир, 2003; Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. – Москва: Весь мир, 2003; Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – Санкт-Петербург: Ювента: Наука, 1999; Левинас Э. Гуманизм другого человека. – Санкт-Петербург: Высш. религиоз.-филос. шк., 1998; Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – Москва: Прогресс, 1988.

Термин «постгуманизм» был введен постмодернистским художником и философом И. Хассаном¹. Философия постгуманизма активно развивается на Западе такими учеными, как Д. Харауэй, К. Вулф, Р. Брайдотти, К. Барад, Ф. Феррандо, Р. Долфийн и И. ван дер Туин, С. Зоргнер и Р. Раниш, Р. Пепперел, Н. Бадмингтон, М. Шилдрик, С. Хербрехзера, А. Крокера, П. Маккормак, П. Мэйхона, Л.Е. Грэхам, Б. Вудард² и др. Также постгуманистические идеи можно обнаружить в разной степени разработанности у Дж. Батлер, В. де Кастру, Э. Кона, Дж. Агамбена, Ф. Дескола, Ж.М. Шеффера, Л. Гордона, Ж. Симондона³ и др. Постгуманизм

¹ Hassan I. Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture? // The Georgia Review. – 1977. – Vol. 31, N 4.

² Например: Haraway D. The Companion Species. – Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003; Wolfe C. What Is Posthumanism? – University of Minnesota Press., 2009; Braidotti R. The Posthuman. – Cambridge, UK: Polity, 2003. Braidotti R. Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming. – Cambridge, UK: Polity, 2002; Braidotti R. Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory. Columbia. – New York: University Press, 1994; Barad K. Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter // Signs: Journal of Women in Culture and Society. – 2003. – Vol. 28, N. 3. – P. 801–831; Ferrando, F. Towards a Posthumanist Methodology. A Statement // Frame: Journal For Literary Studies. – 2012. – Vol. 25, N 1; Narrating Posthumanism, Utrecht University, 9–18 / Ferrando F. Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations // Existenz, The Karl Jaspers Society of North America. – 2014. – Vol. 8, N 2, March. – P. 26–32 / Ferrando F. Philosophical Posthumanism. – London: Bloomsbury Publishing Plc., 2019; Dolphijn R., van der Tuin I. New Materialism: Interviews & Cartographies. – Michigan: Open Humanities Press: University of Michigan, 2012; Ranisch R., Sorgner S.L. Post- and Transhumanism: An Introduction. Michigan: Frankfurt et al, 2014; Pepperell R. The Posthuman Manifesto // Pepperell R. The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain. – Bristol, UK: Intellect Books, 1995; Badmington N. Posthumanism. – New York: Palgrave, 2000; Graham L.E. Representations of the Post/Human: Monsters, Aliens and Others in Popular Cultures. – New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2002; Вудард Б. Динамика жизни. Зарождение, мутация и ползучесть жизни. – Пермь: Гиле Пресс, 2016. – 124 с.

³ Например: Butler J. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. – New York et al.: Routledge, 1999; Де Кастру Э.В. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. – Москва, 2017; Кон Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека. – Москва: Ад Маргинем Пресс, 2018; Агамбен Дж. Открытое. – Москва: РГГУ, 2012; Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. – Москва: Новое литературное обозрение, 2012; Шеффер. Ж.-М.

также связан с критикой капитализма, которую можно обнаружить у таких авторов, как Фр. Джеймисон, Дж. Дин, Славой Жижек¹.

В русскоязычной философии исследованиям постгуманизма посвящены работы А.В. Павлова, А.И. Криман, Е. Никитиной, Н.М. Сазонова, М.В. Тлостановой, О.В. Тимофеевой, И.В. Катерного, М.А. Иванченко, Д.А. Юмартова². Отдельные аспекты пост-

Конец человеческой исключительности. – Москва: Новое литературное обозрение, 2010; Gordon L. Problematic People and Epistemic Decolonization: Toward the Postcolonial in African Political Thought // *Postcolonialism and Political Theory* / Edited by Nalini Persram. – New York: Lexington Books, 2007. – P. 121–142; Симондон Ж. Два урока о животном и человеке. – Москва: Издательство Grundrisse, 2016.

¹ Жижек Сл. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. – Москва: Изд. Дом «Дело» РАНХиГС, 2014; Жижек С. Свобода от природы означает окончательное порабощение. – URL: <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/svoboda-ot-prirody-oznachaet-okonchatelnoe-poraboschenie>

² Например: Павлов, А.В. Постгуманизм: преодоление и наследие постмодернизма // *Вопросы философии*. – 2019. – № 5. – С. 27–35; Криман А.И. Постгуманизм и современное искусство: пересборка антропоцентристского дискурса в пространстве визуального // *Наука телевидения*. – 2023. – № 19 (3). – С. 21–41; Криман А.И. Постгуманистический поворот к пост (не) человеческому // *Вопросы философии*. – 2020. – № 17. – P. 121–142; Криман А.И. Переосмысление основных вопросов философии в контексте постгуманизма // *Вестник Московского университета. Серия 7: Философия*. – 2020. – № 4. – С. 68–85; Никитина Е. По направлению к транс-мета-постгуманизму. – URL: <http://www.academia.edu/36494476>; Сазонов Н.М. Ferations. world: о картографии утерянных масштабов // *Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре*. – 2020. – № 131. – С. 187–205; Никитина Е. Исследования животных: непослушные заметки по краям // *Социология власти*. – 2019. – Том 31, № 3. – С. 8–30.

Тлостанова М.В. Постантропоцентрический антигуманизм против другого гуманизма как гуманизма Другого // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия*. – 2015. – № 1. – С. 33–48; Тимофеева О.В. Другой в философско-антропологическом контексте: проблема различия и границы между человеком и животным: автореферат дис.... доктора философских наук: 09.00.13 / [Место защиты: Ин-т философии РАН]. – Москва, 2018.–38 с.; Катерный И.В. Концептуализация социальной онтологии постгуманизма: социологические импликации // *Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены*. – 2019. – № 6. – С. 13–34; Иванченко М.А. Философское осмысление феномена бессмертия в парадигмах трансгуманизма, постгуманизма и эссенциокогнитивизма // *Galactica Media: Journal Of Media Studies*. – 2021. – № 3(1). – С. 39–63; Юмартов Д.А. Инклюзивность как основной принцип постгуманизма // *Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Голстого*. – 2021. – № 4 (40). – С. 109–122.

гуманистической тематики есть в исследованиях А.А. Костиковой, И. Чубарова, Д.П. Козолупенко, А.Г. Гачевой¹.

В 2022 г. И.В. Катерным была защищена докторская диссертация на тему «Постгуманизм: критический анализ социальных и дискурсивных практик»² по специальности 22.00.01 «Теория, методология и история социологии». В 2023 г. была защищена диссертация М.А. Иванченко по специальности 5.7.7. «Социальная и политическая философия» на тему «Эволюция гуманизма и формирование постчеловеческой социальности». В 2024 г. в диссертационном совете Московского государственного университета была защищена диссертация А.И. Криман на тему «Исток и смысл постгуманизма в социально-философском контексте». Успешные защиты диссертаций по постгуманизму означают, что постгуманистическая теория, являясь формирующимся направлением, уже представляет собой полноценную философскую оптику.

В качестве методологического базиса постгуманистической теории используется акторно-сетевая теория (АСТ)³. Разработкой АСТ на первоначальных этапах, помимо Б. Латура, занимались Мишель Каллон, Джон Ло и Аннмари Мол⁴. В данной работе используется оригинальная версия АСТ Б. Латура. В России АСТ достаточно популярна, ей были посвящены исследования таких

¹ Например: Костикова А.А. Postmodernism: A Feminist Critique // *Metaphilosophy*. Basil Blackwell (United Kingdom). – 2013. – № 44. – С. 24–28; Чубаров И.М. Машинная антропология. Запоздалый манифест // *ЛОГОС.Т.* 25. – 2015. – № 2 (104). – С. 122–141; Козолупенко Д.П. Нечеловеческая антропология: «Договорной человек» в современной философской антропологии // *Институт Философ. И права*. – 2020. – С. 195–207; Гачева А.Г. Русский космизм в идеях и лицах. – Москва: Академический проект, 2019.

² Катерный И.В. Постгуманизм: критический анализ социальных и дискурсивных практик: дисс. ... доктор фил. наук: 20.00.02 / МГИМО. – Москва, 2022. – 433 с.

³ Латур Б. Пересборка социального. Введение в акторно-сетевую теорию. – Москва: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014.

⁴ Например: Ло Дж. Объекты и пространства // *Социология вещей: сборник статей*. – Москва: Издательский дом «Территория будущего», 2006; Каллон М. Некоторые элементы социологии перевода: приручение морских гребешков и рыболовов бухты Сен-Бриё. – URL: <https://logosjournal.ru/home/articles/387335/>; Мол А. Множественное тело: Онтология в медицинской практике. – Пермь: Гиле Пресс, 2017.

авторов, как С.А. Гавриленко, А.А. Писарев, В.С. Вахштайн, З.А. Сокулер¹.

Важной темой в понимании постгуманизма является его сопоставление с трансгуманизмом. На наш взгляд, оно существенно отличается от постгуманизма как с точки зрения происхождения, так и по основным идеям. Основоположниками трансгуманизма являются Дж. Хаксли, М. Минский, Р. Курцвель, Н. Бостром, Ферейдун М. Эсфендиари, Р. Эттингер, М. Мор, Н. Вита-Мор, Э. Дрекслер, Д. Мортон, Д. Бойер, Дж. Ло². Обращаясь к концепциям прошлого, трансгуманисты выделяют таких авторов, как Дж. Мирандола, М. Кондорсе, Д. Дидро³. Поскольку можно провести параллели между некоторыми трансгуманическими проектами и евгеникой, необходимо упомянуть Ф. Гальтона, Н. Кольцова,

¹ Например: Гавриленко С.А., Писарев А.А. Акторно-сетевая теория: незавершенная сборка // Логос. – Москва: Издательство института Гайдара. – Т. 27, № 1. – 2017; Сокулер З.А. Насекомые и млекопитающие умеют считать: Нуждаются ли в ограничении тезисы социального конструктивизма // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – Москва: Издательство Московского университета. – № 5. – С. 21–38.

² Например: Huxley J. Transhumanism // *New Bottles for New Wine*. – London: Chatto & Windus, 1957. – P. 13–17; Minsky M. *The Emotion Machine: Commonsense Thinking, Artificial Intelligence, and the Future of the Human Mind*. – New York: Simon & Schuster, 2006; Kurzweil R. *The Age of Intelligent Machines*. – Cambridge, MA: MIT Press, 1990; Bostrom N. *A History of Transhumanist Thought* // *Journal of Evolution and Technology*. – 2005. – Vol. 14, Issue 1, April 2. – P. 1–25. – URL: <http://jetpress.org/volume14/bostrom.html>; FM-2030. *Are You a Transhuman? Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*. – New York: Warner Books, 1989; Эттингер Р. *Перспективы бессмертия*. – Москва: Научный мир, 2003; Moore J. *Geologists and Interpreters of Genesis in the Nineteenth Century* // *Lindenberg and Numbers, God and Nature*. – 1975; Vita-More N. *Bringing Art / Design into the Discussion of Transhumanism* // Hansell G.R., Grassie W. – 2011. – P. 70–83; Drexler K.E. *Engines of Creation. The Coming Era of Nanotechnology Fourth Estate*. – London, 1996; Morton T., Boyer D. *Hyposubjects on becoming human*. – London: Open Humanities Press, 2021; Janina Loh “*Trans- und Posthumanismus*”. *Zur Einführung*. Junius Verlag, 2023. 4. Auflage.

³ Например: Мирандола Дж.П. Речь о достоинстве человека // *История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли в 5 т. Т. 1.*; Кондорсе М. *Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума* // *Философия истории. Антология*. – М., 1993; Дидро Д. *Избранные философские произведения*. – М., 1941.

Ю. Филипченко¹. Генеалогия трансгуманизма тесно связана с научной фантастикой, в частности с киберпанком. Произведения О. Хаксли, У. Гибсона, Д. Нуна, Ф. Дика² повлияли на популяризацию трансгуманистических идей.

Трансгуманистический дискурс достаточно хорошо известен российским ученым и философам. У истоков популяризации трансгуманизма в России стояли Д. Медведев и В. Прайд, И.В. Артюхов³. Анализ трансгуманистических идей представлен в работах В.И. Аршинова, В.Г. Буданова⁴. Ввиду крайней популярности трансгуманизма перечислить всех исследователей, занимающихся данной проблематикой, не представляется возможным. Среди критиков трансгуманизма необходимо назвать Ф. Фукуяму, Ю. Хабермаса, В.А. Кутырева, А.И. Криман, Ф.И. Гиренка, Н.Н. Ростову⁵.

¹ Например: *Galton F. Composite portraits // Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1878*; Кольцов Н.К. Родословные наших выдвинутых // Русский евгенический журнал. 1926. Т. IV. Вып. 3–4; Филипченко Ю.А. Пути улучшения человеческого рода. – Ленинград: Государственное издательство, 1924.

² Хаксли О. О дивный новый мир. – Москва: АСТ, 2014; Хаксли О. Возвращение в новый мир. – Москва: АСТ, 2018; Гибсон У. Нейромант. – Азбука, 2015; Нун Д. Вирт. – Adartec/T-ough Press, 2002; Дик Ф.К. ВАЛИС. – Эксмо, 2021.

³ Прайд В., Медведев Д.А. [Электронный ресурс] – 2005. Феномен NBIC-конвергенции: Реальность и ожидания URL: http://transhuman.ru/biblioteka/nano_tekhnologii/fenomen-nbic-konvergenstsi; Артюхов И.В. Трансгуманизм: философские истоки и история возникновения. В кн.: Новые технологии и продолжение эволюции человека? Трансгуманистический проект будущего. – Москва, ЛКИ, 2008. – С. 31–46.

⁴ Аршинов В.И. Трансгуманизм в перспективе эволюции сложности. Философские науки. 2013;(8):11–23; Буданов В.Г. Квантово-синергетическая антропология и проблемы искусственного интеллекта и трансгуманизма // Философские науки. 2013. № 9. – С. 25–37.

⁵ Fukuyama F. Agency or Inevitability: Will Human Beings Control Their Technological Future? // Rosenthal, M. (ed.) *The Posthuman Condition*. – Aarhus University Press: Aarhus, 2012. – P. 157–69; Хабермас Ю. Будущее человеческой природы: На пути к либеральной евгенике? – Москва: Весь Мир, 2002; Кутырев В.А. Апология человеческого (предпосылки и контуры консервативного философствования) // Вопросы философии. 2003. № 1. – С. 63–75; Криман А.И. На пути к постчеловеку: трансгуманизм как проводник? // Вестник Воронежского государственного университета, серия Философия. – 2019. – № 4 (34). – С. 77–83; Гире-

В контексте генезиса идей, близких трансгуманизму, необходимо обозначить такое направление, как русский космизм. Основные идеи русского космизма содержатся в трудах В.Ф. Одоевского, Н.Ф. Федорова, К. Циолковского, А.Л. Чижевского, В.И. Вернадского¹. Большой вклад в разработку проблем и анализа наследия русских космистов внесли С.Г. Семенова, А.Г. Гачева, Е. Звонова².

Постгуманизм пока недостаточно известен в русскоязычном научном сообществе, хотя в последние годы начинают появляться переводы уже ставших классическими работ данного направления: Р. Брайдотти «Постчеловек» (2021), Д. Харауэй «Оставаясь со смутой: заводить сородичей в Ктулucene» (2021), Фр. Феррандо «Философский постгуманизм»³. Таким образом, перед отечественной наукой стоит задача продемонстрировать, как можно работать с этой оптикой.

нок Ф.И. Признаки постхайдеггерианского мышления // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – Москва: Изд-во Моск. ун-та, 2019. – № 2. – С. 19–25; Ростова Н. Мягкая сила постгуманизма: что нам мешает мыслить порусски? – Москва: Проспект, 2022.

¹ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: в 4-х тт. / Составление, подготовка текста и комментарии А.Г. Гачевой, С.Г. Семеновой. – Москва: Издательская группа «Прогресс», 1995; Циолковский К.Э. Избранные труды. – Москва; Ленинград, 1934; Чижевский А.Л. Теория космических Эр. Грезы о земле и небе. – Тула: Приокское книжное издательство, 1986; Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. – Москва: Наука, 1989.

² Например: Семенова С.Г. Тайны Царства небесного. – Москва: Школа-пресс, 1994; Гачева А.Г. Русский космизм в идеях и лицах. – Москва: Академический проект, 2019; Звонова Е.Е. Антиномия научности и человечности в творчестве А.Л. Чижевского // Философические письма. Русско-европейский диалог. – 2024. – Т. 7, № 2. – С. 221–233; Звонова Е.Е. Детерминистические представления о человеке в философских работах А.Л. Чижевского: научный и религиозный аспекты // Философская мысль. – 2024. – № 1. DOI: 10.25136/2409–8728.2024.1.69505 EDN:IZCAWI. – URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=69505

³ Брайдотти Р. Постчеловек. – Москва: Издательство Института Гайдара, 2021; Харауэй Д. Оставаясь со смутой: Заводить сородичей в Хтулucene. – Пермь: Гиле Пресс, 2020; Феррандо Ф. Философский постгуманизм. – Москва: Издательский дом ВШЭ, 2022.

Список литературы

1. Агамбен Дж. Открытое. – Москва: РГГУ, 2012. – 112 с.
2. Адорно Т. О технике и гуманизме // Философия техники в ФРГ. – М., 1989. – С. 354–372.
3. Артюхов И.В. Трансгуманизм: философские истоки и история возникновения // Новые технологии и продолжение эволюции человека? Трансгуманистический проект будущего. – Москва: ЛКИ, 2008. – С. 31–46.
4. Аршинов В.И. Трансгуманизм в перспективе эволюции сложности // Философские науки. – 2013. – № 8. – С. 11–23.
5. Барт Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – Москва. – 1994.–616 с.
6. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. – Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2000. – 96 с.
7. Бокова И. Новый гуманизм в XXI веке. – URL: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000189775_rus
8. Брайдогги Р. Постчеловек. – Москва: Издательство Института Гайдара, 2021. – 408 с.
9. Буданов В.Г. Квантово-синергетическая антропология и проблемы искусственного интеллекта и трансгуманизма // Философские науки. – 2013. – № 9. – С. 25–37.
10. Вернадский В.И. Биосфера и ноосфера. – Москва: Наука, 1989. – 672 с.
11. Вудард Б. Динамика слизи. Зарождение, мутация и ползучесть жизни. – Пермь: Гиле Пресс, 2016. – 124 с.
12. Гавриленко С.А., Писарев А.А. Акторно-сетевая теория: незавершенная сборка // Логос. – Москва: Издательство института Гайдара. – 2017. – Т. 27, № 1. – С. 1–40.
13. Гачева А.Г. Русский космизм в идеях и лицах. – Москва: Академический проект, 2019. – 448 с.
14. Гуссерль. Кризис европейских наук. – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2004. – 399 с.
15. Де Кастру Э.В. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. – М., 2017. – 311 с.
16. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. – Москва: ИНИОН РАН, 1990. – 672 с.
17. Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. – Москва: Новое литературное обозрение, 2012. – 584 с.
18. Дик Ф.К. ВАЛИС. – Москва: Эксмо, 2021. – 352 с.
19. Жижек С. Свобода от природы означает окончательное порабощение. – URL: <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/svoboda-ot-prirody-oznachaet-okonchatelnoe-poraboschenie>
20. Жижек Сл. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. – Москва: Изд. Дом «Дело» РАНХиГС, 2014. – 528 с.

21. Звонова Е.Е. Антиномия научности и человечности в творчестве А.Л. Чижевского // *Философские письма. Русско-европейский диалог.* – 2024. – Т. 7, № 2. – С. 221–233.
22. Звонова Е.Е. Детерминистические представления о человеке в философских работах А.Л. Чижевского: научный и религиозный аспекты // *Философская мысль.* – 2024 – № 1. – URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=69505.
23. Иванченко М.А. Философское осмысление феномена бессмертия в парадигмах трансгуманизма, постгуманизма и эссенциокогнитивизма // *Galactica Media: Journal Of Media Studies.* – 2021. – № 3 (1). – С. 39–63.
24. Иванченко М.А. Эволюция гуманизма и формирование постчеловеческой социальности: дисс. ... канд. фил. наук: 5.7.7. – Екатеринбург: УрФУ, 2023. – 145 с.
25. Каллон М. Некоторые элементы социологии перевода: приручение морских гребешков и рыболовов бухты Сен-Бриё. – URL: <https://logosjournal.ru/home/articles/387335/>.
26. Мол А. Множественное тело: Онтология в медицинской практике. – Пермь: Гиле Пресс, 2017. – 254 с.
27. Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры. – Москва: Гардарика, 1998. – 784 с.
28. Катерный И.В. Концептуализация социальной онтологии постгуманизма: социологические импликации // *Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены.* – 2019. – № 6. – С. 13–34.
29. Катерный И.В. Постгуманизм: критический анализ социальных и дискурсивных практик: дисс. ... доктор фил. наук: 20.00.02. – Москва: МГИМО, 2022 г. – 433 с.
30. Козолупенко Д.П. Нечеловеческая антропология: «Договорной человек» в современной философской антропологии // *Человек. ru.* – 2020. – № 15. – С. 195–207.
31. Кон Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека. – Москва: Ад Маргинем Пресс, 2018. – 344 с.
32. Кондорсе М. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума // *Философия истории: антология.* – М., 1993. – 233 с.
33. Костикова А.А. Postmodernism: A Feminist Critique // *Metaphilosophy.* Basil Blackwell (United Kingdom). – 2013. – № 44. – Р. 24–28.
34. Криман А.И. На пути к постчеловеку: трансгуманизм как проводник? // *Вестник Воронежского государственного университета, серия Философия.* – 2019. – № 4 (34). – С. 77–83.
35. Криман А.И. Переосмысление основных вопросов философии в контексте постгуманизма // *Вестник Московского университета. Серия 7: Философия.* – 2020. – № 4. – С. 68–85.
36. Криман А.И. Постгуманизм и современное искусство: пересборка антропоцентристского дискурса в пространстве визуального // *Наука телевидения.* – 2023. – № 19 (3). – С. 21–41.

37. Криман А.И. Постгуманистический поворот к пост(не)человеческому // Вопросы философии. – 2020. – № 12. – С. 7–67.
38. Криман А.И. Истоки и смысл постгуманизма в социально-философском контексте: диссертация... кандидата философских наук: 5.7.7. / ФГБОУ ВО «Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова». – Москва, 2024. – 196 с.
39. Кутырев В.А. Апология человеческого (предпосылки и контуры консервативного философствования) // Вопросы философии. – 2003. – № 1. – С. 63–75.
40. Латур Б. Пересборка социального. Введение в акторно-сетевую теорию. – Москва: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014. – 384 с.
41. Левинас Э. Гуманизм другого человека. – Санкт-Петербург: Высш. религиоз.-филос. шк., 1998. – 264 с.
42. Ло Дж. Объекты и пространства // Социология вещей: сборник статей. – Москва: Издательский дом «Территория будущего», 2006. – С. 223–244.
43. Мирандола Дж.П. Речь о достоинстве человека // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: в 5-ти тт. – 1962. – Т. 1. – С. 506–514.
44. Мол А. Множественное тело: Онтология в медицинской практике. – Пермь: Гиле Пресс, 2017. – 254 с.
45. Никитина Е. Исследования животных: непослушные заметки по краям // Социология власти. – 2019. – Т. 31, № 3. – С. 8–30.
46. Никитина Е. По направлению к транс-мета-постгуманизму. – URL: <http://www.academia.edu/36494476>
47. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. – Москва: Культурная революция, 2012. – 736 с.
48. Нун Д. Вирт. – Adapteс/T-ough Press, 2002. – 230 с.
49. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. – Москва: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 256 с.
50. Павлов А.В. Постгуманизм: преодоление и наследие постмодернизма // Вопросы философии. – 2019. – № 5 – С. 27–35.
51. Прайд В., Медведев Д.А. Феномен NBIC-конвергенции: Реальность и ожидания. – 2005. – URL: <http://transhuman.ru/biblioteka/nanotekhnologii/fenomen-nbic-konvergenstsi>
52. Ростова Н. Мягкая сила постгуманизма: что нам мешает мыслить по-русски? – Москва: Проспект, 2022. – 184 с.
53. Сазонов Н.М. Ferations. world: о картографии утерянных масштабов // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. – № 131. – С. 187–205.
54. Семенова С.Г. Тайны Царства небесного. – Москва: Школа-пресс, 1994. – 415 с.
55. Симондон Ж. Два урока о животном и человеке. – Москва: Grundrisse, 2016. – 140 с.
56. Сокулер З.А. Насекомые и млекопитающие умеют считать: Нуждаются ли в ограничении тезисы социального конструктивизма // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 2016. – № 5. – С. 21–38.

57. Тимофеева О.В. Другой в философско-антропологическом контексте: проблема различия и границы между человеком и животным: автореферат дис.... доктора философских наук: 09.00.13 / Ин-т философии, РАН. – Москва, 2018. – 38 с.
58. Глостанова М.В. Постантропоцентрический антигуманизм против другого гуманизма как гуманизма Другого // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. – 2015. – № 1. – С. 33–48.
59. Феррандо Ф. Философский постгуманизм. – Москва: Издательский дом ВШЭ, 2022. – 360 с.
60. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – Москва: Прогресс, 1977. – 488 с.
61. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы: На пути к либеральной евгенике? – Москва: Весь Мир, 2002. – 144 с.
62. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. Статьи и выступления. – Москва: Республика, 1993. – С. 197–202.
63. Хаксли О. Возращение в новых мир. – Москва: АСТ, 2018. – 192 с.
64. Хаксли О. О дивный новый мир. – Москва: АСТ, 2014. – 352 с.
65. Харауэй Д. Оставаясь со смутой: Заводить сородичей в Хтулуцене. – Пермь: Гиле Пресс, 2020. – 340 с.
66. Харман Г. Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера. – Пермь: Гиле Пресс, 2015. – 147 с.
67. Циолковский К.Э. Избранные труды. – М.; Л., 1934. – 569 с.
68. Чижевский А.Л. Теория космических Эр. Грезы о земле и небе. – Тула: Приокское книжное издательство, 1986. – 448 с.
69. Чубаров И.М. Машинная антропология. Запоздалый манифест // Логос.– 2015. – Т. 25, № 2 (104). – С. 122–141.
70. Шеффе Ж.-М. Конец человеческой исключительности. – Москва: Новое литературное обозрение, 2010. – 392 с.
71. Эттингер Р. Перспективы бессмертия. – Москва: Научный мир, 2003. – 261 с.
72. Юмартов Д.А. Инклюзивность как основной принцип постгуманизма // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. – 2021. – № 4 (40). – С. 109–122.
73. Badmington N. Posthumanism. – Palgrave: New York, 2000. – 172 p.
74. Graham L.E. Representations of the Post/Human: Monsters, Aliens and Others in Popular Cultures. – New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2002. – 259 p.
75. Barad K. Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter // Signs: Journal of Women in Culture and Society. – 2003. – Vol. 28, N 3. – P. 801–831.
76. Bostrom N. A History of Transhumanist Thought // Journal of Evolution and Technology. – 2005. – Vol. 14, Issue 1. – P. 1–25. – URL: <http://jetpress.org/volume14/bostrom.html>
77. Braidotti R. Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming. – Cambridge, UK: Polity, 2002. – 328 p.

78. Braidotti R. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. – New York: Columbia University Press, 1994. – 352 p.
79. Braidotti R. *The Posthuman*. – Cambridge, UK: Polity, 2003. – 180 p.
80. Butler J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. – New York et al.: Routledge, 1999. – 272 p.
81. Crutzen P.J., Stoermer E.F. The «Anthropocene» // *Global Change Newsletter*. – 2000. – N 41. – P. 17–18.
82. Dolphijn R., van der Tuin I. *New Materialism: Interviews & Cartographies*. – Michigan: Open Humanities Press: University of Michigan, 2012. – 200 p.
83. Ferrando F. *Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations* // *Existenz, The Karl Jaspers Society of North America*. – 2014. – Vol. 8, N 2. – P. 26–32.
84. Ferrando F. *Towards a Posthumanist Methodology. A Statement* // *Frame: Journal for Literary Studies*. – 2012. – Vol. 25, N 1. – P. 9–18.
85. Ferrando F. *Philosophical Posthumanism*. – London: Bloomsbury Publishing Plc., 2019. – 296 p.
86. FM-2030. *Are You a Transhuman? Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*. – New York: Warner Books, 1989. – 227 p.
87. Fukuyama F. *Agency or Inevitability: Will Human Beings Control Their Technological Future?* // Rosenthal M. *The Posthuman Condition*. – Aarhus: Aarhus University Press, 2012. – P. 157–169.
88. Haraway D. *The Companion Species*. – Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003. – 100 p.
89. Hassan I. *Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?* // *The Georgia Review*. – 1977. – Vol. 31 – N 4. – P. 830–850.
90. Huxley J. *Transhumanism* // *New Bottles for New Wine*. – London: Chatto & Windus, 1957. – P. 13–17.
91. Janina Loh “*Trans- und Posthumanismus*” // *Zur Einführung*: Junius Verlag, 2023. – № 4. – P. 9–14.
92. Kurzweil R. *The Age of Intelligent Machines*. – Cambridge, MA: MIT Press, 1990. – 565 p.
93. Minsky M. *The Emotion Machine: Commonsense Thinking, Artificial Intelligence, and the Future of the Human Mind*. – New York: Simon & Schuster, 2006. – 387 p.
94. Moore J. *Geologists and Interpreters of Genesis in the Nineteenth Century* // *Lindenberg and Numbers, God and Nature*. – 1975. – 312 p.
95. Morton T., Boyer D. *Hyposubjects on becoming human*. – London: Open Humanities Press, 2021. – P. 315–319.
96. Pepperell R. *The Posthuman Manifesto* // Pepperell R. *The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain*. – Bristol: Intellect Books, UK, 1995. – 199 p.
97. Ranisch R., Sorgner S.L. *Post- and Transhumanism: An Introduction*. – Frankfurt et al.: Peter Lang Publisher, 2014. – 313 p.
98. Bell D., Kennedy B.M. *Stelarc. From Psycho-Body to Cyber-Systems: Images as Post-Human Entities*. – 2000. – P. 560–776.

99. Vita-More N. Bringing Art/Design into the Discussion of Transhumanism // Hansell G.R., Grassie W. – 2011. – P. 70–83.
100. Wolfe C. What Is Posthumanism? – University of Minnesota Press, 2009. – 358 p.

УДК 141

DOI: 10.31249/rphil/2024.04.07

ГРИГОРЬЕВА Е.С.* ПОЛАГАЛАСЬ ЛИ НОВОМУ ЧЕЛОВЕКУ
НОВАЯ СМЕРТЬ? Рец. на кн.: СОКОЛОВА А. НОВОМУ ЧЕЛО-
ВЕКУ – НОВАЯ СМЕРТЬ? ПОХОРОННАЯ КУЛЬТУРА РАННЕ-
ГО СССР

Аннотация. Книга посвящена исследованию трансформации представлений о смерти в ранней советской России. В рамках настоящей рецензии предлагается рассмотрение описанных в работе метаморфоз в связи с важнейшей антропологической трансформацией раннего СССР.

Ключевые слова: смерть; СССР; похоронная культура; ранний СССР.

GRIGORYEVA E.S. WAS THE NEW MAN SUPPOSED TO DIE
A NEW DEATH? BOOK REVIEW: SOKOLOVA A. A NEW MAN, A
NEW DEATH? FUNERAL CULTURE OF THE EARLY USSR

Abstract. The book is devoted to the study of the transformation of ideas about death in early Soviet Russia. Within the framework of this review, we propose to consider the metamorphoses described in the work in connection with the most important anthropological transformation of the early USSR.

Keywords: death; USSR; funeral culture; early USSR.

Для цитирования: Григорьева Е.С. Полагалась ли новому человеку новая смерть? [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – Москва, 2024. – № 4. – С. 63–71. – Рец. на кн.: Соколова А. Новому человеку – новая

* Григорьева Екатерина Сергеевна – старший редактор отдела философии ИНИОН РАН; yatak.grig@yandex.ru

смерть? Похоронная культура раннего СССР. – Москва: Новое литературное обозрение, 2022. – 456 с. – DOI: 10.31249/rphil/2024.04.07

Человек существует под знаком утраты. Мы знаем смерть как постоянно случающееся происшествие: незнакомые люди умирают ежедневно и ежечасно. Сталкиваясь со смертью, мы часто думаем, что человек смертен, но сам я пока не задет. Дыхание смерти растворяется в жизни. Смерть прячется. И мы прячемся от нее.

Но в чем в конечном счете состоят будущие возможности каждого из нас? Исходной очевидностью жизни кажется собственная смертность. Рассматриваемая нами сегодня работа помещает эту исходную очевидность в конкретные исторические обстоятельства и исследует те метаморфозы, которые с ней приключались в контексте ранней советской России.

В 2022 г. в издательстве *Новое литературное обозрение* вышла книга российского историка Анны Соколовой под названием «Новому человеку – новая смерть? Похоронная культура раннего СССР». Эффективная обложка книги коннотирует с цветами официальной государственной символики советской России, в частности с ее гербом и флагом. Так, на траурном черном фоне, отсылающем к проблематике исследования, видны красные и желтые надписи.

В центре внимания Анны Соколовой оказывается анализ государственной политики в отношении смерти и погребения, а также изменений похоронной культуры в СССР. Эта тема долгое время оставалась в тени иных исследований. Так, работы А. Эткинда¹, А. Ассман, Н. Эппле, Т. Ворониной и др. были посвящены исследованиям как мемориальной культуры в целом, так и трагического прошлого, выраженного в коллективной памяти о событиях истории разных государств, главным образом – СССР. Другими заметными исследованиями по схожей тематике были работы российских антропологов С. Мохова и М. Алексеевского. В контексте работ Мохова читатель имел дело с включенными наблюдениями о состоянии похоронной индустрии в современной

¹ Речь идет о работе: Эткинд А. Кривое горе: Память о непогребенных / пер. с англ. В. Макарова. – Москва: Новое литературное обозрение, 2016. – 328 с.

России, в контексте работ Алексеевского – с осмыслением крестьянского фольклора и обрядовой культуры, сопряженной с похоронными практиками. Вопрос же о том, что представляли собой смерть и похороны обычного советского человека в материальном и символическом аспектах, оставался малоизученным. Анна Соколова стала первым исследователем, предпринявшим попытку осуществить масштабную историческую реконструкцию тех изменений, которые в целом претерпевала похоронная культура ранней советской России.

Вынесенный в название работы вопрос – «Новому человеку – новая смерть?» – подталкивает читателя к мысли о том, что отправным пунктом рассуждений Соколовой станет создание в СССР новой антропологической модели. Действительно, автор утверждает, что одним из главных достижений советской революционной власти провозглашалось создание нового типа человека. Закономерным образом, если мы говорим о человеке, мы практически с неизбежностью говорим и о плееде философских и общекультурных интерпретаций смерти, сопряженных с попытками связать пространство подлинности человеческого бытия и пространство обретения человеком самого себя со смертью и умиранием. Вслед за Анной Соколовой можно попробовать задаться вопросом, полагалась ли этому новому человеку новая смерть.

Автор подчеркивает, что создание этой новой антропологической модели в ранней советской России повлекло за собой множество сложностей. Так, если в жизни государства можно отринуть прежнее и посредством революционного преобразования, как это произошло в 1917 г., создать новое политическое устройство, то в случае с человеком произвести подобные коренные преобразования оказывается несколько сложнее. Чтобы сделать «нового человека», естественно, нужно время, но только ли оно? Советские идеологи были убеждены, что необходимы и новые обряды перехода, которые, безусловно, в значительной степени конституируют статус человека. Анна Соколова демонстрирует, как создание этой новой антропологической модели повлекло за собой необходимость изменений прошлой обрядности.

Погребение и похороны стали одними из главных таких обрядов. И привлекли особое внимание большевиков они еще и потому, что смерть не только маркирует переход человека из одного

статуса в другой, но также маркирует и его переход из старого мира в мир новый. Именно это – переход из прежнего в новое – и происходит в рассматриваемом автором историческом контексте, а именно в рамках ранней советской России.

Книга состоит из пяти глав, в каждой из которых выделены тематические фрагменты. От одной главы к другой последовательно рассказывается сначала об идеологических, философских и культурных основах преобразования похоронной обрядности, а потом – о конкретных шагах, предпринятых советской властью с целью осуществления этих преобразований. Исследование начинается с обширного введения, посвященного магистральному для рассматриваемого контекста феномену – десемантизации смерти. Именно десемантизация смерти объединяет, согласно представлению автора, разнообразные трансформации, которые претерпевала похоронная обрядность того периода.

Во введении автор показывает, что утопический проект строительства нового государства предполагал формирование образа нового человека, который будет свободен от недостатков и изъянов, сопровождавших его в прежнем мире. Образ этого человека, который должен будет жить в коммунистическом мире, предполагал новую антропологическую модель, вокруг которой в значительной степени формировалось общество будущего. Как подчеркивает автор, не будет преувеличением сказать, что важнейшей частью этой интерпретации было новое понимание человеческой смертности. Сторонники большевизма следовали подчеркнуто атеистическому мировоззрению. И мировоззрение это предполагало принципиально новое понимание факта конечности человеческой жизни. Категории, которые базировались на христианском представлении о бессмертии души и последующим воскресении из мертвых, не подходили для нового режима, что вызвало необходимость переосмыслить всю совокупность представлений о человеке и о его захоронении.

Первая глава книги посвящена так называемому похоронному футуризму. Отсылка к футуризму как направлению в искусстве здесь не представляется случайной: подобно тому, как его представители пытались избавиться от прежних жанров и художественных форм, большевики предпринимали попытки избавиться от прежнего, т.е. религиозного, измерения похорон. Быть больше-

виком теперь полагается не только при жизни, но и после смерти. В этом контексте речь заходит о трансформации похоронной обрядности в ранней советской России, главным образом о проектах В.В. Вересаева, К.С. Мельникова и Л.Д. Троцкого, касающихся собственно процедуры захоронения этого нового человека в новом социалистическом государстве. Погружая читателя в повседневность советского человека, особенности жизни раннесоветского периода, автор доказывает, что похоронная обрядность того времени переживала значительные изменения, что находило выражение в разных формах культуры, например в городском фольклоре: многочисленных частушках и песнях о «красных» похоронах, которые приводит автор (с. 123).

Магистральной на протяжении книги остается идея, согласно которой доминирующий дискурс в стране меняется с религиозного, православного на радикально атеистический, марксистский. Вместе с этим меняется и традиционное видение кладбища в качестве «общины умерших», отношения с которыми не прерываются, но постоянно поддерживаются в ходе ежегодного посещения могил, равно как и идея «воскресения в телах», которая обуславливала необходимость сохранения тела покойного для последующего воскресения. Эти идеи теряют смысл в системе мировоззрения нового государства. Для чего индивидуальная могила, если жизнь человека полностью заканчивается после смерти? Во второй главе настоящего исследования Анна Соколова отвечает на этот вопрос.

В качестве ярчайшего примера этой трансформации автор приводит некрополь у Кремлевской стены в Москве (с. 181). Это место не является в полном смысле слова местом скорби или горевания родственников умерших, но местом политического ритуала страны. Здесь проводятся демонстрации и парады, здесь принимают в пионеры, именно здесь находится «пост номер один». Захоронение в этих обстоятельствах становится в большей степени мемориалом, чем могилой, пространством государственного церемониала, но не частью кладбища.

Здесь обнаруживается еще одна важная антропологическая трансформация советского государства, неизменно подчеркиваемая Анной Соколовой. Трансформация эта связана с переходом от личного «я» к коллективному «мы». Кладбище перестает быть пространством личного переживания горя, оно трансформируется

в публичные пространства. Оно может представлять в качестве зоны отдыха трудящихся и в качестве коллективного общественного мемориала. В этих публичных пространствах возникают коллективные переживания. И возникает новый человек.

Однако это новое представление о кладбище, вытесняющее и обесмысливающее индивидуальную смерть как таковую, имело изъян. Изъян этот был связан с тем, что не каждый гражданин новой страны удостоивался чести упокоиться в пределах подобных мемориальных площадок. Новым объектом, который был призван устранить возникший изъян, стал технологический крематорий.

Обширный раздел второй главы и вся третья глава настоящего исследования посвящены советской кремации. В качестве еще одного яркого проявления перехода от религиозного мировоззрения прежнего государства к атеистическому миропониманию новой страны автор приводит выбор мест для возведения крематория. Анна Соколова указывает, что часто предпринимались попытки возводить крематории на месте когда-то бывших храмов и церквей. Здесь показателен, с одной стороны, торжественный вид этих архитектурных сооружений, и, с другой – символически нагруженный контекст подобного действия.

Но как бы советские идеологи ни представляли себе утопию о кремации или захоронении нового типа, большинство людей нужно было хоронить не в идеальном мире будущего, а прямо здесь и сейчас – «на старых городских кладбищах посредством трупоположения» (с. 279). Так, четвертая глава исследования Анны Соколовой посвящена именно этому – реформе похоронного администрирования, предпринятой большевиками. Чаще всего в стране хоронили простых людей, а не красных героев. Похороны таких граждан не имели особого идеологического значения и не предполагали участия партийного актива. «Красные похороны» или кремация здесь вряд ли могли представлять какой-то интерес.

Однако даже подобные рядовые похороны испытывали огромное влияние революционной установки на обширное социальное преобразование. Первым очевидным шагом большевиков стала муниципализация похорон как особо важной сферы обслуживания населения и предоставление каждому гражданину нового государства возможности пользоваться одинаковыми похоронными услугами вне зависимости от занимаемого при жизни социаль-

ного положения. В частности, Соколова в этом контексте обращает внимание читателя на декрет о кладбищах и похоронах 1918 г. Он гласил, что «все кладбища, крематории и морги, а также организация похорон граждан поступают в ведение местных Совдепов» (с. 280).

Похоронное дело стало, таким образом, частью коммунального хозяйства. Фактически произошла десакрализация похорон, вывод их из сферы ответственности религиозных институтов в сферу социальной ответственности государства. Автор здесь обращает наше внимание на открывающие книгу размышления, а именно на обширную часть введения, посвященную так называемой десемантизации смерти. Здесь снова на переднем плане для Соколовой оказывается важная, едва ли не смыслообразующая антропологическая трансформация в новом государстве, следствием которой и стали описываемые изменения и метаморфозы похоронной обрядности и культуры в целом.

Автор указывает на те сложности, с которыми столкнулись граждане страны в связи с проведением названной похоронной реформы. Приводится, в частности, пример с новой похоронной администрацией в Москве, созданной к середине февраля 1919 г., т.е. всего за два с половиной месяца. Похоронная инфраструктура перешла к ведомство Отдела похоронно-санитарных мероприятий. И в ведении этой новой организации оказались более тридцати похоронных бюро, несколько конных дворов и 33 кладбища общей площадью примерно 437 гектаров. Эту новую администрацию как в Москве, так и в других городах составляли люди, которые ранее никак не были связаны с похоронным делом. Часто это были люди без какого-либо специального образования. Они должны были заново конструировать всю похоронную систему, учитывая, что основная часть похорон станет бесплатной. Соколова указывает на закономерную в этих обстоятельствах халатность некоторых работников новых институций, в частности могильщиков, и приводит характерные слова советского гражданина, указывающего, что и умирать теперь стало неудобно.

Таким образом, подчеркивает Соколова, становится очевидной внутренняя антагонистичность советской похоронной культуры. С одной стороны, смерть активнейшим образом вытесняется в пространство утопии (формированием института «красных», ста-

тусных похорон и дискредитацией кладбищ с кремационным энтузиазмом). С другой стороны, эта же утопия непрерывно дискредитируется из-за ежедневной необходимости каким-то образом обращаться с телами умерших здесь и сейчас.

Фактически, как показывает автор, ранние похоронные реформы в СССР провалились. Уже к началу 1930-х годов похоронные услуги рядовым советским гражданам было оказывать некому и нечем. Место государственной политики заняло низовое регулирование. Предпринятая вторичная муниципализация похоронных служб на практике привела к тому, что ответственность за обеспечение похорон рядовых граждан вынуждены были взять на себя семьи умерших. Социальная ориентированность реформ в конечном счете привела к появлению кустарей-совместителей, пришедших на место похоронных бюро. Они оказывали отдельные похоронные услуги и получали за это дополнительный заработок.

Чаще всего в некрупных городах закреплялись практики самостоятельного решения проблем с погребением семьей ушедшего. Родственники брали на себя ответственность за изготовление гроба, поиск могильщиков и транспортировку гроба на кладбище. Показателен пример, приводимый автором: Константин Измайлов (1900–1942), молодой столяр и счетовод из села Смоленского Бийского уезда на Алтае долгое время был единственным производителем гробов в округе. Соколова указывает, что часто люди оказывали похоронные услуги помимо исполнения своей непосредственной работы, что мы и видим в этом примере.

В последней главе настоящего исследования автор убедительно показывает удивительный феномен советской похоронной – и не только – культуры: бессмысленность смерти как норму. Места для мертвых не находится даже на кладбище. А такие теоретики ранней советской похоронной обрядности, как В. Вересаев, указывают, что ритуала прощания с умершим при открытом гробе следует избегать, потому что такой ритуал увеличивает и обостряет остроту переживаний, помещая смерть в пространство личного.

В этих исторических обстоятельствах закономерным образом оказывается, что личное – лишь пережиток буржуазного прошлого. Кладбище должно не напоминать нам о прошлом, а быть свидетельством и наиболее явной констатацией наступившего будущего. Вересаев, а вслед за ним и государственные деятели

*Рец. на кн.: Соколова А. Новому человеку – новая смерть?
Похоронная культура раннего СССР*

СССР, пытались предварить в жизнь идею, согласно которой кладбище должно отобразить героику нового государства, а смерть должна стать новой смертью нового человека.

Демонстрация следствий принятия в СССР новой антропологической модели, нашедших свое выражение в изменившихся представлениях о похоронной обрядности, является главной целью книги Анны Соколовой. Эта цель является для исследовательской литературы, посвященной проблематике похоронной культуры, принципиально новой. До появления книги Анны Соколовой «Новому человеку – новая смерть? Похоронная культура раннего СССР» читателю были известны попытки анализа феномена «неудобного прошлого» в контексте советской России, включая полевые исследования состояния похоронной индустрии в современной России и исследования фольклорной культуры русского крестьянства в контексте данной темы. Эта же работа открывает поле для изучения похоронной культуры СССР.

Кроме того, автор книги убедительно демонстрирует, каким образом трансформация человеческой идентичности в контексте советской России от личного «я» к коллективному «мы» отразилась на практиках прощания с ушедшим, на представлениях о кладбищах, а также на взгляде на индивидуальное захоронение. Исследование Анны Соколовой добавляет важный ракурс в общую копилку объяснительных моделей одного из исторических периодов в истории страны.

УДК 130.2

DOI: 10.31249/rphil/2024.04.08

ГРИГОРЬЕВА Е.С.* ЕСТЬ ЛИ БУДУЩЕЕ У НОСТАЛЬГИИ? Рец.
на кн.: БОЙМ С. БУДУЩЕЕ НОСТАЛЬГИИ

Аннотация. В книге С. Бойм концептуализируется ностальгия. Автор предлагает разделение реставрирующей и рефлексирующей ностальгии. В основе первой ностальгии лежит процесс реставрации – воссоздания явлений прошлого, замещение ими событий настоящего времени. Рефлексирующая же ностальгия ориентируется не столько на коллективные воспоминания и феномен «массовости», сколько на индивидуальный и предельно личный нарратив.

Ключевые слова: ностальгия; С. Бойм; рефлексирующая ностальгия; реставрирующая ностальгия; реставрация.

GRIGORYEVA E.S. DOES NOSTALGIA HAVE A FUTURE?
BOOK REVIEW: BOYM S. THE FUTURE OF NOSTALGIA

Abstract. S. Boym conceptualizes nostalgia. Within the framework of the author's concept, a division is proposed between restorative and reflective nostalgia. Restorative nostalgia is based on the process of restoration – the recreation of past phenomena, replacing them with events of the present. Reflective nostalgia is oriented not so much towards collective memories and the phenomenon of “mass”, as towards an individual and extremely personal narrative.

Keywords: nostalgia; S. Boym; reflective nostalgia; restorative nostalgia; restoration.

Для цитирования: Григорьева Е.С. Есть ли будущее у ностальгии? [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зару-

* Григорьева Екатерина Сергеевна – старший редактор отдела философии ИНИОН РАН; yatak.grig@yandex.ru

бежная литература. Сер. 3: Философия. – 2024. – № 4. – С. 72–76. – Рец. на кн.: Бойм С. Будущее ностальгии / пер. А. Стругач. – Москва: Новое литературное обозрение, 2021. – 680 с. – DOI: 10.31249/rphil/2024.04.08

Монографию С. Бойм «Будущее ностальгии» открывает пример, повествующий о двух супругах, возвратившихся на когда-то потерянную ими родину. После открытия границ СССР пара, прожившая много лет на территории Германии, наконец-то смогла вернуться в город своих родителей Кёнигсберг, преобразованный в Калининград. Пересказывая статью одной из российских газет, на страницах которой и была рассказана эта история, Бойм подмечает, что супруги, возвратившись в этот город, почти ничего в нем не узнавали.

Но в какой-то момент немолодые люди начинают погружаться в ностальгические переживания.

Бойм задается вопросом, о чем именно ностальгируют супруги. «Как можно скучать по дому, которого никогда не было?» – этот вопрос становится главным для всей работы Бойм.

Ностальгия, как известно, образована от двух греческих корней, однако появилось само слово далеко не в античной Греции. Ностальгия, образованная от слов «возращение домой» и «тоска»¹, является примером псевдогреческого или, если быть точнее, ностальгически греческого слова. Слово это было придумано швейцарским врачом Иоганном Хоффером в период, когда он занимался написанием своей диссертации по медицине в 1688 г.

Уже тогда о ностальгии говорили как о специфическом состоянии человека, в ходе которого он, кажется, утрачивает – или частично утрачивает – связь с реальностью. Некоторые из симптомов ностальгии мало изменились с тех пор: внешний вид пациента часто претерпевал изменения, зачастую больной становился физически изможденным, он неизменно испытывал безразличие к настоящему, в котором находился, а также зачастую путал реальное и воображаемое, прошлое и будущее.

¹ От древнегреческого νόστος – «возращение домой» и άλγος «тоска, боль».

Хоффер в своей диссертации замечал¹, что иногда ностальгия настолько сильно влияла на человека, что вызывала необратимые изменения в его организме, вплоть до того что влияла на головной мозг, вызывала воспаления, топологические изменения в легких, малярия и суицидальные наклонности.

Швейцарские врачи того времени отмечали, что наиболее сильные ностальгические переживания у солдат вызывали аудиальные и гастрономические триггеры. Еда пробуждала сильные воспоминания о потерянном материнском доме, а звуки волынки у некоторых людей вызывали «обезоруживающую ностальгию». Военачальникам приходилось запрещать солдатам пение и насвистывание национальных мотивов, пробуждающих в людях столь сильные переживания.

Бойм ссылается на Жана-Жака Руссо, писавшего когда-то об «эффekte колокольчиков на шеях коров, деревенских звуках, которые вызывают в швейцарцах чувство наслаждения жизнью и юностью и горькую тоску об их утрате» (с. 32). Звуки эти становились неизменным аккомпанементом, музыкальным сопровождением ностальгии и попыток установить связь с утраченным прошлым.

Ностальгирующий всегда стремился вернуться домой – в дом, которого, возможно, даже никогда и не было. Потому Бойм и называет ностальгию «романом с собственной фантазией», подчеркивая, что ностальгия имеет утопическое измерение, однако утопия эта направлена вовсе не в будущее, а далеко в прошлое.

В XVII в., когда термин этот был впервые введен швейцарским врачом, ностальгия считалась излечимой болезнью, лекарствами от которой могут послужить, например, пиявки, опиум, а также разные другие лекарственные средства того времени. К XXI же столетию, как замечает Бойм, этот «исцелимый недуг превратился в неизлечимую форму бытия эпохи модерна. Двадцатый век начался с утопии, а закончился ностальгией» (с. 15).

Утопия, прежде направленная в будущее, была заменена утопией иного толка – ностальгической, обращенной в прошлое. Бойм отмечает, что прогресс не излечил человека от ностальгии, а усугубил ее, кристаллизовал. Глобализация вовсе не способство-

¹ Частичный перевод его работы приводит Светлана Бойм в «Будущем ностальгии».

вала расширению личного пространства человека, а необычайно сузила его, укрепила местные связи и привязанность к ним.

Бойм заявляет, что ностальгия не всегда противоречит модерну и эпохе безумного прогресса; часто, как было замечено, они соседствуют и парадоксально перекликаются. «Ностальгия и прогресс подобны доктору Джекилу и мистеру Хайду: это alter egos» (с. 19).

Светлана Бойм предлагает рассматривать «глобальную эпидемию ностальгии как защитный механизм в период ускоренных ритмов жизни и исторических потрясений» (с. 16). Часто ностальгия приходит в моменты переломные как для общества, так и для отдельного человека. Бойм замечает, что в случае Французской революции 1789 г. «старый порядок»¹ не только привел к революции, «но в некотором отношении сама революция породила “старый порядок”, придав ему форму, завершенность и золоченную ауру» (с. 19–20).

Кроме того, в представленной работе автор предлагает собственную классификацию ностальгии, а именно разделение ностальгии на рефлексирующую и ностальгическую. Прошлое для реставрирующей ностальгии оказывается значимым в настоящем, идеальным снимком. Прошлое в подобном нарративе не рассматривается как метафора невозможности повторения или чистой утраты, не демонстрирует признаков распада и потери. Обращается такая ностальгия зачастую к триггерам памяти, символам утраченного, к «мадленкам Пруста»², окуная которые в чай, ностальгирующие погружаются в глубокие и долгие воспоминания о прошлом, заменяющие собой настоящее.

Реставрирующая ностальгия ставит целью восстановление утраченного дома; часто она заменяет собой настоящее и будущее. Действительное значение для ностальгирующего имеет «литературная fuga воспоминания, а не фактическое возвращение домой»

¹ В оригинале употребляется «Ancien Régime».

² «Мадленки» – разновидность французского печенья – получили широкую известность благодаря упоминанию в романе М. Пруста «По направлению к Свану» (первый из цикла романов «В поисках утраченного времени»). На страницах романа один из героев окунает «мадленку» в чай и на множество страниц переносится в мир своего детства, возвращается в ностальгические переживания, вызванные вкусом этого печенья.

(с. 120). Целью одиссеи для ностальгирующего в эпоху модерна становится встреча с самим собой, что подкрепляется примером из Х.Л. Борхеса, согласно которому Одиссей возвращается домой с одной целью – оглянуться на свое путешествие.

Рефлексирующая же ностальгия, напротив, ориентируется не столько на коллективные воспоминания и феномен «массовости», сколько на индивидуальный, предельно личный нарратив. Рефлексирующая ностальгия, как отмечает Бойм, постоянно откладывает возвращение на родину, она будто бы пытается «овременять пространство» (с. 118), с трепетом обращаться к осколкам памяти. Такая ностальгия может являться юмористической, ироничной, зачастую она не относится к себе серьезно. «Она показывает, что тоска и критическое мышление не противоречат друг другу, поскольку аффективные воспоминания не освобождают человека от сострадания, суждения или критической рефлексии» (с. 119).

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

УДК 123.2

DOI: 10.31249/rphil/2024.04.09

ЗВОНОВА Е.Е.* ДЕТЕРМИНИСТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ А.Л. ЧИЖЕВСКОГО С ПОЗИЦИЙ СОВРЕМЕННОГО НАУЧНО- ГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Аннотация. Цель статьи составляет оценка детерминистических взглядов А.Л. Чижевского с точки зрения современной научной картины мира. Рассмотрены версии детерминизма, представленные в философских работах космиста: «Основное начало мироздания. Система космоса. Проблемы» и «Электронная теория и генезис форм. Проблема», а также в его научных трудах. Соответствующие воззрения соотнесены с характерными для концепции глобального эволюционизма сюжетами. Сделаны следующие выводы: 1) современная наука подтверждает «диалектическую» версию детерминизма А.Л. Чижевского, связанную с концептом активной эволюции и парадоксальным утверждением свободы воли; 2) последовательно «объективирующий» человека детерминизм «Электронной теории и генезиса форм» не соответствует настоящему этапу развития научного знания.

Ключевые слова: А.Л. Чижевский; детерминизм; наука; холизм; человек; свобода воли; объективация; активная эволюция; глобальный эволюционизм.

* Звонова Екатерина Евгеньевна – кандидат философских наук, доцент Института социальных наук Первого Московского государственного медицинского университета имени И.М. Сеченова Министерства здравоохранения РФ (Сеченовский университет), старший научный сотрудник Центра исследований космизма Московской высшей школы социальных и экономических наук (МВШСЭН); inflammatur@yandex.ru

ZVONOVA E.E. DETERMINISTIC IDEAS OF A.L. CHIZHEVSKY FROM THE STANDPOINT OF MODERN SCIENTIFIC WORLDVIEW

Abstract. The purpose of the article is to assess the deterministic views of A.L. Chizhevsky from the point of view of the modern scientific picture of the world. The versions of determinism presented in the philosophical works of the cosmist “The main beginning of the universe. Space system. Problems” and “Electronic theory and the genesis of forms. The problem” as well as in his scientific works, are investigated. The corresponding views are correlated with the plots which are typical for the concept of global evolutionism. The following conclusions are drawn: 1) modern science confirms the “dialectical” version of determinism by A.L. Chizhevsky, associated with the concept of active evolution and the paradoxical statement of free will; 2) the determinism of the “Electronic theory and genesis of forms” that consistently “objectifies” a person does not correspond to the present stage of development of scientific knowledge.

Keywords: A.L. Chizhevsky; determinism; science; holism; human being; free will; objectification; active evolution; global evolutionism.

Для цитирования: Звонова Е.Е. Детерминистические представления А.Л. Чижевского с позиций современного научного мировоззрения // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2024. – № 4 – С. 77–84. – DOI: 10.31249/rphil/2024.04.09

Выдающийся философ науки и культуры В.С. Стёпин неоднократно подчеркивал, что философия обладает значительным потенциалом для создания категориального аппарата, соответствующего научной картине мира на определенном историческом этапе развития познавательной деятельности. Академик и его коллега-ученый Л.Ф. Кузнецова призывают: «... обратим внимание на совпадение многих представлений современной научной картины мира с идеями философии “русского космизма”»¹.

¹ Стёпин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. – Москва: ИФ РАН, 1994. – С. 235.

Тот факт, что воззрения русских космистов отвечают реалиям науки нашего времени, а также эвристический потенциал философии в плане разработки содержания научных категорий, наиболее общих понятий, которыми оперируют исследователи, побуждает изучать фундаментальные воззрения представителей космической философии. Цель данной статьи – дать оценку детерминистических взглядов выдающегося антропокосмиста, основоположника гелиобиологии А.Л. Чижевского с позиций современной науки. Детерминизм составляет сущностную черту мировоззрения ученого, исследование которой позволяет понять его монистические, холистические и антропологические суждения, а также видение сути научного познания.

Обратимся сперва к детерминистическим представлениям А.Л. Чижевского, отраженным в его философских трудах «Основное начало мироздания. Система космоса. Проблемы»^{1,2} и «Электронная теория и генезис форм. Проблема» (Архив РАН. 1703. Оп. 1. Д. 2. 224 л.). Интересно, что хотя время написания данных работ совпадает (1920–1921), для них характерны различные «версии» детерминизма.

В «Основном начале» автор ставит вопрос о том, как соотносятся на глобальном уровне хаос и гармония, случайность и закономерность. А.Л. Чижевский отдает предпочтение последним вариантам в каждой паре альтернатив. Детерминизм ученого базируется на монистическом основании и сопряжен с холистическим видением реальности. Космист признает единым принципом, определяющим мировые процессы, всеобщий принцип кругообращения, *principium universale circulationis*, воздействующий на единый же – электрический – субстрат³. Проявлениями названного принципа выступают ритм и симметрия, проявляющие себя во множестве конкретных феноменов.

¹ Чижевский А.Л. Основное начало мироздания // Духовное созерцание.– 1997. № 1–2. – С. 105–136.

² Чижевский А.Л. Основное начало мироздания // Духовное созерцание. 1997. № 3–4. – С. 85–113.

³ Звонова Е.Е. Детерминистические представления о человеке в философских работах А.Л. Чижевского: научный и религиозный аспекты // Философская мысль. – 2024. – № 1. DOI: 10.25136/2409–8728.2024.1.69505 EDN:IZCAWI. – URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=69505

Наиболее интересные особенности версии детерминизма, представленной в «Основном начале», связаны с антропологической проблематикой и антиномией научности и человечности¹. Вполне закономерно, что единый детерминирующий принцип подчиняет себе и человеческий род: отрицая это, А.Л. Чижевский фактически был бы вынужден вынести человека за скобки естественной реальности, что ставило бы под сомнение возможность его научного исследования. В то же время экстраполяция на человеческий феномен жесткого, лапласовского детерминизма приводит к отрицанию субъекта, субъектности; данная оптика не позволяет увидеть специфические качества человека. Отсюда и вытекает характерная для А.Л. Чижевского антиномия между научностью и человечностью.

Ученый сталкивается с проблематикой, которая до сих пор является актуальной и чреватой множеством затруднений для методологов и философов науки. Зачастую при проведении «человекомерных» исследований мы имеем или науку, но не о человеке как о человеке, или познаем собственно человека, но не вполне научно. Проблемы, связанные с онтологическим и гносеологическим статусом субъекта^{2,3}, таковы, что определенное их решение может быть чревато изменением типа научной рациональности⁴.

А.Л. Чижевский воспринимал последовательный, лапласовский детерминизм в качестве сущностной черты научного мировоззрения, к приверженцам которого себя причислял. В связи с этим космист склонен жертвовать человечностью ради научности, а ради объективности как цели науки – не только субъектностью,

¹ Звонова Е.Е. Антиномия научности и человечности в творчестве А.Л. Чижевского // *Философические письма. Русско-европейский диалог.* – 2024. – Т. 7, № 2. – С. 221–233.

² Криман А.И. Постгуманизм и современное искусство: пересборка антропоцентристского дискурса в пространстве визуального // *Наука телевидения.* – 2023. – № 19 (3). – С. 21–41. – DOI: <https://doi.org/10.30628/1994-9529-2023-19.3-21-41> EDN: AMSGKF

³ Карнеев Р.Р. Проект реконцептуализации субъекта: незавершенная сборка // *Концепт: философия, религия, культура.* – 2022. – № 6 (1). – С. 7–19. – DOI: [10.24833/2541-8831-2022-1-21-7-19](https://doi.org/10.24833/2541-8831-2022-1-21-7-19)

⁴ Буданов В.Г. *Методология синергетики в постнеклассической науке и в образовании.* – Изд. 3-е доп. – Москва: Изд-во ЛКИ, 2009. – 240 с.

но и субъективностью. В гносеологическом плане ученый был сторонником того, что М. Планк называл «эмансипацией от антропоморфизма», освобождением познания от примесей субъективного восприятия.

Подобная позиция также оказывается весьма проблематичной: красота издревле считалась косвенным признаком истинности, и это обстоятельство трудно объяснить, жестко противопоставляя субъективность объективности. Кроме того, как уже было отмечено, детерминизм А.Л. Чижевского неотделим от холизма, а с холистической установкой лучше соотносится соответствие субъективного отражения объективному устройству реальности (по причине «однородности» человека и мира, микро- и макрокосма).

Антиномии детерминизма и субъектности, научности и человечности смягчаются вследствие того, что текст «Основного начала» дает основания утверждать: А.Л. Чижевскому была близка фундаментальная для русского космизма идея активной эволюции. Это выражается в тяготении автора к модели восходящего развития человечества «по спирали», сочетающемся с тенденцией воспринимать человека как разумного сына природы, которого «Великая Мать» обучает, ставя перед ним трудные задачи.

Напомним, что «активность» эволюционному процессу придает управляемость человеческим разумом и волей; вместе с человеком естественный порядок перестает быть пассивным, страдательным, претерпевающим подчинение слепым в отношении блага закономерностям; данные закономерности применяются для целенаправленной трансформации реальности и сами подлежат трансформации на основе понимания их сущности. По сути, активная эволюция подразумевает следующее: природа детерминирована, «запрограммирована» породить «программиста», разум которого позволит расшифровать и переписать «код мира», обуславливающий его несовершенство.

Таким образом, человек оказывается детерминированным детерминировать, т.е. проявлять свободу. Причем свобода если и не «есть познанная необходимость», то подразумевает познание «необходимостей», т.е. законов природы, дабы обратить их во благо. Примечательно, что «научная», детерминистическая логика А.Л. Чижевского, рисковавшего превратить человеческое существо в объект, парадоксальным образом смыкается с характерной

для экзистенциализма позицией, согласно которой люди обречены на свободу. Идея активной эволюции дает даже более веские основания для утверждения тотальной свободы, поскольку «проектом» человека может выступать не только он сам и сфера отношений между людьми, но и «объективный» порядок мира. Позиция А.Л. Чижевского чревата не только объективацией человека, но и субъективизацией природы.

Что касается детерминистических представлений, отраженных в «Электронной теории и генезисе форм», они гораздо менее диалектичны по сравнению с изложенными выше. Ученый рассматривает различные явления и процессы, включая эволюцию вида *Homo sapiens*, как строго детерминированные изменения электронных конфигураций. Взгляды А.Л. Чижевского относительно перспектив развития человечества неоднозначны: он, с одной стороны, опасается деградации и вымирания, с другой – возлагает надежды на прогресс определенной части человечества, коей надлежит «трансформироваться в подлинного ново или сверхчеловека, который будет настолько же удален от нас, как мы от обезьяны» (Архив РАН 1703. Оп. 1. Д. 2. Л. 171). Однако каково бы ни было будущее человеческого рода, мыслитель полагает его неотвратимым, попытки противиться ему – бесплодными. Жесткий детерминизм А.Л. Чижевского влечет за собой фатализм и «несмягченную» объективацию человека.

Как ученый космист известен работами, посвященными влиянию солнечной активности на земные процессы и аэроионизации, демонстрирующими единство мира, связь микро- и макрокосма и формирующими холистическое мировоззрение¹. Таким образом, в научных трудах А.Л. Чижевского детерминизм иллюстрируется более частными закономерностям; можно сказать, что ячейки «паутины детерминизма» становятся мельче, при этом не всегда понятно: то ли она «стягивает» мир воедино, то ли единство реальности обуславливает теснейшую взаимозависимость различных явлений.

¹ Чижевский А.Л. Физические факторы исторического процесса. – Калуга: Ассоциация «Калуга-Марс»: Музей истории космонавтики им. К.Э. Циолковского, 1990. – 70 с.; Чижевский А.Л. Земное эхо солнечных бурь. – Москва: Мысль, 1976. – 367 с., Чижевский А.Л. Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия. – Москва: Мысль, 1995. – 768 с.

Чижевский-ученый, как и Чижевский-философ, видит себя вынужденным во имя «онаучивания» человека утверждать его тотальную детерминированность факторами окружающей среды, и тем самым лишать субъектности и свободы воли. Впрочем, сознавая проблематичность соответствующей точки зрения, космист пытается «спасти» свободную волю. Приведем для примера следующую цитату: «Солнце не принуждает нас делать то-то и то-то, но оно заставляет нас делать что-нибудь. Но человечество идет по линии наименьшего сопротивления и погружает себя в океаны собственной крови»¹. Можно заметить, что «непринужденность» по сути означает свободу, отсутствие полной детерминированности; таким образом, антропологическая позиция А.Л. Чижевского оказывается весьма противоречивой. Отмеченная антиномичность, как и в случае «Электронной теории», смягчается за счет склонности космиста к активно-эволюционной оптике, проявляющейся в суждениях по поводу необходимости познания природы для управления ею.

Ключ к осмыслению детерминистических представлений А.Л. Чижевского с позиций современной науки дает парадигма глобального эволюционизма, распространяющая эволюционные воззрения и системный подход на всю действительность и воспринявшая концепты био- и ноосферы. Так, представления об эволюции Вселенной породили знаменитый антропный принцип, согласно «сильной» версии которого она должна обладать характеристиками, способствующими возникновению и развитию разумной жизни. Подобный взгляд на реальность коррелирует с идеей активной эволюции и означает наличие равных оснований считать Вселенную и человека свободными и детерминированными, обусловленными друг другом. Представители синергетики также говорят об управлении, базирующемся на синтезе человеческого участия и сущности имманентных для развивающихся систем тенденций, демонстрирующем в определенном смысле высший тип детерминизма – детерминизма, усиливающего роль человека².

¹ Чижевский А.Л. Физические факторы исторического процесса. – Калуга: Ассоциация «Калуга-Марс»: Музей истории космонавтики им. К.Э. Циолковского, 1990. – С. 63.

² Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 20.

Таким образом, современное научное мировоззрение подтверждает «диалектическую» версию детерминистических взглядов А.Л. Чижевского, соотносимую с ключевым для русского космизма концептом активной эволюции и в контексте этой соотнесенности парадоксальным образом утверждающую свободу человеческой воли. Последовательно объективирующий человека детерминизм «Электронной теории и генезиса форм» не соответствует настоящему этапу развития научного знания.

Список литературы

1. Буданов В.Г. Методология синергетики в постнеклассической науке и в образовании. – Изд. 3-е дополн. – Москва: Изд-во ЛКИ, 2009. – 240 с.
2. Звонова Е.Е. Антиномия научности и человечности в творчестве А.Л. Чижевского // Философические письма. Русско-европейский диалог. – 2024. Т. 7, № 2. – С. 221–233.
3. Звонова Е.Е. Детерминистические представления о человеке в философских работах А.Л. Чижевского: научный и религиозный аспекты // Философская мысль. – 2024. – № 1. – С. 69–80.
4. Карнсеv Р.Р. Проект реконцептуализации субъекта: незавершенная сборка // Концепт: философия, религия, культура. – 2022. – № 6 (1). – С. 7–19.
5. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 3–20.
6. Криман А.И. Постгуманизм и современное искусство: пересборка антропоцентристского дискурса в пространстве визуального // Наука телевидения. – 2023. – № 19 (3). – С. 21–41.
7. Стёпин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. – Москва: ИФ РАН, 1994. – 274 с.
8. Чижевский А.Л. Земное эхо солнечных бурь. – Москва: Мысль, 1976. – 367 с.
9. Чижевский А.Л. Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия. – Москва: Мысль, 1995. – 768 с.
10. Чижевский А.Л. Основное начало мироздания // Духовное созерцание. – 1997. – № 1/2. – С. 105–136.
11. Чижевский А.Л. Физические факторы исторического процесса. – Калуга: Ассоциация «Калуга-Марс»; Музей истории космонавтики им. К.Э. Циолковского, 1990. – 70 с.

УДК: 17.03

DOI: 10.31249/rphil/2024.04.10

ЛЕТОВ О.В.* ПРОБЛЕМА ПОСТПОЗИТИВИЗМА И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ НАУКИ (Обзор)

Аннотация. Различие между «контекстом открытия» и «контекстом обоснования» было разработано для того чтобы выделить разнообразие субъективных и психологических процессов, через которые прошел ученый-естествоиспытатель для создания своих открытий. Согласно сторонникам постпозитивизма, процесс или контекст обоснования в естествознании также имеет социальные, психологические и исторические аспекты. В отличие от традиционной идеи объективного знания, которое открыто для любого субъекта, М. Полани выдвинул идею личного знания. Согласно его концепции, идеал объективного познания, пассивно утверждаемый беспристрастным наблюдателем, оказался мифом.

Ключевые слова: постпозитивизм; социальное положение ученого; контекст исследования; контекст объяснения; личное знание.

LETOV O.V. THE PROBLEM OF POSTPOSITIVISM AND MODERN PHILOSOPHY OF SCIENCE (REVIEW)

Abstract. The distinction between the “context of discovery” and the “context of justification” was developed to highlight the variety of subjective and psychological processes that the natural scientist went through to create his discoveries. According to postpositivists, the process or context of justification in natural science also has social, psychological and historical aspects. In contrast to the traditional idea

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

of objective knowledge, which is open to any subject, M. Polanyi put forward the idea of personal knowledge. According to his concept, the ideal of objective knowledge, passively affirmed by an impartial observer, turned out to be a myth.

Keywords: postpositivism; social status of the scientist; research context; context of explanation; personal knowledge.

Для цитирования: Летов О.В. Проблема постпозитивизма и современная философия науки (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2024. – № 4. – С. 85–92. – DOI: 10.31249/rphil/2024.04.10

«Проблема постпозитивизма» «преследует» методологию науки и, в частности, социальное измерение науки с 1960-х годов. От методологов постоянно требуют учитывать контекст производства своих и чужих знаний – социальное положение исследователя, ту или иную теорию, которую он применяет, и т.д. Иными словами, встает вопрос о «мультипарадигматичности». «Характер дисциплины, споры ученых включают идеи о самой природе социологического объекта исследования, которые концептуально структурируют виды исследовательских вопросов, методы, которые они используют для получения данных для ответа на эти вопросы, и – если объяснение является их целью – виды сущностей, на которые они ссылаются при построении объяснения социального явления или набора социальных действий» [2, p. 21].

Для решения указанной выше проблемы И.А. Рид предлагает провести различие между контекстом исследования и контекстом объяснения. Контекст исследования относится к социальному и интеллектуальному контексту самого социолога. Контекст объяснения относится к реальности, которую он хочет исследовать, и, в частности, к социальным действиям, которые он хочет объяснить, а также к частям или аспектам окружающего этих действий контекста, которые он использует для их объяснения. Контекст исследования включает в себя оба контекста (открытия и обоснования); контекст объяснения, так или иначе, вызывается любым эмпирически обоснованным утверждением истины в социологическом исследовании. Любое описание социологического знания развивает проблему отношений между этими контекстами, обычно

одновременно в описательной и предписывающей манере. Социологическое исследование обладает симметрией, чуждой естествознанию: как контекст исследования, так и контекст объяснения не только социально структурированы, но также включают в себя (в различной степени социализированную) человеческую субъективность. Для тех, кто заинтересован в единстве гуманитарных и естественных наук, а также в притязаниях обеих на объективность, эта симметрия представляет собой проблему, поскольку нарушает удобные отношения между исследователем как субъектом и природой как объектом.

Одним из родоначальников постпозитивизма выступает М. Полани с его идеей личного знания. Ч.В. Лоуни [1] (Холлинс университет, Рэноук, США) отмечает, что у Майкла Полани было сложное отношение к Просвещению. Как ученый, он ценил свет знания, который мог обеспечить разум и строгий метод, но он также понимал, что критические стандарты для Знания, на которых настаивало Просвещение, могли способствовать опасным искажениям. Хотя он дорожил многими ценностями Просвещения, особенно свободой, которую оно принесло, он понимал, что его критическая программа не может узаконить даже его собственные гуманистические и политические ценности. «Как практикующий ученый, он видел, что некоторые проблемы в мировоззрении Просвещения коренятся в неправильных представлениях о том, как человек открывает и подтверждает научные знания, и поэтому, как философ, он работал над исправлением эпистемологических ошибок, стоящих за «сциентизмом», который мог исказить то, как субъект понимает реальность, людей и человеческие ценности» [1, р. 140].

В отличие от традиционной идеи объективного знания, которое открыто для любого субъекта, Полани выдвинул идею личного знания. В отличие от идеала критического рационализма, где все знания основаны на явном анализе незыблемых оснований, Полани представил идею молчаливого интерпретативного знания, рамки открытия и фаллибилизм. И, в отличие от сути дуализма и растущих материалистических взглядов на то, что действительно реальное состоит исключительно из движущейся материи, человеческий разум полностью редуцируем, и все смыслы и ценности просто субъективны, – Полани сформулировал идею возникающе-

го бытия и пребывания. Через эти грани своей пост-критической программы он подтвердил контакт субъекта с реальностью и человеческую способность обнаружить истинные ценности. Вместо того, чтобы отвергать Просвещение, Полани прокладывает курс на пересмотр идеи Просвещения об открытии истины посредством рационального исследования. Его основная концепция направлена на то, чтобы сбалансировать излишества идеи Просвещения. При этом он надеялся избежать рецидивов аналитической философии, отрицания постмодернизма и некритичного закрепления закрытых традиций. Его подход дает надежду на осторожный прогресс в обществе, которое одновременно и признает ценность своих традиций, и открыто для перемен.

Важность посткритического подхода Полани лучше видна, если проследить его идеи сквозь призму исторического контекста. Ключевые фигуры современной философии, такие как Декарт, распространяли предположения о научном познании и природе бытия, которые представители Просвещения поддерживали в своей концепции научного прогресса. Декарт призывал сомневаться во всем, что не может быть поставлено как надежная и неоспоримая рациональная основа. Считалось, что такая основа открыта для каждого, независимо от его биографии и образования, как и рациональные шаги, которые ведут субъекта от истины к истине. Это положение продвигало идеалы критического разума и безличной объективной позиции, взгляда Бога, которого в принципе мог достичь каждый. Все существующие убеждения теперь могут подвергнуться разрушительному, гиперболическому воздействию сомнения, независимо от того, насколько они священны или хорошо подтверждены предполагаемыми экспертами. Единственными авторитетами, которые признавал Декарт, были несомненные интуиции, открытые светом разума. Проект заключался в том, чтобы разобрать любые претензии на знание и проанализировать их; тогда можно восстановить знания на надежной и общей основе. В этой концепции понятие *phronesis*, или практической мудрости, становится загадочным фарсом, а знания любого истинного эксперта считаются полностью явными и рационально доступными каждому.

Раздвоение Декарта между духом и материей было воспроизведено в различении Кантом ноуменального и феноменального.

Развитие Кантом дуализма Декарта включало положение о том, что любая феноменальная сущность или событие всегда будут объяснимы с точки зрения причинных законов; следовательно, все, что человек в силах испытать и понять, может быть объяснено наукой. Это объяснение укрепило веру в прогресс науки, способной объяснить не только биологию и живые организмы, но также психологию и социальные явления. Но хотя научные исследования теперь включали в себя смыслы и ценности, эти ценности можно было рассматривать как конструкции, которые можно более полно объяснить с точки зрения химических и физических законов. Как предсказывал Ницше, последствия философии Декарта подобны свету звезд. Потребовалось время, чтобы они проявились в человеческих мыслях и действиях.

Сторонники постмодернизма обычно выступали против науки и сциентизма, вместо этого утверждая, что не существует нейтральной объективной позиции, и что сам разум служит силе, а не истине. Все идеи и ценности рассматривались ими как следствие воли к власти или водоворотами в изменчивой игре исторических обстоятельств. Полани не разделял целиком идеи отрицания научной достоверности и прославления субъективности или воли к власти; он считал, что отрицание роли науки столь же ошибочно, как и сциентизм. Вместо этого он стремился исправлять аналитические, редукционистские и дуалистические крайности, а не отвергать их.

Посткритическая философия Полани возникла из его размышлений по поводу двух взглядов на науку. Во-первых, отношение, которое подчиняет научную истину воле политической власти. Это подчинение подрывает призыв ученых следовать за подсказками природы, куда бы они ни приводили в поисках истины. Так, он выступал против пятилетних планов в СССР и программ в Великобритании, которые подчиняли усилия ученых политическим целям. Но Полани также не разделял идей сциентизма, согласно которым наука является единственным реальным источником истины и обеспечивает чисто объективный подход, преодолевающий все предрассудки и искажения. Эта вторая позиция поощряла усилия по объединению науки в упрощенном подходе, сосредоточенном на физике как исходной фундаментальной науке. Подобный редукционизм был характерен для логического позити-

визма и других попыток объединить науку посредством аналитической философии вплоть до 1950-х годов и далее. Сегодня подобную позицию отстаивают «элиминативисты», которые утверждают, что человеческий разум полностью редуцируем и представляет собой не что иное, как нейрохимические процессы. Обе указанные позиции подпитывают друг друга.

Полани видел, что наука развивается не так, как представляли себе простые люди и философы науки. Преувеличенный взгляд на науку, который пропагандировали культура, история и философия, был искажением. Идеал объективного познания, пассивно утверждаемый беспристрастным наблюдателем, оказался мифом. Наука действует скорее как сама традиция. Она основана на идеологической обработке учеников, которых учат использовать оборудование и учат видеть различными способами (например, при чтении рентгеновских снимков или понимании значения иммуноблоттинга белка). Взаимное согласие сообщества ученых также действует как традиционный авторитет. Полани видел, что сама наука опирается на знания и ценности, которые она не может полностью или явно обосновать. Таким образом, Полани пришел к выводу, что лучшие человеческие притязания на знание следует описывать не как чисто объективные и не просто субъективные, а как личные.

Представители науки делали открытия, опираясь как на явные, так и на скрытые обязательства. И хотя эти обязательства не могут быть полностью обоснованы и подлежат пересмотру, они выполняются с тем, что Полани называет «универсальным намерением». Противопоставляя неявное знание идеалу явного анализа и онтологическое возникновение идеи редукции, Полани сформулировал взгляд на знание, который отвергал как сциентизм, так и постмодернизм. Вместо этого он поддержал нескептический фаллибилизм, который давал степень автономии различным областям исследований. «Его подход позволяет ценностям снова стать реальными, как в качестве трансцендентных идеалов, так и в качестве новых свойств, открытых человеческими обществами» [1, p. 146].

Насколько знание является личным, а не просто субъективным, можно увидеть в том, как «работает» знание и как совершаются открытия. Нет ничего плохого в попытках проанализировать

и свести знания к компонентам, но это не может быть исчерпывающим подходом. Анализу присущи ограничения, и то, что сейчас выступает в качестве твердой основы, может измениться в будущем, поэтому Полани утверждает, что «стремление к формализации найдет свое истинное место в негласных рамках» [цит. по: 1, р. 146]. Полани подчеркивал, что в процессе познания всегда существовали неявные подсказки. Этот вектор интенциональности от субъекта к объекту стал ключом к пониманию того, что у любого знания есть неявное измерение. Фоновые подсказки объединяются вместе в фокусное осознание или значение, но в процессе познания субъект не осознает непосредственно подсказки или контекст, на который он опирается. Таким образом, существует дихотомия между молчаливым осознанием фоновых подсказок и фокусным осознанием, которое способствует формированию явного знания субъекта. Как сказал бы Полани, когда человек развивает тот или иной навык, он «защелкивается» на подсказках, чтобы осознать их общее значение.

Личная заинтересованность исследователя, а также его персональный, культурный и теоретический опыт необходимы для познания и его развития, но это не делает приобретенное знание «просто субъективным». Нельзя не признать, что в будущем могут быть новые открытия, и ученые найдут лучшие теории, но это не делает текущие лучшие теории «просто неправильными». Тот факт, что появятся лучшие способы понимания наблюдений, не означает, что в отношении теорий и истины «все подходит», как утверждал П. Фейерабенд. Человек приближается к истине и действует в соответствии со своими обязательствами, хотя неявное знание неустранимо, а картезианская уверенность в очевидности невозможна. Таким образом, субъект действует с «универсальной надеждой» на лучшие знания на данный момент, одновременно пытаясь быть открытым для новой информации и идей. «Он признает свой фаллибилизм точно так же, как признает прогресс знания» [1, р. 150].

Таким образом, понимание Полани личного знания и неявного знания закладывает основу для доверия к человеческим знаниям без необходимости сводить все к требованиям явных научных доказательств. Это понимание дает возможность ответственно поддерживать традиционные ценности. Полани был критиком

сциентизма, но он также был защитником науки и научной истины. Точно так же Полани был критиком рационализма и идей Просвещения, но был сторонником использования разума и ценностей Просвещения.

Список литературы

1. Lowney Ch.W. II Michael Polanyi: A Scientist Against Scientism // G. Callahan, K.B. McIntyre (eds.) *Critics of Enlightenment Rationalism*. – Springer, 2021. – P. 139–158. – URL: https://doi.org/10.1007/978-3-030-42599-9_10
2. Reed I.A. *Sociology as a human science. Essays on interpretation and causal pluralism*. – Springer, 2023. – 268 p. – URL: <https://doi.org/10.1007/978-3-031-18357-7>

ЛЕТОВ О.В.* СОВРЕМЕННЫЕ НЕТРАДИЦИОННЫЕ КОНЦЕПЦИИ ФИЛОСОФИИ НАУКИ (Обзор)

Аннотация. Обзор посвящен актуальным проблемам современной западной философии науки. Рассматриваются нетрадиционные подходы к анализу природы научного знания. Так, А. Пикеринг вслед за М. Хайдеггером выдвигает концепцию «поэзис» – предположение о том, что существуют другие способы познания мира, кроме «сильного» знания современной науки. М. Коро и Дж. Уолгмат выдвигают теорию «ответственных методологий», которые реагируют и адаптируются к изменяющимся социально-политическим условиям.

Ключевые слова: слабое знание; фрейм; неявное знание; «поэзис»; танец действия.

LETOV O.V. MODERN NON-TRADITIONAL CONCEPTS OF PHILOSOPHY OF SCIENCE (REVIEW)

Annotation. The review is devoted to current problems of modern Western philosophy of science. Non-traditional approaches to analyzing the nature of scientific knowledge are subject to consideration. Thus, A. Pickering, following M. Heidegger, puts forward the concept of “poiesis”, the assumption that there are other ways of knowing the world, besides the “strong” knowledge of modern science. M. Corot and J. Walgmath put forward the theory of “responsible methodologies” that respond and adapt to changing socio-political conditions.

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

Keywords: weak knowledge; frame; tacit knowledge; “poiesis”; action dance.

Для цитирования: Летов О.В. Философия науки: единство и многообразие (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2024. – № 3. – С. 93–104. – DOI: 10.31249/rphil/2024.04.11

В статье «Поэзия в действии: деятельность за рамками знания» А. Пикеринг указывает на идею «слабого знания», которая предполагает, что существуют другие способы познания мира, кроме «сильного» знания современной науки [2]. То, что некоторая подобная альтернатива должна существовать, является старой философской идеей. Мартин Хайдеггер связывал науку со способом бытия, который он называл обрамлением (фреймом), а другой путь он называл «поэзис». Чтобы проиллюстрировать последний термин, он обращался к искусству Древней Греции. Джеймс Скотт подчеркивает хайдеггеровское противостояние двух форм знания. Как и М. Хайдеггер, Дж. Скотт критически относится к современным научным знаниям, потому что, как он утверждает, их применение на практике может привести к катастрофе. Науке он противопоставляет другой вид знания, который он называет «метисом», ситуативным, поддающимся пересмотру знанием, каким-то образом настроенным на свою специфическую область применения. Макс Вебер различал две формы рациональности: инструментальную и субстантивную. Герберт Маркузе обсуждал «две противоположные рациональности» [3], Ж. Делез и Ф. Гваттари говорили о «царской» и «кочевой науке», М. Полани использовал термин «личностное, или неявное знание».

Чтобы прояснить представление о «поэзис», следует сначала обратиться не к знанию, а к производительности и действию, к действиям в мире. В частности, «поэзис» можно представить как умышленную инсценировку того, что называют «танцами действия», как способ примирения со сложными и эмерджентными системами, которые сопротивляются господству через знание [3]. Отсюда допустимо сделать вывод, что человек может «обойтись без знания». Подобные перформансы нередко заменяют знание, или, наоборот, научное знание часто действует как ярлык, который

устраняет их, позволяя видеть и проектировать будущее. На противоположном полюсе сильного научного знания можно найти не столько слабое знание, сколько некогнитивные перформативные «танцы действия», которые Дж. Скотт связывает с «метисом», а М. Хайдеггер – с «поэзис». Этот процесс занимает центральное место в человеческом бытии в мире, но он невыразим в более привычных дискурсах, отдающих предпочтение эпистемологии. «Поэзис» открыт к непредсказуемому удивлению, он состоит в выяснении того, как его объект будет вести себя в той или иной ситуации. В то же время научное знание затемняет возникновение, предполагая фиксированный и предсказуемый мир. В процессах планирования и проектирования наука действует как кратчайший путь в будущее. Можно утверждать, что создание этого короткого пути и есть задача науки, но именно здесь может прорваться эмерджентность и возникнуть непредвиденные опасности.

Другим примером «поэзис» в действии выступает адаптивное управление в решении тех или иных экологических проблем. Адаптивное управление – это не артикулированное знание, а еще один повторяющийся и перформативный «танец действия». Весь смысл «путешествия» по лаборатории состоит в том, чтобы произвести универсальное знание. Знание, полученное в ходе экспериментов в дикой природе, является вспомогательным для чего-то еще, а именно для «танца действия», из которого оно возникает. Поэтический «танец действия» является объектом адаптивного управления. Цель состоит в том, чтобы найти перформативное решение для экологических преобразований, а не производить знания как таковые.

«Естественное земледелие», или «пермакультура», впервые созданное в Японии Масанобу Фукуока (1913–2008), также представляет собой «неявное» знание. Натуральное земледелие сильно отличается как от традиционного сельского хозяйства, так и от послевоенного технонаучного сельского хозяйства. Его наиболее поразительной особенностью является позиция «ничего не делать»: земля не вспахивается и не обрабатывается, не проводится прополка и затопление (в случае с рисом), не используются химикаты в виде удобрений или пестицидов. Основными действиями натурального земледелия являются просто разбрасывание семян, сбор урожая (попеременно выращивание риса и ячменя на одном поле

осенью и весной) и мульчирование земли соломой, оставшейся после обмолота. Ключевой «трюк» – это время. Если мульча разложена в нужное время, она препятствует росту сорняков и способствует увеличению следующего урожая. Используя подобные простые методы, М. Фукуока сообщает об урожае, сравнимом с трудоемкими или зависимыми от химикатов формами сельского хозяйства (если не превышающем их) [2]. Земледелец находится, если можно так выразиться, на том же уровне, что растения и земля, и отвечает на их развитие действиями, которые возвращаются непосредственно к земле, без обходных путей. И в этом основной смысл, в котором естественное земледелие служит примером «поэзии», как устоявшаяся практика, а не как процесс познания. В противоположность этому способу сторонники химического земледелия навязывают во что бы то ни стало режим пахоты, удобрений, гербицидов и ядохимикатов на земле. С точки зрения М. Хайдеггера, химическое земледелие является примером «обрамления», жестко навязывая природе свои условия.

Категория времени отражается в китайском понятии «ши». Этот термин переводится как «склонность вещей» – склонность вещей действовать определенным образом. С современной точки зрения, привлекательная черта «ши» заключается в том, что это понятие напрямую связано с деятельностью. А в китайской традиции «ши» имеет непосредственное значение для человеческой активности: поступок является правильным и эффективным, если он существует в гармонии с «ши-ситуацией», в которой находится субъект.

«Ши» тесно связано с Дао. Понятие Дао, Путь, нелегко определить, но знакомая даосская идея «плыть по течению» иллюстрирует, что это может означать. Следование пути, действие в соответствии с «ши» и «поэзис» означают почти одно и то же. Путь – это перформативный атрибут людей и ситуаций, всегда ожидающий своего изучения – и, следовательно, неизбежно туманный с точки зрения знания. Если вспомнить о ключевом понятии даосизма «у вэй», которое часто переводится как «неделание», то сразу возникает ассоциация с минималистским подходом М. Фукуоки к сельскому хозяйству. «У вэй» больше похоже на изящное включение себя в поток действия и становления.

А. Пикеринг приходит к следующим выводам. Для того, чтобы рассеять туман и проследить форму проявления «поэзис», необходимо сосредоточиться не столько на знании, сколько на деятельности. Для этого необходимо нечто вроде гештальт-сдвига от современной «озабоченности» знаниями и репрезентацией к пониманию деятельности, свойственной древней незападной философии. «Чтобы понять собственные доминирующие формы знания и практики, а также альтернативы им, возможно, следует начать с Дао» [2].

М. Коро (Аризонский государственный университет, США) и Дж. Уолгмат (Университет Южной Флориды, США) подчеркивают, что «ответственные методологии» реагируют и адаптируются к изменяющимся социально-политическим условиям и готовы к встрече с воображаемым и невообразимым будущим. Экологические кризисы и глобальное потепление, нехватка воды, лесные пожары среди прочего формируют работу методологов, разрабатывающих ответственные и оперативные запросы по различным дисциплинам. Речь идет о методологии выживания. Трудно остановить то, что представители западной цивилизации привели в движение сотни и даже тысячи лет назад. Для некоторых конец света может произойти ночью. Даже если апокалипсис еще не наступил, риск игнорирования его потенциального наступления (конца) может быть слишком высок. Умышленное игнорирование необходимости серьезных и устойчивых исследований изменений, имеющих место в окружающей жизни, нежелательно и даже опасно. Вместо того чтобы отчаиваться в том, что кажется неизбежным, можно научиться жить в условиях неопределенности. Отсрочка потенциального апокалипсиса вполне возможна. «По крайней мере, мы могли бы сделать небольшую паузу, чтобы дать природе немного больше времени, чтобы оценить ее золотые годы. Даже эта скромная цель требует все более интенсивных и радикальных изменений – совершенно новых методологий и методов бытия, действия и познания» [1].

Возможно, сами социальные (и методологические) цели требуют пересмотра, особенно в контексте общих опасений по поводу состояния планеты и культурной жизни на земле. Некоторые ученые задокументировали, как эпидемия COVID-19, например, повлияла на практику интервью и «глубокого прослушивания», из-

менение дизайна исследований и взаимодействия ученых с их участниками. Другие отметили, как жизнь, лишённая стабильности в условиях рыночной деструктивной логики, может переключить внимание людей на грибы и природу, психологию «ничегонеделания». Дж. Гудман и Дж.П. Маршалл рассмотрели, как необходимо адаптировать методы и исследовательские подходы, чтобы адекватно реагировать на перемены, вызванные изменением климата. Сложность и высокие ставки социально-экологических проблем требуют междисциплинарности и разнообразия методов, включая этнокартографирование, историческую демографию, этнобиологию и комплексное картографирование.

Апокалипсис и апокалиптическое мышление действуют «здесь и сейчас», характеризуя окружающий мир как все более неопределённый, предчувствующий бедствие, катастрофический и бурный: мир, в котором бушуют пожары, взрываются бомбы, экономике грозит крах, который разрушают ураганы, опустошают вирусы и т.п. Таким образом, реальный / становящийся / воображаемый апокалипсис позволяет человеку (не)думать о том, что мыслимо в настоящее время, постулировать, строить догадки и колебаться, пока он пытается вообразить исследование и знание более непосредственными и глубоко ответственными способами жизни. Неминуемость апокалипсиса может вызвать страх потери, что способно привести к репаративным (восстановительным) действиям. Экологически обусловленные апокалиптические нарративы косвенно выражают потерю политической субъективности, перенаправляя деятельность в сторону риска жертвенности. Человек чувствует серьёзную опасность.

В контексте методологии апокалиптическое мышление и практика готовы вызвать отчуждение ученых от традиционной методологии. Когда методологические практики рассматриваются как чрезмерно простые или сложные, невозможные и слишком недостаточные для решения текущих социально-политических проблем, ученые могут отказаться от методологических дискурсов и оставить методологическую работу «методологическим спасителям» и дисциплинарным лидерам. Иными словами, представители методологии могут «сдаться». В то же время апокалиптическое мышление могло бы объединить ученых для работы над практиками, которые можно было бы рассматривать как (не)возможные,

но необходимые. Апокалиптические методологии могли бы создать пространство для репаративных методологических действий, которые способны привести к менее разрозненным, эффективным, быстрым и упрощенным исследованиям.

Апокалипсис, или конец мира, может помочь людям творчески воссоздать и переосмыслить мир на основе социальных / личных / политических ценностей в условиях изменения климата. Надвигающаяся катастрофа заставляет людей, в частности ученых, столкнуться со своими страхами и ужасами, продолжая жить своей обычной жизнью. В христианской и иудейской традициях апокалипсис как возвышенное открывает трансцендентную реальность, наполненную воображаемыми и символическими нарративами. Ежедневно практикуемое доверие помогает людям справляться с неопределенностью апокалипсиса. Апокалиптические истории способны помочь в оценке красоты текущих событий в контексте методологии и дизайна исследования. «Может быть, ученые способны создать теории, которые что-то значат перед лицом всеобщего разрушения?» [1].

Большая часть текущих и прошлых методологических курсов и практик была сосредоточена на методологическом прогрессе, разработке надежных инструментов и обобщающих показателей, а также предсказуемом использовании переменных. Апокалипсис прерывает предполагаемый и воспринимаемый методологический прогресс и научное развитие. Если конец близок, то «научный прогресс» является частью того, что привело человека к этому концу. Методологическое развитие тесно связано с капитализмом, накоплением богатства и (методологических) способностей, неравным распределением (методологических и эпистемологических) ресурсов. Согласно представлению о научном прогрессе, у человечества есть предсказуемое и обозримое методологическое будущее, которое опровергает апокалиптическое мышление. Методологическое исследование предполагает ценность и возможность человеческого контроля – ситуации, когда материальный и социальный мир познаваем и управляем людьми.

Методологическое будущее науки невозможно предсказать, а предположения о методологической материальности, «этости» и «там-бытии» могут быть только спекулятивными и гипотетическими. Современные методы не оправдывают своих просветитель-

ских обещаний подтверждения истины, а хаотичная, а также катастрофическая природа окружающей жизни требует немислимых методологий. Тем не менее методологическая работа должна продолжаться. Исследование могло, а может быть, и должно было оторваться от своих нормативных пространственно-временных координат, связанных с идеей методологического прогресса. Единственным рабочим режимом исследования сейчас может быть система, (не)разработанная в хаотичном и чрезвычайно сложном настоящем. Апокалипсис – это не событие, а воображаемая практика, которая может представлять будущее, но всегда действует в настоящем. Это предвкушение, «эстетика, которая делает столько же, сколько и представляет» [1]. Апокалипсис предлагает множество эстетических измерений, включая формы, модусы, жанры, практики, аффекты и ориентации, которые также переориентируют и воссоздают пространство-время. Если катастрофа подразумевает окончательное разрушение и конец, то апокалиптическое мышление предлагает вечные и потенциально обозримые горизонты событий.

Другими словами, апокалиптические методологии – это не методологии подготовки ученых к «концу мира науки». Их авторы учитывают возможность катастрофических методологических событий и сложность будущих перемен. Апокалипсис функционирует как своевременный троп, направляющий образы будущего и представления о времени в методологическом будущем. Апокалиптические методологии требуют осторожного применения, поскольку будущее (исследования) деликатно и хрупко. Когда методологию используют в определенном месте и времени, апокалиптическая перспектива выдвигает на первый план возможность отмены всех текущих и предполагаемых временных и пространственных координат. Апокалиптические условия порождают новые (методологические) возможности. Методологи перенаправляют свою энергию на настоящий момент на коллективные отношения жизни людей. Эти условия также позволяют ученым сосредоточиться на развертывании методов и методологий и избежать тщательного и ненужного планирования.

Предсказуемые запросы, тщательно спланированные исследовательские проекты могут быть не востребуемыми и недостаточными. Если ученые и исследовательские сообщества считают,

что исследование и наука должны ответственно реагировать на мир, и если цель исследования состоит в том, чтобы служить обществу, правосудию и справедливости, то такого рода проекты должны быть гибкими, чтобы реагировать на непредвиденные обстоятельства. Если методологии больше не являются инструментами производства знаний, а ответственными и немислимыми стратегиями жизни и взаимодействия в умирающем и хаотичном мире, то методологи должны быть в большей степени ориентированы в пространственно-временном контексте социального бытия. В идеале эти отношения носят коллективный характер и движимы потребностями других. Частично методологические проекты могут быть ответом на потребность коллег и друзей в (вос)соединении, совместной работе, мышлении и игре после долгих периодов разлуки и изоляции.

М. Коро и Дж. Уолгмат приходят к следующим выводам. В условиях продолжающегося распутывания настоящего человек всегда опаздывает. И все же то, что еще может сделать автор отзывчивого, ответственного метода – это мыслить масштабно. Возможно, методология заключается в том, чтобы всегда быть готовым остановиться и переоценить. Нынешние времена требуют, чтобы методологии были еще более инвестируемыми, более укоренившимися в «сейчас»; быть готовыми принять ужас, темную материю, пропасть и даже апокалипсис. «Действовать как (будто) мир заканчивается» [1].

Дж. Суоранта (Тамперский университет, Финляндия), анализируя концепцию М. Коро, делает следующие выводы. Во-первых, он видит в данном концептуальном шаге развенчание мифа о консервативной революции и о свободных экономических рынках, сверхиндивидуальности и отделении экономики от социального мира. Мир не есть неизменная сущность. Во-вторых, Коро считает, что извращенная идея о том, что глобальный капитализм – это конец истории, не следует принимать за господствующую идею, управляющую социальным воображаемым. То же самое относится и к западному взгляду, согласно которому мир за пределами так называемых западных цивилизованных обществ представляется в качестве свалки отходов для жителей Запада и источником природных ресурсов, готовых для эксплуатации жителями Запада.

Дж. Суоранта предлагает отбросить идею «экономического культа производительности и прибыльности», согласно которому «максимальный рост и, следовательно, производительность и конкурентоспособность являются конечной и единственной целью человеческой деятельности; или что экономические силы – это данность, которой нельзя сопротивляться» [5]. Также он настаивает на отказе от радикального предположения, что экономическая сфера и социальная сфера – это отдельные миры или области изучения. Это различие также отражается в извращенном использовании языка (когда компания увольняет своих работников, она «реорганизуется» свою стратегию или «развивает» свои структуры).

Дж. Суоранта предлагает определить качественные исследовательские парадигмы максимально открытыми и находящимися в процессе становления, научиться подвергать сомнению и сопротивляться жестким методологическим тенденциям и представлять мир с точки зрения «еще-нет», считать студентов младшими коллегами, которые выносят на стол новые методологические вопросы и идеи, отдать предпочтение диалогическим методам обучения, отказавшись от презентаций PowerPoint и предварительно записанных онлайн-«учебных пакетов». Вместо этого, пишет Дж. Суоранта, давайте учить и практиковать социологическое, педагогическое и методологическое воображение, чтобы противостоять господствующей идеологии, говорящей о неизбежности подчинения труда господствующему классу. Откроем методологические парадигмы и теории для бескомпромиссной критики. Давайте критически подумаем о прочитанных курсах и учебниках. Большинство из них написано в Соединенных Штатах, некоторые «пришли» из Европы, но нет ни одного из «глобального Юга» (если использовать обобщающий термин): «Если это не колонизирующая педагогическая практика, то что?» [5].

Давайте, продолжает свои призывы Дж. Суоранта, поощрять студентов и нестудентов к самообучению и самоорганизации, давайте вместе со студентами разработаем широкие и открытые методические учебные планы. Давайте создадим университетские форумы для свободного обсуждения, дебатов и критики вместо «готовых сборочных конвейеров». «Как преподаватели и студенты университета, давайте кусать руки, которые нас кормят, и вспоминать уроки 150-летия Парижской коммуны. Давайте освободимся,

самоорганизуемся и создадим интернациональное движение, чтобы освободить людей от ограничений хищнических структур! Давайте сломаем стены между учениками и преподавателями ради политической и интеллектуальной эмансипации!» [5].

К. Уэстерман (Ливерпульский университет, Великобритания) подчеркивает, что сторонники «кибернетического подхода второго порядка» рассматривают дизайнеров как субъектов, встроенных в процесс проектирования. И поскольку в рамках этого подхода люди обычно атрибутируются в качестве создателей своих миров, опыт дизайнеров в процессе проектирования можно считать репрезентативным для всех жизненных ситуаций. «При этом наблюдатель, встроенный в постоянно меняющуюся систему, не только видит, но и создает мир» [6].

Встроенный наблюдатель второго порядка должен научиться «плавать». В процессе такого «плавания» субъект отказывается от контроля как ограничителя возможностей и вместо этого принимает его как средство реализации. Следовательно, неизвестное вводится как необходимое условие экосистемы «агент – среда». «Чтобы плыть», нужно объять неизвестное. Представление второго порядка о людях как о создателях мира, в котором они живут, влечет за собой преэминентность человеческих агентов и окружающей среды. Это жизненно важно для методологий проектирования, которые нацелены на дизайн, ориентированный не только на человека, но и на окружающий его мир.

«Кибернетический подход второго порядка» включает в себя принцип интеграции, который так же, как и в искусстве, заложен в идее разговора. Разговор второго порядка – это своего рода эстетическая практика. Субъект этой практики – композитор. Термин «композитор» отражает эстетическое измерение, присущее этому процессу. Подобные термины встречаются в древнекитайских подходах к дизайну сада и связанных с ними дисциплинах пейзажной живописи и поэзии. Как в кибернетике дизайна, так и в древнем китайском искусстве, связанном с ландшафтом, упор делается не столько на линейность, сколько на циркулярность. Оба основаны на отношениях между наблюдателем и окружающей средой. Эти отношения непрерывны и, по существу, эмоциональны. Циркулярность – это принцип расположения, который влияет как на время, так и на пространство. Идея круга в китайской куль-

туре отличается от европейской. Если в европейской традиции подчеркивается контур, то в китайской культуре круг находится в центре, и, хотя контур и существует, он выглядит не фиксированным, а расширяющимся. Следовательно, меньшее внимание уделяется тому обстоятельству, как нахождение «внутри или снаружи», потому что расширяющиеся круги делают такое различие временным.

Технология дизайна китайских классических садов была построена как способ самосовершенствования ученых-чиновников, так называемых «литераторов». «Умение плавать» считалось необходимым элементом самосовершенствования. Все это, полагает К. Уэстерман, созвучно «кибернетическому подходу второго порядка», где субъект не только видит, но и создает мир.

Список литературы

1. Koro M., Wolgemuth J. Methodologies for the apocalypse: unthinking the thinkable // *Qualitative Inquiry* – 2022. – Vol. 29 (6). – P. 651–658. DOI: <https://doi.org/10.1177/10778004221142805>
2. Pickering A. «Poesis» in action: doing without knowledge // *Weak knowledge: forms, functions, and dynamics* / ed. by M. Eppe, A. Imhausen, F. Müller (Eds.). – Campus Verlag, 2019. – P. 61–84.
3. Pickering A. Shared habitats and uekull's bubble // *Shared habitats: a cultural inquiry into living spaces and their inhabitants* / ed. by Ursula Damm and Mindaugas Gapševičius. – Bielefeld: transcript Verlag, 2021. – P. 29–46.
4. Pickering A. *The Mangle of practice: time, agency, and science.* – Chicago: University of Chicago Press, 1995. – 296 p.
5. Suoranta J. Inventing militant scholarship for political and intellectual emancipation: a response to Mirka Koro's speculative experimentation in (methodological) pluriverse // *Qualitative Inquiry*. – 2022. – Vol. 28 (2). – P. 147–150.
6. Westermann C. Cybernetic musings on open form (s): learning to float // *Proceedings of Relating Systems Thinking and Design (RSD11) Symposium.* – Brighton: University of Brighton, 2022. – URL: <https://rsdsymposium.org/cybernetic-musings-on-open-forms/>

УДК 168:615

DOI: 10.31249/rphil/2024.04.12

ДУМОВ А.В.* ЭПИСТЕМИЧЕСКИЕ ПОРОКИ АЛЬТЕРНАТИВНОЙ МЕДИЦИНЫ. Рец. на кн.: ЭРНСТ Э. ПРИЧУДЛИВЫЕ МЕДИЦИНСКИЕ ИДЕИ ... И СТРАННЫЕ ЛЮДИ, ИЗОБРЕТШИЕ ИХ

Аннотация. Книга Э. Эрнста, почетного профессора Экстерского университета, крупнейшего исследователя альтернативной медицины, посвящена рассмотрению деформаций обоснования, характерных для альтернативных медицинских подходов. Противопоставляя такие подходы доказательным, Эрнст демонстрирует сопутствующие позиции «альтернативного» медицинского исследователя проявления иллюзорных и конспирологических убеждений. Одно из интересных новшеств Эрнста заключается в указании на необходимость более детальной классификации альтернативных медицинских концепций, исключающей их обобщенное рассмотрение как необоснованных и вредоносных.

Ключевые слова: доказательная медицина; альтернативная медицина; псевдонаука; конспирологические убеждения; свидетельство; обоснование; эффективность.

DUMOV A.V. EPISTEMIC VICES OF ALTERNATIVE MEDICINE. BOOK REVIEW: ERNST E. BIZARRE MEDICAL IDEAS ... AND THE STRANGE MAN WHO INVENTED THEM

Abstract. The book by E. Ernst, Emeritus Professor at the University of Exeter and a leading researcher in alternative medicine, examines the justification problems inherent in alternative medical

* Думов Александр Витальевич – лаборант научно-проектного отдела научно-инновационного управления ФГБОУ ВО «Государственный академический университет гуманитарных наук» (ГАУГН; avdumov@inbox.ru

approaches. Contrasting such approaches with evidence-based ones, Ernst demonstrates that the position of an “alternative” medical researcher is accompanied by manifestations of illusory and conspiratorial beliefs. One of Ernst's interesting innovations is to point out the need for a more detailed classification of alternative medical conceptions, excluding their generalization as unfounded and harmful.

Keywords: evidence-based medicine; alternative medicine; pseudoscience; conspiracy beliefs; evidence; foundation; efficiency.

Для цитирования: Думов А.В. Эпистемические пороки альтернативной медицины. [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2024. – С. 105–118. – Рец. на кн.: Ernst E. Bizarre Medical Ideas ... and the Strange Man Who Invented Them. – Cham: Springer, 2024. – 255 p. – DOI: 10.31249/rphil/2024.04.12

Работа Эдзарда Эрнста¹ «Причудливые медицинские идеи ... и странные люди, изобретшие их», может рассматриваться и как опыт эпистемологической рефлексии альтернативной медицины, позволяющий конкретизировать ее соотношение с доказательной медициной, и как емкий обзор содержания существующих альтернативных подходов к пониманию болезни, осуществлению диагностических и терапевтических мероприятий. Отправной точкой повествования становится обращение к совокупности эпистемических и методологических особенностей, присущих доказательной медицине. Предварительно Эрнст предлагает выделить три периода в истории развития медицины как отрасли знания и практики (с. 3). Первый период отличается крайне низкой эффективностью используемых методов, уступающей плацебо. Второй период связан с появлением методов, эффективность которых сравнима с плацебо.

¹ Подробно ознакомиться с содержанием работ Эрнста, посвященных популяризации медицинских и естественнонаучных знаний, можно на его персональной странице: <https://edzardernst.com/about/>. Эрнст известен отечественному читателю по переведенной А.М. Бродоцкой в 2017 г. работе, написанной им в соавторстве с Саймоном Сингхом. См.: Сингх С., Эрнст Э. Ни кошелька, ни жизни. Нетрадиционная медицина под следствием. – Москва: АСТ, Corpus, 2017. – 512 с.

Наконец, третий период характеризуется возникновением методов лечения, превосходящих плацебо по своей эффективности.

Исторически наблюдающийся рост эффективности лечения непосредственно определяется внедрением научного метода в медицину, а поистине революционные достижения, полученные на этом пути, связаны с длительным предварительным совершенствованием знаний о строении и функционировании различных систем человеческого организма. В качестве последней из наиболее значимых вех научного развития медицины Эрнст предлагает рассматривать формирование концепции доказательной медицины¹, предполагающей отвечающую определенным исследовательским стандартам (точности, интерсубъективности и т.д.) оценку научных свидетельств (*evidence*) эффективности и безопасности методов лечения. Доказательная медицина рассматривается Эрнстом как идеал развития медицинской теории и практики, а ее возникновение оценивается им как важнейший этап превращения медицины из искусства, черпающего свою силу из различных источников (в том числе иррациональных), в разновидность научной (как на уровне организации, так и на уровне обоснования) деятельности.

Становление и развитие медицины (в том числе формирование идеала доказательности) связывается Эрнстом с деятельностью ряда выдающихся специалистов, называемых им «иконами медицины» (с. 9–17). Что служит отличительными чертами их исследовательской и практической активности? Эрнст выделяет в числе таких черт правдоподобие развиваемых концепций и вводимых положений, опору не на интуицию, а на эмпирические свидетельства, отсутствие обвинений и осуждения в адрес каких-либо других исследователей или их изобретений / представлений, стремление к сотрудничеству и здоровый критицизм, фактуальную

¹ Возникновение концепции доказательной медицины связывается Эрнстом со статьей Г. Гайята 1991 г., в которой был систематически использован сам термин и раскрыто его ключевое содержание. В числе пионеров формализации и уточнения концепции им также упоминается Д. Саккет. См.: Guyatt G.H. Evidence-based Medicine // ACP Journal Club. – 1991. – Vol. 114, N 2. – A16. Интересный краткий обзор истории концепции доказательной медицины представлен в статье Р.Л. Сура и Ф. Дама. См.: Sur R.L., Dahm P. History of Evidence-based Medicine // Indian Journal of Urology. – 2011. – Vol. 27, N 4. – P. 487–489.

обоснованность вводимых утверждений, альтруизм, критичность к собственным суждениям (с. 16–17). Примерами «икон медицины», по мнению Эрнста, являются такие крупные деятели прежних эпох, как У. Гарвей, Р. Лаэннек, Э. Дженнер, Л. Пастер, Ф. Нейтингейл, А. Флеминг, Дж. Сноу и др. В числе современных ученых им особо выделяется К. Карико, лауреат Нобелевской премии по физиологии и медицине, американская исследовательница РНК, чьи результаты легли в основу разработки вакцин против COVID-19¹. Перечень тех, кто может быть причислен к «иконам медицины», является открытым.

Обращаясь к обсуждению альтернативной медицины, Эрнст указывает на то, что с данным термином связаны существенные затруднения и противоречия. Дело в том, что если некий метод лечения (или совокупность таковых) не является эффективным, то его нельзя рассматривать как альтернативу признанным в силу своей результативности методам. А если он демонстрирует эффективность, то он принадлежит к сфере доказательной, а не альтернативной медицины² (с. 19). Ввиду этого Эрнст полагает необходимым отказаться от использования термина «альтернативная медицина» как вводящего в заблуждение и предпочесть ему термин «так называемая альтернативная медицина» (но в данной работе он продолжает использовать устоявшийся термин, стараясь избежать усложнения излагаемого материала). Констатируется сложившаяся ситуация «вавилонского смещения» терминов: для

¹ Нобелевская премия присуждена К. Карико совместно с Д. Вайсманом за исследование РНК, результаты которых были опубликованы в 2000-х. См., например: *Incorporation of Pseudouridine Into mRNA Yields Superior Nonimmunogenic Vector With Increased Translational Capacity and Biological Stability* / Kariko K., Muramatsu H., Welsh F.A., Ludwig J., Kato H., Akira S., Weissman D. // *Molecular Therapy*. – 2008. – Vol. 16. – N 11. – P. 1833–1840.

² Во втором тезисе имеет место упрощение: несмотря на то, что все методы доказательной медицины демонстрируют эффективность (т.е. она регистрируется установленными для этого средствами), это не может рассматриваться в качестве достаточного критерия собственно доказательности, которая подразумевает оценку фактических данных, определенным образом организованную работу по их сбору, обработке, представлению. Иными словами, доказательность подразумевает анализ и научно обоснованную оценку представляемых свидетельств в пользу эффективности / безопасности метода (подхода, конкретного средства и т.д.), а не только наличие таких свидетельств.

описания данной группы направлений в медицине (роднит которые только то, что их использование лежит за пределами официального здравоохранения (с. 19)) используются такие наименования, как «комплементарная медицина», «эзотерическая медицина», «неортодоксальная медицина», «недоказательная медицина» и др. Сам Эрнст не обращается к вопросу о необходимых содержательных дистинкциях между этими терминами, но представляется, что этот вопрос может рассматриваться как актуально значимый для философского обоснования исследований альтернативной медицины.

Эмпирически фиксируемый рост популярности¹ альтернативной медицины (с. 21), с точки зрения Эрнста, детерминируется несколькими факторами. Первый – систематическая дезинформация потребителей медицинских товаров и услуг: нельзя не отметить различных намеренно поддерживаемых их поставщиками и производителями когнитивных искажений и ошибок, например, соотнесения альтернативной медицины с «естественным», «натуральным», «природным» в противовес соотнесению методов и инструментов официальной медицины с «искусственным», «противоестественным», «техническим». Очевидно, что отнюдь не все, что имеет натуральное происхождение, является безвредным, а тем более – полезным. Более того, нет ничего естественного в содержании ряда альтернативно-медицинских практик (например, акупунктуры или мануальной терапии). Тем не менее такие заявления составляют значимый элемент ряда маркетинговых стратегий, связанных с альтернативной медициной.

Другой фактор связан с неспецифическим действием консультативных мероприятий на потребителя альтернативно-медицинских услуг. Контекст, связанный с коммуникацией со «специалистом», ряд формируемых и фиксируемых в ходе коммуникации убеждений о своем состоянии и возможностях работы с ним, психологическая «атмосфера» взаимодействия с альтернативной медициной – все это может (в отличие от самих предлагаемых

¹ Эрнст ссылается на данные аналитической и консалтинговой компании Grand View Research, согласно которым в 2023 г. мировой рынок альтернативных медицинских продуктов составит ок. 700 млрд долл. США. Для ознакомления с содержанием отчета см: <https://www.grandviewresearch.com/industry-analysis/complementary-alternative-medicine-market>

средств) оказывать влияние на клинический результат¹. Третий, не менее значимый фактор, связан с разочарованием в возможностях официальной медицины. Констатация неизлечимости заболевания, существенные побочные эффекты назначенного лечения, недостаточная эмоциональная вовлеченность врача или поверхностность его внимания к содержанию жалоб – все это может послужить предпосылкой для обращения пациента к ресурсам альтернативной медицины, которая нередко позиционируется ее сторонниками как свободная от подобных недостатков и ограничений в силу ее «холистичности» (с. 26).

Для более подробного ознакомления с возможным содержанием запросов и пожеланий пациентов, обратившихся к альтернативной медицине, Эрнст отсылает читателя к собственному систематическому обзору исследований данной проблематики². Важным является замечание Эрнста о том, что разочарование пациентов во все времена существования медицины являлось маркером недостатков актуального состояния ее ресурсов, выражающим потребность в совершенствовании. Многие успехи медицины порождены именно осознанием этой потребности, но в ходе попыток ее удовлетворения были получены и менее успешные результаты. В большинстве своем подобные результаты, по мнению Эрнста (с. 28), и составляют содержание того, что называется альтернативной медициной.

Переходя к критическому обсуждению разновидностей альтернативной медицины, Эрнст утверждает о наличии возможности выявления общих черт, в той или иной мере проявляющихся в каждом из ее направлений. Для иллюстрации этого тезиса им предлагается вымышленная история о создателе «пателлопатии» профессоре Питере Хамбаге³ (с. 33–37). Состоявшись как врач и ученый, Хамбаг никогда не был удовлетворен состоянием медици-

¹ См.: Homeopathy Has Clinical Benefits in Rheumatoid Arthritis Patients That Are Attributable to the Consultation Process but Not the Homeopathic Remedy: a Randomized Controlled Clinical Trial / Brien S., Lachance L., Prescott P., McDermott C., Lewith G. // *Rheumatology*. – 2011. – Vol. 50. – N 6. – P. 1070–1082.

² См.: Ernst E., Hung S.K. Great Expectations: What Do Patients Using Complementary and Alternative Medicine Hope For? // *The Patient*. – 2011. – Vol. 4, N 2. – P. 89–101.

³ Англ. humbug – мошенник, обманщик, также вздор, надувательство.

ны и здравоохранения своей эпохи. Это побудило его к изучению альтернативных направлений, таких как гомеопатия, антропософская медицина, рэйки¹. В ходе своих исследований он столкнулся с тем, что, как ему казалось, оставалось вне поля досягаемости для врачей всех прежних школ и эпох: с ролью коленной чашечки (лат. *patella*) в управлении человеческим здоровьем. «Прорывное» медицинское достижение Хамбага заключалось в установлении связи между аномалиями коленной чашечки пациентов и их склонностью к заражению определенными инфекциями.

Изучая древние медицинские трактаты и современные работы, Хамбаг находил все больше подтверждений тому, что коленная чашечка – это нечто большее, чем простая кость: она связана с жизненной силой, а также с тем, что в китайской традиции называется энергией ци. Работая с пациентами, он стремился собрать все больше свидетельств в пользу своих предположений. Однажды во сне ему явился Желтый Император² и приобщил его к знанию о роли коленной чашечки: она представляет собой «антенну» для приема энергий инь и ян. «Интегрируя» аюрведу, древнекитайскую медицину и современную науку, Хамбаг создал «холистическую пателлопатию», медицинское направление, предполагающее возможность устранения патологических состояний с помощью гармонизации энергий, достигаемых посредством правильной работы с коленной чашечкой и излечения ее дефектов.

Он стремился поделиться с научным и медицинским сообществом своим открытием, но ни одно уважаемое издание не приняло его статей, раскрывающих его суть. Хамбаг увидел в этом проявление «заговора» специалистов и решил самостоятельно из-

¹ Рэйки – японская духовная практика и направление альтернативной медицины, основанное на представлении о возможности исцеления посредством передачи энергии путем определенных касаний ладонями. Основано Микао Усуи в 1922 г. В данной работе анализу истории и содержания рэйки Эрнст уделяет лишь несколько абзацев [с. 211–212].

² Желтый Император, также Хуан-ди – персонаж древнекитайской мифологии, легендарный предок всех китайцев, которому приписывается функция родоначальника различных форм знания, в том числе медицинского: как принадлежащий его авторству преподносится содержащий основы китайской традиционной медицины трактат «Нэй цзин» («Книга о внутреннем», «Внутренний канон»). См.: Кэ Ю. Мифы древнего Китая. – Москва: Наука, 1965. – 496 с.; Нэй цзин // Древнекитайская философия. Эпоха Хань. – Москва: Наука, 1990. – С. 33–35.

дать книгу, посвященную рассмотрению его медицинских достижений. Книга принесла ему международную известность: его портрет появляется на обложке Time, а британский монарх в знак признания заслуг посвящает его в рыцари. Но к этому моменту профессиональным сообществом медиков было собрано более чем достаточное количество свидетельств для подтверждения недобросовестности Хамбага и опасности его методов для пациентов. В ответ на обвинения в неправдоподобии его представлений и бездоказательности используемых методов в части эффективности и безопасности, Хамбаг и его последователи лишь указывали на то, что все подобные обвинения – лишь клевета, плод зависти бездарей от академической науки и дискредитировавшей себя официальной медицины.

Превратившись в гуру альтернативной медицины, Хамбаг стал активно дискредитировать официальное здравоохранение и его научные основы. Он обвинил современное ему медицинское сообщество в вызванной редукационизмом неспособности раскрытия и устранения истинной причины человеческих страданий, а равно и в корыстном стремлении к обогащению за счет распространения опасных и вредных лекарственных средств. Тем временем созданная и продаваемая его компанией продукция для лечения коленной чашечки распространялась с невероятным успехом. Огромным спросом пользовались и его авторские курсы. Вскоре его состояние приблизилось к 10 млн долл. США. Успех Хамбага был огромен, а его цена (полный разрыв отношений с профессиональным сообществом) казалась ему попросту смешной. И даже находясь в возрасте 84 лет, на смертном одре, Хамбаг делился с последователями мыслями о неминуемом крахе сговора против него и скором торжестве идей холистической пателлопатии.

С помощью истории о профессоре Хамбаге Эрнст обобщает те характеристики, которые являются общими для различных направлений альтернативной медицины (что может быть установлено на основе анализа их истории и биографии родоначальников). Эти характеристики таковы (с. 36–37):

1. Представляемые идеи бросают вызов науке своей эпохи (нередко поражая своей абсурдностью).
2. Присутствует вера в некую жизненную силу, имеющую определяющее значение для состояний здоровья и болезни.

3. Создатель направления полагается на интуицию, а не на научное познание и его методы.

4. Для создателя направления характерны критические выпады в адрес официальной медицины и заявления о том, что у ее представителей попросту недостает экспертности.

5. Упорно отвергаются все свидетельства, опровергающие ключевые положения направления.

6. Создатель направления (или его ведущий представитель) приобретает статус гуру, вокруг него образуется специфический культ.

7. Формулируется и аргументируется идея существования заговора представителей официальной медицины и науки против направления.

8. Представителями направления делаются заявления, имеющие высокую степень экстравагантности.

9. Развиваемые в рамках направления методы (диагностические, терапевтические) рассматриваются как совершенные, безупречные, холистические, свободные от рисков и т.д.

10. Родоначалник и представители направления не озадачиваются поиском весомых свидетельств в пользу его ключевых положений, ограничиваясь апелляциями к опыту / практическим результатам¹.

¹ Здесь Эрнст допускает существенное упрощение, не охватывающее всех альтернативно-медицинских контекстов и относящееся лишь к простейшим из них. Нередко альтернативно-медицинские исследования не только имеют подчеркнuto научную стилистику, но и включают в себя анализ свидетельств эффективности / безопасности предлагаемых методов и средств. В этом случае значимым для критики предлагаемых заключений становится анализ практик сбора, обработки и интерпретации свидетельств на предмет их корректности (логической, фактуальной и т.д.) и «прозрачности». Перед критиком лженаучной медицины встают задачи выявления ошибок подтверждения, обнаружения фальсификации эмпирических данных и ошибок их статистической обработки, установления релевантности свидетельств введенным в рассмотрение гипотезам. См. примеры «доказательных» альтернативно-медицинских исследований: Tveiten D., Brusset S. Effect of Arnica D30 in Marathon Runners. Pooled Results from Two Double-Blind Placebo Controlled Studies // Homeopathy. – 2003. – Vol. 92, N 4. P. 187–189; Adler U.C., Acorinte A.C., Calzavara F.O. et al. Double-blind Evaluation of Homeopathy on Cocaine Craving: a Randomized Controlled Pilot Study // Journal of Integrative Medicine. 2018. Vol. 16. N 3. – P. 178–184.

11. Предлагаемые идеи и методы стали средством обогащения родоначальника направления.

12. Полагаемые в основу направления идеи и концепции продолжают существовать после смерти их разработчика.

Эрнст справедливо указывает на то, что ни одна из перечисленных характеристик сама по себе не является достаточной для рассмотрения того или иного направления альтернативной медицины как опасного обмана, а его родоначальника – как шарлатана и мошенника, однако он с определенной долей иронии предполагает, что подобные заключения могут быть оправданно получены на основе установления их совокупного присутствия (с. 37). В ходе дальнейшего рассмотрения он использует модель оценки альтернативно-медицинских направлений, называемую им «счет Хамбага» (Humbug's score). Для удобства она представляется им в табличном виде.

Характеристика	Оценка степени выраженности
Абсурдность (необычность) концепции	0–2 балла
Убеждение в существовании жизненной силы	0–2 балла
Интуитивность (выход за пределы актуальных стандартов научной рациональности)	0–2 балла
Критика официальной медицины и науки	0–2 балла
Отбрасывание невыгодных свидетельств	0–2 балла
Обретение родоначальником статуса гуру	0–2 балла
Конспирологичность	0–2 балла
Экстравагантность суждений	0–2 балла
«Безупречность» концепций и методов	0–2 балла
Неспособность предоставить свидетельства в пользу эффективности и безопасности	0–2 балла
Обогащение родоначальника	0–2 балла
Формирование наследия	0–2 балла
Итого	N баллов

Присвоение 0 баллов соответствует отсутствию характеристики, 2-х баллов – ее яркой выраженности¹. Каждому рассматри-

¹ Эрнст не рассматривает данную модель как серьезный и полноценный инструмент оценки альтернативно-медицинских направлений, однако нельзя не обратить внимание на те трудности, которые возникают в связи с возможностью произвольности в присвоении промежуточной оценки (1). Сам вопрос о доступности количественной оценки ряда представленных характеристик является дискуссионным и весьма сложным.

ваемому направлению может быть присвоен суммарный балл от 0 до 24-х. «Счет Хамбага» становится завершающим элементом всех глав книги, посвященных обсуждению отдельных направлений.

Анализ альтернативно-медицинских направлений, предложенный Эрнстом, имеет следующую структуру: начиная с краткого раскрытия основных принципов и положений, Эрнст переходит к обсуждению привлекательных сторон и недостатков предлагаемых концепций и методов, после чего обращается к рассмотрению биографии родоначальника и основных вех существования направления, существующим свидетельствам, подтверждающим или опровергающим эффективность и безопасность характерных для направления методов, а также сформировавшемуся наследию (с. 37). В центре внимания оказывается множество направлений альтернативной медицины – от получивших широкую известность, таких как гомеопатия (с. 81–90), остеопатия (с. 175–182), гипнотерапия (с. 111–118), до значительно менее обсуждаемых, подобных гомотоксикологии Г.-Г. Рекевега (с. 143–148), радионике А. Абрамса (с. 39–46), цветочной терапии Э. Баха (с. 53–60). В силу того, что замысел Эрнста предполагает обращение к биографии создателей «причудливых» медицинских идей, читатель получает возможность ознакомиться с деталями личных историй разных деятелей альтернативной медицины – И. фон Пекцели, П. Ножье, Д.Д. Палмера, Р. Фолля, Р.Г. Хамера и др., что также является значимым достоинством работы.

Существенное значение имеет вывод Эрнста, согласно которому привычные жесткие позиции, касающиеся классификации альтернативно-медицинских направлений, являются ограниченными: нельзя говорить о том, что все используемые представителями альтернативной медицины методы являются в равной мере вредоносными и неэффективными (Эрнст приводит в пример деятельность Ф.А. Месмера, ложность путей обоснования которой не отменяет ее значимости в привлечении внимания к терапевтическим возможностям гипноза и существованию эффекта плацебо¹ (с. 220)), хотя содержание обоснования их использования в действительности в подавляющем большинстве случаев оказывается

¹ См. также: Котеров А.Н. Исторические этапы изобретения и использования плацебо // Фармакоэкономика. – 2022. – Т. 15, № 4. – С. 502–522.

иррациональным и глубоко ошибочным (с. 241). Опасность одних альтернативных методов заключается в том, что отсутствие у них доказанной эффективности приводит к потере значимого времени, в то время как опасность других заключается в возможности нанесения прямого ущерба состоянию здоровья пациента (с. 224–225). Суждения об относительной безвредности или, напротив, определенной вредности методов альтернативной медицины требуют существенной конкретизации, отсутствие которой делает их малосодержательными.

Изучение биографий родоначальников направлений альтернативной медицины также позволяет установить некоторые различия: так, одни из них (например Х. Ганеман, Э. Бах, Р. Штайнер, А. Боуэн и др.) были убеждены в правоте собственных суждений и результативности изобретений, тогда как другие (Р.Г. Хамер, Д.Д. Палмер, Э. Кребс и др.) фактически занимались преднамеренным введением в заблуждение (с. 220–221). Следует учитывать также и то обстоятельство, что отнюдь не все из них имели медицинское образование и принадлежность к сфере профессиональной медицины. Небезынтересно замечание Эрнста о том, что именно усилиями деятелей, не имеющих медицинского образования, были созданы альтернативные методы и практики, демонстрирующие хотя бы незначительную степень эффективности (с. 222): в числе подобных изобретателей он упоминает Ф. Александра («техника Александра»), Й. Пилатеса (фитнес-методика, известная как пилатес), В. Присница (водолечение), Э. Воддера (лимфодренажный массаж) и др.

Эрнстом также осмысливается и вопрос о возможности выявления общих черт альтернативно-медицинских направлений, проявляющихся в большинстве случаев даже с учетом фиксируемых различий. Как правило, история любого альтернативного направления включает в себя эпизод «озарения» или «прозрения» разработчика, произошедшего в ходе работы с пациентами или связанного с ситуацией собственного «исцеления» (с. 228). Практически всем альтернативным направлениям свойственно принятие некоторых общемировоззренческих (идеи существования «жизненных сил», «жизненных энергий» и т.д.) или профессионально-мировоз-

зренческих¹ (например, представления о необходимости «выведения токсинов», «детокса» как залога успешного излечения) концепций (с. 228–229). Некритичное восприятие идей родоначальника направления, их беспрекословное принятие и упорная защита от контраргументов также рассматриваются Эрнстом как общая черта альтернативной медицины, позволяющая сравнивать ее вариации с культами (с. 230–231). В пользу такого сравнения говорят и используемые приверженцами альтернативных направлений техники дезинформации, формирующие иррациональные установки и снижающие критичность к поступающей информации, а также фактически сводящие на нет открытость к диалогу, аргументированному обсуждению позиции.

Последняя особенность тесно связана с активным распространением специфических конспирологических убеждений в среде сторонников альтернативной медицины. К таким убеждениям, к примеру, относится миф о big pharma (с. 231), сговорах различных крупных фармацевтических компаний и исследовательских центров, направленных на сокрытие доступных и эффективных способов излечения или реализацию средств, имеющих опасные побочные эффекты. Очевидно, что этот миф легко может быть включен в различные более масштабные структуры конспирологического мировоззрения, чем определяется высокий потенциал социальной опасности его распространения. Помимо этого, следует отметить, что большинство разработчиков альтернативных направлений разделяли предположение об ангажированности официальной науки и медицины политическими и коммерческими интересами (что, к слову, не мешало многим из них самим иметь ярко выраженные коммерческие интересы в продвижении своих идей, методов и продуктов – такова парадоксальность мышления альтернативного исследователя) (с. 236–238). Более того, сама концепция альтернативной медицины зиждется на конспирологическом представлении о существовании ценных работоспособных

¹ Помимо идеи детокса, к подобным альтернативным профессионально-мировоззренческим установкам могут быть отнесены различные представления о паразитарной инвазии как причине большинства возникающих заболеваний. Об этом см., например: Козлов С.С., Турицин В.С., Ласкин А.В. Диагностика паразитозов. Мифы современности // Журнал инфектологии. – 2011. – Т. 3, № 1. – С. 64–68.

методов и объяснений их эффективности, преднамеренно игнорируемых или отвергаемых официальной медициной.

Признавая существенные трудности, связанные с формулированием определения псевдонауки (с. 238), Эрнст подчеркивает наличие у альтернативно-медицинских направлений множества типично выделяемых свойств псевдонаучного дискурса: использование лексики и способов изложения, позволяющих мимикрировать под стиль научной коммуникации, зависимость от неофициальных («анекдотических») свидетельств, выраженная претенциозность при слабости доказательной базы и неправдоподобности ключевых тезисов, введение нефальсифицируемых гипотез, отсутствие механизмов самокоррекции, равно как и стремления к привлечению экспертных мнений и развитию взаимодействия с другими исследовательскими сферами (с. 238–239). Несмотря на то, что отнюдь не все направления альтернативной медицины демонстрируют подобные отклонения от стандартов научной рациональности¹ (так как некоторые из них принципиально манифестируют себя вненаучно), принципиально важным является само указание Эрнста на необходимость критической рефлексии методологии альтернативной медицины в ее соотнесении с методологией доказательной медицины.

Популярный характер изложения и особенность поставленных Эрнстом исследовательских задач не способствует подробному раскрытию многих философских и методологических проблем, возникающих в связи с анализом альтернативной медицины. Тем не менее книга Эрнста может рассматриваться в качестве весьма удачного введения в проблематику.

¹ Анализ и обсуждению функционирования стандартов научной рациональности в контексте медицинских наук посвящен ряд обстоятельных и достойных внимания работ. См., например: Карпин В.А. Философские начала построения современной научной теории в биологии и медицине // *Философия науки.* – 2005. – № 1. – С. 106–116; Тарасов К.Е., Великов В.К., Фролова А.И. Логика и семиотика диагноза (методологические проблемы). – Москва: Медицина, 1989. – 272 с.; Murphy E.A. *The Logic of Medicine.* – Baltimore: John Hopkins University Press, 1997. – 416 p.; Ridderikhoff J. *Methods in Medicine. A Descriptive Study of Physicians' Behaviour.* – Dordrecht: Springer, 1989. – 240 p.

СОЦИАЛЬНАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 008

DOI: 10.31249/rphil/2024.04.13

ПУЩАЕВ Ю.В.* ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ ЛАНДШАФТ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: СОСТОЯНИЕ И ПРОБЛЕМЫ. Часть I (Обзор)

Аннотация. Данный аналитический обзор ставит своей целью обрисовать идеологический ландшафт современной России. То есть, обозначить и описать основные действующие идеологии в современной России, состояние идеологического поля в целом и его проблемы. В предварительном порядке его условно можно поделить на следующие сегменты или зоны: консервативный (в том числе консерваторы от РПЦ), левый, либеральный (от умеренных и системных до радикалов), сегмент русских националистов, евразийцы. В первой части этого обзора мы приступили к описанию консервативного сегмента идеологического поля. Дано подробное описание концепции А.Г. Дугина, а также краткое изложение его идеологии «русского мира».

Ключевые слова: идеология; консерватизм; идеи А.Г. Дугина; археомодерн; четвертая политическая теория; Русский мир.

PUSHCHAEV YU.V. THE IDEOLOGICAL LANDSCAPE OF MODERN RUSSIA: STATUS AND PROBLEMS. PART I

Abstract. This analytical review aims to outline the ideological landscape of modern Russia. That is, to identify and describe the main operating ideologies in modern Russia, the state of the ideological field as a whole and its problems. In a preliminary order, it can be

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

conditionally divided into the following segments or zones: conservative (including conservatives from the ROC), left, liberal (from moderates and systemic to radicals), a segment of Russian nationalists, Eurasians. In the first part of this review, we have begun to describe the conservative segment of the ideological field. A detailed description of A.G. Dugin's concept is given, as well as a brief summary of the ideology of the "Russian world".

Keywords: ideology; conservatism; the ideas of A.G. Dugin; archeomodern; the fourth political theory; the Russian world.

Для цитирования: Пуцаев Ю.В. Идеологический ландшафт современной России: состояние и проблемы. Часть I (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2024. – № 4. – С. 119–134. – DOI: 10.31249/phil/2024.04.13

Современное российское идеологическое поле, на котором сегодня действуют основные акторы и авторы (те, у кого есть свой «образ России» и своя идеологическая программа), в предварительном порядке условно можно поделить на следующие сегменты, или зоны: **консервативный** (в том числе консерваторы от РПЦ), **левый, либеральный** (от умеренных и системных до радикалов), **сегмент русских националистов, евразийцы**.

Следует при этом сразу оговориться, что такое разделение в достаточной степени условно. Границы между этими зонами или сегментами нечеткие, одни и те же действующие лица могут одновременно относиться сразу к нескольким лагерям сразу (скажем, левые евразийцы, либеральные националисты, левые консерваторы, правые консерваторы и т.д). Кроме того, в современном идеологическом поле присутствуют и такие концепции и акторы, которые занимают достаточно неопределенную, промежуточную позицию, и кого, строго говоря, нельзя в полной мере отнести к тому или иному лагерю.

Нужно также отметить такую стилистическую черту сегодняшнего российского идеологического поля, как своего рода гибридность многих идеологических высказываний. Они нередко не обладают признаками четкой жанровой определенности, как сформулированные на политическом языке как таковом и имеющие строго определенный идеологический и логический смысл.

Часто это нечто между литературой и историческими разысканиями, публицистикой и рассуждениями по поводу публичных споров за / против каких-то актуальных общественных и социально-экономических проблем. В числе последних могут быть феминизм, споры о семье и так называемом гендере, об истории, ювенальной юстиции, пенсионной реформе и т.д. Порой это нечто между картинкой, видеорядом и собственно языковыми высказываниями.

Другая черта современного идеологического поля России – это его в значительной степени медийный характер, который вымывает смыслы, делает высказывания содержательно полыми или противоречивыми, что становится ясно, если подвергнуть их неповерхностному, аналитическому рассмотрению. Их акторы больше рассчитывают на риторический эффект, навязчивую рекламную самопрезентацию и шоу. В эпоху постмодернизма, в которой мы в России тоже находимся, пусть и в меньшей степени, чем Западный мир, философия и идеология, социальные концепции подаются в виде шоу. Важнее твой медийный образ и реакция на него, репутация на псевдоинтеллектуальном медийном рынке, нежели собственно высказываемое идеологическое и политическое содержание. Эмоциональная поддержка публики, не имеющей специальной подготовки и знаний, выносит шоумена-идеолога на гребень медийного успеха. Тем не менее надо понимать, что нельзя выстроить прочное здание на песке, и рано или поздно сам ход времени, течение истории и ее кризисы низвергнут былые шумные и «успешные» концепции, взвесят их и найдут легкими, и отправят в забвение.

Консервативный сегмент российского идеологического поля

Прежде чем перейти к анализу конкретных концепций и направлений в сегодняшнем российском консервативном сегменте, выскажем следующие предварительные замечания.

Консерватизм в целом в наименьшей степени идеологичен по сравнению с коммунизмом, либерализмом, социализмом, анархизмом и другими идеологиями. Он не представляет собой свод абстрактных правил общественной жизни, выведенных из какого-то одного начала. Консерватизм также наименее проективен. Его приверженцы наиболее скупы на выдачу конкретных идеологиче-

ских рецептов и схем. Они элементарно меньше конструируют и поэтому могут показаться идейно бедными по сравнению с либералами и социалистами. Но в каком-то смысле это скорее сопротивление наличной, живой и органичной общественной действительности попыткам ее переустройства на рациональной основе. Соответствуя сложившимся традициям, консерватизм не поддается обобщению и «интернационалу» в политической практике. У каждого народа он поэтому свой: у русских свой, у турок свой, у американцев свой, у латиноамериканцев свой и т.д. Это скользкая сущность как в пространстве, так и во времени. В целом это почти не поддающаяся обобщающей систематизации совокупность теорий и практик, направленных против принципов Великой Французской революции и 1789 г. То есть: исходно это прежде всего реакционное антибуржуазное явление.

Кроме того, нужно понимать, что у нас сегодня русский (российский) консерватизм после двух радикальных революций XX в. (1917 и 1991–1993 гг.) был в разгромленном состоянии, что соответствует общественной динамике на радикальные перемены. Только сейчас происходит начавшееся в «нулевые» медленное его становление и возвращение к жизни и влиянию в обществе.

На этом фоне возникла, например, такая причудливая концепция, как совокупность идей А.Г. Дугина, во многом мимикрирующая под русский консерватизм, но по сути не имеющая к нему отношения.

Концепция А.Г. Дугина

В российском медийном поле и в соцсетях, а также в западных экспертных кругах в качестве сегодняшнего российского философа и мыслителя № 1 нередко фигурирует А.Г. Дугин. И правда, продуктивность, напористость и риторическая эффектность этого автора сегодня вне конкуренции. Но оправдано ли такое представление о нем как о современном серьезном русском мыслителе и о действительно крупном философе?

Беда в том, что об Александре Дугине много говорят, но его мало читают. Я имею в виду не его патриотическую публицистику и сетевые политические высказывания *ad hoc*, а его собственно теоретические труды. Они содержат преимущественно его фило-

софию эзотерического интегрального традиционализма, и они базируются на идеях европейской консервативной революции (К. Шмитт, Э. Юнгер, Ю. Эвола и др.). Еще в 1994 г. вышла книга Дугина «Консервативная революция», где он излагает свое понимание этого движения, а также высказывает на этой основе уже свои идеи применительно к России и миру начала 1990-х.

И первое (интегральный традиционализм), и второе (консервативная революция) не имеет к русской традиции и к истории русской мысли практически никакого отношения. Более того, обе эти доктрины в важных пунктах с ними решительно расходятся, если учесть заметную нехристианскую и даже антихристианскую направленность идей, высказанных главными деятелями и авторами обоих учений¹.

Оккультно-эзотерическое направление интегрального традиционализма связано с именами Р. Генона, Ю. Эволы, многих других, в том числе нацистского этнолога и мистика, первого руководителя «Аненербе»² Германа Вирта. Дугин опирается на учение Вирта о гиперборейской расе и Севере и изобильно ссылается на Вирта и его оккультные идеи в одной из своих основополагающих книг «Философия традиционализма» (2002). В целом традиционализм как идейное направление, подвергая радикальной критике современный мир, противопоставляет ему мир Традиции, существовавший когда-то в глубине веков, но теперь открытый лишь избранным «революционерам духа и действия». Великая традиция якобы некогда существовала как нечто единое и целое, но потом была утрачена, и теперь она лишь проявляется в самых разных религиозных традициях. Традиционалист равным образом готов рассматривать христианство, даосизм, буддизм, древне-

¹ Например, Юлиус Эвола, любимейший мыслитель и автор А.Г. Дугина, принадлежавший, кстати, сразу обеим традициям, в своем творчестве решительно противостоял христианству. Или – см. характеристику хрестоматийной книги А. Молера «Консервативная революция в Германии 1918–1932 гг.» из Предисловия переводчика к ней: «Кроме этого Молер исходил из “несовместимости христианства и Консервативной революции”» [1, с. 8].

² Аненербе – организация, существовавшая в 1935–1945 гг., созданная для изучения традиций, истории и наследия нордической расы с целью оккультно-идеологического обеспечения государственного аппарата нацистской Германии. Была тесно связана с СС и Г. Гиммлером.

кельтские религии и т.д. и т.п., поскольку во всех них проглядывает одна и та же архаическая великая Традиция, логику и симвонологию которой традиционалист-духовидец и стремится выявить. Традиционалисты опираются на эзотерику, для них сакральное знание – лишь для немногих избранных в современном мире.

Дугин, который считается видным авторитетом в геополитике, очень много взял из западной геополитики у таких авторов, как Маккиндер, Хаусхофер и др. Парадоксальным образом преимущественно на этих именах он и базирует свое неоевразийство. В его работах, впрочем, можно встретить и имена Н.С. Трубецкого и П.Н. Савицкого, но эпизодично, ссылки на них и их идеи носят фрагментарный характер. Концептуальная основа его евразийства – геополитика не собственно евразийская, но западная, с ее понятием Хартленда, оппозицией цивилизаций Суши и Моря и т.д. Как отмечает один из сегодняшних ведущих евразийствоведов Рустем Вахитов, Дугин характерным образом «не интересуется историей “российских азиатов” (в отличие от евразийцев – Трубецкого, Савицкого, Вернадского). Он даже ни одного восточного языка не знает (согласно Википедии, он владеет английским, немецким, французским, испанским, итальянским, португальским языками – т.е. сплошь европейскими!). Дугин, действительно, скорее западник»¹.

Для Дугина в последние годы самым главным основополагающим автором вдруг стал Мартин Хайдеггер. Раньше, в начале нулевых, Дугин выше всех превозносил, пожалуй, Рене Генона: «Рене Генон является самым правильным, самым умным и самым главным человеком XX в. Умней, глубже, яснее, абсолютнее Генона не было и, наверное, не могло быть <...> Как бы то ни было, Рене Генон совершенно не вписывается в наше время. Он, как сказал Мишель Вальсан, “самое крупное интеллектуальное чудо со времен Средневековья”» [2, с. 21, 27].

Но теперь экзальтированно и в самых превосходных тонах Дугин характеризует и Хайдеггера. Он по «Дугину-хайдеггирианцу» «не просто великий философ, наравне с другими великими, но величайший из них, занимающий место *последнего пророка*

¹ Вахитов Р.Р. Тг-канал «Красная Евразия». – URL: <https://t.me/redeurasia/>
1095

ка, завершающий развертывание первого этапа философии (от Анаксимандра до Ницше) и служащий *переходом, мостом к новой философии*» [3, с. 11]. Одна из книг Дугина многозначительно называется «Мартин Хайдеггер. Последний бог» [4]. Хайдеггер для Дугина «фигура эсхатологическая, финальный толкователь и изъяснитель самых глубоких и загадочных тем мировой философии и создатель радикально нового мышления. В этом случае он может рассматриваться как фигура религиозного пантеона, как “посланник самого бытия”, провозвестник и подготовитель величайшего события, в котором завершится старая история европейского мира и начнется новая, никогда доселе не бывшая» [3, с. 11–12].

Но к собственно русской философии, к истории и традициям отечественной мысли Дугин относится и всегда относился свысока и пренебрежительно. Более того, как он прямо утверждает и доказывает в своих книгах, русской философии еще нет. Есть только в лучшем случае, как он великодушно признает (вот спасибо ему за это, прямо от души!), лишь «фрагменты, намеки и намерения» для ее создания.

Вот как он видит историю русской философии, ее, так сказать, результаты:

«Механическая совокупность всех их усилий философией в полном смысле называться не может – ни в качественном, ни в количественном измерениях. Иными словами, мы имеем русских философов, но не имеем русской философии» [5, с. 31].

По Дугину, все же есть русские философы, но прилагательное «русский» применительно к тому или иному философу будет означать только происхождение его личности, а не участие в явлении «русская философия», потому что ... явления такого еще и нет: «В этом смысле все вышеперечисленные авторы и еще целый ряд других вполне и без всякой натяжки могут именоваться “русскими философами”»: это русские, которые философствовали. Все верно. При этом плоды их философствования не вылились в создание русской философии» [там же]. Русскую философию после «вывоза мусора» (он так и говорит!) еще только предстоит создать – с опорой на Хайдеггера и при непосредственном главном и решающем участии самого А.Г. Дугина, надо полагать.

Про всемирно признанных (по недоразумению, конечно!) русских философов Дугин легко отпускает, например, такие, с позволения сказать, высказывания: «Не очень яркий русский философ Николай Бердяев считал, что...» [6, с. 51].

Так сказать, яркий русский философ – о не очень ярком...

Или еще одно его развернутое высказывание о русской философии и русских философах в привычном для Дугина уничижительном и одновременно сумбурно-экзальтированном стиле и тоне: «Соловьев видит Софию, которая приходит к нему в виде прекрасной женщины, космист Федоров воскрешает мертвых и пытается управлять атмосферными явлениями. Не философия, а настоящий слабо систематизированный бред. Мыслеподражание. Так философствуют коты. Этот бред самоутверждается и разворачивается в форме видений наяву, ощущений, испытаний плоти, абстиненции (те же философы-девственники – Соловьев, Федоров) или наоборот – дикой пьяни, разгула и разврата, как у других философов Серебряного века (Мережковский, Розанов, Бердяев)» [5, с. 31].

По поводу Дугина и оценки его воззрений в целом надо заметить, что уже достаточно давно Аркадий Малер написал содержательную статью о дугинских идеях под выразительным названием «Не консервативная, не православная, не философия»¹. Действительно, если не брать в расчет уверения Дугина в собственной ортодоксальности и консервативности, его взгляды на самом деле далеки и от Православия, и от собственно консервативной традиции. Неслучайно в справочнике Миссионерского отдела Русской православной церкви «Новые религиозные идеи деструктивного и оккультного характера» под пунктом 4.9. идет Учение Александра Дугина. Там утверждается и доказывается, что «в ряду неоязыческих учений взгляды Александра Дугина занимают особое место <...> Религиозные доктрины Дугина являют собой компиляцию западных (протестантских) и восточных (индуистских) вероучений. Они не имеют под собой никакой православной духовной основы и не могут считаться цельным вероуче-

¹ Малер А.М. Не консервативная, не православная, не философия // Интеллектуальный Клуб «Катехон». – URL: <http://katehon.ru/ne-konservativnaya-ne-pravoslavnaaya-ne-filosofiya/?ysclid=lxpbajy6v7351658907>

нием в том смысле, какой вкладывается в это понятие учеными – богословами и философами» [7, с. 164].

Действительно, если брать духовные основы дугинских воззрений, для них характерны:

– онтологический манифестационизм (когда мир не творится из ничего, а на неоплатонический манер как бы вытекает из Божественной Первоосновы и на всех ступенях исхождения несет на себе ее отпечаток);

– резкая полемика Дугина со «строгим креационизмом» (творение мира из ничего), который он приписывает иудаизму. Этот «строгий креационизм», по Дугину, противостоит подлинной Традиции, ее манифестационизму и имманентизму, и именно он в конечном счете ответственен за духовную деградацию Нового и Новейшего времени – мира модерна и постмодерна;

– принцип холизма или целостности (= интегральная Традиция), в рамках которого речь идет «не о жестком этическом противопоставлении “добра” и “зла”, “хорошего” и “плохого”, но о некоем взаимодополняющем комплексе элементов, которые едва ли уместно жестко противопоставить» [2, с. 199].

По Дугину-теоретику, в метафизике нет абсолютно белого и абсолютно черного, абсолютного добра и абсолютного зла. Даже дьявол или сатана, по Дугину, в рамках холистского языка Традиции не совсем противостоит Богу, как это представляется религии на поверхности. В Традиции «отношение к этому персонажу может быть очень разным, неоднозначным», говорит он. Религия, по Дугину, как феномен вторична в сравнении с Традицией, это усеченная сакральность. А в сакральности полноценной, гиперборейской сатана является необходимым элементом холистского ансамбля, его существование оправдано и необходимо. Ведь мир Традиции построен на метаморфозах, здесь все постоянно и игровым образом переходит друг в друга и меняется местами, и здесь нет однозначных противоположностей. Более того, между Богом и сатаной постулируется тайная симпатия.

Но чем обусловлена слава Дугина как якобы консервативного философа, а также политического деятеля и ратора? Сегодня в обществе есть явный запрос на консервативное осмысление, на консервативный подход, но образованное и, в частности, академическое сообщество этому не соответствует. В нем по-прежнему

слишком сильны либо либеральные настроения, либо аполитичность. На этом фоне Дугин и занимает чужое место. Почему так сложилось?

Предположу, что это следствие исторических и идейно-политических судеб России в XX в. Исторический русский консерватизм потерпел сокрушительное поражение в эпоху двух русских революций начала XX в. В советское время слова «консервативный» и «консерватизм» были клеймом и ругательством. В то же время тогда стал возникать подспудный своего рода советский консерватизм, так себя, конечно, не называвший. Консервативные и околонсервативные тенденции усеченного и превращенного свойства начали образовываться в советское время, но как полноценный феномен советский консерватизм очевидно не сложился [8].

На момент перестройки и в результате краха СССР имевшиеся и только начавшие оформляться консервативные тенденции и идеи, весь слабый и внутри себя противоречивый отечественный консервативный лагерь потерпел второе за XX в. поражение. Современная консервативная политическая практика во многом вызревала естественно и сама собой, пробиваясь силой самих вещей, полубессознательно, как трава сквозь асфальт.

В подобных условиях, когда над историческим русским (и межеумочным советским) консерватизмом дважды была одержана сокрушительная победа, как раз во время второго краха, в 1980–1990-е годы, почти на «голом месте», в каком-то смысле было неизбежным обращение части интеллектуальной элиты к разного рода эрзац-заменителям консерватизма с точки зрения русской традиции. Таковыми, в частности, являются немецкая консервативная революция и геноновский интегральный традиционализм.

В силу этого выскажем такой тезис: **феномен Дугина и его идей – это порождение русской Смуты 1980–1990-х годов, а также идейно-политической слабости тогдашних консервативно-патриотических сил (несмотря на личное мужество их представителей и защитников)**. Та смута (еще, между прочим, не закончившаяся) и порождала разного рода смутные и мутные духовные искания.

«Анти»-консерватизм (его эрзац-подмена) Дугина заключается в том, что в его отношении к наличному русскому (россий-

скому) обществу и русской истории есть те же очевидные признаки нигилизма и пренебрежения.

В качестве новой идеологии, пришедшей на смену трем ведущим идеологиям XX в. (либерализм, коммунизм, фашизм) Дугин провозгласил так называемую «четвертую политическую теорию». Что же она такое?

Апологеты Дугина про нее говорят как про что-то великое и революционное, свежее слово политической мысли. Словосочетание «Четвёртая политическая теория», 4 ПТ – это, так сказать, уже своего рода раскрученный бренд, медийно-интеллектуальная торговая марка.

Однако, по сути, это никакая не теория в собственном смысле слова, а скорее лишь проект, заявка на таковую, которая в СМИ подается как нечто уже осуществленное и полноценное. Однако на самом деле это не так: «Четвертая политическая теория мыслится альтернативой Постлиберализму, но не как одна идейная установка в отношении другой идейной установки, а как идея, противопоставляемая материи; как возможное, вступающее в конфликт с действительным; как еще не существующее, предпринимающее атаку на уже существующее» [9, с. 15].

Сформулировано, конечно, изящно: четвертая политическая теория противопоставляется своим соперникам как идея материи. Но суть от риторических красот не меняется: Дугин сам же и говорит, что ее еще только предстоит разработать, и пока даже неизвестно, как будет разворачиваться процесс выработки этой теории.

Кроме этой заявки Дугин под этой вывеской в качестве своего рода пролегомен к будущей великой теории излагает стандартный набор своих идей из радикальной критики либерализма, требований многополярного мира и своего понимания евразийства. Также он говорит, что «четвертая политическая теория» – это то, чем могли бы стать, но не стали идеи немецких консервативных революционеров (им помешала третья теория, фашизм) с одной стороны, и русских евразийцев – с другой.

Получается, что громкая марка и вывеска «четвертой политической теории», по сути, ничего под собой не скрывает. Она существует лишь как заявка, а также как в лучшем случае совокупность несистематизированных и не связанных друг с другом набросков, которые возникали совершенно раздельно. Но ведь в

любой теории ее сторонники признают одни и те же авторитеты, одни и те же исходные положения, у них один и тот же концептуальный аппарат и теоретический язык.

Отсюда легко видеть всю нескромность и даже нелепость того, что общепризнанным идеологиям XX в., пусть предельно широким и внутри себя делящимся на разные направления, но все же вполне определенным в своих исходных положениях и главных авторитетах, сопоставлять виртуальную сущность, да еще провозглашать, что она идет им на смену.

Дугин на словах борется с постмодернизмом, представляет себя как сторонника традиционных ценностей, но это ведь настоящий постмодернизм, когда имя создает виртуальную сущность, а не присваивается сущности, уже существующей.

Если ж брать его социологию, то основная идейная социологическая схема Дугина в упрощенном виде также позаимствована у европейских традиционалистов. В истории, по Дугину, всего было три типа обществ:

1. Общества типа преמודерн, т.е. традиционные общества, существовавшие до Великой французской революции 1789 г., установления господства капитализма и буржуазно-либеральных порядков.

2. Общества модерна – общества, претерпевшие модернизацию в XIX–XX вв. Они заменяли традиционные органичные коллективные общественные институты и отношения социальными установлениями, основанными на индивидуализме, типом обществ как механической совокупности самодовлеющих индивидов-атомов.

3. Современные европейские общества эпохи постмодерна, которые доводят принципы модерна до логического конца.

Накладывая эту схему на современное российское общество, Дугин характеризует его как *археомодерн*, т.е. как переплетение черт традиционного и современного общества, при этом переплетение неорганичное и крайне неестественное. *В качестве главной характеристики российского археомодерна Дугин использует, ни больше ни меньше, как образ свалки, а его самой репрезентативной фигурой называет Смердякова...*

Таким образом, для Дугина современное российское общество – это наложение друг на друга преמודерна и модерна, наложение неорганичное, неестественное, которое себя не опознает и

не осознает. Это миры традиции и современной цивилизации, где последняя накладывается сверху на архаическое народное содержание и пытается его подчинить, переработать полностью, изменить, уничтожить, но это у него не получается, и они сосуществуют друг с другом: «Такая “модернизация” является экзогенной, а не эндогенной, и не трансформирует глубинную структуру подвергающегося модернизации традиционного общества, а лишь искажает ее. При этом внутренняя структура в основном сохраняется в архаическом, “начальном” (“arkhe” – “начало”) состоянии, что порождает редублицию социальной культуры и “двойную герменевтику”. Модернизированные пласты общества (элиты) мыслят себя в одном мире, в одном качестве, в одном социальном времени, а массы остаются архаическими и интерпретируют социальные факты в оптике прежних традиционных представлений. О. Шпенглер называл это явление “псевдоморфозом”» [3, с. 48].

По Дугину, в российском обществе археомодерна «доминирует принцип *социальной лжи* – и элиты, и массы систематически лгут себе и другим о своей природе, но не потому, что знают истину, но скрывают ее, а потому, что не знают этой истины и *скрывают свое незнание*» [там же].

Что тут следует отметить? Каковы очевидно слабые места изложенной концепции археомодерна?

1. Приписывание модернистского сознания и современных ценностей только элите, в то время как народ якобы ими не затронут. В то время как более или менее очевидно, что современными ценностями в той или иной степени пронизана не только элита и даже не только жители крупных городов.

Также, поскольку по Дугину народное «архе» якобы пребывает в глубинах коллективного бессознательного и молчит, это предоставляет только ему, умеющему его толковать на психоаналитический манер, произвольное право говорить от его имени.

Для этих идей характерно грубое идеологическое игнорирование той реальности, что «глубинный народ» в России не является безусловным носителем традиционных ценностей, достаточно посмотреть на уровень рождаемости в стране и количество детей в семье, статистику разводов и аборт.

2. Очень грубое и крайне упрощенное деление всех обществ в истории человечества на три типа: общества преэпохи, общества эпохи, общества постэпохи.

ства модерна и общества эпохи постмодерна. В «темной ночи» термина «премодерн» тонут все типы и различия разного рода традиционных обществ, между тем как на основе этого предельно упрощенного деления Дугиным выдаются решительные политические рекомендации и рецепты.

3. Поскольку Дугин толкует российский археомодерн как «свалку», нечто предельно неорганичное и неестественное, это позволяет ему не проследивать ни историческую эволюцию российского общества, ни логику его современного состояния. Как российское общество исторически складывалось, по каким принципам оно сейчас функционирует? Зачем все это выяснять и исследовать, если это свалка? Свалку и весь мусор надо просто смести, и на ее месте воздвигнуть прекрасное здание традиционализма. Надо себя вести, говорит Дугин, как консервативные революционеры.

Это странным образом сочетается с обоготворением Дугиним русского народа. Но народ, как он предстает в его построениях, вне своей культуры и того, что она выразила – это великий немой. А иначе можно, прячась за его имя, приписывать ему что угодно от своего.

К этому также добавляются такие особенности стиля и манеры мышления и изложения Дугина, как эпатажность и экзальтированность многих его высказываний. Слишком часто его идеи воспаряют в области где-то между квазипоэтической пафосностью и жестом постмодернистской провокации, а иногда дело доходит до почти интеллектуального хулиганства.

Дугин во многом – шоумен от философии и идеологии. Однако нельзя не отметить неслучайность его успеха, то, что он отвечает на определенные запросы общества. Он, возможно, единственный, кто на философском (или квазифилософском) уровне смело, прямо и выразительно (умеет же!) говорит о противостоянии России и Запада. С 2014 г. говорил о неизбежности жесткого столкновения Запада и России на территории Украины, войны, и обосновывал ее неизбежность с помощью своих схем. Конечно, упрощенных и интеллектуально недостаточных, но, тем не менее, тут он оказался прав.

Однако его экзальтированный и романтический способ мышления определяет то, что вокруг Дугина сплачивается в ос-

новном молодежь, и при этом дугинцев характеризует весьма сектантский образ мыслей и способа полемики, поведения в целом.

Идеологема «русского мира»

Широкое распространение с 1990-х годов получило понятие Русского мира. Русский мир стал пониматься практически как синоним русской цивилизации. Он, как правило, использовался, чтобы объединить под своей «шапкой» по всему миру русский народ сегодня пребывающий в значительной степени в раздроблении на территории бывших советских республик за пределами РФ, и его культуру.

Однако чрезвычайная успешность этого термина, то, что он устойчиво вошел в политическую лексику вплоть до высших лиц государства, странным образом коррелирует с неопределенностью этого понятия. Он неопределен, как неопределен сам термин «мир». Мир – это все и одновременно ничто. Например, непонятно, какое именно объединение «под зонтиком» этого термина имеется в виду: цивилизационное, геополитическое, политическое или только культурное?

Тут важно знать, что этот термин был введен в 1990-е годы в политический и идеологический оборот так называемыми «методологами» во главе с философом П.Г. Щедровицким. Его преимущество они усматривали в том важном новшестве, что он описывает социальные связи, их сохранность и действенность на горизонтальном уровне, в духе демократии и либерализма. Этого, дескать, требует наступившее время, поскольку вертикальное измерение, каким раньше строилась русская (российская) цивилизация, ушло в прошлое. То есть: получается, по сути, мотивом для введения этого понятия была попытка смена цивилизационной матрицы.

Не в пользу этого термина-понятия говорит и то, что, как показывает историческая практика, нигде русские не способны жить и выживать как диаспора за пределами российского государства. Там следует их быстрое раздробление и либо ассимиляция, либо возвращение на историческую Родину. Так же и украинская история показывает, что для сохранения цивилизационной, куль-

турной и этнической идентичности русских критически необходимо содействие и вмешательство Российского государства.

Насколько этот термин будет использоваться в будущем, покажет время. Возможно, в ситуации вновь образовавшегося «железного занавеса», геополитического раскола и «отмены русской культуры» «Русский мир» как совокупность горизонтальных связей уходит в прошлое или как минимум отступает в тень. Он был чрезвычайно удачен в переходное в цивилизационном смысле время для удержания идентичности соответствующими той эпохе концептами, однако сегодня, когда Россия возвращается к своим цивилизационным корням (что подразумевает образ вертикали, а не горизонтали), он перестает быть удачным.

Список литературы

1. Молер А. Консервативная революция в Германии 1918–1932 гг. – Москва: Тотенбург, 2017. – 312 с.
2. Дугин А.Г. Философия традиционализма. – Москва: Арктогея-Центр, 2002. – 622 с.
3. Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Философия другого начала. – Москва: Академический проспект, 2021. – 268 с.
4. Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний бог. – Москва: Академический проект, 2014. – 846 с.
5. Дугин А.Г. Археомодерн. – Москва: Академический проект, 2022. – 255 с.
6. Дугин А.Г. Юлиус Эвола. Политический традиционализм. – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2023. – 350 с.
7. Новые религиозные идеи деструктивного и оккультного характера / Миссионерский отдел Московского Патриархата Русской православной церкви. Информационно-аналитический вестник. – Белгород, 2002. – 144 с.
8. Пуцаев Ю.В. Природа и типология разных видов советского консерватизма // Ортодоксия. – 2022. – № 4. – С. 25–51.
9. Дугин А.Г. Четвёртая политическая теория. – Санкт-Петербург: Амфора, 2009. – 351 с.

Продолжение следует

УДК 316 (075.8)

DOI: 10.31249/rphil/2024.04.14

МИХЕЛЬ Д.В.* ТЕОРИЯ МНОГОПОЛЯРНОСТИ. Рец. на кн.:
ДУГИН А.Г. ТЕОРИЯ МНОГОПОЛЯРНОГО МИРА. ПЛЮРИВЕРСУМ

Аннотация. В очередной книге А.Г. Дугина излагается его оригинальная Теория Многополярного Мира, которая позиционируется им как философская альтернатива существующим западным концепциям в области теории и методологии международных отношений. Поскольку в большинстве своем они были созданы англосаксонскими философами и теоретиками в области геополитики, то Дугин интерпретирует их как глобалистские и морские, а собственную теорию определяет как евразийскую и континентальную. Данная теория предоставляет такой образ будущего, в котором вместо торжествующей однополярности американской гегемонии и вытекающей из нее бесполярности будет установлен многополярный миропорядок, более привлекательный для человечества.

Ключевые слова: Теория Многополярного Мира; однополярный момент; будущий мир; цивилизации; евразийский постмодерн; многополярность; А.Г. Дугин.

MIKHEL D.V. THEORY OF THE MULTIPOLARITY. BOOK REVIEW: DUGIN A.G. MULTIPOLAR WORLD THEORY. THE PLURIVERSE

Abstract. Alexander Dugin's next book outlines his original Theory of Multipolar World, which he positions as a philosophical alternative to existing Western developments in the theory and

* Михель Дмитрий Викторович – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник отдела Азии и Африки ИНИОН РАН.

methodology of international relations. Since most of them were created by Anglo-Saxon philosophers and theorists in the field of geopolitics, Dugin interprets them as globalist and maritime, and defines his own theory as Eurasian and continental. This theory provides an image of the future in which a multipolar world order, more attractive to humanity, is established instead of the triumphant unipolarity of American hegemony and the resulting impolarity.

Keywords: multipolar world theory; unipolar moment; future world; civilizations; Eurasian postmodernity; multipolarity; A.G. Dugin.

Для цитирования: Михель Д.В. Теория многополярности. – Рец. на кн.: Дугин А.Г. Теория многополярного мира. Плюриверсум // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2024. – № 4. – С. 135–143. – Рец. на кн.: Дугин А.Г. Теория многополярного мира. Плюриверсум. – Москва: Издательство АСТ, 2023. – 288 с. – DOI: 10.31249/rphil/2024.04.14

Александр Гельевич Дугин – наверное, один из самых читаемых сегодня современных философов в России. Одна за другой его книги по философии, социологии, геополитике выходят в различных издательствах, как у нас в стране, так и за рубежом. В 2024 г. был опубликован целый ряд его работ, среди которых особого внимания заслуживает «Теория Многополярного Мира. Плюриверсум». Формально, она имеет статус учебного пособия, но по внешнему виду и содержанию это, безусловно, полноценное научное исследование. В этой работе Дугин в свойственной ему манере пытается соединить уже озвученные им в прошлом философские идеи и выводы с наблюдениями, относящимися к сфере геополитики и теории международных отношений. Книга была подписана к печати в феврале 2024 г. и производит впечатление интеллектуального отклика на события самого последнего периода нашей новейшей истории. Отметим сразу, что с формальной точки зрения работа не лишена недостатков, которые, впрочем, следует списать также на спешку, с которой скорее всего работали редакторы и корректоры. Например, в книге дважды присутствует одна и та же глава «“Политейя” в Теории Многополярного мира» (с. 41–47, 169–175), а также имеется немало опечаток. Но, на наш взгляд, эти

огрехи ни в коем случае не снижают ценности самого издания. Для тех, кто желает понять, на каком этапе сегодня находится мысль автора «Четвертой политической теории»¹ и других флагманских работ, необходимо читать именно эту книгу. Рискнем предположить, что именно в «Плюриверсуме» Дугин высказывает не только свои самые свежие мысли, но дает превосходный набросок нашего возможного будущего.

Структура «Плюриверсума» включает в себя три части. В первой из них автор утверждает, что нынешнее положение дел в мире ни в коем случае не следует характеризовать как переход от «однополярного мира» к «многополярному миру». Во-первых, никакого «однополярного мира» как такового нет и не было. Был, согласно Ч. Краутхаммеру, «однополярный момент», который наступил после распада СССР и разрушения «двухполюсного мироустройства» и который не мог быть по историческим меркам долгим. Во-вторых, за «многополярный мир» еще предстоит побороться, причем не только на поле боя, но и на интеллектуальном фронте, где, по мысли Дугина, господствуют теории, не расположенные к приходу многополярности. Продолжающийся «однополярный момент» обладает огромной инерцией, и преодолеть ее будет сложно. Потому, что главным бенефициаром «однополярности» является Запад во главе с США, и на сегодняшний день Запад по-прежнему остается сильнейшей геополитической силой в мире, с которой не способна, увы, совладать никакая другая – Россия (Евразия), Китай, Индия, исламский мир и др. Не способны поодиночке, но вместе у них есть для этого шанс.

Как долго может длиться «однополярный момент»? Согласно выводам Дугина, эта эпоха всемирной истории человечества может оказаться недолгой. И не только потому, что, собравшись все вместе, страны так называемой «многополярной коалиции» (БРИКС, ШОС, Евразийский Союз) смогут покончить с гегемонией США и Запада в целом. Но и в противоположном случае – если Запад сможет сохранить свою гегемонию, покончив со всеми антигегемонистскими стремлениями России, Китая, Индии и прочих своих оппонентов. В этом случае торжество Запада не будет побе-

¹ Дугин А.Г. Четвертый Путь. Введение в Четвертую Политическую Теорию. – 3-е изд. – Москва: Академические проект, 2024. – 683 с.

дой «однополярности», но приведет к неизбежному перерождению «однополярности» в «бесполярность». Запад, как и все прочие незападные части мира, станет жертвой нового мироустройства, в котором, как выражается автор, будет торжествовать «Геополитика Ночи» и «новые существа». Что же касается «однополярности», то она уже вступила в свои «сумерки». Общие характеристики перехода к «бесполярности» представлены автором весьма кратко и драматично: «Геополитическая доминация США превратится в глобальную диктатуру... будет открыто установлено Мировое Правительство. Либерализм окончательно утвердится в форме тоталитарной идеологии (третий тоталитаризм), не допускающей самой возможности не быть либералом... Вся экономическая власть будет сосредоточена в руках мировой финансовой олигархии, полностью обнулившей значение труда и реального сектора в пользу виртуальных манипуляций с финансами. Зависимость общества и человека от технологии достигнет такого уровня, что сложится настоящий симбиоз человека и машины (трансгуманизм). Завершив гендерную политику триумфов опциональности пола, который можно будет легко и многократно менять по выбору, будет демонтирован эйдетический концепт человека в пользу чистого индивидуума, способного принимать различные формы... Все социальные связи будут окончательно оборваны... Элементы такого завтрашнего дня уже налицо, и те, кто активно способствовал тому, чтобы сегодняшний день был именно таким, как он есть, не могут не догадываться о том, каким будет завтра... Для будущего необходимы “позитивные мутанты”, способные перешагнуть через естественные рамки человечества по темной дороге либерализма. Их близость ощущается, тревожно висит в воздухе предчувствие “новых существ”. Сказка глобализации и модернизации почти стала былью, но оказалось, что это очень страшная сказка» (с. 57–59).

Именно это предчувствие грядущей «бесполярности», по мнению автора, ужаснуло в свое время Ф. Фукуяму, заставив его отказаться от своего вывода о наступлении «конца истории». Именно этот момент – «когда будет потеряно все», – предполагает Дугин, провидчески описал и Ф. Ницше в своей истории о Заратустре, то соблазнявшего людей скорым приходом Сверхчеловека, то пугавшего их приближением эры «последних людей». Но ни то,

ни другое, на людей из истории о Заратустре не подействовало. «Видимо, во всем надо дойти до предела. И если своим отношением к истории люди хотят достичь империи антихриста, им не мешать в этом» (с. 59).

Таким образом, Теория Многополярного Мира у Дугина выступает как интеллектуальное средство, призванное замедлить наступление самой бесчеловечной из всех империй с ее Геополитикой Ночи и «новыми существами», образ которой наиболее основательно в свое время описал учитель философа Ю.В. Мамлеев в своем романе «После конца»¹. Кроме того, она выступает фундаментальной программой построения нового мира, где место Геополитики Ночи и «позитивных мутантов» останется за традиционным человечеством и другой геополитикой – другой, поскольку ее еще только предстоит по-настоящему создать.

Истоки современной геополитики восходят к первой половине XX в., когда впервые появилось понимание о номосов Земли как форм политической организации пространства, «больших пространств» (Grossraum) и «правах народов» (К. Шмитт). Эпоха Первого номоса, длившаяся от Античности до Нового времени, была временем, когда формами политической организации пространства выступали империи, княжества и города-государства. В эпоху Второго номоса, наступившую вместе с Вестфальским миром и продолжавшуюся до 1945 г., доминирующими формами стали национальные государства. Эпоха Третьего номоса продолжалась до 1991 г., пока существовал двухполюсный мир с характерной для него конфронтацией либерального Запада и социалистического Востока. После этого наступил «однополярный момент». Но, если следовать К. Шмитту, как это делает Дугин, должна прийти и эпоха Четвертого номоса, для которой будет характерна иная форма политической организации пространства. Если удастся предотвратить наступление «бесполярности» и Геополитики Ночи, то мир сможет стать по-настоящему многополярным.

Согласно Дугину, новыми полюсами будущего мира уже не будут национальные государства эпохи Второго номоса, поскольку они показали свою полную нежизнеспособность сегодня и не могут самостоятельно устоять перед политической гегемонией За-

¹ Мамлеев Ю.В. Собрание сочинений. Т. 4. – Москва: Эксмо, 2019. – 608 с.

пада. Невозможно воскресить и двухполосный мир, поскольку Россия – не СССР, и для полноценного возрождения советского проекта нет ни времени, ни ресурсов. Новыми полюсами могут быть только государства-цивилизации, такие, как уже упомянутые выше Россия-Евразия, Китай с его окружением на Дальнем Востоке или, как замечает автор, Япония, способная стать альтернативой Китайскому полюсу, Индия с ее окружением, исламский мир. Шансы на превращение в полноценные полюсы многополярного мира есть также у Латинской Америки и Африки, но они все еще очень минимальны.

Во второй части книги автор выстраивает Теорию Многополярного Мира (ТММ). Эта наиболее изощренная в интеллектуальном смысле часть работы Дугина. Читатели здесь смогут познакомиться с подробным обзором всех существующих теорий международных отношений – от реализма и либерализма до феминизма, конструктивизма и исторической социологии. В этой же части работы можно будет получить исчерпывающее представление о том, что такое цивилизация – субстанция, процесс, система, набор ценностей, конструкт или нормативное поле человека. Кроме того, читатели узнают, в какой мере для ТММ релевантны все прочие теории международных отношений – от реализма до конструктивизма.

В третьей части книги Дугин характеризует Геополитику Многополярного Мира. Это своего рода набросок будущего, и в нем по понятным причинам большое внимание уделяется различным теоретическим вопросам. В частности, автор называет многополярность «открытым проектом». Свой вклад в его разработку внесли теоретики, на протяжении XX в. отстаивающие «геополитику Суши» – против англосаксонской «геополитики Моря» – Ф. Боас, философы-евразийцы, М. Хайдеггер и некоторые другие.

Реальной геополитической альтернативой нынешнему «однополярному моменту» с его американской гегемонией, по мысли автора, в скором будущем может стать, например, «четырёхполосный мир» («квадриполярность») – США с его «задним двором» на всем американском континенте, Евросоюз с контролируемой им Африкой («Евро-Африка»), Россия как Heartland с близкими к ней территориально странами СНГ, Турцией, Ираном, Индией и Пакистаном и, наконец, Тихоокеанский регион, где на

лидерство претендуют Китай и Япония (с. 273–276). Кажется, что этот фрагмент книги Дугина предлагает наиболее интересный набросок будущего мира. При этом он в значительной мере отличается от других, где речь идет о будущем как мире цивилизаций, но все же может быть принят в качестве одной из рабочих гипотез.

Крайне интересны практические шаги по строительству многополярного мира, излагаемые Дугиным. Они чем-то напоминают платоновский опыт по конструированию идеального государства. Сам философ определяет эти шаги как «стратегическую реорганизацию пространства, окружающего Россию со всех сторон» (с. 283). Философ относит сюда выход России к жизненно важным географическим объектам (портам, теплым морям, ресурсам, стратегическим позициям) – вспомним возвращение Крыма, возрождение российского присутствия в Сирии и Африке, строительство транспортного коридора Север–Юг, соединившего Россию с Ираном и Индией; прекращение американского военного присутствия на территориях окружающих стран – эта задача еще крайне далека от решения, взять хотя бы ситуацию с Восточной Европой, Прибалтикой и Украиной; предотвращение интеграции стран Восточной Европы и Закавказья в НАТО; осуществление интеграции на евразийской основе; развитие многообразия социальных систем, отличных от глобалистского стандарта; укрепление позиции держав и блоков, ориентированных на многополярность и дистанцирующихся от западного проекта глобализации.

Автор откровенно перечисляет проблемы, стоящие на пути к многополярности. Среди них – отсутствие должного количества институтов многополярности; ЕврАзЭС, ОДКБ, ШОС и БРИКС – это лишь самые первые положительные примеры создания таких институтов. Кроме того, Дугин упоминает об «игнорировании темы многополярности в российском экспертном сообществе» (с. 315–316). Но есть и положительные моменты. Так, в России принята «Стратегия национальной безопасности Российской Федерации» (2009), в которой подчеркивается приверженность многополярности. Фактором поддержки многополярности следует считать и систематическую критику однополярного миропорядка как миропорядка несправедливого, систематически осуществляемую Президентом Российской Федерации В.В. Путиным.

Завершается эта философская книга, как и положено, оригинальным философским решением. Автор утверждает, что теория многополярности способна предложить такой образ будущего, который отличается от всего того, что до сих пор предлагали сторонники однополярности и глобализации. Последние трактовали будущее как «постмодерн (глобальное общество)», а многополярность – как консервативную установку и сопротивление «неизбежным переменам» (с. 326). Автор же настаивает на том, что его теория многополярности нацелена на конструирование более сложного будущего, чем это могут представить себе сторонники англосаксонской глобализации. По словам Дугина, его теория многополярности также представляет будущее как постмодерн, но не англосаксонский, «морской», а евразийский, «континентальный».

Евразийский постмодерн не настаивает на сохранении национальных государств (Вестфальский мир), не выступает за возвращение к двухполярной модели (Ялтинский мир) и не желает сохранения нынешнего «однополярного момента». Евразийский постмодерн выступает за мир, в котором ведущую роль играют народы, привязанные к своим пространствам. Субъектом развития, с точки зрения Евразийского постмодерна, должны быть не индивиды, которые в силу либерального восприятия прогресса освободятся от последних признаков человеческого и станут киборгами-дивидами, а именно коллективные личности, т.е. народы, этносы, общества.

Постмодерн как состояние, пришедшее на смену модерну и премодерну, обычно считается западным изобретением. Дугин считает, что настало время ввязаться в битву за постмодерн и сделать его своим, Евразийским, континентальным, сухопутным. Поэтому важно переиграть адептов англосаксонского морского постмодерна на их же поле – как в интеллектуальном плане, так и стратегически. Именно поэтому России-Евразии как типичной сухопутной цивилизации придется решать те задачи, которые уже смогла решить «империя моря» – строить флоты, присутствовать на всех морях, создавать собственные сети, в особенности интернет-сети, которые являются своеобразным аналогом моря, осваивать искусство сетецентричных войн и управление хаосом. Характерно, что лишь в западной культурной традиции хаос является антиподом порядка и негативным явлением. В других культурных

традициях хаос является источником смыслов, и этим, по мысли Дугина, надо творчески пользоваться.

Книге явно недостает такого столь важного структурного элемента, как заключение, в котором бы автор резюмировал все свои самые главные мысли и поставил задачи на будущее. Тем не менее, зная особенности и стиль философского письма автора, можно не сомневаться, что эти выводы будут сформулированы еще не раз в других работах Дугина, которые все связаны между собой и представляют большую многополярную вселенную мысли.

УДК 167:355.40

DOI: 10.31249/rphil/2024.04.15

ДУМОВ А.В.* МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ РАЗВЕДЫВАТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА (Обзор)

Аннотация. Представлен обзор новых подходов и решений в области методологического анализа разведывательных практик работы с данными. Рассмотренные в обзоре статьи были опубликованы в недавних выпусках журнала *Intelligence and National Security*. Их авторами предлагаются различные философские решения, направленные на оптимизацию и совершенствование организации разведывательного анализа: так, Р. Левин обращается к изучению оценок вероятности и уверенности в представлении результатов аналитической деятельности, К. Ортола формирует общую теорию разведывательного анализа, основанную на плюралистическом взгляде на причинность и использовании байесовских инструментов, Д. Пили осмысляет роль понятия неожиданности в системе концептуальных оснований разведывательного анализа и классифицирует разновидности неожиданного. Содержание данных работ позволяет сделать вывод о роли методологических исследований в современной теоретизации вопросов разведывательной деятельности.

Ключевые слова: методология; разведывательный анализ; оценка свидетельств; вероятность; причинность.

DUMOV A.V. METHODOLOGICAL PROBLEMS OF INTELLIGENCE ANALYSIS (Review)

Abstract. The review examines new approaches and solutions in the field of methodological study of intelligence data analysis practices.

* Думов Александр Витальевич – лаборант научно-проектного отдела научно-инновационного управления ФГБОУ ВО «Государственный академический университет гуманитарных наук» (ГАУГН); avdumov@inbox.ru

The articles presented in the review were published in recent issues of “Intelligence and National Security”. Their authors propose various philosophical solutions aimed at optimizing and improving the organization of intelligence analysis: thus, R. Levin addresses the study of the understanding of probability and confidence in the presentation of the results of analytical activity, K. Ortola offers a general theory of intelligence analysis based on a pluralistic view of causality and the use of Bayesian tools, G. Pili comprehends the role of the concept of surprise in the system of conceptual foundations of intelligence analysis and classifies categories of surprise. The content of these works allows us to draw a conclusion about the role of methodological investigations in the modern theorization of intelligence issues.

Keywords: methodology; intelligence analysis; weighing of evidence; probability; causality.

Для цитирования: Думов А.В. Методологические проблемы разведывательного анализа (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – Москва, 2024. – № 4. – С. 144–151. – DOI: 10.31249/rphil/2024.04.15

Анализ разведывательных данных представляет собой ключевое направление информационной работы¹ специализированных организаций различного масштаба и профиля, функционирующих как в сфере обеспечения национальной безопасности, так и в области взаимодействия коммерческих субъектов. Проблемы, возникающие в ходе функционирования разведывательных организаций как эпистемических институтов², требуют осмысления не только

¹ Для понимания структуры их информационной работы показательно замечание, представленное в одном из ранних исследований, посвященных данной проблематике: «Составление разведывательной информации по определенному вопросу включает подбор и систематизацию фактов, касающихся данного вопроса (добывание материалов на месте сюда не относится), оценку, отбор и истолкование фактов, а затем их четкое и продуманное изложение в устной или письменной форме». См.: Плэтт В. Информационная работа стратегической разведки: основные принципы. – Москва: Издательство иностранной литературы, 1958. – С. 29.

² О характерных отличиях разведывательных организаций от иных эпистемических институтов, в особенности – научных, см. например: Tang J. How Do We Know? What Intelligence Analysis Can Learn from the Sociology of Science // Intelligence and National Security. – 2017. – Vol. 32, N 5. – P. 663–674.

на конкретно-практическом, но и на фундаментальном уровне. Для решения связанных с этим задач исследователями привлекаются различные инструменты и концепции современной логики, эпистемологии, методологии научного познания.

Несколько небезытересных примеров подобной рефлексии теоретических вопросов разведывательного анализа обнаруживаются в статьях, представленных в четвертом номере специализированного журнала *Intelligence and National Security* (2024 г.). В частности, Р. Левин¹ задается вопросом о необходимости проведения различия между вероятностью² и уверенностью (*confidence*) на уровне аналитических заключений. Отмечается, что опыт работы с аналитическими заключениями демонстрирует регулярное пренебрежение данным различием: уверенность и вероятность синонимизируются, в силу чего упускается важность самостоятельной постановки вопросов о правдоподобии определенных положений и уверенности аналитиков в их содержании³. Постановка и решение этих вопросов, по справедливому замечанию Левина, напрямую связаны с эффективностью использования аналитических данных, предоставляемых разведывательными организациями, на уровне инстанций, ответственных за принятие административных решений.

Путаница между характеристиками вероятности и уверенности проистекает из того обстоятельства, что в основе присвоения обеих лежат объяснения происхождения и силы свидетельств, а также обоснование суждений, составляющих аналитическое заключение. Предложение Левина заключается в том, чтобы перейти от практики применения расплывчатых оценок в терминах при-

¹ Роберт Левин – экс-сотрудник ЦРУ, преподаватель Университета Джона Хопкинса. Подробнее о нем см.: <https://advanced.jhu.edu/directory/robert-levine/>

² Вопрос о значении различных интерпретаций вероятности для представления результатов разведывательного анализа ставился и ранее. См., например: Rosenberg J. The Interpretation of Probability in Intelligence Estimation and Strategic Assessment // *Intelligence and National Security*. – 2008. – Vol. 32, N 2. – P. 139–152. Также см. критический взгляд на сами представления о вероятностном характере прогнозов: Бессонов А.В., Самохвалов К.Ф. Семантика вероятностных прогнозов // *Философия науки*. – 2010. – № 4 (47). – С. 68–74.

³ Levine R. Probability or Confidence, a Distinction without a Difference? // *Intelligence and National Security*. – 2024. – Vol. 39, N 4. – P. 735.

сваиваемой вероятности¹ или уверенности аналитика к практике предоставления сведений о привлекаемых свидетельствах и их силе, непосредственных рассуждений, направленных на обоснование аналитических выводов². Применение терминологии вероятности и уверенности при фактическом пренебрежении с необходимостью различающихся стандартов работы с ними может приводить к некорректному объединению количественных вероятностных оценок и качественных оценок уверенности на этапе интерпретации и использования аналитического заключения.

Ключевой вывод работы Левина заключается в необходимости формирования требования к работе аналитиков, сводящегося к повышению степени детальности изложения аргументации³. Благодаря этому конечный потребитель результатов аналитической деятельности получит возможность говорить об убедительности предоставляемых выводов с опорой на подробную аргументативную базу, а не просто принимать полученные заключения на веру, руководствуясь прилагаемыми расплывчатыми оценками уверенности аналитика (актуально фигурирующими, к примеру, в стандартах разведывательного сообщества США⁴).

Вопрос о понимании причинных связей в специализированных контекстах становится основополагающим для К. Ортолы⁵, предлагающего общую теорию разведывательного анализа. Более того, понимание причинных связей и управление ими рассматривается им в качестве «сущности» (essence) информационной деятельности разведывательных организаций⁶. Однако первоначаль-

¹ Следует отметить, что проблема норм и принципов использования вероятностных характеристик и оценок является классической для методологии разведывательного анализа. Одна из первых попыток ее решения была предпринята Ш. Кентом. См.: Kent S. Words of Estimative Probability // *Studies in Intelligence*. – 1964. – Vol. 8, N 4. – P. 49–65.

² Ibid.

³ Ibid. P. 736.

⁴ Ibid. P. 734, 738.

⁵ Карлес Ортола – ассоциированный профессор стратегической разведки, Барселонский университет. См.: <https://webgrec.ub.edu/webpages/000002/cas/carles.ortola.ub.edu.html>

⁶ Ortola K. A Unified Theory for Intelligence Analysis // *Intelligence and National Security*. – 2024. – Vol. 39, N 4. – P. 680.

ный позитивистский теоретический фреймворк, средства которого использовались при создании систем методических рекомендаций и подготовке разведывательных аналитиков, является существенно ограниченным и не способствует формированию практически работоспособного и результативного понимания причинной связи. Ортола соотносит данный фреймворк с «нормальной теорией» среды деятельности разведывательных организаций (здесь им используется терминология, предложенная Р.К. Беттсом¹), критически оценивает присущий ему редукционизм и линейное² понимание причинно-следственных связей.

Им делается вывод о том, что способ анализа причинно-следственных связей, развиваемый в русле «нормальной теории», не отвечает важным проблемным особенностям среды активности разведывательных организаций, которые были подчеркнуты Н. Хендриксоном^{3,4}: информационная враждебность среды порождает практические проблемы недостаточности (ограниченность данных, в том числе намеренно создаваемая и поддерживаемая),

¹ Ричард Кевин Беттс – американский политолог, специалист в области международных отношений, заслуженный профессор института исследований войны и мира им. А.А. Зальцмана (Колумбийский университет, Нью-Йорк). Предложенное Беттсом разграничение «нормальных» и «исключительных» (exceptional) теорий международных отношений заключается в том, что первые основаны на фиксируемом типичном поведении агентов отношений, тогда как вторые ориентированы на возможность маловероятных кризисных событий, «выбивающихся» из привычных представлений. См.: Betts R.K. Warning Dilemmas: Normal Theory vs. Exceptional Theory // *Orbis – A Journal of World Affairs.* – 1983. – Vol. 26. – P. 828–833.

² Термин «линейность» используется Ортолой как синоним понятий «шаблонность», «типичность». Соответственно, под «нелинейностью» им понимается уникальность события, его неожиданность. Наличие прямого указания на вкладываемое в данные термины содержание можно рассматривать как проявление интеллектуальной честности и открытости Ортолы, ведь нередко данные термины без каких-либо пояснений используются для придания наукообразного вида различным формам обскурантизма в понимании социальной реальности. Об этом см.: Винник Д.В. «Эпистемический испугатель»: свод приемов легитимации бессмыслицы // *Философия науки.* – 2016. – № 3 (70). – С. 87.

³ См.: Hendrickson N. Reasoning for Intelligence Analysis: A Multidimensional Approach of Traits, Techniques, and Targets. – Lanham: Rowman & Littlefield, 2018. – 356 p.

⁴ Ibid. P. 678–679.

индетерминированности (трудности установления причинной эволюции положений дел), иррелевантности (затруднения в установлении связей между данными и их оценкой), незначительности (недоступность правильного определения стратегии действий, вызванная невозможностью адекватно предвидеть влияние решений на ход событий).

Единая теория разведывательного анализа Ортолы предполагает формирование определенного рода «баланса» между элементами «нормальной» и «исключительной» теории среды. Такие свойства среды активности разведывательных организаций, как неопределенность Найта и индетерминизм Шекла-Поппера¹, по мнению Ортолы, понуждают к принятию «юмовского» взгляда на причинность, трактующего ее как формируемую *post factum* субъективную убежденность в связи явлений, а не как онтологически автономный атрибут реальности. Данный подход к пониманию причинно-следственной связи Ортола считает более гибким, адаптивным.

Понимание причинных связей, сообразное задаче формирования общей теории разведывательного анализа, должно быть основано одновременным образом на контрфактических² и вероятностных инструментах. Контрфактуалы позволяют предполагать и проверять причинные зависимости, не ограничиваясь пассивным установлением их существования, и тем самым оказываются полезными для учета как типичного, так и неожиданного развития событий. Применение вероятностных инструментов способствует более «мягкому» пониманию причинности³, повышению эффек-

¹ Неопределенность Найта – форма неопределенности, возникающая в ситуациях невозможности установления вероятности. Индетерминизм Шекла-Поппера – обозначение для онтологического условия непредсказуемости человеческого поведения и функционирования сложных систем, сводящегося к действию множества взаимосвязанных переменных [2, с. 692]. О данных понятиях в контексте изучения вопросов разведывательного анализа см. также: Ben-Haim Ya. Positivism and Its Limitations for Strategic Intelligence: a Non-Constructivist Info-Gap Critique // *Intelligence and National Security*. – 2018. – Vol. 33, N 6. – P. 908–909.

² О контрфактуалах подробнее см.: Карпенко А.С. Контрфактуальное мышление // *Логические исследования*. – 2017. – Т. 23, № 2. – С. 98–122.

³ *Ibid.* P. 684–686.

тивности создаваемых ситуативных моделей ввиду учета поступающей информации.

Материальным воплощением плюралистического понимания причинности и общей теории разведывательного анализа является, по мнению Ортолы, байесовская сеть. Построение такой сети предполагает наличие трех элементов: причинной системы анализируемого явления, условно связывающего события распределения вероятностей, структурного графа. Перспективный характер использования байесовских методов в сфере разведывательного анализа был очевиден и для авторов более ранних исследований¹, однако их достоинства становятся в особенности заметными именно в связи с отвечающей на выявленные Хендриксоном вызовы общей теорией, совмещающей в себе аспекты «нормального» и «исключительного» изучения среды активности разведывательных организаций.

Фундаментальной ролью понятия неожиданности (surprise) в концептуальной системе исследований разведывательного анализа определяется содержание статьи Д. Пили². В рассмотрении неожиданности³ он занимает общетеоретическую позицию, отсылая заинтересованного в конкретных материалах о вызванных неожиданными событиями провалах разведывательной деятельности к работам исторического и политологического профиля⁴.

Неожиданность рассматривается им как состояние, всегда связанное с убеждениями конкретного человека или группы лиц. Она представляет собой когнитивную неудачу, связанную с ошибочностью убеждений, наличествующих относительно события

¹ См.: Zlotnick J. Bayes' Theorem for Intelligence Analysis // *Studies in Intelligence*. – 1972. – Vol. 16, N 2. – P. 43–52.

² Джанджузеппе Пили – философ, методолог разведывательной деятельности, преподаватель университета Джеймса Мэддисона. См.: <https://www.jmu.edu/cise/people/faculty/pili-giangiuseppe.shtml>

³ Неожиданность и непредвиденные ситуации в практике разведывательного анализа являются одним из «классических» предметов исследования. См., например: Handel M. Intelligence and the Problem of Strategic Surprise // *Journal of Strategic Studies*. – 1984. – Vol. 7, N 3. – P. 229–281; Levite A. Intelligence and Strategic Surprises. – New York: Columbia University Press, 1987. – 220 p.

⁴ Pili G. A New Theory of Surprise – Unraveling the Logic of Uncertainty and Knowledge. – 2024. – Vol. 39, N 4. – P. 696.

(поведения системы, развития ситуации), т.е. ожиданий¹. Пили предлагает выделять пять категорий неожиданностей на основании того, с чем они связаны: с отсутствием ожиданий, с равной вероятностью исходов, с несостоятельностью рациональных ожиданий, с ограниченностью предположений, с существенными ошибками в наличествующей системе представлений. Наиболее значимый вывод Пили заключается в том, что даже с учетом необходимости принятия возникновения неожиданностей как естественного следствия ограниченности ресурсов человеческого познания, развитие их общей теории может способствовать выработке конкретных стратегий минимизации риска ошибок в отдельных ситуациях осуществления разведывательного анализа.

Обзор содержания представленных работ позволяет заключить, что роль методологических исследований в контексте теоретизации проблем разведывательного анализа состоит как в изучении оснований существующих практик, так и в привлечении разнообразных теоретических инструментов для создания проектов их усовершенствования. Философские и методологические представления, таким образом, являются организационно значимыми элементами данной специализированной отрасли знания.

Список литературы

1. Levine R. Probability or Confidence, a Distinction without a Difference? // Intelligence and National Security. – 2024. – Vol. 39, N 4. – P. 729–741.
2. Ortola K. A Unified Theory for Intelligence Analysis // Intelligence and National Security. – 2024. – Vol. 39, N 4. – P. 677–694.
3. Pili G. A New Theory of Surprise – Unraveling the Logic of Uncertainty and Knowledge. – 2024. – Vol. 39, N 4. – P. 695–708.

¹ Pili G. A New Theory of Surprise – Unraveling the Logic of Uncertainty and Knowledge. – 2024. – Vol. 39, N 4. – P. 699.

УДК141

DOI: 10.31249/rphil/2024.04.16

КРИМАН А.И.* АКТОРНО-СЕТЕВАЯ ТЕОРИЯ Б. ЛАТУРА В
КОНТЕКСТЕ УХОДА ОТ АНТРОПОЦЕНТРИЗМА В ПОСТГУ-
МАНИЗМЕ

Аннотация. Современная социальная антропология характеризуется тенденцией ухода от антропоцентризма. Постепенно спадает влияние ушедшей эпохи гуманизма с ее безутешной верой в исключительность человека среди прочих видов и самостей. Такое направление, как постгуманизм, вопреки ожиданиям тех, кто защищает прошлые позиции по захвату дискурса, распространяет исконно христианские нарративы всеобщей благодати и милости к окружающим. Концептуально-методологическим подспорьем для постгуманистических интенций является акторно-сетевая теория Б. Латура, которая демонстрирует, что современная философия не может существовать исключительно в субъект-объектных измерениях (которые формировали канву философской мысли до середины XX века), а выходит в экстенсивное пространство, унаследованное от эпохи постмодерна. В статье будут показаны те точки схождения и переплетения акторно-сетевой теории (в версии Б. Латура) и постгуманизма, которые раскрывают новый подход к исконной социальности.

Ключевые слова: постгуманизм; акторно-сетевая теория; пост-антропоцентризм; пост(не)человеческое.

KRIMAN A.I. B. LATOUR'S ACTOR-NETWORK THEORY IN
THE CONTEXT OF MOVING AWAY FROM ANTHROPOCEN-
TRISM IN POSTHUMANISM

* Криман Анастасия Игоревна – кандидат философских наук, научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН; kriman@philos.msu.ru

Abstract. Contemporary social anthropology is characterized by a tendency to move away from anthropocentrism. The influence of the bygone era of humanism, with its inconsolable faith in the exclusivity of human among other species and selves, is gradually decreasing. Such a movement as posthumanism, contrary to the expectations of those who defend past positions on the seizure of discourse, spreads native Christian narratives of universal goodness and mercy to others. The conceptual and methodological support for posthumanistic intentions is B. Latour's actor-network theory, which demonstrates that contemporary philosophy cannot exist exclusively in subject-object dimensions (which formed the outline of philosophical thought until the middle of the 20 th century), but goes into an extensive space inherited from the postmodern era. The article will show the points of convergence and interweaving of actor-network theory (in the version of B. Latour) and posthumanism, which reveal a new approach to the primordial sociality.

Keywords: posthumanism; actor-network theory; post-anthropocentrism; post(non)human.

Для цитирования: Криман А.И. Акторно-сетевая теория Б. Латура в контексте ухода от антропоцентризма в постгуманизме // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2024. – № 4. – С. 152–161. – DOI: 10.31249/rphil/2024.04.16

Рефлексия кризиса философии в исполнении постмодернистов – результат конца эпохи прозрачности знания. Стало ясно, что рационализм и сциентизм недостаточны для описания действительности. Антигуманизм всеми силами отталкивается от вязко-сплетенного полотна актуализованной истории, которая явилась следствием реализации усиленных тезисов гуманистической идеологии, подразумевавшей идеалы (разума, знания, человека).

Кожев, говоря о «конце истории», заключает: «Исчезновение человека в конце Истории не будет катастрофой: мир останется таким, каким был от века. Человек продолжить жить, но уже в согласии с наличным бытием. Он исчезнет только как субъект, противостоящий объекту, как действующее отрицание»¹. Субъект-

¹ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по «Феноменологии духа», читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе. Подборка и публикация Реймона Кено. – Санкт-Петербург, 2003.

объектные отношения, реализующие методологию отчуждения познающего от познаваемого, более не приносят плодов. И если в эпоху Просвещения данная схема была необходимым костылем, с помощью которого человечество дошло до XX в., то после этого рубежа стало очевидно, что костыль необходимо отбросить в пользу «желающих машин производства»¹.

Ален Бадью в своем «Манифесте философии» дает рецепт, не основанный на негативации, которую мы встречаем у М. Фуко, Ж. Делеза, Ж. Деррида, Р. Барта, А. Кожева. Он провозглашает витальность философского метода через трансгрессию, через преступление выставленных ранее границ и следствий гуманистического проекта реализации идеального человека, а вместе с ним и идеальных структур. «Я не только утверждаю, что философия сегодня возможна. Я утверждаю, что по форме ее возможность не есть преступление через некий конец. Напротив, предстоит разобраться, что означает сделать еще один шаг. Всего один шаг в современную конфигурацию, ту, что со времен Декарта связывает условия философии с тремя узловыми понятиями, каковыми являются бытие, истина и субъект»². Социально-философская оптика Латура является своего рода положительным следствием «смерти человека» в том смысле, в каком конструкт идеального человека реализовывал и поддерживал иерархический режим субъект-объектных отношений, переосмыслением которых занимается постгуманизм.

И в этом смысле, говоря об идейно-теоретических основаниях возникновения постгуманизма³, невозможно избежать акторно-сетевой теории Б. Латура. Исторически данный подход к пересборке социального (или расширения социального и нивелирования классических установок на исключительность человеческого социума, в том числе научно-конституированного социума) принадлежит не только Бруно Латуру.

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Тысяча плато. – Екатеринбург: У-Фактория; Москва: Астрель, 2010.

² Бадью А. Манифест философии. – Санкт-Петербург: Machina, 2003.

³ Подробнее о теоретических основаниях постгуманизма см.: Криман А.И. Постгуманистический поворот к пост(не)человеческому // Вопросы философии. – 2020. – № 12. – С. 57–67.

Мишель Каллон, Бруно Латур, Джон Ло и Аннмари Мол, создатели акторно-сетевой теории¹ (или «акторно-сетевого анализа», или «акторно-сетевого подхода», или материальной семиотики), изначально развивали ее в направлении социологии перевода. Впоследствии представители делятся на два лагеря, и положения АСТ становятся все запутаннее, что, впрочем, отражает некую ризоматичность и гипертекстуальность, внутренне присущие АСТ. Однако самым преданным данной концепции автором (и одновременно ее предателем) является Бруно Латур.

Несмотря на разрозненность интерпретаций базовых понятий внутри самой АСТ (таких как «не-человеческое», «онтология» и т.д.), можно выделить некоторые ключевые идеи. Во-первых, в социально-философском смысле «стираются границы между предметными регионами, вплоть до фундаментальных делений природа / культура, человеческое / нечеловеческое, материальное / нематериальное»².

Во-вторых, АСТ дает необходимую оптику раскрытия и пересборки понятия «социальное», что чрезвычайно важно для социально-философского контекста постгуманистической теории. Латур, анализируя традиционный, классический подход к социальному как чему-то принципиально отличному от прочих регионов бытия, приходит к тому, что данный подход требует пересмотра. Более того, он призывает вообще от него отказаться и включить его в историческое поле наряду с «человеком» и противопоставлением природы и культуры³. Он предлагает новый подход, который и является основой АСТ.

«Второй подход не принимает как само собой разумеющийся основной принцип первого. Он утверждает, что в социальном порядке нет ничего специфического, что нет никакого социального измерения, никакого “социального контекста”, никакой отдельной области реальности, которой можно было бы навесить этикетку “социальное” или “общество”; что нет никакой «социальной си-

¹ Впоследствии «АСТ».

² Гавриленко С.А., Писарев А.А. Акторно-сетевая теория: незавершенная сборка // Логос. – Москва: Издательство института Гайдара. – 2017. – Т. 27, № 1. – С. 1–40.

³ Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. – Москва: Новое литературное обозрение, 2012.

лы”, которой можно было бы “объяснить” недоступные объяснению остаточные характеристики других областей»¹. Социальное перестает быть особой областью знания, которая как будто бы имеет привилегии в вопросе понимания «сущности» явлений. Другими словами, социальное определяется в первую очередь как то, что производит связи между участниками коммуникации в самом широком понимании. Этот термин «обозначает не какую-то сферу реальности или отдельный элемент, а некое движение, перемещение, трансформацию, перевод, занесение в список»².

В-третьих, нивелируется иерархичность между участниками взаимодействия, т.е. человеческие и не-человеческие акторы признаются равноправными актантами³ как процесса познания, так и формирования отношений между ними. Данный пассаж чрезвычайно важен для развертывания постгуманистического дискурса, который включает экологическую обеспокоенность, в том числе. Современный человек должен отказаться от привычного для эпохи Просвещения возвышения над тем, что традиционно принято называть «природой».

Дело в том, что не-человеческие (или в данном случае животные) акторы участвуют в глобальных процессах не меньше, чем человек. «Улитка может заблокировать плотину, Гольфстрим может внезапно исчезнуть, террикон – стать биологическим резервом, а черви – превратить почвы Амазонии в бетон. Больше нет никаких оснований для ранжирования различных сущностей в порядке их значимости»⁴.

¹ Латур Б. Пересборка социального. Введение в акторно-сетевую теорию. – Москва: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014. – С. 90.

² Там же. – С. 92.

³ В вопросе о различиях между актором и актантом, относящемуся уже к позднему варианту АСТ, Латур ссылается на пояснение Греймаса: «...если акторов можно определить, оставаясь в пределах одной конкретной сказки, то актанты, которые суть не что иное, как классы акторов, поддаются определению, лишь исходя из корпуса всех сказок без исключения: распределение акторов создает отдельную сказку, а структура актантов – жанр. Актанты, таким образом, обладают металингвистическим статусом по отношению к акторам» (Греймас А.-Ж. Размышления об актантных моделях // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. – Москва: Прогресс, 2000. – С. 156)

⁴ Латур Б. Политики природы. Как привить наукам демократию. – Москва: Ад Маргинем Пресс, 2008. – С. 35.

Харман, комментируя и анализируя АСТ и движение мысли Б. Латура, приходит к объект-объектным онтологиям, включающим посыл о равенности объектов гетерогенных сетей, которые помещают все объекты взаимодействия (человеческие и нечеловеческие) в одну плоскость. Однако плоские онтологии – это пример новой метафизики, где сохраняется, пусть и в модифицированном варианте, феноменологическая интенция к «сущности». Сущность всегда подразумевает, так или иначе, иерархию и постулирует возможность выявления сущностного ядра. Постгуманизм, используя основания АСТ, экстраполирует заданную «плоскостность» на бесконечный универсум социального, который также включает не-человеческие самости, однако, уходя от вопроса о сущности, оставляет данное поле выколотым. Постгуманизм усиливает значение связей АСТ и делает акцент на равной субъектности исследуемых самостей без обращения к их сущностным различиям.

Зафиксируем главные следствия АСТ, которые обеспечивают социально-философскую оптику постгуманизма:

1. Нивелируются субъект-объектные отношения, где субъектом всегда выступает человек. При этом также снимается иерархичность, так как субъект традиционно наделялся особыми свойствами (способностью к познанию, наличием сознания вообще, возможностью выделения единичного объекта из универсума объектов), а объект всегда выступал в пассивной роли, которая не подразумевала возможности какого-либо влияния как на субъект, так и на характер их отношений.

2. В АСТ акторами¹ являются как практические (или материальные), так и семиотические вещи, образующие «социальные сети». В таком случае социум понимается не как сумма субъектов, а приближается к буквальному значению термина, если обратиться к этимологии². «Я хочу переопределить понятие социального, вернувшись назад к его первоначальному значению, и сделать его вновь способным проследить связи», – пишет Латур в своей

¹ Данный термин позволяет уйти от нагромождений и излишних коннотаций таких терминов, как «субъект» и «объект», нивелируя их как таковых.

² Слово «социум» происходит от латинского *socium* – «общее», форма ср. рода прил. *socius* «общий, совместный (также товарищ, спутник)».

знаковой работе «Пересборка социального»¹. Социальное – это поле действия актантов, находящихся в отношениях конституирования сетей (или прерывания отношений, действий). Исходя из расширения понимания социальности, выводится следующий тезис:

3. Все актанты пребывают в постоянно образующихся или распадающихся отношениях. Действие – главный индикатор включения актанта в сеть. Таким образом, человек – ранее выступающий как носитель привилегий носителя и производителя знания – встает в один ряд с не-человеческим, статус которого, соответственно, поднимается. Для иллюстрации можно привести пример. Преподаватель проводит лекцию в виртуальном формате. Основные непосредственные участники – сам преподаватель, студенты, их компьютеры, программа, с помощью которой становится возможной трансляция, разработчики этой программы, производители компьютеров, рабочие, которые технически производили их, кот, который сидит на коленях лектора, Мишель Фуко, которому посвящена лекция, университет, т.е. институция, где учатся студенты и работает преподаватель, чихнувший студент, забывший выключить звук на ноутбуке, зазвонивший телефон, прервавший повествование, звонивший родственник, который сообщил адресату важную новость про родственницу, сама родственница и т.д. В конкретный отрезок времени образуется единая гетерогенная сеть, или «коллектив», и, вопреки классическому пониманию субъектности, не представляется возможным иерархически выделить какой-либо «актант»² среди прочих. Если, к примеру, у преподавателя сломался бы компьютер, то сеть бы оборвалась и впоследствии образовалась бы новая со шлейфом несостоявшейся предыдущей. Если бы отключили электричество у чихнувшего студента, он не смог бы услышать впечатляющую лекцию и вдохновиться идеями Фуко, – и не была бы написана блестящая работа, посвященная ему. Если бы не позвонил преподавателю родственник и не сообщил бы печальную новость, лектор бы не испытал грусть, которая подтолкнула его глубже заду-

¹ Латур Б. Пересборка социального. Введение в акторно-сетевую теорию. – Москва: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014.

² В АСТ предпочтительнее использовать понятие «актант», а не «актор», чтобы подчеркнуть, что социальные взаимодействия создаются не только людьми, но и неодушевленными предметами.

маться об излагаемой теме, и чихающий студент бы не вдохновился лекцией и не написал бы блестящую работу. И так далее.

4. С позиций АСТ научный факт также не является исключительным и стоящим выше, чем прочие non-humans акторы. Подобное утверждение, безусловно, вызвало большой резонанс, что позволяет отнести АСТ к весьма радикальным подходам к пониманию науки как таковой. В контексте постгуманизма важно, скорее, следствие: усиление акцента на нивелирование устоявшихся иерархий. Наука и человек как носитель и производитель научного знания являлись классическим идеалом следствия функционирования сознания. Сциентизм во многом стал новой религией, пришедшей на смену догматам церкви, требующих безапелляционной веры вопреки научной доказательности. Сциентизм, обращающий веру в бога в свойство человеческого, вкупе с научно-технологическим прогрессом рождает такое явление, как трансгуманизм, о котором речь пойдет в следующей главе. Стоит заметить, что в постгуманизме также исчезает пиетет перед религиозностью, однако в каком-то смысле происходит ее реабилитация – божественное, которое можно широко представить как не-человеческое, обретает субъектность, точнее, ее не теряет (с поправкой на то, что субъектностью обладают и прочие не-человеческие агенты).

5. Один из самых важных тезисов АСТ, с которым работает постгуманизм, – это деконструкция классических дихотомий, таких как природа / культура, внешнее / внутреннее, ложь / правда и т.д. Подобное «выворачивание» не является фантазийной прихотью Латура, а есть прямое следствие падения гуманистической идеологии. С расщеплением субъект-объектного метода познания «рассыпаются» все прочие, казалось бы, базисные структуры. Постгуманизм подхватывает этот ход и распространяет все дальше и глубже, растягивая и пересобирая понимание «социальности».

Данные тезисы позволяют прийти к тому, что можно назвать «пересборкой социальности», где понятие «социум» теряет свои позиции в пользу «коллективов» бесконечно и неисчислимо переплетающихся человеческих и не-человеческих самостей. Однако ввиду частых недопониманий разницы трансгуманистического и постгуманистического подходов необходимо разъяснить и исключить трансгуманизм из поля конституирования постгуманизма. Прямого конфликта между транс- и постгуманистами нет, более

того, в научном сообществе они консолидируются и рожают проекты на пересечении своих оптик. Однако разница между ними есть, и она существенна¹. Главное отличие состоит в том, что трансгуманизм строится на субъект-объектной бинарности, не включая следствия как исторических, так и социально-философских событий XX в. Он продолжает риторику эпохи Просвещения, где человек превозносится над прочими (несмотря на то, что трансгуманисты всячески стараются нивелировать биологизм в человеке, его онтологический статус сохраняется). Постгуманизм строится на триаде человеческое / животное / технологическое, т.е. пост(не)человеческое², таким образом выходя в экстенсивное поле расширения понимания социального, что, безусловно роднит его с акторно-сетевой теорией Латура.

Список литературы

1. Бадью А. Манифест философии. – Санкт-Петербург: Machina, 2003. – 182 с.
2. Гавриленко С.А., Писарев А.А. Акторно-сетевая теория: незавершенная сборка // Логос. – Москва: Издательство института Гайдара. – 2017. – Т. 27, № 1. – С. 1–40.
3. Греймас А.-Ж. Размышления об актантных моделях // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. – Москва: Прогресс, 2000. – 156 с.
4. Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Тысяча плато. – Екатеринбург: У-Фактория; Москва: Астрель, 2010. – 895 с.
5. Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. – Москва: Новое литературное обозрение, 2012. – 584 с.
6. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по «Феноменологии духа», читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / подборка и публикация Реймона Кено. – Санкт-Петербург, 2003. – 792 с.
7. Криман А.И. Идея постчеловека: сравнительный анализ трансгуманизма и постгуманизма // Философские науки. – 2019. – № 62 (4). – С. 132–147.
8. Криман А.И. Постгуманистический поворот к пост(не)человеческому // Вопросы философии. – 2020. – № 12. – С. 57–67.

¹ Подробнее о различиях трансгуманизма и постгуманизма см.: Криман А.И. Идея постчеловека: сравнительный анализ трансгуманизма и постгуманизма // Философские науки. – 2019. – № 62 (4). – С. 132–147.

² Криман А.И. Постгуманистический поворот к пост(не)человеческому // Вопросы философии. – 2020. – № 12. – С. 57–67.

*Акторно-сетевая теория Б. Латура в контексте ухода
от антропоцентризма в постгуманизме*

9. Латур Б. Пересборка социального. Введение в акторно-сетевую теорию. – Москва: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014. – 384 с.
10. Латур Б. Политики природы. Как привить наукам демократию. – Москва: Ад Маргинем Пресс, 2008. – 336 с.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ. ТЕОЛОГИЯ

УДК 291

DOI: 10.31249/rphil/2024.04.17

АНТОНОВ К.М.* ТРУДЫ С.С. АВЕРИНЦЕВА В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ НАУКИ О РЕЛИГИИ СОВЕТСКОЙ ЭПОХИ

Аннотация. Статья посвящена выявлению и характеристике религиоведческих аспектов в наследии выдающегося отечественного ученого и мыслителя С.С. Аверинцева. Автор рассматривает предложенные Аверинцевым подходы к изучению религиозных явлений в контексте его отношения к «научному атеизму» как господствующей в позднесоветский период форме дискурса о религии, анализирует трансформации полемической ситуации Аверинцева на переходе от позднесоветской к постсоветской эпохе. Рассматривается отношение Аверинцева к психологии религии К.Г. Юнга и философии мифологии Э. Кассирера. Предлагается гипотетический ответ на вопрос о том, почему Аверинцев, значительная часть исследований которого была посвящена изучению религиозной культуры в ее различных проявлениях, идентифицировал себя не как религиоведа, а скорее как филолога и культуролога. Указывается место проекта Аверинцева среди других альтернативных научному атеизму дискурсов о религии позднесоветского и раннего постсоветского времени.

Ключевые слова: С.С. Аверинцев; аналитическая психология; философия мифологии; Юнг; Кассирер; «научный атеизм»; психология религии.

* Антонов Константин Михайлович – доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии и религиоведения богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

ANTONOV K.M. THE WORKS OF S.S. AVERINTSEV IN THE
CONTEXT OF THE HISTORY OF THE SCIENCE OF RELIGION
OF THE SOVIET ERA

Abstract. Article is devoted to the identification and characterization of religious aspects in the legacy of the outstanding Russian scientist and thinker S.S. Averintsev. The author examines the approaches proposed by Averintsev to the study of religious phenomena in the context of his attitude to “scientific atheism” as the dominant form of discourse on religion in the late Soviet period, analyzes the transformations of Averintsev's polemical situation during the transition from the late Soviet to the post-Soviet era. Averintsev's attitude to the psychology of religion by K.G. Jung and the philosophy of mythology by E. Cassirer is considered. A hypothetical answer is proposed to the question of why Averintsev, a significant part of whose research was devoted to the study of religious culture in its various manifestations, nevertheless identified himself not as a religious scholar, but rather as a philologist and cultural critic. The place of Averintsev's project among other discourses on religion of the late Soviet and early post-Soviet times alternative to scientific atheism is indicated.

Keywords: S.S. Averintsev; analytical psychology; philosophy of mythology; K.G. Jung; E. Cassirer; “scientific atheism”; psychology of religion.

Для цитирования: Антонов К.М. Труды С.С. Аверинцева в контексте истории науки о религии советской эпохи // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – М., 2024. – № 4. – С. 162–182. – DOI: 10.31249/rphil/2024.04.17

Можно ли считать С.С. Аверинцева религиоведом? Вопрос представляется спорным и непростым. Мне кажется, что сам он вряд ли бы согласился с такой квалификацией, считая себя, вероятнее всего, филологом в том широком смысле слова, который он сам очертил в энциклопедической статье «Филология», где объектом этой науки предстает «духовная культура человечества» и, даже более того, – «вся ширина и глубина человеческого бытия», увиденные через призму письменного текста как некоторой «исходной реальности»¹.

¹ Аверинцев С.С. Филология // София-Логос. Словарь. – Киев, 2006. – С. 452.

Тем не менее, если у автора есть право позиционировать себя в определенном смысле и месте, то у исследователя есть обязанность рефлексировать над этим правом. И с этой точки зрения историк отечественного религиоведения вряд ли сможет полноценно представить свой предмет, если упустит из виду фигуру Аверинцева. Однако и для исследователя творчества Аверинцева эта постановка вопроса может принести пользу. Прежде всего – он действительно вовлечен в изучение не только духовной культуры вообще, но и именно, и прежде всего – религиозной культуры, причем далеко не только христианской, хотя и, несомненно, в христианской перспективе. Во-вторых, реконструируя его полемическую ситуацию – а без этого вряд ли можно эффективно анализировать его тексты – невозможно пройти мимо его отношения к так называемому «научному атеизму», который, будучи единственно признанным в СССР направлением исследования религии, вместе с тем был для Аверинцева одним из наиболее значимых оппонентов. Это оппонирование не всегда очевидно текстуально (и это, конечно, сознательная стратегия), но в ряде случаев, порой невольно, все-таки выходит на поверхность.

Хороший пример такого оппонирования на личном уровне приводит в своих записках В.В. Биbihин: «По поводу льюисовских “Писем Скрутейпа” и нелюбви чертей к смеху Сережа вспомнил: как-то совершенно случайно он попал в институт или в редакцию атеизма. Известный антирелигиозник Кривелев, увидев его там, стал его отчитывать за статью “Христианство”. Сергей Сергеевич не спал перед этим всю ночь, и, пребывая в некотором состоянии идиотизма, вдруг засмеялся тому в лицо. Кривелев как-то сразу убежал»¹. В другом месте Биbihин чуть иначе рассказывает эту историю и пишет: «После бессонной ночи за работой Аверинцев видел все странно»². Очевидно, автор имеет в виду, что «странность» видения позволяет почувствовать реальность, которая не воспринимается обычным повседневным или научным взглядом.

Это личное столкновение для самого Аверинцева было, конечно, чем-то больше, чем только личным: «Антирелигиозной

¹ Биbihин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. – Москва, 2006. – С. 315.

² Там же. – С. 248.

пропаганде была с абсолютной жесткостью подчинена вся система государственного воспитания и образования, от яслей и детских садов до университетов; но в дополнение к этому государство содержало хорошо оплачиваемую армию специалистов, для которых антирелигиозная пропаганда была единственным занятием»¹.

Таким образом, Аверинцевым-христианином «научный атеизм» воспринимался как действительно демоническая вещь, его представители казались ему одержимыми в самом буквальном смысле слова. Но, в то же время, они представляли собой мощную социальную и государственную силу, а борьба с ними необходимым образом велась им на уровне академического дискурса (хотя они, похоже, не понимали до конца степень его отчужденности от их занятий). Именно в этом контексте необходимо воспринимать его участие в издании «Философской энциклопедии» и его собственными научными тексты².

Однако дальше возникает вопрос: что именно, какой академически релевантный подход противопоставлял Аверинцев-ученый научному атеизму? Чтобы ответить на этот вопрос, я сначала представлю кратко концептуальный каркас научного атеизма и альтернативных по отношению к нему дискурсов о религии позднесоветской эпохи, а затем рассмотрю методологические основания подхода Аверинцева, поскольку они раскрываются в тех его текстах, которые кажутся для нашей цели наиболее релевантными.

Научный атеизм и альтернативные дискурсы о религии советской эпохи

Вначале дадим краткую характеристику основных концепций научного атеизма.

Самой общей характеристикой научного атеизма служит его описание как радикального социологического редукционизма, в рамках которого религиозная «идеология» предстает как фантастический способ «отражения действительности», тотально обус-

¹ Аверинцев С.С. Христианство в XX веке // София-Логос. Словарь. – Киев, 2006. – С. 646.

² Подробнее см.: Филиппов Б.А. Как разрушалось господство «научного атеизма» в советском обществоведении (1960–1980-е гг.) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2022. – Вып. 104. – С. 107–122.

ловленный закономерностями и противоречиями социально-экономического развития, играющий вторичную, паразитическую и в целом «реакционную» роль и в духовной, и в политической истории человечества таким образом, что градус этой реакционности возрастает пропорционально институциональной организованности и иерархической структурированности религиозных традиций. В новейшую эпоху истории, определяемую движением к социализму и коммунизму, религия, согласно этим представлениям, переживает острый кризис и, с исчезновением своих социальных корней, обречена на более или менее скорое исчезновение. В то же время указанная «реакционность» «объективно» делает религиозных людей и сообщества противниками происходящих преобразований, а это, в свою очередь, имплицитно подразумевает необходимость целенаправленных усилий по «антирелигиозной пропаганде» и «атеистическому воспитанию». Эти последние представляют собой не что иное, как частные проявления «классовой борьбы», а рассмотрение классовой борьбы как центрального феномена истории в рамках так называемых «антагонистических формаций» является базовой предпосылкой марксистской философии истории.

Представлением о классовой борьбе определяется важный для нас принцип «партийности», в рамках которого не только сама религия, но и религиоведческое знание не может быть нейтральным, а полностью определяется своей классовой принадлежностью – советская наука о религии качественно отлична от буржуазной и должна не только оппонировать ей на научном поле, но и бороться с ее проявлениями политически. Это, в свою очередь, имплицитно подразумевает те претензии на монополию, которые предъявлял советский атеизм на протяжении всей истории СССР¹.

Эти претензии, однако, никогда не были полностью реализованы. В частности, в позднесоветское время можно выделить три основные линии оппонирования этому подходу: «буддийско-буддологическую», представленную Б. Дандароном и их учениками, переплетавшийся с нею религиозный синкретизм Ю. Рериха и Гр. Померанца и «православную», тяготеющую к медиевистике,

¹ Подробнее см.: Антонов К.М. От дореволюционной науки о религии к советскому религиоведению: трансформация системы научно-исследовательских программ и формирование «советской» формации дискурса о религии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. – 2013. – Вып. 6 (50). – С. 67–97.

византистике и исследованиям культуры Древней Руси, но не исчерпывавшуюся ими. В рамках последней заслуживают упоминания, наряду с Аверинцевым, о. А. Мень с его циклом «В поисках пути, истины и жизни», известный психиатр Д.Е. Мелехов, и епископ Михаил Мудьюгин с его лекциями по «Основному богословию»¹. Из них именно Аверинцев принципиально стремился реализовать свою позицию, оставаясь внутри светского (и советского) академического пространства.

Эти альтернативные дискурсы по большей части выстраивали свое оппонирование официальному советскому научному атеизму по линии социологизм – психологизм. Именно обращение к психологическим аспектам религиозной жизни – религиозному опыту, религиозному чувству, психотехникам (особенно в буддийском случае) и т.д. – представлялось им хорошим способом уйти от редукционизма, продемонстрировать несводимость религиозных переживаний к социально-экономической и политической детерминации, их «вечность», ценность и неискоренимость².

Посмотрим, так ли это в случае Аверинцева.

Методологическая программа С.С. Аверинцева как альтернатива «научному атеизму»: религиоведческое наследие Аверинцева

Прежде всего, зададимся вопросом: какие тексты Аверинцева могут быть релевантно описаны как именно «религиоведческие»? Как их выделить в многообразном, в жанровом и дисциплинарном отношении, наследии ученого?

В дальнейшем я буду считать религиоведческими те тексты, в которых в центре внимания находятся объективистски, т.е. относительно отстраненно, от третьего лица, представляемые те или иные эмпирические аспекты религиозной жизни, религиозного сознания, религиозной истории и т.д., либо обсуждается методологическая проблема – каким образом возможно такого рода исследование религии и как его следует «делать». Такого рода тексты (или

¹ Подробнее см.: Психология религии в России XIX – начала XXI века: коллективная монография / [Сост. К.М. Антонов]. – Москва: Изд-во ПСТГУ, 2019. – С. 313–332.

² Там же. С. 314.

элементы текстов) я буду отличать от других: историко-философских, посвященных тем или иным религиозным мыслителям прошлого; религиозно-философских, свободно развивающих ту или иную религиозную интуицию (например, «Красота изначальная»); теологических, посвященных решению той или иной вероучительной проблемы (например, «Софиология и мариология»); религиозно-публицистических или апологетических в узком смысле, т.е. отстаивающих ту или иную христианскую позицию в общественной дискуссии, – а в наследии Аверинцева можно обнаружить тексты всех этих видов. Есть, конечно, и тексты, в которых элементы указанных жанров по тем или иным причинам смешиваются между собой.

Прежде всего, к разряду религиозноведческих можно отнести три текста, которые будут преимущественно рассматриваться в данной статье: «Аналитическая психология К.-Г. Юнга и закономерности творческой фантазии» (1972), «К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской» (1972), «Христианство в XX веке» (1995). Однако ими религиозноведческое наследие Аверинцева, разумеется, не ограничивается. Сюда же можно отнести и такие тексты, как «Христианская мифология» (и другие статьи в энциклопедии «Мифы народов мира»), «Слово Божие и слово человеческое», «Откровение», «Христианство» и еще целый ряд словарных статей.

Аверинцев и аналитическая психология

Рассмотрим кратко первый из указанных основных текстов.

Проблемы, которые ставит и пытается решить здесь Аверинцев: соотношение мифа и литературы, мифа и религии, разграничение в самом христианстве мифологического и сверхмифологического содержания (это более подробно и ясно проведено в более поздней статье «Христианская мифология»)¹, разграничение философско-феноменологического (Кассирер) и психологического (Юнг) подходов к мифу – в целом носят вполне религиозноведческий характер. Стилистически статья написана совершенно вне всех тех «правил хорошего тона» и клише, которые предписывались совет-

¹ См.: Аверинцев С.С. Христианская мифология // София-Логос. Словарь. – Киев, 2006. – С. 473–484.

ским академическим этикетом. Пожалуй, единственная дань стандартному советскому дискурсу – активное использование понятия «идеология» как общего термина для описания всех форм духовной культуры.

Ожидаемо оппонирование советскому дискурсу идет по линии психологизации понимания религии и мифа, однако слово «психология» используется Аверинцевым весьма нестандартно: «мифология имеет весьма для нее существенное психологическое измерение, и в этом своем измерении она должна быть изучена именно как таковая, имманентно, а не ликвидирована как предмет через сведение к внеположным вещам»¹.

Нестандартно и то, что чуть ниже «видным психологом религии» именуется Рудольф Отто², который в современной историко-религиоведческой систематике числится основоположником так называемой «феноменологии религии» – едва ли не главного аниредукционистского (и потому считающегося теологически ангажированным³) проекта в религиоведении XX в. Тут важно, разумеется, не название, а генеалогия: Аверинцев старательно разводит Юнга с Фрейдом (как раз по линии редукционизм – аниредукционизм) и «сводит» его (с точки зрения современного состояния истории религиоведения совершенно справедливо) с его соратниками по кругу «Эранос» Отто и Кереньи⁴, а дальше – с романтизмом и Шеллингом.

Сопоставление с Фрейдом позволяет Аверинцеву подчеркнуть положительные черты юнговского аниредукционизма, не вступая в прямую конфронтацию с «научным атеизмом»: «Глав-

¹ Аверинцев С.С. Аналитическая психология К.-Г. Юнга и закономерности творческой фантазии // О современной буржуазной эстетике: сб. ст. – Москва: Искусство, 1972. – Вып. 3. – С. 116.

² Там же. – С. 120.

³ Подробное критическое описание и систематическое выявление этой ангажированности феноменологии религии см.: Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. – Москва: Академический проект, 2007. – С. 96–125.

⁴ Ср. современное исследование, помещающее исследовательскую стратегию Юнга в контекст «мистоцентрического подхода», практиковавшегося в кругу «Эранос»: Носачев П.Г. «Отреченное знание»: изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века. Историко-аналитическое исследование. – Москва: Изд-во ПСТГУ, 2015. – С. 25–35.

ный позитивный резон юнговской критики Фрейда может быть сформулирован так: предложенная классическим фрейдизмом модель духовной жизни всецело держится на одном весьма сомнительном методологическом допущении – будто все более высокие и сложные формы бытия непременно должны быть без остатка редуцированы к некоему простейшему началу и тем самым “разоблачены” в качестве иллюзии»¹.

А дальше речь идет о методологической параллели, которую фрейдизм находит в «вульгарном социологизме» как второй базовой редуционистской модели: «в избитой шиллеровской формуле о “любви и голоде”, господствующих над миром, фрейдизм взял первую половину, вульгарный социологизм – вторую»². «Вульгарный социологизм», разумеется, критиковался и в официальной советской науке, но здесь он явно выступает ее «субститутом».

Аверинцев солидаризируется с Юнгом, цитируя последнего: «Но моя главная установка состояла в том, чтобы исследовать и объяснить ее (сексуальности. – К. А.) духовную сторону и ее нуминозный смысл, которые выходят за пределы ее значения для индивида и ее биологической функции»³.

В дальнейшем Аверинцев эксплицирует существенные моменты юнговского символизма концепций «архетипа» и «коллективного бессознательного» и демонстрирует их работу в творческом самосознании таких значимых авторов, как Вяч. Иванов, Г. Гессе и Т. Манн. Он весьма умело показывает, как юнгианская оптика позволяет выявлять мифологические и религиозные аспекты и пласты их творчества.

Отечественный ученый солидарен с Юнгом тогда, когда тот задумывается о границах собственной интерпретации, акцентирует безоценочность и мировоззренческую нейтральность своего подхода (например при характеристике архетипов⁴). Однако вместе с тем он разворачивает собственную критику Юнга за «смещение здоровых научных установок с причудливыми и внутренне необяза-

¹ Аверинцев. Аналитическая психология ... – С. 118.

² Там же.

³ Там же. – С. 120.

⁴ Там же. – С. 126.

тельными философскими формулировками, современного – с архаичным»¹.

Немецкому мыслителю вменяются: «откровенное недоверие к логике, иррационализм, приобретающий временами особенно агрессивные и отталкивающие черты, духовный авантюризм романтиков, их бросающая вызов элементарной научности тяга к мифотворческим экспериментам»². Сюда же относится и его «типично романтическое убеждение в том, что единственно адекватным языком для интерпретации мифа является миф же, – убеждение, замыкающее мифологическую экзегезу в порочном круге модернизированного гносиса, решающим образом определяет юнговскую модель психического мира»³.

В своем анализе Аверинцев систематически разграничивает академически вменяемые и «безответственные» аспекты и «слои» юнгианства: «Рациональная критика психологии Юнга должна с полной четкостью различать в ней три слоя, без логической необходимости соединенные между собой: 1) конкретные научные наблюдения; 2) не до конца доказанные, но убедительные рабочие гипотезы; 3) иррационалистическую спекуляцию. Полагать, что третий слой раз и навсегда компрометирует первые два и избавляет нас от надобности разбираться в них по существу дела, было бы не менее неосторожно, чем вообразить, что качество «научности» переходит от первых двух слоев к третьему только потому, что в книгах Юнга все это лежит рядом»⁴.

В силу этого психологическая интерпретация мифологического (читай: религиозного) символизма в сфере смысловой интерпретации в методологической программе Аверинцева должна быть дополнена обращением к возможностям, открываемым символической философией мифа Э. Кассирера. Последняя не характеризуется Аверинцевым развернуто, но тот факт, что не имеющий прямого отношения к Юнгу и юнгианству, принадлежащий к совершенно иной интеллектуальной традиции Кассирер трижды

¹ Аверинцев. Аналитическая психология ... – С. 121.

² Там же. – С. 122.

³ Там же. – С. 124.

⁴ Там же. – С. 130.

упоминается в обсуждаемой нами статье – не может считаться простой случайностью¹.

С этой точки зрения было бы любопытно сопоставить рецепцию юнгианства Аверинцевым с предшествующей попыткой его христианской адаптации в русской религиозной мысли, прежде всего у Б.П. Вышеславцева², с западной традицией его восприятия в историко-религиоведческих исследованиях и с современными интерпретациями в контексте академического изучения западного эзотеризма (например в книге П.Г. Носачева)³.

Подводя итоги, можно констатировать, что, согласно Аверинцеву, юнгианская оптика, поскольку она остается в академических рамках, способна именно выявлять и каталогизировать религиозные мотивы, помогает понять их значимость в культуре и нередуцируемость к биологическим и социальным аспектам, однако, в силу заложенных в нее ее основателем иррационалистических тенденций, неспособна учесть специфику художественной формы и, оставаясь в собственных границах, дать содержательную интерпретацию как самих этих мотивов, так и произведения искусства. Аверинцев советует искусствоведу не игнорировать «аналитическую психологию» и не занимать по отношению к ней ученическую позицию, но вступать с ней в диалог, опираться на ее достижения⁴. Так или иначе, связка «аналитическая психология» – «символическая философия мифологии» рассматривается Аверинцевым как действенная методология, способная оппонировать стандартному советскому подходу и превзойти его в эффективности.

¹ Аверинцев. Аналитическая психология ... – С. 116, 118, 121.

² См.: Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. Проблемы Закона и Благодати // Он же. Этика преображенного Эроса. – Москва: Республика, 1994. – С. 78–81.

³ Носачев. Указ. соч. С. 35–44. Здесь же – и обзор основных западных интерпретаций: Р. Нолла, С. Шамдасани, В. Ханegraафа. Автор лишь однажды цитирует статью Аверинцева; при этом, как представляется, его предложение идти в интерпретации научного вклада Юнга в религиоведение *via regia* вполне коррелирует с аверинцевским взглядом.

⁴ Аверинцев. Аналитическая психология ... – С. 155.

Символические структуры и методология «бесконечно малых»

Как раз опытом такого диалога мне представляется вышедшая в том же 1972 г., но получившая значительно большую известность статья о надписи над конхой.

Я обращаю внимание только на вводную методологическую часть этого замечательного (независимо от конкретной «византиноведческой» критики его результатов¹) текста.

Итак, мотивируя свой выбор между узкой и предельно широкой постановками проблемы о смысле надписи в пользу последней, Аверинцев подкрепляет его следующими соображениями.

1. История культуры «есть в своей существеннейшей части история человеческой символики»² – как раз в смысле Э. Кассирера (на которого автор прямо ссылается в сноске 2. В контексте описанной выше полемической ситуации это дает Аверинцеву возможность уйти от темы «идеологии» и, соответственно, от проблемы базис – надстройка. Здесь найден, так сказать, третий элемент, не относящийся ни к тому, ни к другому и в силу этого имеющий право на самостоятельность, нередуцируемость, автономию, наличие собственных, внутренних закономерностей. Тем самым, хоть и в сноске, отвоевывается практически все пространство культуры: «Язык и миф, бытовой обиход и нормы поведения, все те первоэлементы человеческого существования, без которых человек не может совершить ни одного простейшего жизненного акта»³.

2. В методологии гуманитарных наук необходимо проводить различие «арифметики», которая коррелирует с «узким» подходом, и «алгебры», или «высшей математики гуманитарных наук», причем последняя понимается как исчисление «бесконечно малых» величин, «не поддающихся недвусмысленному обнаруже-

¹ См., напр.: Виноградов А.Ю. Еще раз к вопросу о надписи над конхой Св. Софии Киевской // Лазаревские чтения. Искусство Византии, Древней Руси, Западной Европы: материалы научной конференции 2010. – Москва: МГУ, 2022. – С. 27–39.

² Аверинцев С.С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной абсиды Софии Киевской // София-Логос. Словарь. – Киев, 2006. – С. 548.

³ Там же. – С. 579.

нию, но весьма ощутимо влияющих на общий баланс»¹. И эта характеристика заставляет вспомнить... В.В. Розанова. Скорее всего, Аверинцеву уже было известно предисловие В.В. Розанова к книге «В темных религиозных лучах», в котором проводится если не то же самое, то очень похожее различие: «арифметика» – «то простое и ясное в христианстве, белый луч прямой благожелательности» – и «логарифмы», или, точнее, «бесконечно малые», текущие, изменчивые величины, «флюксии» (термин Ньютона), нечто «тонкое, незаметное, бесцветное, безвидное, бездокументальное»². Разумеется, Аверинцев вряд ли был согласен с розановским использованием этого различия и вряд ли одобрял розановский подход в целом; и тем не менее использование той же метафоры кажется знаменательным. При этом Аверинцев (если мы допустим его знакомство с розановским текстом), разумеется, изымает эту идею из ситуации Розанова (полемика «светской» религиозной мысли с позитивизмом и «синодальным» богословием и благочестием) и помещает в свою. Позитивизм как «узкий» поход здесь также оказывается среди оппонентов, но лишь потому, что он слишком открыт для научно-атеистической интерпретации своих результатов. Интерпретируя «надпись над конхой» в контексте «Слова о законе и благодати», мы вновь перемещаемся в сферу «идеологии», а она неизбежно должна получить свое объяснение через соотношение «производительных сил», «производственных отношений» и неизбежно к ним привязанной «классовой борьбы». Чтобы уйти от этого, приходится искать «бесконечно малые», которые именно в силу своей малости не затрагиваются «борьбой классов» (она-то всегда ведется «по-крупному»), но которые именно поэтому обладают способностью действовать на больших временных промежутках. Последнее будет верно и в том случае, если Аверинцев Розанова в тот момент еще не знал и использовал «математическую» метафору самостоятельно.

Так или иначе, обосновывая академическую адекватность этой апелляции к «бесконечно малым», Аверинцев приводит еще три соображения.

¹ Аверинцев С.С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной абсиды Софии Киевской // София-Логос. Словарь. – Киев, 2006. – С. 549.

² Розанов В.В. Темный лик. Метафизика христианства // Он же. Том 1. Религия и культура. – Москва: Правда, 1990. – С. 375–378.

Первое: «столь высокоразвитая и жизненная традиция, как христианство, к концу своего первого тысячелетия являет такую сквозную целостность и замкнутость, такую степень взаимной “пригнанности” входящих в ее состав символических структур, что в каждом фрагменте его содержания уже как бы дано в свернутом виде все целое»¹ – существует скорее в логике априорной феноменологии символических форм Кассирера.

Второе: «средневековый человек был гораздо более склонен эмоционально переживать невыявленные для него значения литургической, художественной и тому подобной символики»² – скорее в логике юнгианской психологии символа, адаптируя идею коллективного бессознательного.

Третье: «исследуемые в настоящей статье образы, мифологемы и идеи относятся к особо устойчивым достояниям человеческой духовной и душевной жизни. Мы увидим, как они возникают задолго до рождения христианства и, войдя в христианский круг символов, вновь и вновь выплывают, удерживая изначальную свою суть»³ – прямо отсылает к теории архетипов.

В результате «краткий обзор предыстории символа Софии по обеим линиям этой предыстории: греческой и библейской»⁴ – превращается в полновесное историко-религиозное исследование, выявляющее автономные закономерности жизни религиозной культуры, «общечеловеческие законы мифомышления»⁵, существующие в пространстве корреляции символических структур, систем образов и мотивов, и их восприятия людьми разных эпох и культур – античной, иудейской, византийской, древнерусской.

В ряде случаев Аверинцев решается и на прямую полемику с проникающими даже в академические работы советской эпохи штампами, восходящими к фигурам антирелигиозной пропаганды. Так, обнаруживая даже у такого авторитетного исследователя, как В.Н. Лазарев, «проецирование на психику средневекового человека значимого для нас разделения на всенародно-политическое и

¹ Аверинцев. К уяснению смысла ... – С. 550.

² Там же.

³ Там же. – С. 551.

⁴ Там же.

⁵ Там же. – С. 577. В сноске снова отсылка к Юнгу и Кереньи.

“узко”-церковное», Аверинцев мягко упрекает его в «модернизации»¹.

В сноске 112 более грубая модернизация Н.И. Брунова, с точки зрения которого в Софии Киевской «...образ Богоматери утерял свой мистический характер (sic! – отметка Аверинцева. – К. А.) и приобрел черты здорового народного реализма», а образ Успения, наоборот, «характерен для феодальной аристократии, которая стремилась внедрять в народ свои отвлеченные (sic! – отметка Аверинцева. – К. А.) аскетические идеалы» – вызывает жесткую и ироничную отповедь Аверинцева, предлагающего автору «хоть самую малость считаться с тем, как понимали свою символику живые люди, этой символикой жившие!». Так выявляется спекулятивный характер историзма, не считающегося с историческими трансформациями человеческого сознания, и социологизма, не опирающегося на социологический анализ².

Получающаяся в итоге картина является одновременно феноменологической (и при этом, благодаря возможностям, открываемым Кассирером, – вполне историчной) и психологической в узком смысле. Она вскрывает и упорядочивает структуры сознания средневекового человека, «концентрические сферы бытия», «смысловые грани древнего символа Премудрости Божией», которыми он жил, и в тоже время довольно тонко учитывает ситуативные особенности его конкретных религиозных переживаний – то, «каким новым блеском засверкала каждая из них для современников и единомышленников князя Ярослава и митрополита Илариона»³.

История христианства в новой полемической ситуации

Обратимся теперь к гораздо более поздней статье. Работа «Христианство в XX веке» написана уже в 1990-е годы, в более сложной, постсоветской, но тем не менее перекликающейся с предыдущей полемической ситуации. Конечно, подразумеваемыми оппонентами Аверинцева выступают здесь далеко не только «научные атеисты», но и они тоже. Довольно легко установить

¹ Аверинцев. К уяснению смысла ... – С. 576.

² Там же. – С. 590–591.

³ Там же. – С. 569.

конкретную научно-атеистическую концепцию, против которой этот текст был написан: речь идет об идее модернизации религии как проявлении ее кризиса, предшествующего отмиранию. Конечно, в середине 1990-х книги в стиле «тупики православного модернизма» уже не выходили, тем не менее их авторы или их ученики сохраняли свои академические позиции в религиоведении того времени. Указание на преемственность в отношении «учителей» считалось на недавно переименованных кафедрах «философии и религиоведения» хорошим тоном. Вопреки развернувшимся процессам «религиозного возрождения», выработанный в советские времена нарратив секуляризации сохранял свое влияние и значимость в академических кругах и активно пытался эти процессы переосмыслить. Этому нарративу Аверинцев попытался противопоставить альтернативное описание тех же процессов, такое, которое было бы одновременно апологетическим и академически корректным, претендующим на общезначимость, открытым к дискуссии о конкретных фактах и их значении.

Однако в новых условиях это направление полемики больше не могло быть единственным или даже главным. Наряду с этим мыслитель оппонирует как «консервативным ревнителям конфессионализма», фундаментализму в отношении культуры, так и «модернистской адаптации к секулярной системе ценностей» уже в христианской мысли¹. Первое из них или не хочет замечать качественных перемен в культуре и самом человеке или активно отрицает эти перемены (и даже саму культуру как таковую), в то время как второе эти перемены превращает в критерий адекватности для христианской традиции.

В этой статье много замечательных деталей (в частности, любопытна гораздо более строгая оценка «аналитической психологии» Юнга как «неогностической паратеологии» – очевидно, в свете его влияния на широкое распространение в России движений нью-эйдж²) и точных наблюдений. В целом этот текст можно рассматривать как готовый проспект для большой коллективной монографии. Но я бы хотел рассмотреть предлагаемый Аверинцевым

¹ Аверинцев С.С. Христианство в XX веке // София-Логос. Словарь. – Киев, 2006. – С. 688–690

² Там же. – С. 687.

историко-религиозный нарратив в целом, задаваясь прежде всего вопросом о том, как он сделан.

Прежде всего Аверинцев рассматривает факторы историко-культурного процесса как мотивы формирования тех или иных христианских позиций и движений и систематически уходит от однозначных и прямолинейных оценок этих позиций и движений, выявляя их объективные основания (даже для очевидно несимпатичных ему персонажей и действий он находит такого рода оправдания). При этом его подход не становится редуccionистским – различные варианты «адаптации христианства к принципам секулярной демократической цивилизации»¹ исходят изнутри различных конфессиональных вариантов христианского сознания, каждый из которых обладает собственной внутренней логикой. Воинствующий секуляризм в различных его формах не является ни чем-то фатальным для религиозного сознания (как это представлялось научным атеистам), ни чем-то совершенно внешним и случайным. Это – элемент большого антропологического кризиса, захватившего человечество и подорвавшего традиционную религиозность, но не религиозность как таковую: «Кризис этот затрагивает прежде всего связь отцов и детей, преемственность поколений, психологическую возможность для родителей – практиковать свой авторитет, а для наследников – принимать предлагаемые этим авторитетом ценности. Отношения старших и младших, разумеется, никогда не были беспроблемными; но стремительно меняющаяся реальность нашего столетия поставила под вопрос уже не гармонию этих отношений, а самые их основы»².

Но этот кризис, в свою очередь, накладывается на некоторый набор само собой разумеющихся исходных данных, унаследованных XX веком от XIX: существование устойчивых национально-конфессиональных комплексов, различные конфигурации отношений церковей к светским национальным культурам, иерархия конфессий на шкале прогресса, связь христианской миссии и колониальной экспансии. В XX в. этим мнимым константам бросают вызов и разоблачают их мнимость глобализация, тоталитар-

¹ Аверинцев С.С. Христианство в XX веке // София-Логос. Словарь. – Киев, 2006. – С. 689.

² Там же. – С. 649.

ные режимы (ответом которым становится возобновление христианского мученичества), воинствующий секулярный гедонизм. Существенно, что свои шансы эти вызовы получают именно в контексте упомянутого кризиса, и именно он определяет тот факт, что на вопрос о соотношении «потерь и приобретений» нет однозначного ответа: утратив «естественность», христианство приобрело «сознательность»: «христианская вера все чаще из автоматически наследуемого атрибута нации превращается в предмет личного выбора». Разрушение «традиционной культуры» «традиционно христианских стран» и окончательный конец «константиновской эпохи» сопровождается подъемом «культурного творчества под знаком христианства», в частности религиозной мысли, стоящей под знаком конверсии, «религиозного обращения»¹.

Если, подводя итоги, пытаться определить позицию самого Аверинцева, из которой он ведет свой рассказ, то это, по видимому, позиция человека консервативного и при этом реалистически смотрящего на историю христианского гуманизма, включающего в качестве базовых «традиционных ценностей»: религиозно обоснованную ценность личного выбора, культурного творчества, научной рациональности, прежде всего гуманитарной, и политической свободы, свободы и от избыточного оптимизма по поводу «религиозного возрождения», и от избыточного фундаменталистского пессимизма по поводу современной культуры. Этот нарратив скорее нацелен на понимание прошлого и настоящего, но, отдавая себе трезвый отчет в контингентности исторического бытия человека, не склонен к прогностике в духе теорий секуляризации или десекуляризации.

Заключение

Прежде всего, на основании сказанного можно с уверенностью предположить, что именно прочная ассоциация советского и раннего постсоветского религиоведения с «научным атеизмом» и вместе с тем, описанная выше личная, мировоззренческая и методологическая полемичность по отношению к последнему, пред-

¹ Аверинцев С.С. Христианство в XX веке // София-Логос. Словарь. – Киев, 2006. – С. 650–651.

определила отказ Аверинцева от идентификации своих исследований с религиоведением и его обращение в поисках самоидентификации к таким дисциплинам, как филология, история эстетики, культурология.

Отметим, что мировоззренчески Аверинцев оппонирует научному атеизму не только по линии христианство – безбожие, но и как человек, ощущающий свою включенность в большой поток мировой духовной культуры, корни которого трансцендентны. Методологически позиция Аверинцева как исследователя религии оппонирует научному атеизму и его социологизму, противопоставляя ему своеобразную герменевтику религиозной и культурной символики, включающую своеобразную историческую психологию переживания религиозных символов, причем наиболее значимыми авторами оказываются для Аверинцева Кассирер и Юнг. От первого он берет идею автономной логики символических форм, от второго – объективное (благодаря концепции архетипов) психологическое наполнение религиозного переживания, проецируя и то, и другое на реальную историю религиозной культуры. С их помощью ему удается отстоять автономную реальность символического мира культуры, право на его столь же автономное изучение методами гуманитарных наук, и довольно прозрачно намекнуть читателю, что эта символическая реальность отсылает к реальности духовного бытия (ср. статью «Филология»).

В поздней статье этот аппарат скрыт и как будто даже не задействован, однако предлагаемое в ней обобщение истории христианства XX в. полемизирует как с теориями секуляризации (прежде всего советского образца), так и с необоснованными надеждами на возвращение в «константиновскую эпоху», и при этом сохраняет основное антиредукционистское представление о наличии самостоятельных, исходящих из оснований духовного бытия человека импульсов, определяющих логику жизни религиозных традиций, их ответы на трансформации социальной и культурной реальности.

В целом проект Аверинцева производит впечатление одного из наиболее методологически продуманных и академически корректных альтернативных научному атеизму подходов к научному изучению религии. Структура этого проекта такова, что личная и мировоззренческая мотивация ученого, заложенный в его тексты

апологетический пафос не оказывают негативного влияния на его собственно научную результативность. Несмотря на это, в постсоветский период он, вопреки личной популярности автора, оказался мало востребован и практически не получил продолжения, в академическом пространстве уступив место более стандартным позитивистским подходам либо новым для постсоветской науки феноменологическим и постструктуралистским проектам, а в пространстве конфессиональном – более экстравагантным и менее академичным вариантам «мировоззренческого подхода».

Список литературы

1. Аверинцев С.С. Аналитическая психология К.-Г. Юнга и закономерности творческой фантазии // О современной буржуазной эстетике: сб. ст. – Москва: Искусство, 1972. – С. 110–155.
2. Аверинцев С.С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной абсиды Софии Киевской // София-Логос. Словарь. – Киев, 2006. – С. 548–591.
3. Аверинцев С.С. Филология // София-Логос. Словарь. – Киев, 2006. – С. 452–462.
4. Аверинцев С.С. Христианская мифология // София-Логос. Словарь. – Киев, 2006. – С. 473–484.
5. Аверинцев С.С. Христианство в XX веке // София-Логос. Словарь. – Киев, 2006. – С. 640–698.
6. Антонов К.М. От дореволюционной науки о религии к советскому религиоведению: трансформация системы научно-исследовательских программ и формирование «советской» формации дискурса о религии // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. – 2013. – Вып. 6 (50). – С. 67–97.
7. Бибахин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. – Москва, 2006. – 480 с.
8. Виноградов А.Ю. Еще раз к вопросу о надписи над конхой Св. Софии Киевской // Лазаревские чтения. Искусство Византии, Древней Руси, Западной Европы: материалы научной конференции. – 2010. – Москва: МГУ, 2022. – С. 27–39.
9. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. Проблемы Закона и Благодати // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. – Москва: Республика, 1994. – С. 14–153.
10. Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения // Москва: Академический проект, 2007. – 239 с.
11. Носачев П.Г. «Отреченное знание»: изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века. Историко-аналитическое исследование. – Москва: Изд-во ПСТГУ, 2015. – 336 с.
12. Психология религии в России XIX – начала XXI века: коллективная монография / [Сост. К.М. Антонов]. – Москва: Изд-во ПСТГУ, 2019. – 536 с.

13. Розанов В.В. Темный лик. Метафизика христианства // Розанов В.В. Том 1. Религия и культура. – Москва: Правда, 1990. – С. 372–582.
14. Филиппов Б.А. Как разрушалось господство «научного атеизма» в советском обществоведении (1960–1980-е гг.) // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2022. – Вып. 104. – С. 107–122.

УДК 215

DOI: 10.31249/rphil/2024.04.18

ЦИБИЗОВА И.М.* НАУКА И РЕЛИГИЯ: О ПОЛЬЗЕ СОТРУДНИЧЕСТВА

Аннотация. Рассматриваются взгляды ряда современных представителей христианства и ислама на проблему взаимоотношения науки и религии. Изучаются позиции С.Л. Франка, Д. Полкингхорна, Дж. Милбанка, В.Г. Буданова, Ж. Даниэлу, Ф. Брамбилла, Д. Мухетдинова, А. Ваккаро, И. Марича, Патриарха Кирилла и др. Особое внимание уделяется вопросу о перспективах развития конструктивного сотрудничества между наукой и религией.

Ключевые слова: наука и религия; христианство; ислам; современность; сотрудничество.

TSIBIZOVA I.M. SCIENCE AND RELIGION: THE BENEFITS OF COOPERATION

Abstract. The article is devoted to the consideration of the views of several modern representatives of Christianity and Islam on the problem of the relationship between science and religion. The positions of S.L. Frank, D. Polkinghorne, J. Milbank, V.G. Budanov, J. Danielou, F. Brambilla, D. Mukhetdinov, A. Vaccaro, I. Marich, Patriarch Kirill are studied. Special attention is paid to the development of constructive cooperation between science and religion.

Keywords: science and religion; Christianity; Islam; modernity; cooperation.

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

Для цитирования: Цибизова И.М. Наука и религия: о пользе сотрудничества // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2024. – № 4. – С. 183–199. – DOI: 10.31249/phil/2024.04.18

Введение

Начало XXI в. полностью опровергло заявления «религиозных скептиков» 1960–1970-х годов, провозглашавших, что секуляризация в условиях постмодерна вскоре сделает религию устаревшей¹. Западный мир все больше и больше переживает «сумерки богов», становясь все более «разочарованным», вопреки титаническим усилиям Папы Римского Франциска, который самоотверженно пытается возродить христианство, не только превратив «церковную зиму» католической церкви в «церковную весну»², но и развивая экуменический диалог между христианскими конфессиями подчеркивая общую христианскую идентичность³. Однако религия отнюдь не исчезает, стремительно перемещаясь в Южное полушарие. Уже в конце XX в. даже многие скептики признали, что не учли в своей «секуляризованной диатрибе» «экстенсивного евангелического возрождения христианства», убрав его как «исключение из правил» из своего анализа. Именно рост пятидесятничества заставил многих переосмыслить свои позиции с учетом эмпирического контекста. Это движение, в первую очередь в Латинской Америке, противоречило статистическим трендам секуляризации, идентифицируясь с «реакционным» движением в низах, дистанцирующимся от стагнирующих церковных институциональных организаций, желающим стать «подлинно живой церковью» и выражающим это во многих аспектах жизни, в особенности в области

¹ Siuda-Ambroziak R. Jumping into faith: The Phenomenon of Brazilian Pentecostal conversations // *Studia religiologica*. – Kraków, 2018. – G. 51, z. 1. – P. 17.

² Шебалина О.Е. Приоритеты внешней политики Святого Престола в период понтификата Папы Франциска: диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. – Москва: МГИМО, 2019. – URL: https://mgimo.ru/upload/diss/2019/shebalina_dissertaciya.pdf. (Last download: 05.07.2022).

³ Lettera enciclica «Fratelli tutti» del Santo Padre Francesco sulla fraternità e amicizia sociale. – URL: https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. (Last download: 05.07.2022).

семьи и общественных отношений, показав позитивный потенциал религии¹.

Давно прошли те времена, когда религия и наука считались антиподами. Ныне только из лагеря фундаменталистов еще раздаются голоса о вреде науки. Представители ведущих монотеистических религий мира, напротив, настойчиво предлагают науке сотрудничество, настаивая на его пользе и даже необходимости. Цель данной статьи – рассмотреть некоторые из этих предложений и пользу этого сотрудничества.

На противопоставление науки и религии в конце 1920-х годов обращал внимание С.Л. Франк, озабоченный распространением атеизма, воинствующего материализма в СССР и позитивизма на Западе². Ссылаясь на И. Ньютона, Б. Паскаля, Л. Пастера и «даже Ч. Дарвина», он называет противопоставление религии и науки «двойной бухгалтерией»³. Вопреки противопоставлению научного и религиозного мировоззрений как антиподов, философ пришел к выводу, что этот конфликт обусловлен лишь пропагандой⁴ и следует разделять научное мировоззрение и таковое ученого, которому нужна «предпосылка веры»⁵. Считая материалистическое мировоззрение той же религией, он впоследствии заключил, что конфликт существует лишь между натурализмом и религиозной верой. Отринув «потерпевшие крушение» «дарвинизм и механистицизм»⁶, мыслитель рассматривал религию и науку как два разных по форме и методу, но одинаковых по предмету вида познания и осмысления мира, говоривших «об одном и том же, но разное». Религия понималась им как первобытная,

¹ Siuda-Ambroziak R. Jumping into faith: The Phenomenon of Brazilian Pentecostal conversations // *Studia religiologica*. – Kraków, 2018. – G. 51, z. 1. –S. 17–18.

² Оболевич Т., Цыганков А.С. «Конфликт науки с религией есть конфликт двух вер...». Позиция С.Л. Франка. Приложение: С.Л. Франк. <Об отношениях между религией и наукой> // *Соловьёвские исследования*. – 2017. – Вып. 1 (53). – С. 88. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/konflikt-nauki-s-religiey-est-konflikt-dvuh-ver-poziitsiya-s-l-franka-prilozhenie-s-l-frank-ob-otnoshenii-mezhdu-religiey-i-naukoy/viewer>. (Last download 18.06.2022).

³ Там же. – С. 89–90.

⁴ Там же.

⁵ Там же. – С. 99.

⁶ Там же.

наивная наука, наука – как знание усовершенствованное, проверенное и критическое. Истинной науке, по его мнению, не мешает вера в чудо и существование иного мира¹: чудо не противоречит «закону причинности». Действительно, отрицает чудо не наука, а особая вненаучная вера – материализм или натурализм². Хотя наука того времени постигала мир как замкнутую систему, она не утверждала, «что природа есть абсолютно замкнутая система», что вне нее нет никаких иных сил, которые могли бы в нее вторгаться³. Философия позиционируется как союзница религии, которая выходит за пределы мира и отыскивает духовные первоосновы бытия. Философское мышление пересекает сферу эмпирии и одновременно указывает на ее непостижимый характер, как на то, что находится за ее пределами⁴.

Рука об руку

Одним из первых это сотрудничество предложил недавно ушедший от нас в мир иной, в который он свято веровал, пастор англиканской церкви и физик-теоретик Д. Полкингхорн (1930–2021), на примере собственной жизни проиллюстрировавший пользу взаимодействия между наукой и религией. Помимо ставшего знаменитым призыва «Друзья ученые, религия не иррациональна»⁵, этот мыслитель опубликовал 26 книг о связи этих, казалось бы, совершенно не связанных между собой областей. Среди них – столь популярные произведения, как «Вера глазами физика», «Наука и богословие. Антропологическая перспектива», «Квантовая физика и теология: неожиданное родство», «Исследуя реаль-

¹ Оболевич Т., Цыганков А.С. «Конфликт науки с религией есть конфликт двух вер...». Позиция С.Л. Франка. Приложение: С.Л. Франк. <Об отношениях между религией и наукой> // Соловьёвские исследования. – 2017. – Вып. 1 (53). – С. 88. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/konflikt-nauki-s-religiey-est-konflikt-dvuh-ver-pozitsiya-s-l-franka-prilozhenie-s-l-frank-ob-otnoshenii-mezhdu-religiey-i-naukoy/viewer>. (Last download 18.06.2022).

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. – С. 90–91.

⁵ Polkinghorne J. Amici scienziati, la religione non è irrazionale // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 95, N 2. – P. 82–90.

ность: переплетение науки и религии». Уже в 2002 г. его вклад в развитие диалога между наукой и религией был оценен Темплтонской премией.

В противопоставлении науки, основанной на фактах, и религии, базирующейся на убеждениях, мыслитель усматривает две ошибки. Первая связана с отсутствием «фактов», не подвергающихся научной интерпретации: теория их интерпретирует, они же подтверждают или опровергают ее¹. То есть как немислима наука без теории, так немислима она без убеждения ученого. Вторая ошибка заключается в сведении религии к простому мнению. Она же имеет дело с вопросами ценности и значения, которые наука нередко оставляет в стороне².

Отметив справедливость этого тезиса в отношении точных и естественных наук, нельзя не возразить, что вопросами ценности и значения занимаются гносеология, аксиология и онтология. Англосаксонская философия в целом и «критический реализм», который поддерживал Полкингхорн, в частности, крайне неохотно поднимают эти проблемы, что вызывает недовольство даже в западной философской мысли.

Писание, по мнению Полкингхорна, нужно считать не написанным под божественную диктовку текстом с непрерываемыми ответами на все вопросы человеческой жизни, но «четырёхкнижьем заметок» со свидетельствованиями о пребывании Бога на земле³.

Мыслитель полагал, что науку и теологию объединяет феноменология. Новый завет – описание встречи с Иисусом Христом и ее влияния на жизнь апостолов – он предлагал воспринимать как феноменологию христианской веры от ее истоков⁴. Важным свидетельством их родства Полкингхорн считал интуицию, равно необходимую ученому при разработке и осмыслении новых гипотез и теологии⁵, обязанному «читать» в душах людей.

Залог единства науки и религии философ видел в единой цели – поиске истины. Они скорее дополняют друг друга, чем нахо-

¹ Polkinghorne J. *Amici scienziati, la religione non è irrazionale* // *Vita e pensiero*. – Milano, 2012. – An. 95, N 2. – P. 96.

² *Ibid.* – P. 97.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

дятся в конфликте. Объединившись, наука и религия окажут большее давление на дверь, которую по отдельности пытаются открыть, – образно предполагает теолог.

Еще один англиканский богослов – почетный профессор кафедры теологии и религиоведения Ноттингемского университета, являющийся там президентом Центра теологии и философии, Дж. Милбанк – опровергает негативное значение термина «апологетика», напоминая, что «апология» – это признание, сделанное по размышлению от души и исходящее изнутри под влиянием триединого Бога и воплощенного Логоса. А также аргументация и свидетельство, протестующее против равнодушного обезличивания¹. Христианская вера, определяющая место мира и политических законов с позитивной точки зрения и требующая любви при воплощении последних, способна помочь ученому, увлеченному своим трудом.

Схожего мнения придерживается доктор философских наук, заведующий сектором междисциплинарных проблем научно-технического развития, главный научный сотрудник Института философии РАН В.Г. Буданов, подчеркивающий, что вера помогает научной деятельности, обосновывая целеполагание ученого².

Констатируя устаревание метафизики³ для физики, французский неотомист Э. Жильсон выражает надежду, что устаревание парадоксальным образом означает молодость: кризис приведет к новому открытию ценности метафизической мысли⁴.

Римско-католический епископ Ж. Даниэлу полагает, что теология способна помочь точным и естественным наукам в преодолении тупиков, так как каждый богослов, обладает позитивным опытом преодоления кризисов мысли, поскольку обладает опытом

¹ Milbank J. Apologia dell'apologetica (purché non sia retrograda) // Vita e pensiero. – Milano, 2013. – An. 46, N. 3. – P. 9–16.

² Буданов В.Г. Наука и религия. Доклад на третьем научном семинаре «Религия и культура», организованном Отделами философии и культурологии ИНИОН РАН // ИНИОН РАН. – 2022. – 24 июня. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=H1q3tzqFjZI&feature=youtu.be>. (Last download 30.06.2022).

³ В данном случае понимаемой и как основание теологии.

⁴ Maspero G. La fisica contemporanea e la teologia trinitaria possono avere qualcosa in comune? Un suggerimento dall'ontologia relazionale // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2016. – An. 58, N 2. – P. 321.

борьбы с ересями и понимает, что именно преодоление кризисов сопряжено со значительным прогрессом¹.

Общий вывод неотомиста и римско-католического теолога заключается в том, что абсолютное разделение современной физики и метафизики невозможно в силу научного прогресса, постоянно открывающего новые аспекты и ставящего проблемы, которые требуют философского осмысления².

Д. Масперо уверен, что опыт патристики полезен точным и естественным наукам, стремящимся справиться с застоем. Отцам церкви в IV в. пришлось пересмотреть метафизические категории, разрабатывая основы философии, которая стала основанием тринитарной³ теологии. Рожденная Откровением мысль интегрировалась в общее знание человечества на философском и естественно-научном уровне (П. Кода). Подобный пересмотр имеет место в науке при получении новых данных. Иерархический порядок классической метафизики, восходившей от причины к причине вплоть до Первого принципа, был отвергнут в силу невозможности постичь человеческим умом сущность и Бытие Бога. В силу апофатизма – утверждения полной познаваемости мира только Богом – возможность познания признавалась лишь в реляции с Ним. Из невозможности постижения сущности внимание перенеслось на осмысление реляций происхождения, расположения и связей объекта. Много веков спустя Т. Кун назовет эту методичку сменой парадигм. Не случайно, занявшись созерцанием реляций тварного мира, каппадокийцы добились значительных успехов в натурфилософии⁴. Аналогично Йозеф Ратцингер⁵ во «Введении в христианство» связывал реляционную онтологию с корпускулярно-волновым дуализмом и необходимостью веры даже в процессе количественных измерений. С этой перспективы очевидные неудачи в исследовании мира открывают дверь к новым перспективам бытия. Удаление необходимого совпадения между реляционным и

¹ Maspero G. La fisica contemporanea e la teologia trinitaria possono avere qualcosa in comune? Un suggerimento dall'ontologia relazionale // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2016. – An. 58, N 2. – P. 321.

² Ibid.

³ Основанной на догмате о Троице.

⁴ Так до конца XVIII в. называлась философия природы.

⁵ Папа Римский Бенедикт XVI.

акцидентальным измерениями – операция эпистемологического аналога, давшая точной науке посредством отрицания пятого постулата Евклида неевклидову геометрию, из которой затем развилась адекватный формализм общей теории относительности.

«Думать как теолог в случае затруднений и непонимания» советовал антрополог Ш. Хелмрейх сотруднику лаборатории «Искусственной жизни» Института Санта Фе¹. И эта стратегия работала. Опыт борьбы с ересями, необходимость нахождения новых путей и аргументации, как ни парадоксально, помогали преодолеть тупиковые пути при создании искусственного интеллекта.

Кардинал Ф. Брамбилла, позиционируя веру и знание как два крыла человеческого духа, на которых он возвышается до созерцания истины, утверждает существование глубинной связи между теорией и практикой, мыслью и ее реализацией, а также взрослением при появлении возможности воплотить мечту в жизнь². Опровергая распространенную в итальянских академических кругах точку зрения о религии как «мифе детства», переставшем быть актуальным для попавших в университетские аудитории, он подчеркивает сущностную роль религии для «умения жить»³. Кроме того, кардинал представляет христианскую религию как важнейший фактор формирования социального видения – модус избежания авторитарных концепций: общества без личностей (неизменяемых диктаторских систем) и личностей без общества (индивидуализма и крайнего либерализма), а также как залог надежды в видении будущего.

Эти же слова, о том, что у человека – как у птицы – должно быть два крыла: с одной стороны, теология как религиозное знание, образование, а с другой – наука в ее академическом понимании, парадоксально повторил представитель другой мировой мо-

¹ Vaccaro A. Una teologia per i robot (e persino un Decalogo) // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 100–103.

² Brambilla F.G. Credere e sapere: due ali dello spirito umano // Vita e pensiero. – Milano, 2016. – An. 49 (99), N 2. – P. 91.

³ Важную роль христианской веры при взрослении и целеполагании подчеркивает также В.Г. Буданов [Наука и религия. Доклад на третьем научном семинаре «Религия и культура», организованном Отделами философии и культурологии ИНИОН РАН // ИНИОН РАН. – 2022. – 24 июня. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=H1q3tzFjZI&feature=youtu.be>. (Last download 30.06.2022).].

нотеистической религии, доктор исламской теологии, первый заместитель председателя Духовного управления мусульман Российской Федерации Дамир Мухетдинов, ссылаясь на Р. Фахретдина¹, Х. Фаизханова², Ш. Марджани³. Они были сказаны по случаю презентации книжной серии «Ал-ислах ва-т-таджид» – «Возрождение и обновление». Презентация символично ознаменовала возвращение к духовному наследию, которым российские мусульмане гордятся, но недостаточно знают, предпринятого ради углубления научного исламского знания⁴.

Религии и компьютерные технологии

Очевидное таинственное притяжение теологии и технологии констатирует сотрудник Института религиозных наук св. Ипполито Галантини во Флоренции А. Ваккаро в статье «Теология (и даже Декалог) для робота». Их сотрудничество он считает «знаком времени». Вслед за пятидесятилетием, добившимся успеха, помимо прочего, благодаря активному использованию СМИ и новейших технологий для популяризации «евангелия процветания» или «евангелия здоровья и богатства», заимствованных из североамериканского телеевангелизма, представители ведущих мировых религий начали использовать достижения электронных технологий. Церкви монотеистических религий имеют свои официальные

¹ Ризааддин Фахретдин (1859–1936) – выдающийся татарский просветитель, исламский теолог и религиозный деятель.

² Хусаин Фаизханов (1823–1866) – российский богослов, общественный деятель, педагог, историк, востоковед-тюрколог, археограф, каллиграф, сыгравший значительную роль в развитии духовной культуры татарского общества второй пол. XIX в.

³ Шигубутдин Марджани (1818–1889) – российский мусульманский богослов, просветитель. Марджани также известен как этнограф, археограф, востоковед и педагог, крупнейший татарский историк своего времени.

⁴ «У человека должно быть два крыла – теология и наука»: в Казани презентовали серию «Ал-ислах ва-т-таджид» // Духовное управление мусульман Российской Федерации. Официальный сайт. – Республика Татарстан. – 2021. – 4 июня. – URL: https://dumrf.ru/common/event/19018?utm_source=yandex.ru&utm_medium=organic&utm_campaign=yandex.ru&utm_referrer=yandex.ru. (Last download: 02.07.2022).

сайты, новостные порталы, что в значительной мере облегчает работу исследователям.

Епископ Оксфорда Стивен Крофт опубликовал «Десять заповедей для робота». Римско-католическая церковь пошла дальше: представитель Святого престола архиепископ В. Палья 28 февраля 2020 г. подписал этический кодекс использования искусственного интеллекта, разработанного на основе «Римского призыва к этике ИИ» под эгидой Папской академии жизни¹. Проект создания «Торы для робота», которую технологи и теологи обязуются написать подобно тому, как Бог высек десять заповедей на каменных скрижалях (Ис. 31, 18), пока ожидают своей реализации.

Другой проект – создания Церкви Интернета «Путь в будущее» – был спешно свернут из-за внимания к нему правоохранительных органов. Его создатель, бывший инженер Гугл Э. Левандовски, провозглашавший, что, развивая Сеть, «мы воспитываем Бога», в 2021 г. закрыл эту организацию, перечислив около 175 тысяч евро пожертвований в Фонд правовой защиты и образования². Правда, с традиционной религией этот проект не имел ничего общего и многими верующими воспринимался как кощунство.

А. Ваккаро, осмысливая гипотезу о возвышении искусственного интеллекта, представляет, как суперинтеллигентный робот смеется над патетическими наставлениями желающих предложить ему декалог людей, которые не в состоянии прожить дня без войны и убийства своих братьев, не могут выделить минимум из своего благосостояния для того, чтобы помочь наиболее нуждающимся, разрушают окружающую среду без уважения к последующим поколениям и невежественно верят, будто могут давать уроки этики тому, кто умнее их³. Напрашивается вывод о том, что создающим высокие технологии людям стоит самым существенным образом переосмыслить свое существование.

¹ Цибизова И.М. Некоторые аспекты и проблемы современной неосхоластической моральной философии и католической этики // Дискурсы этики. 2021, 2 (12): 13–40. – URL: http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2021/12/DE2021_2_12_11-40.pdf. (Last downloaded: 09.06.2022).

² Энтони Левандовски закрывает свою Церковь AI // Kolibri.Press. – 2021. – 19.02. – URL: <https://kolibri.press/96850>. (Last downloaded: 01.07.2022).

³ Vaccaro A. Una teologia per i robot (e persino un Decalogo) // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 100–103.

Хотя ведущие религиозные деятели признают пользу Интернета, они одновременно предостерегают об опасности, исходящей от него. Патриарх Кирилл подчеркивал то обстоятельство, что миссия в виртуальном пространстве не может подменять собой приходскую работу, но должна дополнять ее. Одновременно он отметил: «Образ человека, который живет преимущественно в медийном пространстве, далек от христианского идеала. Красоту Божиего мира не может заменить искусственно созданное людьми пространство для коммуникаций»¹. Папа Римский Франциск называл Интернет «даром Божиим», призывая не забывать о «иллюзии общения» и «опасной изоляции», к которым приводит злоупотребление СМИ и информационными сетями, зачастую навязывающими «бесстыдную агрессивность» и «информацию без мудрости», которые подчиняют, унижают и деформируют самость².

Стоит отметить и очевидную пользу официальных сайтов, представляющих крупнейшие религии для исследователей.

Наука и православие

Взаимоотношения православия с наукой долгое время были не столь явно выраженными. Если иезуитский курсикулум³, называвшийся «Разум и институт обучения» (*Ratio atque institutio studiorum*), уже в 1599 г. требовал рассматривать образование как средство повышения влияния и статуса, а науку как самостоятельный вклад в Славу Господнюю⁴, то православие долгое время от науки дистанцировалось. На это обстоятельство обращал внимание сербский историк науки, специализирующийся также на взаи-

¹ Святейший патриарх Кирилл: Миссия в Интернете важна, но не заменяет реальной приходской работы // ПРАВОСЛАВИЕ. RU. – Москва. – 2013 года. – 3 февраля. – URL: <https://pravoslavie.ru/59208.html>. (Last download: 01.07.2022).

² Lettera enciclica «Fratelli tutti» del Santo Padre Francesco sulla fraternità e amicizia sociale. – URL: https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. (Last download: 05.07.2022).

³ Курсикулум – парадигма образования, включающая процесс, систему проектирования и методическое регламентирование процессов, ведущих к результатам обучения.

⁴ Garsia B. Aristotle among the Jesuits: A note concerning a recent publication // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 1. – P. 177–193.

моотношениях между наукой и церковью, И. Марич¹. Эпиграфом к своей лекции, прочитанной 27 апреля 2009 г. на трибуне, организованной церковью Святого Трифуна в белградской общине Вождовац, он взял слова выдающегося богослова и историка Церкви протопресвитера Иоанна Мейендорфа: «Существует естественный и надежный союзник христианства, которого большинство христиан даже и не замечает. Этот союзник – наука»². Подчеркивая, что в отличие от римско-католического и протестантского мира православие было не *в самых близких* отношениях с наукой, он задается вопросом о причинах подобного положения вещей³. Из притчи о грехе Адама и Евы в Эдеме Марич выводит, что не всякое познание само по себе грех, но познание добра и зла содержит возможность для греха. Не всякое знание грешно, оно не последствие падения, так как существовало и в райском состоянии. Грех связан с практикой и моралью, теоретическое знание к нему не относится. Всяким знанием, несомненно, можно злоупотребить, но источник зла в людской свободе творить его, а не в знании как таковом. Ум (с его знанием) сам по себе не грешен, и в этом смысле научное знание как таковое не должно быть знаком гордыни, самонадеянности и греховности ума.

Наука и православие за два тысячелетия своего сосуществования так и не стали союзниками. На эту ошибку указывал Иоанн Майендорф в кратком очерке «Теология и наука», утверждая, что православные относились к науке как монофизиты, провозгласившие, что Христос имел лишь божественную природу, и еретически отвергали Его телесную природу, забывая о ней и не изучая в достаточной мере.

По мнению И. Марича, мы живем в мире, где наука и православие все больше нуждаются друг в друге. Православие больше не может запрещать научного познания природы. Более того, это познание необходимо для признания ценности творения Божьего. С другой стороны, ученым необходима ориентация в отношении ценностей и целей науки, дабы не злоупотреблять ими. Автор за-

¹ В.Г. Буданов также сетовал на прохладные отношения науки и православия [8].

² Марич И. Наука и православье // Источник: часопис за веру и культуру. – Београд, 2012. – Год 21, бр. 83/84. – С. 164–175.

³ Там же.

ключает, что посредником в выработке ценностных компонентов науки может стать философия или вера, в том числе и православие как одна из христианских конфессий.

Другой сербский православный мыслитель, философ и врач-психиатр В. Еротич полагает, что по крайней мере три мировые монотеистические религии помогают решить психологические проблемы человека. Веру он связывает со стремлением к совершенству Творца¹, ссылаясь на слова Иисуса «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный» (Мф. 5: 48). По его мнению, вера способствует реализации природной потребности «трансцендирования того, что не завершено и несовершенно в нашей экзистенции, которая может существовать лишь в постоянном превосхождении самого себя»². Признавая открытость и закрытость систем мышления закономерными этапами человеческой жизни³, Еротич тем не менее призывает открываться миру, «выходить хотя бы временами в открытое море, пускаться на риск, чтобы подняться поближе к вершине горы, или вулкана; тогда нам откроются оттуда новые, неожиданные виды, а с ними – и новые события, которые придадут нам смелости и дальше стремиться к Божественной Красоте, Доброте и Истине»⁴.

Важный шаг к сближению науки и веры предпринял и глава Русской православной церкви Патриарх Кирилл. В Сарове, где проходила встреча «Вера и наука – взаимодействие во благо России», он призвал ученых «не искать Бога в Космосе». Патриарх высказал мнение, что секуляризация связана не с наукой, а с «просвещенческим культом разума». Тем не менее духовное возрождение происходит именно в странах с высоким уровнем технологического развития. По его словам, Церковь является надежным союзником ученых в вопросах просвещения, развития научных

¹ Јеротић В. Отворени и затворени системи мишљења // Источник: часопис за веру и културу. – Београд, 2012. – Год 21, бр. 83/84. – С. 7.

² Там же.

³ Там же. – С. 5–6.

⁴ Там же. – С. 9.

знаний, а также в процессе формирования объективной и целостной картины мира¹.

Об использовании православием научных достижений в диалоге с исламом свидетельствовал председатель Экспертного совета при Патриархе по взаимодействию с исламским миром, доктор церковного права иеромонах Григорий (Матрусов) на втором заседании семинара «Религия и культура» (15 марта 2022 г.). В диалоге с представителями ислама, почитающими «неподражаемость» Корана как «богоданного», крайне важным представляется аргумент И.Н. Панина², проследившего основание христианского Священного Писания на священном же числе 7³. Убеденный агностик в юности, Панин стал столь же убежденным верующим после того, как взявшись за перевод Нового Завета, обнаружил закодированное в тексте – через количество букв, слов, повторяемость имен и т.д. – число «7», обладающее в нумерологии священным значением и символизирующим мироздание: Бог сотворил мир за 7 дней, столько же дней в неделе. Это обстоятельство, скептически воспринимаемое многими «серьезными» учеными и нечасто выделяемое православными теологами, не привыкшими апеллировать к нумерологии, стало весомым аргументом в диалоге с мусульманскими теологами. Упор делается на гипотезу Панина: «Библию на бумаге записывали разные люди, но автор у нее всего один»⁴.

¹ Святейший патриарх Кирилл: Миссия в Интернете важна, но не заменяет реальной приходской работы // ПРАВОСЛАВИЕ. RU. – Москва, 2013. – 3 февраля. – URL: <https://pravoslavie.ru/59208.html>. (Last download: 01.07.2022).

² Панин И.Н. (1855–1942) – русский ученый, высланный в 1874 г. из России за революционную деятельность, окончивший математическое отделение Берлинского университета и получивший степень бакалавра искусств в Гарвардском университете.

³ Григорий (Матрусов) иеромонах. «Концептуальные основы взаимодействия христианства и ислама». Доклад на втором заседании семинара «Религия и культура», организованном Отделами философии и культурологии ИНИОН РАН // ИНИОН РАН. – 2022. – 16 марта. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=CY--VTgTneo> (Last download 03.07.2022).

⁴ «Библию на бумагу записывали разные люди, но автор у нее всего один». Ученый Иван Панин разгадал цифровой код Библии // Просто жить. – 2022. – 2 мая. – URL: <https://zen.yandex.ru/media/sanmarina/bibliu-na-bumagu-zapisyvali>

Ученые оказывают практическую пользу религиозным деятелям и в таком важном вопросе, как религиозный диалог. Его виды и ракурсы подробно освещаются в одноименной монографии С.В. Мельником, предлагающим практикам необходимую методологию и формы реализации¹.

Заключение

Несомненно, никто в наши дни, призывая к диалогу и взаимодействию религии и науки, не будет предлагать основывать мир на трех китах или возвращаться к «средневековому мракобесию», о котором постоянно твердят агностики и атеисты. Верить или нет в стране, где церковь отделена от государства, каждый решает сам для себя. Это вопрос глубоко личного выбора, от ответа на который зависит, каким будет внутренний мир человека, какие ценности его будут определять, будет ли он закрытым в практической рациональности или полностью открытым миру с его невероятными чудесами.

Бесспорно, далеко не все ученые прислушаются к призыву Полкингхорна или примут предложение Милбанка. Однако задуматься о том, почему и во что верили их собственные предки, а также над тем, что им давала вера, все же стоит. Как и поразмыслить над словами В.Г. Буданова, полагающего, что вера помогает научной деятельности, обосновывая целеполагание ученого. В вере он находит юнговские «моральные леса», на которых основывается целостное мировоззрение².

Быть может, это поможет сделать наш мир, сегодня как никогда скатившийся к острому глобальному конфликту, чуть лучше. Взаимосвязь науки и религии способна помочь в решении острейшей проблемы постмодерна – превращении людей либо в «безду-

raznye-liudi-no-avtor-u-nee-vsego-odin-uchenyi-ivan-panin-razgal-d-cifrovoi-kod-bib-lii-626fdb4cea9b6119fe18c2ec. (Last download 04.07.2022).

¹ Мельник С.В. Межрелигиозный диалог: типологизация, методология, формы реализации. – Москва, 2022. – 398 с.

² Буданов В.Г. Наука и религия. Доклад на третьем научном семинаре «Религия и культура», организованном Отделами философии и культурологии ИНИОН РАН // ИНИОН РАН. – 2022. – 24 июня. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=H1q3tzFjZI&feature=youtu.be>. (Last download 30.06.2022).

ховных специалистов», либо в «бессердечных гедонистов»¹. Наука в союзе с религией развивают человека, способствуя большей целостности мировоззрения, зрелости целеполагания. Возможно, это также позволит пройти хоть небольшой, но важный шаг в преодолении острого противоречия между технологической оснащённостью человечества и его гуманитарным развитием.

Список литературы

1. «Библию на бумагу записывали разные люди, но автор у нее всего один». Ученый Иван Панин разгадал цифровой код Библии // Просто жить. – 2022. – 2 мая. – URL: <https://zen.yandex.ru/media/sanmarina/bibliu-na-bumagu-zapisyvali-raznye-liudi-no-avtor-u-nee-vsego-odin-uchenyi-ivan-panin-razgadal-cifrovoi-kod-biblii-626fdb4cea9b6119fe18c2ec> (Last download 04.07.2022).
2. Буданов В.Г. Наука и религия. Доклад на третьем научном семинаре «Религия и культура», организованном Отделами философии и культурологии ИНИОН РАН // ИНИОН РАН. – 2022. – 24 июня. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=H1q3tzFjZlI&feature=youtu.be> (Last download 30.06.2022).
3. Григорий (Матрусов) иеромонах. «Концептуальные основы взаимодействия христианства и ислама». Доклад на втором заседании семинара «Религия и культура», организованном Отделами философии и культурологии ИНИОН РАН // ИНИОН РАН. – 2022. – 16 марта. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=CY--VTgTneo> (Last download 03.07.2022).
4. Јеротић В. Отворени и затворени системи мишљења // Источник: часопис за веру и культуру. – Београд, 2012. – Год 21, бр. 83/84. – С. 5–9.
5. Марић И. Наука и православље // Источник: часопис за веру и культуру. – Београд, 2012. – Год 21, бр. 83/84. – С. 164–175.
6. Мельник С.В. Межрелигиозный диалог: типологизация, методология, формы реализации: монография / РАН, ИНИОН, Отд. философии; отв. ред. Хлебников Г.В. – Москва, 2022. – 398 с. – URL: http://inion.ru/site/assets/files/6672/2022_mon_mezhreligiozni_dialog.pdf (Last download 04.07.2022).
7. Оболевич Т., Цыганков А.С. «Конфликт науки с религией есть конфликт двух вер...». Позиция С.Л. Франка. Приложение: С.Л. Франк. <Об отношениях между религией и наукой> // Соловьёвские исследования. – 2017. – Вып. 1 (53). – С. 86–103. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/konflikt-nauki-s-religiey-est-konflikt-dvuh-ver-pozitsiya-s-l-franka-prilozhenie-s-l-frank-ob-otnoshenii-mezhdureligiey-i-naukoy/viewer> (Last download 18.06.2022).
8. Патриарх Кирилл: Наука и религия не противоречат друг другу // Версия. – 2016. – 02.08. – URL: <https://versia.ru/patriarx-kirill-nauka-i-religiya-ne-protivorechat-drug-dругu> (Last download 04.07.2022).

¹ Magatti M. Se l'Europa rimane senza spirito e cuore // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 97–102.

9. Святейший патриарх Кирилл: Миссия в Интернете важна, но не заменяет реальной приходской работы // ПРАВОСЛАВИЕ. RU. – Москва. – 2013. – 3 февраля. – URL: <https://pravoslavie.ru/59208.html> (Last download: 01.07.2022).
10. «У человека должно быть два крыла – теология и наука»: в Казани презентовали серию «Ал-ислах ва-т-таджид» // Духовное управление мусульман Российской Федерации. Официальный сайт. – Республика Татарстан. – 2021. – 4 июня. – URL: https://dumrf.ru/common/event/19018?utm_source=yandex.ru&utm_medium=organic&utm_campaign=yandex.ru&utm_referrer=yandex.ru (Last download: 02.07.2022).
11. Цибизова И.М. Некоторые аспекты современной католической философии и теологии / под ред. Г.В. Хлебникова. – Москва: ИНИОН РАН, 2020. – 139 с. – (Проблемы философии).
12. Цибизова И.М. Некоторые аспекты и проблемы современной неосхоластической моральной философии и католической этики // Дискурсы этики. 2021, 2 (12): 13–40. – URL: http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2021/12/DE2021_2_12_11-40.pdf (Last downloaded: 09.06.2022).
13. Шебалина О.Е. Приоритеты внешней политики Святого Престола в период понтификата Папы Франциска: диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. – Москва: МГИМО, 2019. – URL: https://mgimo.ru/upload/diss/2019/shebalina_dissertaciya.pdf (Last download: 05.07.2022).
14. Энтони Левандовски закрывает свою Церковь AI // Kolibri.Press. – 2021. – 19.02. – URL: <https://kolibri.press/96850> (Last downloaded: 01.07.2022).
15. Brambilla F.G. Credere e sapere: due ali dello spirito umano // Vita e pensiero. – Milano, 2016. – An. 49(99), N 2. – P. 91–96.
16. Brambilla F.G. Radici cristiane ed eredità moderna // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 5–14.
17. Garsia B. Aristotle among the Jesuits: A note concerning a recent publication // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 1. – P. 177–193.
18. Lettera enciclica «Fratelli tutti» del Santo Padre Francesco sulla fraternità e amicizia sociale. – URL: https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (Last download: 05.07.2022).
19. Magatti M. Se l'Europa rimane senza spirito e cuore // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 97–102.
20. Maspero G. La fisica contemporanea e la teologia trinitaria possono avere qualcosa in comune? Un suggerimento dall'ontologia relazionale // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2016. – An. 58, N 2. – P. 321–333.
21. Milbank J. Apologia dell'apologetica (purché non sia retrograda) // Vita e pensiero. – Milano, 2013. – An. 46, N 3. – P. 9–16.
22. Polkinghorne J. Amici scienziati, la religione non è irrazionale // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 95, N 2. – P. 82–90.
23. Siuda-Ambroziak R. Jumping into faith: The Phenomenon of Brazilian Pentecostal conversations // Studia religiosa. – Kraków, 2018. – G. 51, z. 1. – P. 11–32.
24. Vaccaro A. Una teologia per i robot (e persino un Decalogo) // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 100–103.

Социальные и гуманитарные науки
Отечественная и зарубежная литература
Информационно-аналитический журнал

Серия 3

ФИЛОСОФИЯ
2024 – № 4

Техническое редактирование
и компьютерная верстка В.Б. Сумерова
Корректор Д.Г. Валикова

Подписано к печати 02.12.2024

Формат 60×84/16	Цена свободная
Печать офсетная	Уч.-изд. л. 10,0
Усл. печ. л. 12,5	Заказ №
Тираж 300 экз.	
(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: izdat@mail.ru

Отпечатано в типографии
АО «Т8 Издательские Технологии»
109316, Москва, Волгоградский проспект, д. 42, корп. 5, к. 6