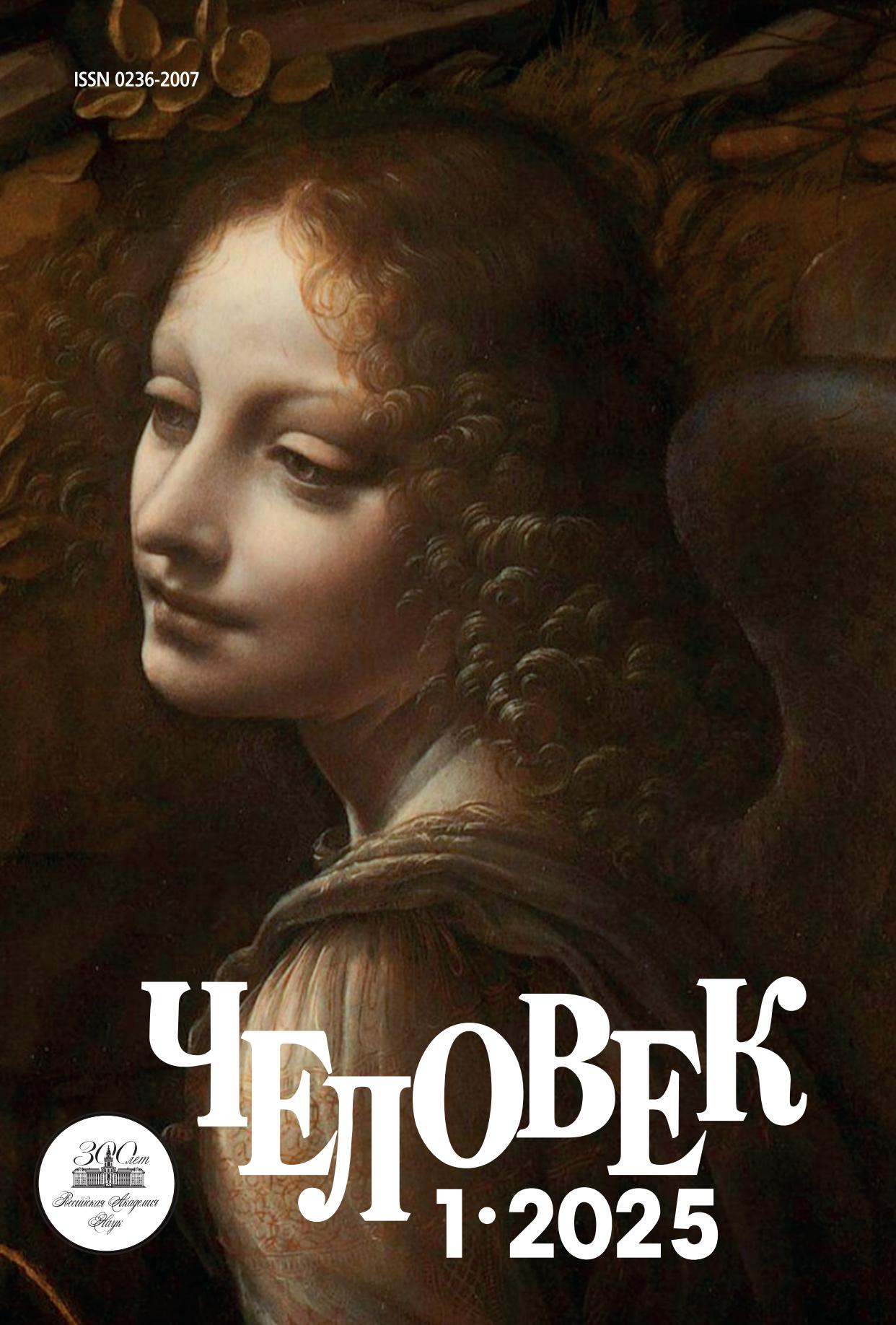


ISSN 0236-2007



ЧЕЛОВЕК

1 · 2025



ЧЕЛОВЕК

2025. Том 36, номер 1

Научный журнал

Учредители: Российской академия наук, Институт философии Российской академии наук

Издатель: Российской академия наук

Журнал основан И.Т. Фроловым в 1990 году

Главный редактор Н.Б. Афанасов

Редакционная коллегия

С.С. Аванесов (Великий Новгород), Т.В. Артемьевна (Санкт-Петербург), И.Е. Гарбер (США),
А.Ю. Дудчик (Минск), К.Р. Вестфаль (Италия), А.И. Любжин (Москва),
В.С. Мартынов (Екатеринбург), Е. Намли (Швеция), С.А Никольский. (Москва),
З.В. Островская (отв. секретарь, Москва), А.В. Павлов (Москва),
Н.Е. Покровский (Москва), Н.Н. Ростова (Москва), М.М. Шахнович (Санкт-Петербург),
Е.В. Сердюкова (Ростов-на-Дону)

Редакционный совет

Ф.Е. Ажимов (Москва), А.А. Гусейнов (Москва), В.С. Диев (Новосибирск),
А.П. Козырев (Москва), С.А. Коначева (Москва), О.В. Попова (Москва),
А.В. Прокофьев (Москва), Р.В. Светлов (Калининград), О.А. Матвеичев (Москва),
А.В. Смирнов (Москва)

Периодичность: 6 раз в год

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС 77-76826 от 01.10.2019



© Российской академии наук, 2025
© Институт философии РАН, 2025
© Редколлегия журнала «Человек»
(составитель), 2025

ЧЕЛОВЕК

The Human Being

2025. Volume 36, Number 1

Scholarly journal

Founders: Russian Academy of Sciences; Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
Publisher: Russian Academy of Sciences

Journal founded by Ivan T. Frolov in 1990

Editor-in-chief — Nikolai Afanasov

Editorial Board

Avanesov S. (Yaroslav-the-Wise State University, Velikiy Novgorod), Artemyeva T. (Herzen State Pedagogical University of Russia, Saint Petersburg), Garber I. (Saratov State University; Harvard University, USA), Dudchik A. (Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Belarus, Minsk), Westphal K. (Academia Europaea, Trieste), Lyubzhan A. (National Research University "Moscow Institute of Physics and Technology", Moscow), Martianov V. (Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Ekaterinburg), Namli E. (Uppsala University, Sweden), Nickolsky S.A. (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow), Ostrovskaya Z. (Executive Secretary, journal *Chelovek/The Human Being*, Moscow), Pavlov A. (Higher School of Economics; Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow), Pokrovsky N. (Higher School of Economics; Institute of Sociology, Russian Academy of Sciences, Moscow), Rostova N. (Lomonosov Moscow State University, Moscow), Shakhnovich M. (St. Petersburg State University, Saint Petersburg), Serdyukova E. (Southern Federal University, Rostov-on-Don)

Editorial Council

Azhimov F. (Higher School of Economics, Moscow), Guseynov A.A. (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow), Diev V.S. (Novosibirsk State University, Novosibirsk), Kozyrev A. (Lomonosov Moscow State University, Moscow), Konacheva S. (Russian State University for the Humanities, Moscow), Matveychev O. (Financial University under the Government of the Russian Federation, Moscow), Popova O. (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow), Prokofyev A. (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow), Svetlov R. (Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad), Smirnov A. (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow)

Frequency: Bi-monthly

Federal Communications, Information, and Media Oversight Service Registration N ФС 77-76826, 01.10.2019

© Russian Academy of Sciences, 2025

© Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 2025

© Chelovek / The Human Being Editorial Board (compilation), 2025

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

С.Н. Корсаков

Марксизм и предметность человека: актуальность идей
Ильенкова о человеке и сознании 7

Ф. Феррандо

Кто боится искусственного интеллекта?
Постгуманистический подход к сценарию ИИ-переворота ... 23

Ю.К. Волков, А.Б. Савинов

Эволюционное значение неотенических признаков человека:
биологический и социобиологический подходы 33

НАУЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

А.В. Прокофьев

Определение морали и границы области морально значимых
явлений в психологической теории Джонатана Хайдта 49

М.А. Петропавловская

Этическая расшировка «шифров трансценденции»
Карла Ясперса 68

К.Г. Фролов

Коллективная ответственность и коллективная делиберация 86

СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ

Р.Т. Алиев

Метасимулякр и ИИ-симуляция: человек, медиа, интерфейсы ... 102

А.С. Костомаров

На стороне слабости: к вопросу о слабой силе
в современной постметафизической философии 121

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

Ф.В. Николаи, К.В. Игаева

Тропология ностальгии и медиатизация исторического
воображения на рубеже ХХ-ХХI веков 138

Ф.И. Гиренок

Философский анализ «Мистериума» Скрябина 152

ВРЕМЕНА. НРАВЫ. ХАРАКТЕРЫ

Л.Ю. Яковлева

Места жизни: к проблеме пространства
в биополитической концепции Д. Агамбена 167

А.Ю. Дудчик

О проекте глобальной истории мировой философии 178

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

М.И. Фролова

Новый гуманизм: сохранить человека в мире
глобальных опасностей и угроз 189

CONTENTS

THE PHILOSOPHY OF THE HUMAN

S.N. Korsakov

- Marxism and the Objectivity of Man: The Relevance
of Ilyenkov's Ideas About Man and Consciousness 7

F. Ferrando

- Who is Afraid of Artificial Intelligence?
A Posthumanist Take on the AI Takeover Scenario 23

Yu.K. Volkov, A.B. Savinov

- Evolutionary Significance Neotenic Signs of Human:
Biological and Sociobiological Approaches 33

SCIENTIFIC RESEARCH

A.V. Prokofyev

- Definition of Morality and Boundaries of the Moral Domain
in the Psychological Theory of Jonathan Haidt 49

M.A. Petropavlovskaya

- The Ethical Interpretation of Karl Jaspers'
"Ciphers of Transcendence" 68

K.G. Frolov

- Collective Responsibility and Collective Deliberation 86

SOCIAL PRACTICES

R.T. Aliev

- Metasimulacrum and AI Simulation: Human, Media, Interfaces 102

A.S. Kostomarov

- On the Side of Weakness: The Question of Weak Force
in Contemporary Postmetaphysical Philosophy 121

TIMES. MORALS. CHARACTERS

F.V. Nikolai, K.V. Igaeva

- Tropology of Nostalgia and Mediatization of Historical
Imagination at the Turn of the 20th–21st Centuries 138

F.I. Girenok

Philosophical Analysis of Scriabin's "Mysterium" 152

SYMBOLS. VALUES. IDEALS

L.I. Iakovleva

**Places of Life: On the Problem of Space in the Biopolitical
Concept of G. Agamben 167**

A.Yu. Dudchik

On the Project of the Global History of World Philosophy 178

REVIEWS

M.I. Frolova

**New Humanism: Preserving the Human in a World of Global
Dangers and Threats 189**

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

DOI: 10.31857/S0236200725010011

©2025 С.Н. КОРСАКОВ

МАРКСИЗМ И ПРЕДМЕТНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА: АКТУАЛЬНОСТЬ ИДЕЙ ИЛЬЕНКОВА О ЧЕЛОВЕКЕ И СОЗНАНИИ



Корсаков Сергей Николаевич — доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник сектора истории русской философии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. ORCID ID: 0000-0002-5272-9675 snkorsakov@yandex.ru

Аннотация. Статья написана в связи со столетним юбилеем выдающегося советского философа Эвальда Васильевича Ильенкова (1924–1979). Говорится о значении идей Ильенкова в истории философии, о его месте в рамках марксистской философии, аутентичная форма которой развивалась в Советском Союзе школой диалектиков, а затем школой Ильенкова. Основное внимание удалено идеям Ильенкова о человеке и о сознании. В качестве перспективной предлагается идея соединения диалектической логики с философией человека (философской антропологией). Подчеркивается роль категории «предмет» и метода раздвоения единого в познании человека и его индивидуальности. Сделан вывод, что Ильенков раскрыл известное марксово определение сущности человека в соответствии с указанием самого Маркса как конкретно-всеобщее понятие, позволяющее подвести философский фундамент под понимание человека как активной творческой индивидуальности. Рассматриваются идеи Ильенкова о сознании, и говорится о перспективности процессуального понимания сознания и подходе к нему как удвоенному отношению к предмету — отношению к отношению, постоянно возобновляющему измерению предметной деятельности. Отмечаются прикладные следствия из трактовки Ильенковым человека и сознания. Они касаются,

ФИЛО- СОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

во-первых, критики Ильенковым конструктивистского стиля мышления, который у него обозначался термином «позитивистский», и который, во-преки создаваемой терминологической видимости, вытесняет науку как познание законов природы. Во-вторых, критики Ильенковым технократического самомнения, которое, обещая человеку «потребительский рай» с помощью средств электронной цивилизации, закономерно трансформировалось в трансгуманизм, возвращающий человека из свободы социального творчества в порядок биологической эволюции видов.

Ключевые слова: Ильенков, диалектика, марксизм, философия человека, сознание, предмет, раздвоение единого, индивидуальность, самотрансцендирование, интенциональность, конструктивизм, трансгуманизм.

Ссылка для цитирования: Корсаков С.Н. Марксизм и предметность человека: Актуальность идей Ильенкова о человеке и сознании // Человек. 2025. Т. 36, № 1. С. 7-22. DOI: 10.31857/S0236200725010011

Диалектическая логика и философия человека



Ильенков Эвальд Васильевич (1954 г.)

Источник: РГАСПИ

в общежитии, и это сформировало мое философское мировоззрение. В аспирантуре я стал преподавать философию и исходил при этом из идей Ильенкова, которые развивал так, как мне это виделось.

Я пришел к выводу, что диалектическая логика — единственное философское учение, адекватное сути мира, в котором мы живем, и потому не могущее устареть. Под актуальностью идей Ильенкова о человеке и сознании я поэтому понимаю не их случайное соответствие каким-то вновь появившимся теориям человека или же сознания, а вечность этих идей, их классический характер, предполагающий возвращение к ним при обогащении дополняющим их развитием.

В феврале 2024 года ко мне обратились из телеграмм-канала философского факультета МГУ с просьбой написать «пост» к 100-летию Эвальда Ильенкова. Философам приходится осваивать теперь и такие формы. Я написал: Ильенков — гений; счастье и русской философии, и марксизма, что он у нас есть. Что мы можем, изучая его произведения, изучать и передавать дальше подлинную философию. Я помню, как в 1991 году студентом услышал в совершенно определенном мировоззренческом контексте о том, что вышел сборник Ильенкова. Я читал его

В методе диалектической логики состоит оригинальный и опережающий современность вклад в мировую философию советской философии. Советский марксизм, идущий от Плеханова и Ленина, и есть аутентичная марксистская философия. Аутентичная потому, что исходила из наличия в марксизме, в произведениях Маркса и Энгельса собственной философской основы: диалектического материализма как системы и диалектической логики как метода. В логике развития марксизма западный марксизм с самого начала своего возникновения в 1923 году был маргинальной мутацией, поскольку во всех своих вариациях (как это показал П. Андерсон) пытался соединить историко-экономическую доктрину марксизма с каким-нибудь иным, немарксистским философским учением. Он в принципе не способен представлять самостоятельную альтернативу в панлитре мировой философии. Аутентичный марксизм развивался в СССР. В первой половине XX века его развивал Деборин и его школа, во второй половине XX века — Ильенков и его школа.

В последнем случае развитие происходило в основном на материале политэкономии и истории философии. Я же перспективу вижу в соединении диалектической логики с философией человека и считаю человека наиболее адекватным, можно даже сказать, специфичным объектом изучения для диалектической логики, а человеческую индивидуальность — микромоделью, в которой наиболее наглядно реализуются законы диалектики. Роль «клеточки» в диалектическом изучении человека и его преобразующей деятельности должна, по моему мнению, выполнять такая категория, как предмет. В сфере методологии, я считаю, ведущим методом диалектической логики должен быть метод раздвоения единого, а уже ассирирующими и конкретизирующими его методами будут методы восхождения от абстрактного к конкретному и исторического, и логического. Применение метода раздвоения единого к такой «клеточке», как предмет, позволит раскрыть процесс самотрансцендирования человека и его социальную сущность.

О сущности человека

Выдающейся заслугой Ильенкова было разъяснение марксова определения сущности человека как совокупности или ансамбля общественных отношений. Это определение имело несчастную судьбу: его понимали как нивелирующее индивидуальность и те, кто его превозносил, и те, кто его осуждал. Происходило это потому, что его понимали абстрактно-логически, через вычленение общего признака. При том, что сам Маркс в этом случае прямо указал, что его определение фиксирует не абстракт, присущий отдельному индивиду.

С.Н. Корсаков
Марксизм и
предметность
человека:
актуальность
идей Ильенко-
ва о человеке
и сознании

Ильенков показал марксово определение сущности человека как конкретно-всеобщее. Он сделал это, презрев правило аристотелевской логики, что о сущности можно говорить лишь применительно к общему, и стал говорить о сущности индивидуального объекта, в данном случае о сущности личности. Чтобы не шокировать, Ильенков берет здесь слово «сущность» в кавычки, но суть дела от этого не меняется [Ильенков, 1991: 390]. Ильенков конкретизировал понятие совокупности общественных отношений до уровня личности, показав, что совокупность эта существует и развивается в личностях, а личности существуют в качестве узловых точек сей совокупности.

Мысль Ильенкова удобнее представить с использованием модного в наше время сетевого подхода: общественные отношения в качестве нитей, из которых состоит сеть, а личности — в качестве узлов сети. Ильенков так и пишет о возникновении личности: «узелок», который завязывается в «сети» взаимных отношений, возникающих в процессе коллективного труда по поводу предметов, создаваемых трудом [Ильенков, 1991: 393]. При этом сама сеть охватывает все человечество в его синхронном и диахронном измерениях. В человеческой сущности индивиды особенным образом выражают общее; общее же существует как закономерное и многообразное взаимодействие индивидов. Марксово определение сущности человека работает как конкретно-всеобщее понятие, в котором всякое индивидуальное сохраняет свою особенность и тем дополняет органическую целостность понятия человека. Слово «ансамбль» к органической целостности применимо не в смысле ее завершенности, а в смысле сохранения особенного каждым единичным членом целого.

В каждой личности-узле непосредственно соединены лишь некоторые из видов деятельности и общественных отношений [Ильенков, 1991: 333]. Сущность личности, или же, иначе говоря — конкретный участок всеобщей совокупности общественных отношений — это те общественные отношения, в которые данная личность вступает, осуществляя, воспроизводя, преобразуя и обновляя общественно-необходимые способы деятельности с предметами. Обновляя — потому, что человек в процессе преобразования выделен из мира как самостоятельное начало, относится к миру универсально и работает с идеальным содержанием реальности. Воспроизведение известного и генерирование нового у человека совпадают. Он просто не может воспроизводить, не преобразуя. Скажем, одну и ту же лекцию каждый студент конспектирует собственным образом, по-своему выделяя главное и додумывая его. В этом смысле каждый узел сети человеческих отношений есть мини-реактор своеобразного обновления всей сети.

Определение Маркса открывает нам первопричину активности человеческой личности — то самое определение, про которое всегда говорили, что оно растворяет индивидуальность в обществе.

В действительности, если моя сущность — в совокупности общественных отношений, материализованной в предметной форме, то я, чтобы быть, оставаться собой, должен все время выходить за свои пределы к этой сущности, вновь и вновь овладевая ею и совершенствуясь каждый раз в ходе этого. Вот причина специфичного человеку самотрансцендирования, о котором писали Фромм, Франкл и другие философы-гуманисты XX века. Чтобы оставаться собой, человеку необходимо выходить за пределы самого себя. Саморазвитие человека происходит как постоянное самотрансцендирование и овладение собой и своим миром. Самотрансцендирование как человеческий способ развития закрепляет социальность не в качестве внешней, давящей на индивидуальность силы, а во внутренней диалогичности, ценностном самоопосредовании, чувстве индивидуальной ответственности.

Можем ли мы указать границы личности как конкретного участка совокупности общественных отношений, проследив до конца все исходящие из узла нити сети? Нет. Пределом для личности является человеческое общество как целое в его обоих измерениях: синхронном и диахронном. В пределе в состав совокупности общественных отношений, составляющих мою личность, опосредованно входят все ныне живущие люди, где бы они ни жили, и все жившие люди вплоть до кроманьонца или древнеегипетского крестьянина. В этом смысле личность — это свернутое человеческое общество. Оно свернуто в личности целиком в своей синхронии и диахронии, но выражено в ней особенным образом, особенность которого определяется той конкретной совокупностью общественных отношений, которые она осуществляет в своей деятельности. Всеобщее для людей это не одинаковое в них, а напротив, они составляют всеобщее целое именно потому, что являются его особенными выражениями. Марксистское понимание личности в этом отношении совпадает с подходом Бахтина, поскольку показывает, в чем состоит основа незаместимости личности в бытии и ее ответственности за то, что со своего места в бытии может сделать для человечества как своей всеобщей сущности только она одна.

Что же является простейшей основой этой всеобщей совокупности, подобно тому как товар был у Маркса «клеточкой» отношений стоимости? *Предмет*. Общественные отношения между людьми возникают и существуют по поводу предметов. Совокупность общественных отношений — это и есть предметно-преобразующая деятельность человечества в ее структурном измерении. Совместная деятельность людей превращает объекты природы в предметы удовлетворения потребностей, а создавая предметы, порождает новые потребности. Сама деятельность носит закономерный характер, ибо в ее основе лежит познание законов природы и использование знания об этом реальном идеальном при создании предметов. Каждый из видов деятельности осуществляется через некоторую совокупность

С.Н. Корсаков
Марксизм и
предметность
человека:
актуальность
идей Ильенко-
ва о человеке
и сознании

предметов, сами же виды деятельности многообразны и в конечном счете отражают структуру реальности. Содержание общественных отношений заключается, по Ильенкову и А.Н. Леонтьеву, в выработке и воспроизведении общественно-необходимых способов деятельности с предметами [Ильенков, 1991: 249; Леонтьев, 1972: 134].

Общественное отношение есть предметное отношение, которое может быть правильно понято только в свете диалектической логики. Оно раздвоено на предмет и субъект, которые опосредованы, соединены между собой через средство. Средство соединяет предмет и субъект и одновременно разделяет их, выделяя субъект из мира предметов. В свою очередь, каждый из трех компонентов предметного отношения раздвоен внутри себя. Предмет процессуален, это одновременно наличный объект природы и тот артефакт, которым он становится. Средство существует лишь в постоянном воссоединении орудия и человеческой способности. Наконец, субъект осуществляет управление по отношению к себе, воздействует на себя с помощью идеальных средств (целей, команд, образов).

Совокупность общественных отношений преобразующей деятельности людей возникает по поводу предметов, но и сами люди, вступая в общественные отношения, то есть, осуществляя человеческий способ существования, становятся предметами для самих себя, находятся в общественном отношении к себе. В этом смысле весь человеческий мир един, подчиняется одним общим законам и не оставляет места для спиритуалистических спекуляций. Вместе с тем в человеке предметное отношение выражено по преимуществу. Специфическое отличие людей как предметов в том, что они суть предметы для самих себя и одновременно находятся в предметном отношении к внешним предметам. И так же, как раздвоенность товара на стоимость и потребительную стоимость выступает основанием самодвижения производственных отношений в сфере экономики, так самоотношение человека есть исток саморазвития совокупности общественных отношений.

Ильенков пишет: человеческая индивидуальность существует лишь там, где человек находится в социальном отношении к себе, опосредованном отношением к другому человеку с помощью вещи, искусственно созданной человеком для человека [Ильенков, 1991: 396]. В этом удвоенном опосредовании — тайна человеческой индивидуальности. Если личность понимать как конкретный участок человеческой сущности — совокупности общественных отношений, то человеческая индивидуальность есть контур управления этой совокупностью, объективная рефлексивность, неравноть самому себе, благодаря которой осуществляется корректировка поведения и овладение собой на новой, более высокой ступени организации. Индивидуальность как самоотношение, как

отношение к себе как к другому, выступает истоком творчества, создания нового и в себе, и в предметном мире. Понять человеческую индивидуальность можно лишь в диалектической логике с помощью метода раздвоения единого, когда равенство Я есть Я по самой своей сути означает неравенство Я самому себе.

С.Н. Корсаков
Марксизм и
предметность
человека:
актуальность
идей Ильенко-
ва о человеке
и сознании

О сознании

Теперь о сознании. Тайна человеческой индивидуальности как самоотношения, удвоенного опосредования совпадает по своему существу с тайной человеческого сознания и раскрывается методами диалектической логики. Ильенков, иронизируя, приводил высказывание неназванного противника диалектической логики: «Отношение может быть только между одним и другим! Отношение к самому себе — это незаконное сочетание терминов!» [Ильенков, 1991: 400]. С точки зрения Ильенкова, напротив, понятие тем точнее, чем лучше оно выражает объективно существующий парадокс. В обнаруженному парадоксе кроется истина. Как учил Гегель: противоречие есть критерий истины, отсутствие противоречия — критерий заблуждения [Гегель, 1970: 265]. Сознание же — яркий пример такого парадокса. Не зря Витгенштейн говорил некогда о парадоксальности сознания: человек может делать вид, что он без сознания, но не может делать вид, что он в сознании [Витгенштейн, 2001: 139].

Сознание — феномен жизни и не менее парадоксально, чем сама жизнь. Ильенков заметил в одной из работ, что к огорчению людей, абсолютизирующих правила формальной логики, правильно выраженное в языке диалектическое противоречие ничем не отличается от алогизма [Ильенков, 1991: 20]. Слова естественного языка формируются не по законам выстраивания сетки понятийного аппарата, а скорее как леви-брюлевские коллективные представления (или, как выражался Михаил Задорнов, «по природоведческому смыслу»), и зачастую не только нечувствительны к противоречиям, но прямо их демонстрируют. Скажем, корень ляг-ляж представляет нам слова, выражющие покой и быстрый ход одновременно: мы ложимся отдохнуть, опускаясь на ляжку, но лягавая развивает быстрый ход благодаря развитым ляжкам. Или же: словом «забор» мы обозначаем и изъятие («забор крови»), и охранение от изъятия.

Сейчас общим местом стало утверждение, что в наше время в философии и так называемых когнитивных науках осуществлен прорыв в понимании сознания. В Институте философии РАН недавно Ученый совет даже утвердил тему докторской диссертации про «искусственное сознание», проводятся семинары по «сознанию животных».

На самом деле в методологических подходах к сознанию ничего нового придумать нельзя. Были и остаются только три возможных подхода: 1) изнутри сознания — феноменалистский, или, уже говоря, интроспективный, который наследует у Декарта, Локка, Беркли и Юма аналитическая философия [Беседин и др., 2021]; 2) извне сознания в морфологическом смысле, при понимании его как субъективного измерения процессов, происходящих в материальном носителе — мозге (информационных, нейрофизиологических и других), примером чего может служить информационная теория Д.И. Дубровского [Дубровский, 1980: 156–163]; и 3) тоже извне сознания, но в социальном смысле, при понимании его как субъективного измерения предметно-преобразующей деятельности человека. Ильенков является классиком третьего подхода.

В соответствии с этим подходом в преобразующей деятельности человека идут рука об руку удвоение и универсализация, то есть способность воспринимать в реальности идеальное, которой лишены животные. Преобразование природы выделяет человека из природы. Преобразуя в ходе деятельности природу в соответствии с ее законами, ее собственным идеальным, человек создает вторую природу и, удваивая реальность, обретает способность универсального отношения и самоотношения.

Материалист прежде всего подчеркивает вторичность сознания по отношению к объективной реальности, его возникновение в ходе отталкивания, возвращения, отражения от предметов внешнего мира. Вопрос в том, как осуществляется это отражение. Ильенков пишет, что в ходе предметной деятельности Я отражаю предмет вместе с отношением к нему другого индивида, совместно с которым я осуществляю деятельность. В случае такого «рикошета» от другого, другим для себя становлюсь я сам [Ильенков, 1991: 399]. Примерно о том же писал Выготский: мы сами в отношении себя является тем же самым, чем другие являются в отношении нас. Из тождества механизмов сознания и социального контакта Выготский делал вывод о необходимости социологизировать все понимание сознания [Выготский, 1982: 96].

По Ильенкову, сознание возникает как интериоризация идеального измерения (например, законов природы), вычлененного у природы и воплощенного в предметы и правила коллективной жизнедеятельности. Включение в общество, в мир социальных предметов и правил вынуждает индивида отличать себя от своего тела и относиться к себе как единичному представителю (как пишет Ильенков) «другого» [Ильенков, 1991: 263]. Отношение к себе — это то же самое отношение к другому, опосредованное предметом (материальным или идеальным). Но секрет в том, что здесь имеет место двойное опосредование. В предмете в свернутом виде представлен мне не просто другой человек, но определенный класс предметов и общественно необходимый

способ действий с этими предметами. В этом, по Ильенкову, состоит природа понятийного обобщения, а не в наличии у предметов данного класса набора совпадающих признаков [Ильенков, 1991: 235, 328].

В широком смысле можно сказать, что в предмете представлен не только один, основной для него способ действий, но через него — еще несколько других таких способов. Когда утром мы жарим котлету, в ней представлена не только технология жарки, но способы действий пастуха, мясника, торговца, электрика, управдома. Предмет представляет человеку общество в целом, а следовательно, и его самого как часть общества. Присущая мышлению людей рефлексивность рождается не в мышлении, а возникает как эффект деятельности, как общественное опосредованное отношение.

В какой момент, вычленяя аналитически, мы можем говорить не просто об отражении, опосредовании, самоотношении, рефлексивности, а именно о сознании? Сознание возникает, когда *наше отношение к предмету само становится предметом нашего отношения*. Когда мы забиваем молотком гвоздь, мы относимся к предмету — гвоздю, следим за тем, чтобы точно его забить, и одновременно относимся к нашему отношению к предмету — следим за тем, чтобы не попасть по пальцу. Происходит своего рода удвоение удвоения.

Мы ошибемся, если будем считать сознание неким источником, испускающим луч света, освещдающим предметы внешнего мира. Сознание — не состояние, не одно из состояний человеческого организма. Сознание невозможно зафиксировать как «нечто». Вторичность сознания в том, что оно не предмет, который может быть мыслим, а направленность на предмет, интенциональность как таковая. Выготский писал в терминах столетней давности, что сознание не есть рефлекс и не может поэтому быть объектом переживания, оно есть передаточный механизм между системами рефлексов, иными словами, рефлекс рефлексов [Выготский, 1982: 94]. Сознание Выготский определил следующим образом: «Сознания как определенной категории, как особого способа бытия не оказывается. Оно оказывается очень сложной структурой поведения, в частности, удвоения поведения в трудовой деятельности» [Выготский, 1982: 98].

Сознание не только не природное, изначальное, но даже не приобретенное свойство человеческого мозга. Мы сказали, что суть сознания в удвоении и самоуправлении. Поэтому в человеке оно существует не как свойство, а как деятельность. Человеческая деятельность не существует постоянно как некоторое свойство человека, но все время возобновляется им как осуществление, хотя в каждый данный момент у человека всегда имеет место какая-то деятельность. Подобно этому и сознание не существует постоянно как свойство человеческого мозга, пусть даже социализированного, но каждый раз возобновляется в отношении человека

С.Н. Корсаков
Марксизм и
предметность
человека:
актуальность
идей Ильенко-
ва о человеке
и сознании

ФИЛО- СОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

к предмету, пробегая путь от субъекта к предмету и обратно, и каждый раз изменяя, совершенствуя субъект-предметное отношение. Вот почему все, кто так или иначе пытались определить сознание как свойство (в том числе «свойство высокоорганизованной материи...»), а не как деятельность, так и не смогли этого сделать.

Я не замечаю постоянного возобновления сознания, оно кажется мне непрерывным, подобно тому, как при показе кино кадры сливаются в непрерывное изображение. В действительности сознание дискретно, оно состоит из отдельных интенций, вектор которых все время меняет направление то на предмет, то на меня. Я все время замыкаю и возобновляю этот цикл, и это требует от меня усилия, которым проявляется в мире моя индивидуальность. Сознание, как и индивидуальность, обеспечивают самотрансцендирование человека. В ходе жизненного пути я осваиваю новые предметы, виды действий и общественных отношений, и чтобы интегрировать их в свое личностное целое и свободно владеть ими, я должен повышать уровень индивидуального самоуправления и развивать свое сознание.

Ильенков раскрывает работу сознания через диалектику распредмечивания (идеализации) и опредмечивания (материализации). Он пишет: «Эти два реально противоположных друг другу процесса в конце концов замыкаются на более или менее четко выраженные циклы, и конец одного процесса становится началом другого, противоположно-го, что и приводит в конце концов к движению по спиралеобразной фигуре со всеми вытекающими отсюда диалектическими последствиями» [Ильенков, 1991: 238–239]. Ильенков пишет далее, что идеальное существует в постоянной смене двух форм: формы деятельности и предметной формы, через непрекращающийся процесс превращения одной формы в другую и не совпадет ни с одной из них, взятой порознь [Ильенков, 1991: 269]. Ильенков подчеркивает специфичность для психики человека процесса превращения материального в идеальное и обратно как процесса, постоянно замыкающегося на себя, на новые и новые циклы, витки спирали [Ильенков, 1991: 239]. В этих формулировках Ильенкова я усматриваю теоретическую основу программы изучения сознания в рамках третьего из названных выше подходов, которое бы видело в человеке неравноть самому себе, а в его сознании устойчивость в неустойчивости, подобную той, что мы наблюдаем в гребле, когда одно движение руки гребца дает обратное движение другой руки и так далее с раскруткой.

Материализм и конструктивизм

Ильенковское понимание человека и сознания имеет наряду с фундаментальным и прикладные измерения. Я кратко обозначу

только два сюжета. Они весьма важны, и для разработки их понадобились бы отдельные статьи. Кроме того, рассмотрение прикладных аспектов философских теорий сопряжено с реконструкцией аргументации внутри философской полемики, что также является самостоятельной задачей.

Первый. Ильенков возвысил голос против эпистемологического и социального конструктивизма (и показал, что второй вытекает из первого) тогда, когда самих этих понятий еще не существовало. Он прояснил, что в основе подобных интеллектуальных практик и социальных технологий лежит, в конечном счете, отрицание объективной реальности, отрицание законосообразности природы и человеческой деятельности как ее составной части, а, стало быть — как неминуемое следствие — и отрицание научного мышления как такового. В этом, по справедливому замечанию Ю.В. Пущаева, «загадка» последней, посмертно вышедшей книги Ильенкова «Ленинская диалектика и метафизика позитивизма» — самой слабой из его книг в литературном отношении и наиболее программной из них — в содержательном (в смысле самоопределения в философской системе координат) [Пущаев, 2024]. А не в том, что Ильенков «лепил из не философа Ленина великого диалектика», как наивно писал один современник Ильенкова [Михайлов, 2024: 171].

Ильенков как раз и был «гениальным продолжателем бессмертного дела Ленина» в философии. Мы не поймем ни спор Ленина и Богданова, ни спор Ильенкова и Дубровского в оптике разногласий внутри марксистской философии. Вероятно, к традиционным демаркациям философии (материализм versus идеализм; научообразный тип философствования versus «экзистенциальный») нам следует добавить не менее фундаментальный водораздел: на диалектический («гегельянский») и феноменалистский («юмистский») подходы к реальности, к сущности человеческого мышления и практики. Последний прошел свою эволюцию: от отрицания теологии ради философии (Юм), через отрицание философии ради науки (Богданов) к отрицанию науки ради свободного технократического конструирования реальности субъектом (Щедровицкий) [Щедровицкий, 2000: 19–21, 123–124]. Можно, конечно, продолжать называть наукой «производство знания», получаемого в результате конструирования схем и отказа от принципа объективности [Розин, 2022], но от этого оно... «не станет дедушкой». Позиция Ильенкова противостояла этому в свое время, и поскольку она продолжает существовать, противостоит в современной философии информационному, системному, мыследеятельностному, рефлексивно-организационному, синергетическому подходам (и сторонники их хорошо это понимают). При характеристике же философских учений теперь нужно учитывать,

С.Н. Корсаков
Марксизм и
предметность
человека:
актуальность
идей Ильенко-
ва о человеке
и сознании

что ни понятие «марксизм», ни понятие «деятельность», ни понятие «рефлексивность», ни понятие «тождество бытия и мышления» не могут определять философской позиции по существу и покрывают концептуальные содержания, взаимоисключающие друг друга по иным, более фундаментальным философским основаниям.

Второй. Ильенков 60 лет назад предвидел, что угроза будущему человечества исходит от технократического самомнения Адам Адамычей, конструирующих Интегралов [Ильенков, 1968], и что позитивизм есть прямая дорога к трансгуманизму. Термин «позитивистский» употреблен нами здесь в широком смысле слова, как он употреблялся Ильенковым. Речь у него шла не только о философском направлении, сколько о стиле мышления и стиле социального действия.

Надо сказать, что сам Ильенков не избежал в своем творчестве позитивистских подходов, критиком которых был. Радикальный гносеологизм, отрицание онтологии, присущие его творчеству с самого начала, я рассматриваю как уступку позитивизму. Ни одна наука не может своими силами выстроить себя наialectико-логической основе [Корсаков, 2016]. Когда каждая из частных наук доходит до вопроса о своих основаниях, она выходит в сферу философских вопросов данной науки. Философия призвана и должна осуществлять направляющую роль в научном познании.

Позитивистское мышление не видит, не фиксирует сверхчувственной объективности социальных отношений. Находясь в сфере доступной его пониманию реальности, такое мышление намеревается решать проблемы человека через изменение его морфологии, посредством «антропотехнологической эволюции» [Дубровский, 2015: 215], вживления чипов и проч., то есть способом, который применим к селекции животных, продолжающей естественную эволюцию путем применения искусственных средств, а не к людям.

Трансгуманизм стал «бегством от свободы» XXI века. Фетишизируя новые технологии, люди добровольно пытаются отказаться от свободы, выделившей их некогда из природной эволюции видов. Свободы, суть которой в том, что человек стал универсальным существом, так как приспособливается, преобразовывая среду в соответствии с ее законами и изменения свои собственные общественные отношения, но перестав при этом менять собственную телесность, вырвавшись из ее плены. Вы свободны в том, чтобы отложить в сторону авторучку, тогда как кальмар носит чернильную железу в своем теле. Ильенков определял эту свободу человека как свободу от какого бы то ни было заранее «встроенного» в человеческую морфологию способа функционирования и оценивал подобную независимость от морфологической определенности как морфологическое преимущество человека [Ильенков, 1991: 397]. Трансгуманисты предлагают человеку вместо снятия отчуждения путем радикального изменения

капиталистических общественных отношений вновь и вновь приспособливать свою телесность к среде, «непоправимо» испорченной «глобальными проблемами», а на деле — перегнивающим отчужденным способом производства.

Ильенков в своей антиутопии «Тайна черного ящика» гениально предвидел патовую ситуацию, в которой «Электронная цивилизация» погрязнет в XXI веке [Ильенков, 1968]. Человек, так и не ответив на слишком сложный для него философский вопрос «Что есть человек?», притягивает перейти в транс-состояние, заместив собой бога, конструируя формы субъектности. Победно распространяется в современной философии проблематика акторности, агентности, актантности, автономности, альтернативной онтичности, химерности. Посмотрите на программу Римского философского конгресса 2024 года: с десяток «круглых столов» по «постчеловеческой» тематике и ни одного по проблеме гуманизма. В этом нет ничего удивительного, ибо девиз «Электронной цивилизации» — *потребление и контроль*.

Возможности новых технологий рассматриваются и оцениваются, как и любой другой товар, в аспекте их привлекательных потребительских достоинств для повседневного комфорtnого существования, для лучших условий ведения бизнеса, для новых возможностей общения, получения впечатлений и времяпрепровождения (чаще всего, не имеющего творческого характера). Нет необходимости действовать самому: все за тебя сделает домашний или социальный робот. Но тогда по законам отчужденной модели социальности субъект утрачивает функцию контроля. Она отделяется от человека, превращаясь во внешнюю принуждающую силу. Основной организационный тренд социальности сегодня в том, что управляемцы-технократы ставят перед разработчиками электронных технологических систем задачу взять под контроль все возрастающее число человеко-действий. И чем настойчивее задача решается, тем шире становится периметр неохваченных контролем возможных человеко-действий. В итоге стремление поставить под контроль «Искусственного интеллекта» конечное число причинных взаимодействий упрется в предел «Бесконечности», о которой писал Ильенков, и приведет к хаотизации отношений во всех сферах реальности, которые «Управляющие Устройства» и «Жадные Хамы» из его антиутопии надеялись поставить под свой «абсолютно прозрачный» и вечный контроль. И тогда по Ильенкову *пробьет час «Электронной цивилизации»*. Наступит предел, когда «машины», в которые хотели превратить людей, «заволнутся», и «среди них найдутся даже вновь уверовавшие в Бесконечность, а заодно — и в Человека. И таких отдельных машин становилось все больше и больше» ... [Ильенков, 1968: 25].

С.Н. Корсаков
Марксизм и
предметность
человека:
актуальность
идей Ильенко-
ва о человеке
и сознании

Марксизм не принадлежит сейчас к влиятельным интеллектуально-философским течениям. Но, говоря в марксистской оптике, он как наиболее передовое учение, выявляет в себе главную альтернативу современности: каким путем пойдет человечество? Будет ли оно преобразовывать внешнюю и тем более свою собственную природу, сообразовываясь с ее законами, либо же попытается изменять сами законы. В том числе социальные: например, попытается осуществлять нестихийное развитие социумов в рамках строя частной собственности. В этих условиях «марксизмы» все далее будут расходиться друг от друга по тому основанию, которое было обнаружено в споре Ленина и Богданова (а еще раньше — Маркса и Бакунина) и реинкарнировалось в последующей истории мирового марксизма: материализм или конструктивизм (в эпистемологическом отношении) и гуманизм или транс-и постгуманизм (в антропологическом отношении). Второй из марксизмов будет функционировать как разновидность либерализма — для тех, кому не подходят иные формы подачи идеи свободы. Путь первого — в поисках соединения с традиционализмами разного рода, опирающимися на религиозно-философские основания. Платформа для такого соединения — в признании первичности объективной реальности, которая может уже в свою очередь трактоваться либо материалистически, либо объективно-идеалистически.

Marxism and the Objectivity of Man: The relevance of Ilyenkov's ideas about man and consciousness

Sergey N. Korsakov

DSc in Philosophy, Leading Research Fellow.

Institute of Philosophy RAS.

12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation

ORCID ID: 0000-0002-5272-9675

E-mail: snkorsakov@yandex.ru

Abstract. The article was written in connection with the centenary of the outstanding Soviet philosopher Evald Vasilyevich Ilyenkov (1924–1979). It talks about the significance of Ilyenkov's ideas in the history of philosophy, about his place within the framework of Marxist philosophy, the authentic form of which was developed in the Soviet Union by the school of dialectics, and then by the school of Ilyenkov. The main attention is paid to Ilyenkov's ideas about man and consciousness. The idea of combining dialectical logic with human philosophy (philosophical anthropology) is proposed as promising. The role of the category "object" and the method of dividing

the whole in the knowledge of a person and his individuality is emphasized. It is concluded that Ilyenkov revealed the well-known Marxian definition of the essence of man in accordance with the instructions of Marx himself as a concrete-universal concept that allows us to lay a philosophical foundation for the understanding of man as an active creative individuality. Ilyenkov's ideas about consciousness are considered, and the prospects of the procedural understanding of consciousness and the approach to it as a double relationship to an object are discussed - an attitude to a relationship, a constantly renewed dimension of objective activity. Applied consequences from Ilyenkov's interpretation of man and consciousness are noted. They relate, firstly, to Ilyenkov's criticism of the constructivist style of thinking, which he designated by the term "positivist," and which, despite the terminological appearance created, displaces science as knowledge of the laws of nature. Secondly, Ilyenkov's criticism of technocratic conceit, which, promising man a "consumer paradise" with the help of electronic civilization, naturally transformed into transhumanism, returning man from the freedom of social creativity to the order of biological evolution of species.

Keywords: Ilyenkov, dialectics, marxism, philosophy of man, consciousness, subject, bifurcation of the one, individuality, self-transcendence, intentionality, constructivism, transhumanism.

For citation: Korsakov S.N. Marxism and the Objectivity of Man: The relevance of Ilyenkov's ideas about man and consciousness // Chelovek. 2025. Vol. 36, N 1. P. 7-22. DOI: 10.31857/S0236200725010011

Литература/ References

- Беседин А.П., Волков Д.Б., Кузнецов А.В., Логинов Е.В., Мерцалов А.В. Интроспекция: современные подходы и проблемы // Эпистемология и философия науки. 2021. № 2. С. 195–215.
- Besedin A.P., Volkov D.B., Kuznetsov A.V., Loginov E.V., Mertsalov A.V. Introspeksiya: sovremennyye podkhody i problemy [Introspection: modern Approaches and Problems]. *Epistemologiya i filosofiya nauki*. 2021. N 2. P. 195–215.
- Витгенштейн Л. Заметки о философии психологии. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.
- Wittgenstein L. *Zametki o filosofii psikhologii* [Notes on the Philosophy of Psychology]. Moscow: Dom intellektual'noy knigi Publ., 2001.
- Выготский Л.С. Собрание сочинений. Т. 1. М.: Педагогика, 1982.
- Vygotsky L.S. *Sobraniye sochineniy* [Collected Works]. Vol. 1. Moscow: Pedagogika Publ., 1982.
- Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. М.: Мысль, 1970. Т. 1.
- Hegel G.V.F. *Raboty raznykh let* [Works from Different Years]. Moscow: Mysl Publ., 1970. Vol. 1.
- Дубровский Д.И. Информация, сознание, мозг. М.: Высшая школа, 1980.
- Dubrovsky D.I. *Informatsiya, soznaniye, mozg* [Information, Consciousness, Brain]. Moscow: Vysshayashkola Publ., 1980.

С.Н. Корсаков
Марксизм и
предметность
человека:
актуальность
идей Ильенко-
ва о человеке
и сознании

- Дубровский Д.И. К вопросу о глобальном будущем и трансгуманистической эволюции // Вопросы философии. № 3. 2015. С. 214–220.
- Dubrovsky D.I. K voprosu o global'nom budushchem i transgumanisticheskoy evolyutsii [On the Question of the Global Future and Transhumanistic Evolution]. *Voprosy filosofii*. N 3. 2015. P. 214–220.
- Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. М.: Политиздат, 1968.
- Ilyenkov E.V. *Ob idolakh i idealakh* [About Idols and Ideals]. Moscow: Politizdat Publ., 1968.
- Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991.
- Ilyenkov E.V. *Filosofiya i kul'tura* [Philosophy and Culture]. Moscow: Politizdat Publ., 1991.
- Корсаков С.Н. Рец. на кн.: Страсти по тезисам о предмете философии (1954–1955) / авт.-сост. Е.Э. Иллеш. М.:Канон+, РООИ Реабилитация, 2016. // Человек. 2016. № 6. С. 173–177.
- Korsakov S.N. Rets. na kn.: Strastipotezisam o predmetefilosofii (1954–1955) / Avt.-sost. Ye.E. Illesh. M.: Izdatel'stvo «Kanon+», ROOI «Reabilitatsiya», 2016. [Rec. on the book: Passions on theses on the subject of philosophy (1954–1955) / author-ed. E.E. Illesh. Moscow: Publishing house Canon+, ROOI Rehabilitation Publ., 2016.] *Chelovek*. 2016. N 6. P. 173–177.
- Леонтьев А.Н. Деятельность и сознание // Вопросы философии. 1972. № 12. С. 129–140.
- Leontyev A.N. Deyatel'nost' i soznaniye [Activity and consciousness]. *Voprosy filosofii*. 1972. N 12. P. 129–140.
- Михайлов Ф.Т. Опять о нем и про него... // Образ Эвальда Ильенкова в воспоминаниях. М.: Русская панорама, 2024.
- Mikhailov F.T. Opyat' o nem i pro nego... [Again about Him and about Him...]. *Obraz Eval'da Il'yenkova v vospominaniyakh* [The Image of Evald Ilyenkov in Memoirs]. Moscow: Russkaya panorama Publ., 2024.
- Пущаев Ю.В. Загадка последней книги Ильенкова: почему именно А.А. Богданов оказался его итоговым оппонентом // Вопросы философии. 2024. № 3. С. 29–40.
- Pushchaev Yu.V. Zagadka posledney knigi Ilyenkova: pochemu imenno A.A. Bogdanov okazalsyay ego itogovym opponentom [The Mystery of Ilyenkov's Last Book: why Exactly A.A. Bogdanov Turned out to be his Final Opponent]. *Voprosy filosofii*. 2024. N 3. P. 29–40.
- Розин В.М. От принципа объективности научного знания к реконструкции разных ситуаций производства знания // Идеи и идеалы. 2022. № 3. Ч. 1. С. 75–92.
- Rozin V.M. Ot printsipa ob"yektivnosti nauchnogo znaniya k rekonstruktii raznykh situatsiy proizvodstva znaniya [From the Principle of Objectivity of Scientific Knowledge to the Reconstruction of Different Situations of Knowledge Production]. *Idei i idealy*. 2022. N 3. Part 1. P. 75–92.
- Щедровицкий Г.П. Оргуправленческое мышление: идеология, методология, технология: курс лекций. М.: Путь, 2000. (Из архива Г.П. Щедровицкого. Т. 4).
- Shchedrovitsky G.P. *Orgupravlencheskoye myshleniye: ideologiya, metodologiya, tekhnologiya: kurslektsiy* [Organizational Thinking: Ideology, Methodology, Technology: a Course of Lectures]. Moscow: Put Publ., 2000. (From the archive of G.P. Shchedrovitsky T. 4).

©2025 Ф. ФЕРРАНДО

КТО БОИТСЯ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА? ПОСТГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ПОДХОД К СЦЕНАРИЮ ИИ-ПЕРЕВОРОТА



Феррандо Франческа — PhD по философии (Третий университет Рима (UNIROMA3), альянкт-доцент факультета гуманитарных наук. Нью-Йоркский университет (NYU), США. Соединенные Штаты Америки, 10003 Нью-Йорк, Бродвей, 726, 6-й этаж. ORCID: 0000-0001-8873-8074 ff32@nyu.edu

Аннотация. Техника сегодня играет ключевую роль в человеческом существовании, поддерживая сами его основы. В этом контексте автор указывает, что преобладание искусственного интеллекта (ИИ) как идеи не должно приниматься как нейтральная констатация. Из факта свершившегося ИИ-переворота также не следует некритическое принятие и смирение со способами актуализации манифестаций технического. Напротив, это ситуация, подталкивающая к осознанию нашего положения как индивидов, общества, одного из видов и планеты Земля как целого. Автор подчеркивает важность понимания последствий поддержания определенных нарративов. Культурные продукты — это современные мифологии, фундаментально определяющие представления о настоящем и будущем. В тиражировании образа ИИ

Текст под названием “Who is Afraid of Artificial Intelligence? A Posthumanist Take on the AI Takeover Scenario” был впервые опубликован в книге “HumaniTies and Artificial Intelligence” / ed. by F.P. Grunert. Joint Research Center, European Commission, 2022. Публикуется с согласия автора. Перевод с английского Н.Б. Афанасова (Институт философии РАН).

как врага, такие символические схемы сами его и производят. Автор показывает, что настоящий источник опасности кроется в человеческих намерениях, которые стоят за созданием и внедрением ИИ. Сама техника не должна сводиться к техническим объектам, которые мы просто «используем», но должна пониматься как онтологическая манифестация, к которой следует обращаться для понимания нашего существования. Мыслить технику в отрыве от человечности и экологии бесперспективно. Автор заключает, что антропоцентристическая установка не спасет человечество. Путь к спасению человечества лежит в осознании человечеством себя как части планеты, сети экологических и технических явлений, наконец, в качестве одного из феноменов космического порядка.

Ключевые слова: философская антропология, постгуманизм, техника, искусственный интеллект, цифровизация, капитализм, надзор, осознанность.

Ссылка для цитирования: Феррандо Ф. Кто боится искусственного интеллекта? Постгуманистический подход к сценарию ИИ-переворота // Человек. 2025. Т. 36, № 1. С. 23–32. DOI: 10.31857/S0236200725010021

Я... онлайн, следовательно, я существую

В XXI веке призрак бродит среди людей — призрак технологий. Техника определяет человека: так, с точки зрения палеонтологии человек — это животное, которое создает орудия труда из других орудий труда. В значительной степени техника поддерживает человеческую жизнь: на сегодняшний день большая часть человеческой популяции не способна выживать без электричества, инфраструктуры и сложных машин. Коммерческие пищевые цепочки, так же как и глобальные системы управления ресурсами, в значительной степени опираются на технологии искусственного интеллекта (ИИ). Кибератака на трубопроводную систему *Colonial Pipeline* в Соединенных Штатах в мае 2021 года и ее последствия для общества — лишь один из примеров возможной уязвимости, к которой приводит такая жесткая зависимость [Sanger et al., 2021]. В геологическом масштабе техносфера останется даже после исчезновения человечества [Haff, 2013]. На функциональном уровне все больше работ сегодня выполняется машинами, что влечет за собой глобальный рост технологической безработицы. В социальном плане виртуальная реальность — реальность. В восприятии современного молодого поколения, *iGen*¹, виртуальный

¹ Ученые из разных областей знания претендуют на авторство термина «Поколение I» («Igeneration»), в то время как «iGen» отсылает именно к работе Джин Твенге «Поколение I. Почему поколение Интернета утратило бунтарский дух, стало более толерантным, менее счастливым и абсолютно не готовым к взрослой жизни» [Twenge, 2017; Твенге, 2019].

мир просто существует; нет и не было никакого до-интернета. Некоторые дети учатся говорить слово «айпад» до того, как смогут сказать «мама», другие растут с компьютерными нянями в обществе, которое все еще не осознало физические и психологические последствия чрезмерного воздействия экранов на развивающиеся умы и тела. Цифровые технологии становятся сопряжены с аддиктивным поведением, что соотносится с логикой сознательного развития современных социальных медиа [Alter, 2018].

Достаточно проехаться в метро любого большого города в технологически развитой стране, чтобы увидеть, что большая часть людей прилипла к экранам телефонов. *Где заканчивается «Я», где начинается мой телефон? Могу ли я жить без сети?* Глаза постоянно прикованы к экрану, чтобы проверить новости, позвонить бабушке, сделать фотографию. Мы живем в обществе, погруженном во взгляд техно-Медузы² и загипнотизированном им. Я онлайн, следовательно, ... я существую. Декартово *cogito ergo sum*³ превратилось в саморепрезентационный модус, где многообразие индивидуального феноменологического опыта было сначала разобрано, а затем пересобрано в виртуальные реплики: Я существую... когда за мной наблюдают. Видимость в социальных медиа таким образом становится ключевой для самоидентичности: я существую, потому что другие люди видят меня. В экономике социального контроля этот паттерн работает в обе стороны: ты хочешь, чтобы общество тебя видело, а общество хочет знать о тебе все, потому что в информационную эпоху «ты» — это твои данные, а твои данные — это ценный товар, который торгуется в полуподпольной экономике, где делами заправляют брокеры данных, чаще всего без согласия или даже уведомления пользователей об осуществляемых операциях [Zuboff, 2019; Зубофф, 2022]. Самоидентичность постоянно реконструируется в обнаружении кибер-сходств, где твои «лайки» помогают подключаться к другим через общие интересы, категоризированные для целей исследования рынков и продвижения рекламы. В этой открытой рамке потеряно само обрамление; нет никакого «ты» без кибер-взгляда, а без тебя нет никакого кибер-взгляда...

Сегодня я наблюдаю за тобой; а завтра, возможно, ты будешь наблюдать за мной, и Бог всегда наблюдает за каждым из нас; но сегодня, в соответствии с мыслью Ницше [Ницше, 1996: 8],

Ф. Феррандо
Кто боится искусственного интеллекта?
Постгуманистический подход к сценарию ИИ-переворота

² Согласно греческой мифологии, взгляд на лицо медузы обращал человека в камень.

³ Это высказывание впервые может быть обнаружено в Части IV «Рассуждения о методе» (1637) [Декарт, 1953: 33].

«Бог умер». Нам понадобилась замена: теперь у нас есть техника. Отныне она повсюду. Мы больше никогда не будем одиноки. Даже если вы сейчас не наблюдаете за кем-то, вы всегда можете просмотреть ту самую видеозапись гламурной поездки в супермаркет: завтра, через год и даже после того, как нас не станет. Когда-то мы делали фотографии, чтобы запечатлеть момент; сегодня мы снимаем, чтобы создать воспоминание, и к моменту, когда мы достанем свой смартфон, та редкая бабочка может улететь навсегда. Желание помнить и оставаться в памяти других людей часто свидетельствует об утрате осознания настоящего момента, что имеет радикальные последствия. Видео суицидов, транслируемые онлайн на *Facebook*⁴, распространяются подобно психозу, где виртуальное присутствие (живое или посмертное) воспринимается как нечто, что наделяет физическую жизнь смыслом. Самоотверженность «*Carpe diem*»⁵ (которое обычно переводят с латыни как «лови день») измеряется в обмене живого момента на (вос-)становление его в качестве реплик в кибер-защечаниях. Как однажды написал мне друг после рождения моего ребенка: «А теперь я хочу фотографию, или этого не было!»⁶. Опосредованная цифровыми технологиями человеческая коммуникация — это феноменология XXI века.

ИИ уже осуществил переворот

Осознание того, что искусственный интеллект уже возобладал, не должно пониматься как простая и нейтральная констатация; из этого факта также не следует необходимость некритического принятия способов того, как актуализируются специфические типы технических манифестаций. Вместо этого речь идет о призывае проснуться, чтобы осознать, где мы находимся как отдельные люди, как общество, как один из видов и как планета. Нам следует отдавать себе отчет в том, какие нарративы мы поддерживаем. В самом деле, слова создают слова. Вызванный страхом сценарий захвата власти ИИ, основывающийся на разделении между «мы» (люди) VS «они» (машины/роботы/ИИ; в более общем смысле речь о сложной технике), очень популярен в западных странах и постоянно повторяется в нарративах мейнстримных медиа. Его можно резюмировать в виде антропоцентричной сказки: «мы», люди, вскоре можем

⁴ Проект *Meta Platforms Ins.*, деятельность которой запрещена в Российской Федерации.

⁵ Латинский афоризм из Первой книги «Од» Горация (Оды, I.11).

⁶ Благодарю Кармель Вайсман за это наблюдение.

потерять онтологическую корону (или, говоря простым языком, господство над планетой), так что берегитесь! Новая война ведется против предположительно злых и бунтующих машин, которые действуют как слуги, но незаметно крадут у «нас» наше суверенное право на планету. Какие именно люди находятся в зоне риска быть сброшенными с пьедестала в этой онтологической войне, не уточняется. Но, должно быть, принимая во внимание, что многие категории граждан так никогда и не получили значимых прав в политической жизни (в том числе по причине широкого применения технологий социального ограничения в гражданских правах, таких как системный расизм или сексизм), эти люди не могут потерять корону, поскольку им никогда не было позволено ее носить. Чтобы полностью осознать социально-политическое значение этого факта, дихотомия человек/машина должна быть помещена в категории жесткого дуализма, откуда она и происходит: природа/культура, мужчина/женщина, белое/черное, Запад/Восток, гетеро/гомо и т.д. Такие абсолютные различия, происходящие из архетипических разделений я/другой, мы/они, правильное/ложное, были исторически сконструированы для того, чтобы выступать стратегической поддержкой специфической системы социально-политического и экономического доминирования людей над другими (и людьми, и не людьми) живыми существами. Они стали причиной устойчивых личных, социальных и планетарных травм и более не могут некритически воспроизводиться в новых формах. Дихотомия человек/машина — часть этих больших исторических конструктов и должна быть осознанно деконструирована, чтобы избежать господства бесконечных систем подавления.

Продукты культуры — наши актуальные мифологии, базовые нарративы в производстве настоящего и будущего. Силу таких кажущихся невинными историй нельзя недооценивать; риск самоисполняющихся пророчеств реален и хорошо известен [Biggs, 2013]. В зацикленности на ИИ как на враге подобные символические мемы на самом деле *создают* того самого врага, которым пугают. Хотя на самом деле им может быть совсем не ИИ, но человеческие намерения, которые стоят за его разработкой. Внутри этой искаженной рамки восприятия ответом на страх захвата власти ИИ становится самосбывающееся пророчество: чтобы одержать верх над машинами, люди сами должны стать машинами. Этот вид нарратива предельно ясно прослеживается в сценарии, предложенном Илоном Маском, который в 2016 году выступил сооснователем нейротехнологической компании *Neuralink*⁷. Согласно

Ф. Феррандо
Кто боится искусственного интеллекта?
Постгуманистический подход к сценарию ИИ-переворота

⁷ См.: <https://neuralink.com/applications/>

Маску, ИИ — это и есть настоящая угроза, поэтому он призывает к необходимости создания регулирующего органа, который бы контролировал развитие суперинтеллекта [Clifford, 2018]. Подобный контролирующий орган очевидно необходим на сегодняшнем этапе развития, но, согласно Маску, этого недостаточно. Он утверждает, «...что люди рискуют подвергнуться обращению, подобному обращению с домашними животными, но только со стороны искусственного интеллекта, если не будет создана технология, которая соединит мозг и компьютер» [Cuthberston, 2020]. Преследуемый призраком техники, Маск становится частью игры «низвержения» человека с пьедестала онтологического превосходства, в основе которой лежит страх. Согласно его представлению, единственный способ одержать победу над искусственным интеллектом, — это самим стать столь же мощным искусственным интеллектом. Борьба против сценария захвата власти ИИ лежит в основе витального намерения, которое стояло за идеей создания *Neuralink*, компании, которая разрабатывает интерфейсы мозг-компьютер, чтобы беспроводным способом соединить людей и компьютеры, имплантируя технические устройства непосредственно в мозг. Дело не в том, чтобы умалять достоинство технологий такого типа, которые могут быть полезны во многих отношениях. На настоящий момент, применение подобных девайсов уже имеет заметные результаты: к примеру, глубокая стимуляция мозга используется для лечения болезни Паркинсона и резистентной депрессии вместе с другими, более традиционными мерами [Kringelback et al., 2007]. Насущная проблема, которую мы должны решить, — это нарратив страха, основанный, в свою очередь, на нравственном императиве: *стать технологией или исчезнуть*. Страх никогда не должен выступать движущей силой или быть целью технologизации общества.

Некритическое утверждение о «киборге», основанное на страхе, глубоко проблематично. С тех пор как биология и техника объединили свои усилия в гонке за победой над призраком техники, субстанциальные риски — связанные, к примеру, с капиталистической парадигмой, в которую они вписаны — заявляют о себе со всей серьезностью. Взять хотя бы технологический надзор или автономию, возможность многократного использования данных. Новые возможности осознания необходимы для того, чтобы стать киборгом в нашу историческую эпоху, когда массовый надзор все больше полагается на сбор больших данных. Принимая во внимание далеко идущие последствия нарушения приватности и манипуляций (подобных психологическому таргетированию во время скандала с *Cambridge Analytica* в 2018 [Granville, 2018]), предоставлять компаниям доступ к таким значимым данным, как мозг или нейронная

активность — это не что иное как прыжок веры. Гибридный образ организма и механизма овладевает нашими умами, медиа и культурой. Человек уже не символ нашей эпохи. Это эпоха киборга, составленная из технологической связности, а не биологической непорочности, как и предсказывала Донна Харауэй в уже ставшем классическом «Манифесте киборгов» (1985). И все же подобные гибридные изображения и представления реальности привносят с собой определенные предпосылки: они все еще человекоцентричны; они развиваются в рамках экономической парадигмы неокапитализма, где биология превращается в данные, а жизнь — в излишок [Cooper, 2008]; они принадлежат геологической эпохе антропоцену, или капиталоцену, в которых ненасытность капитала является главной причиной нынешнего экологического опустошения. Чтобы понять ИИ, мы не можем позволить себе потеряться в антропоцентристических страхах или в трансгуманистических восторгах [Ferrando, 2019: 35–38; Феррандо, 74–80]; вместо этого мы должны осознать свое положение в качестве индивидов, как общество, как один из видов и свою нераздельность с планетой Земля.

Осознать

Технологии нельзя просто сводить к каким-то техническим устройствам, которые мы «используем»; мы должны рассматривать их такими, какие они есть на самом деле: как причастную эзистенциальному раскрытию онтологическую манифестацию. Постгуманистическое понимание техники осознает, что техника не нейтральна и что разные типы технологий производятся в рамках конкретных обществ, таким образом отражая уникальные стороны их жизни, намерения или привычки. Так, сексистские и расистские предрассудки, заложенные в алгоритмы, показывают, где мы находимся в наших социальных заблуждениях. Потенциал к трансформации лежит в способах человеческого восприятия техники. Как общество, мы более не можем думать о технике в отрыве от судьбы человечества или экологии. База ее материального производства также должна приниматься во внимание; таким образом мы должны подходить к технологиям, если говорить прямо, как к эко-технологиям [Ferrando, 2019: 118–9; Феррандо, 2022: 211–2]: от экологических рисков, связанных с электронным мусором — значительно влияющим на мирных жителей, дикую природу и саму землю — до все острее встающего вопроса об обломках спутников, которые остаются на орбите. Мы должны мыслить об этих ключевых вопросах в их взаимосвязи и опираясь на междисциплинарный подход. Технологии, человечество и экология тесно

Ф. Феррандо
Кто боится искусственного интеллекта?
Постгуманистический подход к сценарию ИИ-переворота

связаны. Мы должны осознать наши технологические привычки и, возможно, зависимости. Мы должны осознать, что страх не может выступать основанием для внедрения технологий, а разделение я/другой никогда не является абсолютным. Мы должны осознать, что технология — это отражение того, где мы сейчас находимся как общество, но также и то, что это экзистенциальная манифестация, выходящая за пределы человекоцентричной парадигмы. Антропоцентризм не спасет человечество. Человечество может спасти себя только само, поняв кто мы такие: часть планеты, сети экологических и технологических явлений, выражение космических феноменов. Осознание — это самосознание. Нам не следует ждать пришествия сверхмощного ИИ, чтобы осознать, что такое техника. Осознание — это признак существования; в этом смысле техника уже осознает. И мы тоже.

Who is Afraid of Artificial Intelligence? A Posthumanist Take on the AI Takeover Scenario

Francesca Ferrando

PhD in Philosophy (l'Università di Roma Tre), Adjunct Assistant Professor of Philosophy, Liberal Studies Department.
New York University (NYU).
726 Broadway, 6th Floor, New York 10003, United States of America (USA).
ORCID: 0000-0001-8873-8074
ff32@nyu.edu

Abstract. Technology today plays a key role in human existence, supporting its very foundations. In this context, the author points out that the predominance of artificial intelligence (AI) as an idea should not be taken as a neutral statement. The fact of the accomplished takeover also does not imply uncritical acceptance and accordance with the ways of actualizing technical manifestations. On the contrary, it is a situation that pushes us to become aware of our position as individuals, as a society, as a species and as a planet. The article emphasizes the importance of understanding the consequences of maintaining certain narratives. Cultural products are current mythologies that fundamentally define ideas about the present and the future. In reproducing the image of AI as the enemy, such symbolic schemes create it themselves. The author shows that the real source of danger lies in the human intentions behind the creation and implementation of AI. The technology itself should not be reduced to technical objects that we simply “use” but should be understood as an ontological manifestation partaking in the existential revealing. Thinking about technology in separation from humanity and ecology becomes futile. The author concludes that the anthropocentric attitude will not save humanity. Humanity can save itself only by understanding itself as a part of a planet, nets of ecological and technological emergences, expressions of cosmic phenomena.

Keywords: philosophical anthropology, posthumanism, technology, artificial intelligence, digitalization, capitalism, surveillance, awareness.

For citation: Ferrando F. Who is Afraid of Artificial Intelligence? A Post-humanist Take on the AI Takeover Scenario // Chelovek. 2025. Vol. 36, N 1. P. 23–32. DOI: 10.31857/S0236200725010021

Литература/References

Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Рассуждение о методе. С приложениями Диоптрика, Метеоры, Геометрия / ред., пер. с фр., ст. и коммент. Г.Г. Слюсаревича и А.П. Юшкевича. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1953. С. 5–66.

Descartes R. *Rassuzhdenie o metode* [Discourse on the Method]. Descartes R. *Rassuzhdenie o metode. S prilozheniyami Dioptrika, Meteory, Geometriya* [Discourse on the Method. With App. Dioptrics, Meteors, Geometry], ed., transl. from French, forew. and comm. by G.G. Slyusarevich, A.P. Yushkevich. Moscow: USSR Academy of Sciences Publ., 1953.

Зубофф Ш. Эпоха надзорного капитализма. Битва за человеческое будущее на новых рубежах власти / пер. с англ. А.Ф. Васильева; под ред. Я. Охонько и А. Смирнова. М.: Изд-во Института Гайдара, 2022.

Zuboff S. *Epokha nadzornogo kapitalizma. Bitva za chelovecheskoe budushchee na novykh rubezhakh vlasti* [The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power], transl. from English by A.F. Vasilyev; Ya. Okhonko, A. Smirnov (eds.). Moscow: Gaidar Institute Press Publ., 2022.

Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. / сост., ред. и авт. примеч. К.А. Свасьяна. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 6–237.

Nietzsche F. *Tak govoril Zarathustra. Kniga dlya vsekh i ni dlya kogo* [Also Spoke Zarathustra. A Book for Everyone and No One]. Nietzsche F. *Sochineniya: v 2 t.* [Works: in 2 Vols.], comp., ed. and notes by K.A. Svasyan. Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1996. P. 6–237.

Твенге Дж.М. Поколение И. Почему поколение Интернета утратило бунтарский дух, стало более толерантным, менее счастливым и абсолютно не готовым ко взрослой жизни / пер. с англ. А. Толмачева. М.: Рипол Классик, 2019.

Twenge J.M. *Pokolenie I. Pochemu pokolenie Interneta utratalo buntarskij dukh, stalo bolee tolerantnym, menee schastlivym i absolyutno ne gotovym ko vzrosloj zhizni* [iGen: Why Today's Super-Connected Kids Are Growing Up Less Rebellious, More Tolerant, Less Happy — and Completely Unprepared For Adulthood — And What That Means For The Rest Of Us], transl. from English by A. Tolmachev. Moscow: Rипol Classic Publ., 2019.

Феррандо Ф. Философский постгуманизм / пер. с англ. Д. Кралечкина; под науч. ред. А. Павлова. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2022.

Ferrando F. *Filosofskij postgumanizm* [Philosophical Posthumanism], transl. from English by D. Kralechkin, ed. by A. Pavlov. Moscow: HSE Press Publ., 2022.

Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х гг. / пер. с англ. А. Гараджи // Гендерная теория и искусство.

Ф. Феррандо
Кто боится ис-
кусственного
интеллекта?
Постгумани-
стический под-
ход к сценарию
ИИ-переворота

- Антология: 1970–2000 / Отв. ред. Л.М. Бредихина. М.: РОССПЭН, 2004. С. 322–377.
- Haraway D. Manifest kiborgov: nauka, technologiya i sotsialisticheskij feminism 1980-kh gg. [Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s], transl. from English by A. Garaji. *Genderaya teoriya i iskusstvo. Antologiya: 1970–2000* [Gender Theory and Art. An Anthology: 1970–2000], ed. by L.M. Bredikhina. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004. P. 322–327.
- Alter A. *Irresistible: the Rise of Addictive Technology and the Business of Keeping Us Hooked*. New York: Penguin Books, 2018.
- Biggs M. *Prophecy, Self-Fulfilling/Self-Defeating, Encyclopedia of Philosophy and the Social Sciences*. SAGE Publications, 2013.
- Clifford C. Elon Musk: “Mark my words — A.I. is far more dangerous than nukes”. *CNBC News*. 13 March 2018. URL: <https://www.cnbc.com/2018/03/13/elon-musk-at-sxsw-a-i-is-more-dangerous-than-nuclear-weapons.html> (date of access: 02.12.24).
- Cooper M. *Life as Surplus. Biotechnology & Capitalism in the Neoliberal Era*. Seattle: University of Washington Press, 2008.
- Cuthbertson A. Elon Musk Claims AI Will Overtake Humans ‘In Less Than Five Years’. *The Independent*. 27 July 2020. URL: <https://www.independent.co.uk/tech/elon-musk-artificial-intelligence-ai-singularity-a9640196.html> (date of access: 02.12.24).
- Ferrando F. *Philosophical Posthumanism*. London et al.: Bloomsbury, 2019.
- Garcia M. Racist in the Machine: The Disturbing Implications of Algorithmic Bias. *World Policy Journal*. 2016. Vol. 33(4). P. 111–117.
- Granville K. Facebook and Cambridge Analytica: What You Need to Know as Fallout Widens. *The New York Times*. 19 March 2018. URL: <https://www.nytimes.com/2018/03/19/technology/facebook-cambridge-analytica-explained.html> (date of access: 02.12.24).
- Haff P.K. Technology as a Geological Phenomenon: Implications for Human Existence. *A Stratigraphical Basis for the Anthropocene*, C.N. Waters, J. Zalasiewicz, M. Williams (eds.). London: Geological Society, 2013. P. 301–309.
- Haraway D. Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s. *Socialist Review*. 1985. N 80. P. 65–108.
- Kringelbach M.L. et al. Translational Principles of Deep Brain Stimulation. *Nature Reviews. Neuroscience*. 2007. Vol. 8(8). P. 623–635.
- Sanger D. et al. Cyberattack Forces a Shutdown of a Top U.S. Pipeline. *New York Times*. 8 May 2021. URL: <https://www.nytimes.com/2021/05/08/us/politics/cyberattack-colonial-pipeline.html> (date of access: 02.12.24).
- Twenge J. iGen: *Why Today’s Super-Connected Kids Are Growing Up Less Rebellious, More Tolerant, Less Happy — and Completely Unprepared for Adulthood — And What That Means For The Rest Of Us*. New York, NY: Atria Books, 2017.
- Zuboff S. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. London: Profile Books, 2019.

©2025 Ю.К. ВОЛКОВ, А.Б. САВИНОВ

ЭВОЛЮЦИОННОЕ ЗНАЧЕНИЕ НЕОТЕНИЧЕСКИХ ПРИЗНАКОВ ЧЕЛОВЕКА: БИОЛОГИЧЕСКИЙ И СОЦИОБИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОДЫ



Волков Юрий Константинович — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии физического факультета.

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского.

Российская Федерация, 603022 Нижний Новгород, проспект Гагарина, д. 23.

ORCID: 0009-0002-4723-443X

yu.k.volgov@yandex.ru



Савинов Александр Борисович — кандидат биологических наук, доцент, доцент кафедры экологии Института биологии и биомедицины.

Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского.

Российская Федерация, 603022 Нижний Новгород, проспект Гагарина, д. 23.

ORCID: 0009-0004-7409-174X

sabcor@mail.ru

Неотения — (от греч. *néos* — незрелый, юный и *téinō* — растягиваю, удлиняю) приобретение в ходе эволюции способности у ряда видов организмов сохранять незрелые черты и размножаться на ранних стадиях развития (онтогенеза) [Биологический энциклопедический словарь, 1986; Новый энциклопедический словарь, 2005]. Считается, что неотенические признаки разной природы характерны и для человека [Skulachev et al., 2017].

Аннотация. В статье предпринята попытка проанализировать эволюционное значение неотенических признаков человека на примере двух альтернативных исследовательских ориентаций: биологического и социобиологического подходов. Отмечается, что при биологическом сравнении неотенических признаков человека и животных обнаруживается парадоксальная с точки зрения адаптационного механизма естественного отбора корреляция, обусловленная изменившимся соотношением между продлением периода взросления с его «поверхностной инфантильностью» и замедлением времени формирования репродуктивной функции. На этом основании сделан вывод о том, что биологический смысл неотении, который заключается в адаптации к условиям, препятствующим полноценному существованию биологически незрелых особей, противоречил видовым критериям гоминидной эволюции. Принципиально иначе выглядит эвристическая ситуация, при которой морфологические признаки неотении распространяются на область поведенческих стереотипов человека. В данном исследовательском контексте критически анализируется гипотеза Д. Морриса о последствиях неотении, связанных с наготой. Показано, что в условиях применения социобиологической исследовательской программы особый интерес представляют действия, которые потенциально ориентированы на членов разных демографических групп. Исходя из особенностей рассматриваемой парадигмы, предложен вариант одновременного действия двух направлений биологической и социальной эволюции: сохранение инфантильных признаков, которые обеспечивают внутреннюю сплоченность группы, при одновременном закреплении других иерархических отличий. Общий вывод авторов статьи состоит в следующем. Неотенические признаки человека не обладают самостоятельной ценностью в качестве биологической константы, не зависящей от условий, в которых протекал процесс индивидуального и группового отбора. Эволюционная ценность человеческой неотении была обусловлена комплексом приобретенных и наследуемых факторов, позволяющих рассуждать об их первичности или вторичности, непосредственной или опосредованной детерминации, а, следовательно, о преимуществах биологического или социобиологического подходов.

Ключевые слова: неотения, эволюция, биологический и социобиологический подходы, наследуемое и приобретенное, индивидуальный и групповой отбор, антропогенез, позднее взросление, нагота, демографические группы, иерархическая общность.

Ссылка для цитирования: Волков Ю.К., Савинов А.Б. Эволюционное значение неотенических признаков человека: биологический и социобиологический подходы // Человек. 2025. Т. 36, № 1. С. 33–48. DOI: 10.31857/S0236200725010035

Несмотря на продолжающийся процесс дифференциации традиционных и новых направлений современной биологии, линия на создание интегративных форм науки о жизни стала более

заметной в силу ее комплексного характера. Не случайно именно в рамках биологической науки возник целый ряд междисциплинарных, синтетических направлений. К их числу принадлежит и социобиология, сформировавшаяся на стыке сразу нескольких естественных и социально-гуманитарных наук, но сохранившая связь с эволюционистским принципом адаптации. Однако, в отличие от классического эволюционизма, в котором механизмы приспособления имеют внутривидовой характер, закрепленный наследственными факторами, социобиология сделала акцент на изучении механизмов группового отбора.

Идея существования общественных инстинктов и естественных оснований морали имеет давнюю историю [Кропоткин, 1991; Соловьев, 1990; Спенсер, 1997]. Однако научное обоснование биологических источников альтруизма, агрессии, морали и культуры является заслугой исследователей второй половины прошлого столетия, создавших на стыке биологии и ряда социогуманитарных дисциплин науку, названную социобиологией [Wilson, 1975]. Не останавливаясь на общеизвестных положениях социобиологии, связавшей появление феноменов человеческой культуры с наличием двойственной — генно-культурной детерминации, а также с допущением элементов «социальной жизни у животных» [Игнатьев, 1982; Карпинская, Никольский, 1988; Линке, 2005; Плюснин, 1990], отметим лишь один интересующий нас аспект.

Активное использование социобиологами исследовательского инструментария, требующего учета особенностей группового отбора, не отменило эволюционное значение приспособляемости особи. Поменялось лишь соотношение врожденного и приобретенного, индивидуального и группового в процессе эволюционных изменений. Новой также стала синтетическая исследовательская оптика, в которой на первый план выходят принципы обратной связи и закрепившиеся типажи индивидуального поведения. С этой точки зрения социобиологический подход, действительно, представляет собой исследовательскую стратегию, альтернативную по отношению к классическому пониманию принципа эволюционизма. Хотя в рассматриваемом нами примере, так же как это имеет место в отношениях между любыми классическими и неклассическими теориями, приспособляемость как центральный принцип парадигмы естественного отбора сохраняет свою исходную роль.

С учетом высказанных предварительных замечаний рассмотрим некоторые генетически приобретенные и эволюционно закрепившиеся неотенические признаки человека.

Биологический смысл неотении и парадоксы эволюции

Неотenia и ее морфологические признаки. Феномен неотении, который в его естественнонаучной, эволюционистской трактовке

Ю.К. Волков,
А.Б. Савинов
Эволюцион-
ное значение
неотенических
признаков чело-
века: биологи-
ческий и социо-
биологический
подходы

понимается как приобретение способности к размножению у не-развившихся особей, неоднократно использовался представителями разных отраслей биологической науки для объяснения нарушений эволюционной постепенности.

Вслед за феталитической гипотезой Л. Болька [Bolk, 1929] неотеническое объяснение эволюционных парадоксов человеческой эволюции предлагали некоторые представители эволюционной морфологии с целью объяснения разрывов, возникающих в процессе образования новых видов. В дальнейшем список неотенических черт, предложенный Больком, был дополнен новыми примерами из области анатомии. В частности, следствием неотении стали считать маленький нос, сильно развитые затылок и большой палец стопы, увеличенные нижние конечности, вертикальную осанку [Verhulst, 1999; Skulachev et al., 2017].

В расширенном списке неотенических признаков людей: шаровидный и тонкостенный череп; уменьшение хребта бровей; большой мозг; сплюснутое и расширенное, безволосое лицо; волосы сверху головы; большие глаза; вертикально расположеннное ухо с закругленной верхней частью; маленькие верхняя и нижняя челюсти; мелкие зубы; голое тело.

Неотения как компенсаторный механизм биологической эволюции. Вместе с тем следует отметить, что, наряду с описанием анатомических признаков неотении, морфофизиологические проявления человеческой инфантильности используются в сравнительной систематике для объяснения случаев биологического регресса. Действительно, если сравнить некоторые признаки человека с аналогичными признаками животных, то можно обнаружить регressive упрощение представителей человеческого рода. Например, люди сохранили более простую, предковую форму ряда органов млекопитающих. По сравнению с человекообразными обезьянами, строение черепа людей больше напоминает строение черепа лемура, аппендикс человека скорее похож на аппендикс сумчатых, а некоторые признаки кровеносной системы людей больше сближаются с таковыми у утконоса [Skulachev et al., 2017]. И, по-видимому, сам общий предок человека и шимпанзе выглядел и вел себя больше как человек, чем как современные обезьяны [Lovejoy, 2009].

На основании сказанного можно предположить, что неотения способна выступать в качестве компенсаторного механизма сохранения адаптационных целей эволюционной динамики. Примером подобной компенсации, примененной к процессу антропогенеза, является отказ людей от части своей физической силы ради эволюционно более выгодной сложной мозговой деятельности [Bufill et al., 2011; Skulachev et al., 2017].

Кроме того, феномен неотении, который в масштабе онтогенетических изменений представляет собой замедленное развитие соматических органов по сравнению с репродуктивными органами, позволяет объяснять внезапные и разноконаправленные изменения в эволюции, которые не обнаруживаются в палеонтологической летописи. Например, потеря метаморфоза у ряда земноводных может нарушать молекулярные ограничения морфогенеза и обуславливать усиление изменчивости некоторых структур (увеличение количества позвонков позвоночного столба) [Bonett et al., 2018].

Эволюционные особенности антропогенеза и феномен позднего взросления. Как уже было показано выше, конкретизацией общевариационных масштабов морфофизиологических последствий неотении чаще всего становится процесс антропогенеза в силу адаптационной парадоксальности ряда видовых новообразований человека. Согласно предположению Н.К. Кольцова, неотения, отбрасывая конечные признаки развития, упрощает фенотип и тем самым ведет к регрессу. В то же время именно неотения создала запас инактивированных генов, обеспечивающих высокую мутабильность эволюционного развития человека [Кольцов, 1933: 485].

После отделения линии *Homo* от ветвей других гоминидов, геном человека претерпел многочисленные изменения, включавшие замены одиночных нуклеотидов, делеции и дупликации фрагментов ДНК разного размера, вставки мобильных элементов и хромосомные перестройки, хотя эти специфические для человека изменения составили не более 4 % ДНК [Suntsova, Buzdin, 2020]. Большинство таких геномных изменений затронули регуляцию экспрессии, вызвали изменения функции энхансеров, что и обусловило более крупные преобразования в сетях регуляции генов интерактома [Suntsova, Buzdin, 2020; Uebbing et al., 2021]. Появление потомства с различными генетическими вариациями при спаривании близкородственных видов подтверждает пример близкородственных симпатрических видов птиц, у которых число крупных хромосомных инверсий выше, чем у видов, ареалы которых не перекрываются [Hooper, Price, 2017].

Возвращаясь к теме антропогенеза, заметим, что проявлением регрессивной и одновременно вариативной линии в эволюции человека является сходство его морфофизиологических особенностей с поздней линией эмбрионального развития приматов [Bednarik, 2011]. Как считает Монтагу, черепа фетализированного питекантропа и эмбрионального австралопитека имеют более близкое сходство с черепом современного взрослого человека, чем с аналогичными черепами представителей своих видов [Montagu, 1955].

Тем не менее, несмотря на существующие в процессе эволюции человека возвратные тенденции, главным ее результатом,

Ю.К. Волков,
А.Б. Савинов
Эволюцион-
ное значение
неотенических
признаков чело-
века: биологи-
ческий и социо-
биологический
подходы

напрямую связанным с неотением, принято считать сохранение людьми в своей взрослой жизни несовершеннолетних черт наших предков [Gould, 2008]. К их числу, наряду с другими инфантильными признаками, относят большие по сравнению с тулowiщем размеры головы. В этой связи следует отметить весьма важную возрастную корреляцию. Человеческий мозг ребенка достигает взрослого размера в тот период, когда его репродуктивное созревание составляет всего 10 % [Bogin, 1997: 83].

Следовательно, в особых, аллометрических условиях человеческой эволюции, обусловленных генетическим разнообразием близкородственных видов, возникла следующая парадоксальная ситуация. С одной стороны, у человеческих неотенов обнаруживаются долговременные последствия замедленного формирования репродуктивной функции. С другой — экологические последствия, связанные с особенностями деторождения и общим увеличением послеродового периода созревания мозга [Уайт, Браун, 1978: 125].

Отсюда — отхождение на второй план репродуктивной функции неразвившихся особей, доминирующей в классических формах неотении, в то время как эволюционно значимой становится «поверхностная инфантильность» (“superficially infantile”) [Bogin, 1997: 87], которая придает ценность поздней взрослой жизни. Иначе говоря, благодаря закреплению именно такой формы неотении в сообществах людей обнаруживается отложенный положительный эффект, возникающий между поздней зрелостью и низкой репродуктивностью. В то же время позитивные последствия от такого эффекта проявятся лишь тогда, когда успешно выращенные молодые особи сами начнут размножаться, обеспечивая своим предкам некоторое подобие бессмертия (“intimation of immortality”) [ibid.: 85].

Эволюционное значение неотении и эффект «бутылочного горлышка». Таким образом, следует констатировать, что общий эволюционный смысл неотении, действительно, заключается в индивидуальной адаптации к условиям, препятствующим полноценному существованию биологически незрелых особей того или иного вида. С этой точки зрения контррепродуктивные проявления неотении являются аномальными для естественного отбора индивидов. Однако, исходя из критерия успешности или не успешности группового отбора, последствия неотении, связанные с замедлением старения, становятся положительными для группы в целом [Skulachev et al., 2017]. Коллективная забота о потомстве повышает групповую сплоченность и сначала потенциально, а затем актуально способствует увеличению численности группы.

В связи со сказанным можно предположить, что адаптационными ответами на вызовы гоминидной эволюции, способствующими исключению из числа неотенических признаков репродуктивных

способностей индивидов, мог стать эффект «бутылочного горлышка». Указанный адаптационный феномен представляет собой циклическое восстановление генофонда популяции и последующий рост его генетического разнообразия после временного уменьшения популяционной численности и плодовитости [Дженкинс, 2001: 66–67]. Вполне вероятно, что именно этот эффект способствовал сохранению и распространению малочисленных групп африканских гоминидов, эмигрировавших с континента 100 тысяч лет назад.

Неотения в эволюции человека и общества: социобиологический подход

Принципиально иначе выглядит эвристическая ситуация, при которой морфологические признаки неотении распространяются на область поведенческих стереотипов ископаемых гоминидов и человека современного биологического вида. В таком исследовательском контексте этологические приложения неотенической теории, интерпретируемые как доминирование признаков незрелой особи в типичных формах поведения взрослых, выходят за рамки биологической науки. К числу указанных исследовательских стратегий, прежде всего, относится социобиология, представителями которой были выдвинуты наиболее радикальные объяснения последствий сохранения неотенических признаков применительно к особенностям антропогенеза.

Гипотеза Д. Морриса о дифференцированном инфантилизме и наготе. Одной из первых социобиологических версий, связывающих последствия неотении с особенностями поведения человека, стала гипотеза Д. Морриса, изложенная им в книге «Голая обезьяна» [Morris, 1967]. По мнению Морриса, главную роль в изменившемся поведении обезьяньих предков человека сыграли такие последствия неотении, как продолжающийся рост мозга, а также анатомически наиболее заметная утрата волосяного покрова.

Вывод, к которому приходит Моррис в результате рассмотрения того, что он называет «дифференцированным инфантилизмом», заключается в попытке связать наследуемые неотенические признаки и приобретенные качества предка человека — обезьяны-охотника. К ним Моррис, прежде всего, относит: вертикальное положение тела, «длинную стройную шею, плоское лицо, небольшие зубы (и их позднее появление), отсутствие тяжелых надбровных дуг и отсутствие вращательных функций больших пальцев ног» [Моррис, 2016: 19].

Сохранение этих и других неотенических признаков, как считает Моррис, призвано подтвердить тот факт, что многие генетические особенности животного, «существовавшие у него в зародышевом

Ю.К. Волков,
А.Б. Савинов
Эволюцион-
ное значение
неотенических
признаков чело-
века: биологи-
ческий и социо-
биологический
подходы

ФИЛО- СОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

состоянии, оказались потенциально полезными для обезьяны-охотника и явились эволюционным прорывом, в котором наша обезьяна так нуждалась» [там же]. В качестве главного, генетически наследуемого и адаптивно закрепленного признака неотенической обезьяны-охотника, Моррис называет отсутствие у нее волосяного покрова. Хотя именно этот, самый заметный признак человека, как считает Моррис, нельзя объяснить одной только неотенической наследственностью.

«Можно утверждать, — пишет Моррис, — что никакой пользы от наготы не было, что она была побочным продуктом других, более существенных неотенических изменений, как, например, развитие мозга. Но, как мы уже видели, неотения — это процесс дифференцированного замедления развития. Некоторые черты замедляются в своем развитии в большей степени, чем другие, — скорость роста выбивается из фазы. Поэтому едва ли такой потенциально опасный признак инфантилизма, как нагота, мог сохраняться только из-за того, что замедлялось развитие других характеристик. Если бы эта особенность не представляла собой какой-то ценности, то она была бы быстро устранена путем естественного отбора» [там же: 23].

Рассмотрев и частично или полностью отвергнув гипотезы об антипаразитарном, гигиеническом, акватическом, социальном, сексуальном и антитепловом назначении голой кожи, Моррис приходит к выводу о более сложной и комплексной роли наготы в процессе биологической адаптации предков человека [там же: 23–25]. Как считает Моррис, именно охотничье поведение наших предков, которое сопровождалось исключительно большими физическими нагрузками, приводило к опасному перегреву тела. Однако, благодаря уже существующему, но адаптационно неопределенному неотеническому признаку в виде отсутствия плотного волосяного покрова на теле, нагота, вместе с увеличением количества потовых желез, направленно закреплялась как функциональный видовой признак человека [там же: 26].

Таким образом, согласно социобиологической гипотезе Морриса, такое вторичное с точки зрения естественного отбора неотеническое последствие генетических мутаций, как отсутствие волосяного покрова, закрепилось лишь благодаря изменившемуся образу жизни предков человека.

Критика гипотезы Морриса. Следует отметить, что книга Морриса оказала заметное влияние на популяризацию не только социобиологических идей, но и эволюционной антропологии в целом. Похожие процессы, стимулируемые знакомством с трудами Морриса, имели место и в отечественной научно-популярной литературе [Никонов, 2004]. Вместе с тем специфика аргументов, выбранных Моррисом для обоснования гипотезы о

социобиологическом назначении наготы, породила целую волну критики, не прекращающуюся до настоящего времени.

Первая и основная критическая позиция связана с отрицанием сути концептуального подхода Морриса о животной природе человека, недоступной глубинному влиянию культуры. Именно эта идея Д. Морриса оценивается как глубоко ошибочная, поскольку любые акции человека, сколь бы «биологическими» они не казались, несут в себе «мощные напластования культуры» [Панов, 1989: 40]. Люди, по словам Э. Фромма, возникли из приматов «в такой момент эволюции, когда детерминация поведения инстинктами достигла минимума, а развитие мозга — максимума» [Фромм, 2008: 209]. От этой точки бифуркации развитие человека пошло в направлении, противоположном действию сил естественного отбора, хотя и не устранило полностью из человеческой природы амбивалентности альтруизма и эгоизма [Boehm, 1997].

Другая, более умеренная позиция заключается в критике недостаточности аргументов, которые Моррис использует для подтверждения своей социобиологической гипотезы о наготе как сохранившемся у современного человека животном признаком. В рамках такой установки, например, достаточно подробно разбирается, наряду с другими объяснениями феномена голой кожи, гипотеза Морриса в книге А.Б. Соколова «Странная обезьяна. Куда делась шерсть и почему люди разного цвета» [Соколов, 2020].

Критический разбор гипотезы о наготе как эволюционно закрепленном неотеническом признаком человека дается в статье М. Рантала [Rantala, 2007]. Суть этой гипотезы состоит в следующем утверждении. Телесная нагота представляет собой часть неотенического пакета, в котором главным был длительный период роста большого мозга.

Возражая против такого объяснения наготы, Рантала выдвигает следующие контраргументы. Во-первых, у человеческого плода до рождения, а иногда — после рождения, обнаруживается первичный волосяной покров, называемый ланugo. Во-вторых, у взрослеющих и взрослых людей мы не находим всего пакета эмбриональных признаков, если они мешают выживанию (искривленные ноги у младенцев). Отсюда, как считает Рантала, следует отсутствие адаптивной ценности наготы, о которой пишет Моррис [Rantala, 2007: 2–3]. Общий вывод статьи таков. Все теории наготы, включая неотеническую гипотезу, рассматривают этот признак как результат давно завершившейся эволюционной адаптации [ibid.: 5].

Как можно заметить, главная претензия критиков неотенических гипотез, которые объясняют адаптивное сохранение у человека наследуемых инфантильных признаков, состоит в указании на их спекулятивный характер, не подтверждаемый всем комплексом причин. В то время как ответ на вопрос об актуальных

Ю.К. Волков,
А.Б. Савинов
Эволюцион-
ное значение
неотенических
признаков чело-
века: биологи-
ческий и социо-
биологический
подходы

последствиях неотении требует рассмотрения форм человеческой жизнедеятельности с учетом не только врожденной, но и приобретенной инфантильности. Для этого потребуется выделить только те родовые признаки человека, благодаря которым он смог преодолеть разрыв врожденного и приобретенного.

От неотических признаков к групповым отношениям. Несмотря на большое количество анатомических, физиологических, поведенческих и других признаков людей, которые могут быть отнесены к их ювенильным качествам, рассматриваемый нами социобиологический принцип двойной детерминации позволяет сделать выбор в пользу первоочередности проявлений родового в человеческой индивидуальности, то есть остановиться на тех характеристиках индивидов, которые можно найти в структуре их действий, потенциально ориентированных на других членов группы. В этой связи коротко остановимся на таком свойстве неотенов, живущих в составе группы, как их расширительно понимаемая потребность в общении с представителями разных демографических групп.

Начнем с того, что возрастная стратификация у высших приматов и, вероятно, у всех ископаемых гоминидов, была связана с их сексуальным поведением. Последнее постепенно автономизируется от репродуктивной функции, что ведет к избирательности индивидуального поведения, но не меняет внутригрупповую социосексуальную матрицу, в которой внешний вид и поведение детеныша до наступления им полового созревания не воспринимаются как вызывающие и конкурентные [Кон, 1988: 82].

Описывая положение детей до 7–8 лет в общинах австралийских аборигенов, этнографы также отмечали их асексуальный статус, похожий на статус глубоких стариков [Артемова, 1987: 84]. Что же касается более общего отношения взрослых, дееспособных членов группы к этим двум возрастным категориям, то здесь наблюдалась своеобразная амбивалентность. Старики могли восприниматься либо как бесполезные, «почти мертвые», либо как знатоки и интересные рассказчики [там же: 93–94]. По отношению к детям это также могли быть либо внимание, ласка, снисходительность и забота, либо распоряжение жизнью ребенка, вплоть до его убийства [там же: 85–89]. Вместе с тем типичное для группы проявление заботы о детях и стариках нарушается гораздо реже, поскольку, в отличие от отношений между полами, возрастные отношения не содержат в себе внутренних противоречий, способных породить конфликт [там же: 108].

Следовательно, сама логика рассмотрения темы соотношения альтруизма и агрессии в иерархически организованной общности заставляет нас перейти к вопросу об отношении к слабым членам группы. Укажем в этой связи на социобиологическую гипотезу В. Чалидзе об эволюционной победе слабых.

Эволюционное значение слабых. Сила, как считает Чалидзе, может способствовать биологической и социальной приспособляемости. Однако отсеивание сильных в войнах и иерархической борьбе, а слабых и непокорных — только в иерархической борьбе, создает эволюционные преимущества слабым и покорным. Несмотря на сохраняющуюся у всех человеческих индивидов генетически наследуемую потенциальную агрессивность, человеческие популяции нашли способ уменьшения «гена силы» путем уничтожения сильных и инкорпорации слабых [Чалидзе, 1989: 140].

Откровенно умозрительный характер гипотезы Чалидзе, на наш взгляд, не исключает наличия в ней важного теоретического посыла, объясняющего циклический, прогрессивно-ретрессивный характер социобиологической эволюции. Без него применяемый автором «Иерархического человека» социобиологический принцип двойной детерминации был бы невозможен в ситуации действия какой-либо одной линии развития. Поэтому, перечисляя условия для «реванша сильных», Чалидзе особо выделяет социальный фактор «обновляемости иерархий», который начинает действовать в том случае, если от сильных, но покорных родителей рождается поколение сильных и непокорных детей, которые не могут улучшить свое иерархическое положение. В этом случае, как считает Чалидзе, возможен масштабный реванш сильной молодежи [там же: 171–172, 174–175].

Отсюда следует то базовое противоречие, которое меняет биологический смысл иерархической структуры человеческой общности — генетически закрепить в потомстве признаки, способствующие успеху. В результате — успешные члены группы, в отличие от неуспешных, перестают участвовать в социально стимулируемом размножении. Пытаясь объяснить этот эволюционный парадокс, Чалидзе предполагает, что либо успешного человека перестают интересовать демографические последствия биологической эволюции, либо за этим парадоксом скрыт какой-то неизвестный нам эволюционный поворот [там же: 173–174].

На наш взгляд, существует еще один вариант объяснения одновременного сохранения в эволюционирующей общности двух противоположных жизненных стратегий ее членов: «живь мало, дать собственное потомство и умереть молодым» или «живь долго, помогать потомкам и умереть старым». Как было показано выше, сохранение и закрепление асексуальных неотических признаков, которые обеспечивают внутреннюю сплоченность группы, при одновременном сохранении и закреплении других групповых отличий, делают ее более успешной в межвидовом отборе. Это значит, что при наложении двух разнонаправленных эволюционных процессов, которые с позиции их линейной направленности выглядят

Ю.К. Волков,
А.Б. Савинов
Эволюцион-
ное значение
неотических
признаков чело-
века: биологи-
ческий и социо-
биологический
подходы

как неразрешимое противоречие, создаются благоприятные условия для роста численности группы и успешной смены поколений.

К сказанному следует добавить, что неотеническое устранение биологических границ между детством и старостью, а также задержка в развитии признаков, не препятствующих, а, напротив, прямо или косвенно способствующих размножению, увеличивало возраст жизни людей, живущих в составе группы. Речь при этом могла идти не только о размножении самих индивидов, но и о других, способствующих этому процессу функциях, так или иначе связанных с рождением, уходом и заботой о других членах группы. Именно эти функции, прежде всего, вошли в состав альтруистического поведения индивидов, живущих в группе, а в дальнейшем могли закрепляться генетическим путем [Boehm, 1997].

* * *

Общие выводы проведенного исследования можно сформулировать в виде следующего резюме.

Неотенические признаки человека не обладают самостоятельной ценностью в качестве биологической константы, не зависящей от условий, в которых протекал процесс индивидуального и группового отбора. В сложной конфигурации естественных и социальных причин положительное значение для индивидов, живущих в составе группы, одновременно имели и определенный генотип проявлений врожденной инфантильности, и тип внутригрупповых отношений к их носителям. Таким образом, эволюционная ценность человеческой неотении с самого начала была обусловлена целым комплексом приобретенных и наследуемых факторов. Только при наличии этих двух групп причин можно рассуждать об их первичности или вторичности, непосредственной или опосредованной детерминации, а, следовательно, о преимуществах биологического или социобиологического подходов.

Evolutionary Significance Neotenic Signs of Human: Biological and Sociobiological Approaches

Yuri K. Volkov

DSc in Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy of the Faculty of Physics.

Lobachevsky National Research Nizhny Novgorod State University.

23, Gagarin Avenue, Nizhny Novgorod 603022, Russian Federation.

ORCID: 0009-0002-4723-443X

yu.k.volgov@yandex.ru

Alexander B. Savinov

CSc in Biology, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Ecology of the Institute of Biology and Biomedicine.

Lobachevsky National Research Nizhny Novgorod State University.

23, Gagarin Avenue, Nizhny Novgorod 603022, Russian Federation.

ORCID: 0009-0004-7409-174X

sabcor@mail.ru

Ю.К. Волков,
А.Б. Савинов

Эволюцион-
ное значение
неотенических
признаков чело-
века: биологи-
ческий и социо-
биологический
подходы

Abstract. The article attempts to analyze the evolutionary significance of neotenic human traits using the example of two alternative research orientations: biological and sociobiological approaches. It is noted that a biological comparison of neotenic characteristics of humans and animals reveals a paradoxical correlation in terms of the adaptive mechanisms of natural selection, due to the changed relationship between the prolongation of the period of adulthood with its "superficial infantilism" and a slowdown in the time of formation of reproductive function. On this basis it is concluded that the biological meaning of neoteny which consists in adaptation to conditions that prevent the full-fledged existence of biologically immature individuals contradicted the species criteria of hominid evolution. The heuristic situation in which morphological signs of neoteny extend to the field of behavioral stereotypes of human looks fundamentally different. In this research context the hypothesis of D. Morris on the consequences of neoteny associated with nudity is critically analyzed. It is shown that in the context of the application of sociobiological research program actions that potentially targeted at members of different demographic groups are of particular interest. Based on the features of the considered paradigm a variant of the simultaneous action of two directions of biological and social evolution is proposed: the preservation of infantile traits that ensure the internal cohesion of the group while simultaneously consolidating other hierarchical differences. The general conclusion of the authors of the article is as follows. Neotenic human traits do not have an independent value as a biological constant independent of the conditions under which the process of individual and group selection took place. Evolutionary value of human neoteny was determined by a complex of acquired and inherited factors allowing us to reason about their primary or secondary, direct or indirect determination, and consequently, about the advantages of biological or sociobiological approaches.

Keywords: neoteny, evolution, biological and sociobiological approaches, inherited and acquired, individual and group selection, anthropogenesis, late adulthood, nudity, demographic groups, hierarchical community.

For citation: Volkov Yu.K., Savinov A.B. Evolutionary Significance Neotenic Signs of Human: Biological and Sociobiological Approaches // Chelovek. 2025. Vol. 36, N 1. P. 33–48. DOI: 10.31857/S0236200725010035

Литература/References

Артемова О.Ю. Личность и социальные нормы в раннепервобытной общине:
По австралийским этнографическим данным. М.: Наука, 1987.

- Artemova O.Yu. *Lichnost' i sotsial'nye normy v rannepervobytnoi obshchine: Po avstraliiskim etnograficheskim dannym* [Personality and Social Norms in an Early Primitive Community: According to Australian Ethnographic Data]. Moscow: Nauka Publ., 1987.
- Биологический энциклопедический словарь*. М.: Советская энциклопедия, 1986.
- Biologicheskii entsiklopedicheskii slovar'* [The Biological Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya Publ., 1986.
- Дженкинс М. 101 ключевая идея: Эволюция / пер. с англ. О. Перфильева. М.: Фаир-Пресс, 2001.
- Jenkins M. *101 klyuchevaya ideya: Evolyutsiya* [101 Key Ideas: Evolution], transl. from English by O. Perfiliev. Moscow: Fair-Press Publ., 2001.
- Игнатьев В.Н. Социобиология человека. «Теория генно-культурной эволюции» // Вопросы философии. 1982. № 9. С. 134–141.
- Ignatiev V.N. *Sotsiobiologiya cheloveka. «Teoriya genno-kul'turnoi evolyutsii»* [Human Sociobiology. “The Theory of Genetic and Cultural Evolution”]. *Voprosy filosofii*. 1982. N 9. P. 134–141.
- Карпинская Р.С., Никольский С.А. Социобиология: Критический анализ. М.: Мысль, 1988.
- Karpinskaya R.S., Nickolsky S.A. *Sotsiobiologiya: Kriticheskii analiz* [Sociobiology: A Critical Analysis]. Moscow: Mysl' Publ., 1988.
- Кольцов Н.К. Проблемы прогрессивной эволюции // Биологический журнал. 1933. Т. 2. Вып. 4/5. С. 475–500.
- Koltsov N.K. Problemy progressivnoi evolyutsii [Problems of Progressive Evolution]. *Biologicheskii zhurnal*. 1933. Vol. 2, N 4/5. P. 475–500.
- Кон И.С. Введение в сексологию. М.: Медицина, 1988.
- Kon I.S. *Vvedenie v seksologiyu* [Introduction to Sexology]. Moscow: Meditsina Publ., 1988.
- Кропоткин П.А. Этика // Кропоткин П.А. Этика: Избранные труды. М.: Политиздат, 1991. С. 22–258.
- Kropotkin P.A. *Etika* [Ethics]. Kropotkin P.A. *Etika: Izbrannye trudy* [Ethics: Selected works]. Moscow: Politizdat Publ., 1991. P. 22–258.
- Линке С. Была ли социобиология «новым синтезом»? // Русский орнитологический журнал. 2005. Т. 14. № 282. С. 234–242.
- Linke S. *Byla li sotsiobiologiya «novym sintezom»?* [Was Sociobiology a “New Synthesis”?]. *Russkii ornitologicheskii zhurnal*. 2005. Vol. 14, N 282. P. 234–242.
- Моррис Д. Голая обезьяна (сборник): пер. с англ. М.: Азбука-Аттикус, 2016.
- Morris D. *Golaya obez'yana (sbornik)* [The Naked Ape (Collection)], transl. from English. Moscow: Azbuka-Attikus Publ., 2016.
- Никонов А. Апгрейд обезьяны. Большая история маленькой сингулярности. М.: НЦ ЭНАС, 2004.
- Nikonov A. *Apgreid obez'yany. Bol'shaya istoriya malen'koi singulyarnosti*. [The Ape Upgrade. The Big Story of the Little Singularity]. Moscow: NTs ENAS Publ., 2004.
- Новый энциклопедический словарь. М.: Большая российская энциклопедия: Рипол Классик, 2005.
- Novyi entsiklopedicheskii slovar'* [The new Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Bol'shaya rossiiskaya entsiklopediya: Rипол Klassik Publ., 2005.

Панов Е.Н. Этология человека: история и перспективы // Поведение животных и человека: сходства и различия. Пущино: ОНТИ Науч. центра биол. исслед. АН СССР, 1989. С. 28–62.

Panov E.N. *Etologiya cheloveka: istoriya i perspektivy* [Human Ethology: History and Prospects]. Povedenie zhivotnykh i cheloveka: skhodstva i razlichiya [Animal and Human Behavior: Similarities and Differences]. Pushchino: ONTI Scientific Center of Biol. Research. USSR Academy of Sciences Publ., 1989. P. 28–62.

Плюснин Ю.М. Проблема биосоциальной эволюции: теоретико-методологический анализ. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990.

Plyusnin Yu.M. *Problema biosotsial'noi evolyutsii: teoretiko-metodologicheskii analiz* [The problem of Biosocial Evolution: Theoretical and Methodological Analysis]. Novosibirsk: Nauka Publ. Siberian Branch, 1990.

Соколов А.В. Странная обезьяна: Куда делась шерсть и почему люди разного цвета. М.: Альпина нон-фикшн, 2020.

Sokolov A.V. *Strannaya obez'yana: Kuda delas' sherst' i pochemu lyudi raznogo tsveta* [Strange Monkey: Where Did the Wool Go and Why People of Different Colors]. Moscow: Al'pina non-fikshn Publ., 2020.

Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 47–580.

Solovyov V.S. Opravdanie dobra. Nrvastvennaya filosofiya [Justification of Goodness. Moral Philosophy]. Solovyov V.S. *Sochineniya: v 2 t.* [Essays: in 2 vols.] Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1990. P. 47–580.

Спенсер Г. Синтетическая философия / пер. с англ. П.В. Мокиевского. Киев: Ника-Центр, 1997.

Spenser H. *Sinteticheskaya filosofiya* [The Synthetic Philosophy], transl. from English by P.V. Mokievsky. Kiev: Nika-Tsentr Publ., 1997.

Уайт Э., Браун Д. Первые люди / пер. с англ. И. Гуровой. М.: Мир, 1978.

White E., Brown D. *Pervye lyudi* [The First People], transl. from English by I. Gurova. Moscow: Mir Publ., 1978.

Фромм Э. «Иметь» или «быть» / пер. с нем. Э.М. Телятниковой. М.: ACT, 2008.

Fromm E. «Imet'» ili «byt» [To Have or to Be?], transl. from German by E.M. Telyatnikova. Moscow: AST Publ., 2008.

Чалидзе В. Иерархический человек: социобиологические заметки. М.: Терра, 1991.

Chalidze V. *Ierarkhicheskii chelovek: sotsiobiologicheskie zametki* [The Hierarchical Man: Sociobiological Notes]. Moscow: Terra Publ., 1991.

Bednarik R.G. *The human condition*. New York: Springer, 2011.

Boehm C. Impact of the human egalitarian syndrome on Darwinian selection mechanics. *The American Naturalist*. 1997. Vol. 150. P. 100–121. DOI: 10.1086/286052

Bogin B. Evolutionary hypotheses for human childhood. *Yearbook of Physical Anthropology*. 1997. Vol. 40. P. 63–89.

Bolk L. Origin of racial characteristics in man. *American Journal of Physical Anthropology*. 1929. Vol. 13, Iss. 1. P. 1–28. DOI: 10.1002/ajpa.1330130123

Bonett R.M., Phillips J.G., Ledbetter N.M., Martin S.D., Lehman L. Rapid phenotypic evolution following shifts in life cycle complexity. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*. 2018. Vol. 285. P. 1–9. DOI: 10.1098/rspb.2017.2304

Ю.К. Волков,
А.Б. Савинов
Эволюцион-
ное значение
неотенических
признаков чело-
века: биологи-
ческий и социо-
биологический
подходы

- Buñuel E., Agustí J., Blesa R. Human neoteny revisited: the case of synaptic plasticity. *American Journal of Human Biology*. 2011. Vol. 23. P. 729–739. DOI: 10.1002/ajhb.21225
- Gould S.J. A biological homage to Mickey Mouse. *Ecotone*. 2008. Vol. 4, N 1. P. 333–340. DOI: 10.1353/ect.2008.0045
- Hooper D.M., Price T.D. Chromosomal inversion differences correlate with range overlap in passerine birds. *Nature Ecology & Evolution*. 2017. Vol. 1(10). P. 1526–1534. DOI: 10.1038/s41559-017-0284-6
- Lovejoy C.O. Reexamining human origins in light of *Ardipithecus ramidus*. *Science*. 2009. Vol. 326. P. 74–82. DOI: 10.1126/science.1175834
- Montagu M.A. Time, Morphology, and Neoteny in the Evolution of Man. *American Anthropologist*. 1955. Vol. 57. P. 13–27. DOI: 10.1525/aa.1955.57.1.02a00030.
- Morris D. *The Naked Ape. A Zoologist's Study of the Human Animal*. New York: McGraw-Hill Book Company, 1967.
- Rantala M.J. Evolution of nakedness in *Homo sapiens*. *Journal of Zoology*. 2007. Vol. 273, Iss.1. P. 1–7. DOI: 10.1111/j.1469-7998.2007.00295.
- Skulachev V.P., Holtze S., Vyssokikh M.Y., Bakeeva L.E., Skulachev M.V., Markov A.V., Hildebrandt T.B., Sadovnichii V.A. Neoteny, prolongation of youth: from naked mole rats to “naked apes” (humans). *Physiological Reviews*. 2017. Vol. 97(2). P. 699–720. DOI: 10.1152/physrev.00040.2015
- Suntsova M.V., Buzdin A.A. Differences between human and chimpanzee genomes and their implications in gene expression, protein functions and biochemical properties of the two species. *BMC Genomics*. 2020. Vol. 21(7). P. 1–12. DOI: 10.1186/s12864-020-06962-8
- Uebbing S., Gockley J., Reilly S.K., Kocher A.A., Geller E., Gandotra N., Scharfe C., Cotney J., Noonan J.P. Massively parallel discovery of human-specific substitutions that alter enhancer activity. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*. 2021. Vol. 118(2). P. 1–11. DOI: 10.1073/pnas.2007049118
- Verhulst J. Bolkian and bokian retardation in *Homo sapiens*. *Acta Biotheoretica*. 1999. Vol. 47. P. 7–28. DOI: 10.1023/A:1002069909550
- Wilson E.O. *Sociobiology: the new synthesis*. Cambridge, Massachusetts & London, England: The Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1975.

НАУЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

DOI: 10.31857/S0236200725010046

©2025 А.В. ПРОКОФЬЕВ

ОПРЕДЕЛЕНИЕ МОРАЛИ И ГРАНИЦЫ ОБЛАСТИ МОРАЛЬНО ЗНАЧИМЫХ ЯВЛЕНИЙ В ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ ДЖОНАТАНА ХАЙДА



Прокофьев Андрей Вячеславович — доктор философских наук, главный научный сотрудник секции этики. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. ORCID: 0000-0001-5015-8226 avprok2006@mail.ru

Аннотация. Реконструируются и оцениваются способы решения двух центральных проблем исследования морали (проблемы определения морали и проблемы выделения области морально значимых явлений) Джонатаном Хайдтом. Ученый предостерегает от использования в психологии нормативных и содержательных определений морали, поскольку они не позволяют преодолеть пристрастное отношение к нормативно-ценностным системам, сложившимся в рамках западной культуры нескольких последних столетий. Наилучшим определением Дж. Хайдт считает функциональное, трактующее мораль в качестве набора «ценностей, добродетелей, норм, практик, идентичностей, технологий... психологических механизмов», которые служат поддержанию кооперативных сообществ. Это определение морали сопровождается у Хайдта расширением области морально значимых явлений, по сравнению с тем, как ее понимали психологи второй половины XX века и продолжает понимать большинство современных философов. К данной области Хайдт относит не только те явления, что оцениваются на основе понятий забота / причинение вреда, честность/нечестность, свобода/угнетение, но и те, основой оценки которых выступают понятия верность/предательство, авторитетная власть / подрыв авторитетной власти,

святость/разложение. Автор статьи указывает на причины, в силу которых концепция морали Хайдта оказывается под вопросом. Во-первых, в рамках хайдтовской методологии поиск точного определения морали и выделение области морально значимых явлений не состоят в отношении взаимной коррекции. Во-вторых, выделение области морально значимых явлений американским психологом осуществляется не на основе его же собственного определения морали, а на основе стандартного набора формальных характеристик последней (объективность, универсальность, приоритетность). В-третьих, в своих работах Хайдт часто оперирует имплицитным нормативным и содержательным определением морали, что показывает неизбежность его использования.

Ключевые слова: мораль, психология морали, определение морали, дескриптивные определения, нормативные определения, функциональные определения, содержательные определения, область морально значимых явлений, теория моральных оснований, Джонатан Хайдт.

Ссылка для цитирования: Прокофьев А.В. Определение морали и границы области морально значимых явлений в психологической теории Джонатана Хайда // Человек. 2025. Т. 36, № 1. С. 49–67. DOI: 10.31857/S0236200725010046

Ответ на вопрос «Что такое мораль?» важен для всех дисциплин, исследующих ценностно-нормативное измерение человеческой практики. В рамках системы ценностей, которые определяют структуру и содержание убеждений, а в конечном итоге — образ жизни людей, моральные ценности играют особую роль. Если какое-то решение воспринимается в качестве вопроса морального выбора, то данное обстоятельство имеет существенные практические следствия. Люди, принимающие такое решение, перестают отталкиваться от соображений собственной выгоды и комфорта, они готовы к существенным жертвам и потерям ради того, чтобы действительно выразить свою принципиальную позицию, отвергают разного рода прагматические компромиссы с реальностью или другими людьми. Особое положение моральных ценностных ориентиров актуализирует потребность разных наук о человеке и обществе в том, чтобы как можно точнее раскрыть содержание этой части мира ценностей и описать механизмы, с помощью которых она реализуется в поведении людей. Философы, психологи, социологи, культурологи по-своему удовлетворяют эту потребность, анализируя живой опыт оценочных суждений для параллельного решения двух задач. Первая из них связана с демаркацией области морально значимых явлений. Исследователи пытаются реконструировать круг вопросов, которые имеют моральное значение для конкретного индивида, группы,

объединенной общим ценностным мировоззрением, той или иной культурной традиции. Вторая задача состоит в том, чтобы выявить концепцию морали, стоящую за такой демаркацией, реконструировать основания, позволяющие индивиду, группе или традиции отделять моральное от прагматического, моральное от конвенционального, моральное от эстетического и т.д. Осуществляя такую реконструкцию, исследователь вводит некое определение морали или хотя бы фиксирует ее общую идею. Так как нетеоретические представления о том, что такое мораль и какова область морально значимых явлений, могут быть внутреннее противоречивыми или обладать иными недостатками, то ответы теоретиков на те же вопросы могут существенно удаляться от «народных» концепций морали.

Как уже было отмечено, определения морали и их проекции, позволяющие выделить область морально значимых явлений, возникают в разных исследовательских дисциплинах. В данной статье я ограничусь исключительно психологией и теорией всего лишь одного исследователя, который пытается дать расширенную трактовку области морально значимых явлений, выступая в качестве критика тех подходов к проблемам определения и демаркации, которые закрепились в философской и психологической мысли второй половины XX века. Это современный американский психолог Джонатан Хайдт, создатель социально-интуитивистской концепции морали. В основной части статьи я обрисую теоретическую позицию ученого, а в аналитическом заключении — продемонстрирую некоторые уязвимые точки последней.

Выбор позиции Дж. Хайдта в качестве объекта для анализа и в качестве первого шага в ходе планируемого автором настоящей статьи широкого исследования возможностей продуктивного взаимодействия философской и психологической концептуализаций морали связан с тем, что хайдтовское представление о сути и круге моральных феноменов высвечивает ключевые проблемы и альтернативы, стоящие перед всеми науками о морали на уровне уточнения параметров их основного предмета. Отталкиваясь от текстов Хайдта, можно понять, как и почему в психологии сталкиваются между собой формально-функциональные и содержательные, дескриптивные и нормативные подходы к ответу на вопрос «Что такое мораль?» Цель статьи — сформировать такое понимание для того, чтобы продолжить исследование в более широком контексте и с переносом «центра тяжести» с реконструкционной на собственно теоретическую работу. Под более широким контекстом я понимаю иные психологические концептуализации морали, существующие в едином полемическом пространстве. В целом можно выделить до пяти таких концептуализаций (в данной статье они вынесены за скобки). Перенос «центра тяжести» на теоретическую работу означает поиск оптимального как для психологии, так и для этики представления о морали и границах области морально значимых

А.В. Прокофьев
Определение
морали и гра-
ници области
морально зна-
чимых явлений
в психологи-
ческой теории
Джонатана
Хайда

явлений. Исследование такого рода будет учитывать весь набор трудностей и противоречий концептуализации морали, который в данной статье затронут лишь частично. Что касается преобладающей в статье реконструкционной работы, то основой для реконструкции концепции морали Дж. Хайдта послужили только те его труды, в которых проблематика статьи представлена в явном виде и доминирует, а сам он непосредственно выступает в роли теоретика морали.

Определение морали

Наиболее подробно проблема определения морали представлена в двух работах Дж. Хайдта, являющихся теоретическими обобщениями многочисленных эмпирических исследований, проведенных им самим и другими психологами. Речь идет о построенной в виде обзора его научной биографии книге «Праведная душа: почему политика и религия разделяют хороших людей» (2012, первое издание) [см.: Haidt, 2013] и главе «Мораль» (написана в соавторстве с С. Кесебир) из компендиума по социальной психологии [см.: Haidt, 2010].

Что касается книги, то Хайдт свое определение морали намеренно приводит не в начале, а в конце работы, поскольку считает, что весь содержащийся в ней материал, касающийся широкого спектра моральных интуиций и их эволюционной основы, должен подготовить образованного западного читателя к признанию его (хайдтовского) определения в качестве оптимального. В названной главе компендиума Хайдт и его соавтор, напротив, размещают то же, что и в книге, определение морали не в конце, а в самом начале текста и выстраивают его как обоснование предлагаемого понимания сути морали. Они дают критический обзор истории социальной психологии, которая в своих последних и высших проявлениях отрицает методологическую основу психологических теорий морали, преобладавших во второй половине XX века (центральные антигерои повествования — Л. Колберг и Э. Туриел). Описанный авторами главы исторический процесс соответствует нарративной матрице падения с последующим искуплением. Как пишут Хайдт и Кесебир, «чтобы создать ощущение падения, глава начинается с похвалы древним и их основанной на понятии добродетели этике, она восхваляет также некоторых ранних социологов и психологов (Уильяма Мак-Дугалла, Зигмунда Фрейда, Эмиля Дюркгейма), которые имели “плотную” эмоциональную и социологическую концепцию морали», и наконец воздаёт должное Чарльзу Дарвину за его убеждение в том, что «межгрупповая конкуренция содействовала эволюции морали» [Haidt, 2010: 823]. «Падение» XX века заключается, по Хайдту, в том, что «психологи последовали за философами и другими учеными, изучающими общество, приняв рационализм и методологический индивидуализм» [ibid.]. Мораль начала восприниматься, во-первых, в перспективе убеждений

и «когнитивных способностей» отдельного человека, пытающегося устраниТЬ затруднения, связанные с оказанием помощи и причинением вреда другим людям, и, во-вторых, в качестве генетически закодированных стратегий, помогающих кооперации и взаимодействию с чужаками. Обе тенденции Хайдт и Кесебир квалифицируют как «сужение», даже используют термин «великое сужение». Это «великое сужение», сокращающее в разных направлениях область морально значимых явлений, может быть резюмировано так: «...квинессенция морали — это альтруистические действия в отношении чужаков» [ibid.].

Содержащееся в обеих работах определение морали развивает исходную формулировку, предложенную Хайдтом в 2008 году [см.: Haidt, 2008: 70]. Оно выглядит следующим образом (незначительные словесные расхождения в работах не имеют принципиального значения): «Моральные системы представляют собой замкнутые друг на друга наборы ценностей, добродетелей, норм, практик, идентичностей, технологий, эволюционно сложившихся психологических механизмов, которые совместно работают с целью подавления или регулирования эгоизма и делают возможными кооперативные общества» [Haidt, 2010: 800; 2013: 314]. В исходной формулировке, как затем и в книге, определение морали приведено в конце рассуждения.

С определением морали теснейшим образом связано вводимое Хайдтом понятие морального капитала. Оно дополнительно проясняет хайдтовские дефинитивные характеристики, не оставляя возможностей для их двусмысленных толкований. Понятие морального капитала позволяет количественно оценивать способность общества создавать и поддерживать упомянутые в определении морали «наборы ценностей, добродетелей, норм, практик, идентичностей, технологий... психологических механизмов», нацеленные на ограничение эгоизма его членов и обеспечение внутригрупповой кооперации [Haidt, 2013: 342]. Для того чтобы проиллюстрировать идею морального капитала, американский психолог предлагает проделать простой мысленный эксперимент: вообразить несколько независимых общин, состоящих из 20 с лишним молодых людей, которые хорошо знают друг друга и расположены друг к другу, и задать себе вопрос о том, какие факторы будут способствовать тому, чтобы одни общины дольше других сохраняли устойчивость и высокий уровень просоциального поведения. Или, вернее, какие ценности и добродетели, написанные на постерах этих общин, будут больше отвечать решению поставленной задачи. Община, на постере которой присутствуют слова «самореализация» и «терпимость», приобретет «преимущество в привлечении новых членов, но будет обладать меньшим моральным капиталом, чем община, которая ценит конформность и верность» [ibid.]. Причина заключается в том, что вторая община успешнее регулирует эгоизм, менее хрупка и менее подвержена «моральной энтропии».

А.В. Прокофьев
Определение
морали и гра-
ници области
морально зна-
чимых явлений
в психологи-
ческой теории
Джонатана
Хайда

Хайдт характеризует свое определение морали с помощью терминов «функциональное» и «дескриптивное» [ibid.: 314–315]. Функциональные определения выделяют мораль среди других областей культуры и индивидуальной практики на основе того, «что она делает» или «чему она служит», а не на основе того, какие ценности и нормы считаются моральными, что характерно для содержательных определений. Дескриптивные определения опираются на обобщение того, что люди по факту считают морально правильным, нормативные же — на то, что, по мнению предлагающих их теоретиков, в действительности является правильным, вне зависимости от того, что кто-то другой думает о правильности и неправильности действий, переживаний, убеждений. (Обзор подходов к определению морали делается в нескольких работах [см.: The Definition, 1971; Мораль, 2014; Gert, 2020].) Хайдт полагает, что психология, будучи позитивной наукой, стремящейся точно отобразить реалии психики и поведения человека, должна оперировать именно функциональными и дескриптивными определениями морали. К этому же ее подталкивает тот очевидный факт, что разные культуры по-разному справляются с задачей обуздания эгоизма. Проанализировав судьбу содержательных и нормативных определений морали в этике и психологии, Хайдт предостерегает: «Определения — это инструменты, но они могут также становиться шарами» [Haidt, 2008: 70].

Вместе с тем Хайдт делает важную оговорку о том, что в случае рассмотрения его собственного дескриптивного определения в качестве нормативного оно будет не просто негодным, но и опасным: «В качестве нормативного определения оно будет высоко оценивать фашистские и коммунистические общества и культуры, если они достигают высоких уровней кооперации посредством создания разделяемого [их членами] морального порядка» [Haidt, 2013: 315]. Также амбивалентно характеризуется американским психологом и моральный капитал. Последний нельзя считать «беспримесным благом». «Моральный капитал автоматически ведет к подавлению безбилетников, но не ведет столь же автоматически к другим формам честности, например равенству возможностей. И хотя высокий уровень морального капитала помогает сообществу эффективно функционировать, это сообщество может использовать свою эффективность, чтобы причинять ущерб другим сообществам. Высокий уровень морального капитала может быть приобретен культом или фашистскойнацией, если большинство их членов принимают преобладающую моральную матрицу» [ibid.: 342].

Область морально значимых явлений: вред и честность

Что же входит в число «потерь», связанных с «великим сужением» и постепенно компенсируемых современными науками о морали?

В главе «Мораль» сделан акцент на трех «потерях» и их последующей компенсации. Прежде всего это характерная для психологии и философии XX века попытка свести моральный опыт к рассуждению, предрешающему оценку поступков. Современная мысль, напротив, постулирует «преобладание, хотя и не диктатуру» интуитивных или эмоциональных компонентов морального опыта над дискурсивными или рациональными [Haidt, 2010: 823, 801–807]. Затем это «потеря» из виду коммуникативного назначения морали. Современная мысль, напротив, следует принципу «моральное мышление существует ради социальной деятельности», «человек моральный» рассматривается как интуитивно действующий «политик и обвинитель», а не как интуитивно действующий ученый, доискивающийся истины [ibid.: 823, 808–814]. Наконец это отрицание социальной функции морали, сведение ее к проблемам, встающим перед отдельным человеком (моральным агентом или субъектом). Современная мысль в противоположность этой установке акцентирует тот факт, что мораль «соединяет и строит» социальные системы. Социальные психологи последних десятилетий не считают социальную функцию морали ни вторичной, ни вспомогательной [ibid.: 823, 815–820].

Однако для решения проблем определения морали и выявления круга морально значимых явлений необходимо обратить внимание не на эти три «потери», а на ту, которая в главе «Мораль» представлена сжато и выходит на первый план лишь в книге. Если обратить внимание на структуру книги «Праведная душа: почему политика и религия разделяют хороших людей», то можно увидеть, что лишь первая ее часть посвящена примату интуиции (то есть одной из уже упомянутых «потерь» и ее успешной компенсации). Название первой части — «Сначала идут интуиции и лишь затем стратегическое рассуждение». Во второй (в особенности) и в третьей частях книги обсуждается другая проблематика: Хайдт подробно демонстрирует, что психология XX века некорректно проводила демаркационную линию между моральными и морально безразличными вопросами. Название второй части — «В морали есть нечто большее, чем вред и честность», третьей — «Мораль соединяет и ослепляет».

Связь между хайдтовским социальным интуитивизмом и смешением вышеозначенной демаркационной линии очевидна. Начиная с программной статьи «Эмоциональная собака и ее рациональный хвост: социально-интуитивистский подход к моральному суждению» [см.: Haidt, 2001], Хайдт в своих работах призывает не доверять дискурсивному и декларативному слою морального опыта, который наполнен рационализациями поступков, но не отражает реальных движущих сил человеческого поведения. Отсюда вытекает и недоверие к тому, чем занимается этическая мысль. Ведь она, по мнению Хайдта, пытается использовать именно этот слой, наполненный «априорными

А.В. Прокофьев
Определение
морали и гра-
ници области
морально зна-
чимых явлений
в психологи-
ческой теории
Джонатана
Хайда

моральными теориями» конкретных сообществ, для создания достоверной общей теории морали и решения нормативных проблем индивидуальной и общественной практики [ibid., 822]. Собственный подход Хайдта к концептуализации морали состоит в том, чтобы опираться непосредственно на сферу интуитивных оценок и их практических следствий в виде устойчивых моделей поведения. Это и позволяет обнаружить тот факт, что в морали «есть нечто большее», чем то, что видит в ней современная моральная философия.

В двух последних частях «Праведной души» Хайдт отстаивает тезис о том, что существует несколько независимых модулей моральной оценки, или «оснований» морали (свой вариант решения проблемы демаркации Хайдт так и называет: «теория моральных оснований»). Философская этика, начиная с эпохи Просвещения, и психология морали, начиная с Л. Колберга, стремились свести все многообразие оснований к одному или в крайнем случае двум-трем оценочным критериям. Эти критерии, конечно, имеют место в общей ценностно-нормативной системе морали, но она ими явно не исчерпывается. В соответствии с фундаментальной метафорой хайдтовской психологии морали моральные основания подобны рецепторам, реагирующему на сладость, горечь, кислоту и т.д. потребляемой нами пищи. Рецепторы определяют восприятие вкуса пищи лишь во всей своей совокупности. А психологические концепции морали Л. Колберга и Э. Туриела, как и философские концепции Дж. Бентама и И. Канта, похожи на такие воображаемые теории вкусового восприятия, которые ограничивали бы его одним или двумя типами рецепторов. Вместо описания вкусового восприятия как такового мы получаем одностороннюю теорию сладости или столь же одностороннюю теорию горечи [Haidt, 2013: 131–133].

Односторонние представления об области морально значимых явлений ограничивают ее теми действиями, которые могут получить оценку на основе двух критериев — заботы в ее противоположности причинению вреда и честности в ее противоположности мошенничеству. Конечно, и то и другое — необходимая часть любой системы моральных ценностей (у Хайдта — «ценностей, добродетелей, норм, практик, идентичностей, технологий, эволюционно сложившихся психологических механизмов», отождествляемых с моралью). Конечно, возникновение упомянутых критериев предрешено эволюционной историей человека. Первое основание коренится в защите потомства и в качестве первичного негативного триггера моральных эмоций имеет страдание собственного ребенка, второе — в потребности людей формировать взаимовыгодные партнерства, куда входят не родственные друг другу индивиды и где первичным негативным триггером моральных эмоций выступают мошенничество и отсутствие взаимности [ibid.: 153–161]. Однако, по мнению Хайдта, невозможно свести все

явления морального сознания и всю моральную практику к этим двум основаниям. Вернее, такая возможность существует только для представителей той культуры, в рамках которой само моральное сознание и сама моральная практика претерпели существенное усечение — оказались, пользуясь базовой метафорой американского психолога, «двуихрецепторными». Данную характеристику Хайдт использует в отношении современной западной культуры, также применяя к ней обозначение «странная» (англ. weird); слово «weird» он превращает в акроним WEIRD — производное от слов «западная» (англ. western), «образованная» (англ. educated), «индустриальная» (англ. industrial), «богатая» (англ. rich), «демократическая» (англ. democratic) [ibid.: 112].

С течением времени Хайдт несколько усложняет свою картину морали «вреда и честности» за счет нюансированного понимания второго из этих понятий, очевидную неоднородность которого он фиксирует. Последняя в конечном итоге заставляет Хайдта вести речь о двух основаниях там, где прежде он вел речь об одном. Хайдт показывает, что суждения о честности взаимодействия между индивидами могут быть сконцентрированы на идее пропорциональности, то есть на строгом соответствии получаемой индивидом итоговой доли благ его вкладу в кооперативное партнерство. При использовании такого понимания честности для оценки общественного устройства в центре внимания оказываются наказание мошенников, «билетников», нарушителей сложившейся системы собственности, а также поощрение и поддержка законопослушных членов общества.

Однако фокусом суждений о честности может быть не только пропорциональность, но и равенство, понимаемое как равная свобода от угнетения и эксплуатации, в том числе осуществляющихся в порядке злоупотребления властными полномочиями. Первичный негативный триггер подобного проявления честности — попытки доминировать на основе агрессии и грубой силы (буллинг), практический ответ — объединение тех, кто подвергается буллингу, против того/тех, кто его осуществляет. Хайдт решает оставить за первым аспектом честности название «честность» (основание честность/мошенничество), а другой обозначить с помощью понятия «свобода» (основание свобода/угнетение) [ibid.: 197–205]. Основание свобода/угнетение не менее характерно для «странной» моральной системы, сложившейся в пределах западной культуры, чем основания забота/вред и честность/мошенничество. Хотя следует иметь в виду, что, по мнению американского психолога, «странная» моральная система все же не охватывает западную культуру целиком, даже всех богатых, образованных и демократически ориентированных ее представителей, поскольку сторонники идеологии консерватизма на Западе сохраняют чувствительность всех, а не только трех упомянутых выше моральных «рецепторов». Этот психолого-политологический вывод Хайдт отстаивает и развивает долгие годы.

А.В. Прокофьев
Определение
морали и гра-
ницы области
морально зна-
чимых явлений
в психологи-
ческой теории
Джонатана
Хайда

Область морально значимых явлений: за пределами вреда и честности

Среди оснований, находящихся за пределами «странныго» представления о морали, Хайдт в первую очередь упоминает верность, или преданность, в противоположность предательству. Здесь, как и в случае вреда и честности, от морального агента требуется преодоление собственного эгоизма, однако уже не в пользу страдающего представителя человеческого рода или честно выполняющего свою часть совместной работы партнера, а в пользу группы, к которой моральный агент принадлежит. Жертвы приносятся ради сохранения и процветания коллектива, не тождественного совокупности всех людей. В данном случае разграничение правильного и неправильного поведения или похвальных и предосудительных мотивов поведения способствует поддержанию сплоченности группы. Первичный позитивный триггер этого основания — действия, продвигающие групповой интерес, в особенности в условиях соперничества или прямого столкновения с другими группами, а негативный триггер — действия, которые ослабляют группу, или прямой переход на сторону другой группы (все это квалифицируется как предательство) [ibid.: 161–165].

Упомянутый выше третий теоретический урок Хайдта, выраженный в формуле «мораль соединяет и ослепляет», — по сути своей развернутый комментарий к этому моральному основанию. Хайдт пишет: «Мы не сможем понять мораль, религию и политику, пока у нас не возникнет ясная картина человеческой групповости [groupishness] и ее истоков» [ibid.: 221]. Преодоление индивидуального эгоизма, являющееся, по Хайдту, важнейшим признаком морального поведения, осуществляется преимущественно в форме самопожертвования ради благополучия и безопасности конкретных членов своей группы или интересов своей группы в целом. Его минимальное выражение — самоограничение в процессе добросовестной «командной игры». Именно способность преодолевать индивидуальный эгоизм на партикулярной основе сделала человека человеком и подготовила его к созданию цивилизации. Вместе с «коллективной интенциональностью», позволяющей человеку формировать и реализовывать общие планы, моральное основание *верность/предательство* является ключом к созданию полноценной теории его происхождения.

Однако тот тип «групповости», который свойствен именно людям, проявляется себя не непрерывно, как у насекомых, живущих колониями, а дискретно. Это позволяет Хайдту вести речь о том, что мы на 90% приматы и на 10% пчелы, причем это указание не просто на смешение характеристик, а на два состояния, два модуса существования, в которых попеременно пребывают человеческие существа. Переход — Хайдт

именует его «переключением в состояние улья (роя) [hive]» — может быть спровоцирован разными триггерами. «При соответствующих условиях люди приходят в состояние духа “один за всех и все за одного”, в котором они действуют именно ради блага группы, а не только ради своего продвижения внутри группы» [ibid.: 258]. В каких-то случаях они могут переживать свою принадлежность к коллективу экстатически, чувствовать полное поглощение коллективом своей индивидуальности, как это происходит в коллективных танцах примитивных народов или в реакциях аудитории на обращение харизматического лидера.

Есть и менее экстремальные формы человеческого «роения» (англ. *hiving*). В целом оно осуществляется людьми «естественно, легко и весело», соединяя множество индивидов в сообщество «доверия, кооперации и даже любви». Тот факт, что при этом снижается или даже аннулируется озабоченность положением чужаков, не смущает Хайдта, поскольку забота о них изначально бывает весьма поверхностной. Преодоление эгоизма на партикулярной основе Хайдт считает полноценно моральным явлением, а в свете реалистических соображений — даже пределом морального совершенства человека. Если, конечно, речь не идет о каких-то выдающихся личностях. «Было бы прекрасно верить, — пишет американский психолог, — в то, что мы, люди, созданы любить каждого и безусловно. Прекрасно, но с эволюционной точки зрения, скорее всего, невероятно. Ограниченнная любовь — любовь внутри групп, — усиленная сходством, чувством общей судьбы, а также подавление безбилетников — может быть, самое лучшее, чего мы можем достигнуть» [ibid.: 284].

Далее следует моральное основание, помеченное такими языковыми маркерами, как *авторитетная власть / подрыв авторитетной власти*. Хайдт подчеркивает, что уважение к власти, к лицам, которые занимают более высокие позиции в социальной иерархии, не тождественно страху грубой силы, которую такие лица могут применять по отношению к низкостоящим. Иначе это было бы не моральное явление. В подобном уважении отражаются эволюционная необходимость иерархий для существования человека и интуитивное понимание членами группы зависимости регулярного исполнения социальных норм от существования вертикальных общественных структур. Существование норм, фиксирующих недопустимость подрыва авторитета власти, связано с тем, что любое общество нуждается в использующих средства принуждения институтах, которые упорядочивают отношения между людьми и занимаются урегулированием конфликтов. Берущая на себя ответственность за сохранение сообщества власть, несмотря на совершенно неизбежные эксцессы, связанные с эксплуатацией и даже угнетением тех, кто находится на нижних ступенях иерархии, играет решающую роль в поддержании того, что Хайдт называет «моральным порядком».

А.В. Прокофьев
Определение
морали и гра-
ници области
морально зна-
чимых явлений
в психологи-
ческой теории
Джонатана
Хайда

Отдельные индивиды, являющиеся рядовыми членами сообщества, постоянно обращаются к вышестоящим за защитой и протекцией и получают их. В процессе таких обращений, как и в обыденном течении своей жизни, рядовые члены сообщества демонстрируют почтение к вышестоящим и готовность поддерживать их в том, что касается исполнения властных функций и удержания высокого социального статуса. В эволюционной истории человека первичные негативные триггеры этого основания — акты неподчинения, а также любое поведение, не соответствующее рангу и статусу члена сообщества, позитивные триггеры — отдельные акты и поведение противоположного рода [ibid.: 165–170]. Хайдт не упускает из виду острое противоречие между оценками, оперирующими понятием свободы, и оценками, ориентированными на уважение к власти. «Основание свободы, — пишет он, — очевидным образом создает напряжение с основанием авторитетной власти. Мы все признаем какую-то власть легитимной в определенных контекстах, однако мы опасаемся тех, кто претендует быть лидером, не заслужив нашего доверия. Мы пристально следим за признаками того, что такие люди пересекают границу, за которой находятся самовозвеличение и тирания» [ibid.: 201]. Однако данное противоречие, по Хайдту, не является достаточно острым, чтобы создать непреодолимое препятствие для включения авторитетной власти в число морально значимых явлений.

Самое проблематичное с точки зрения «странный» моральной системы хайдтовское основание — это основание святости, или чистоты. Его эволюционные корни связаны с чувством отвращения, а первичными негативными триггерами выступают различные объекты, грозящие приматам или первобытным людям отравлением, заражением, поражением паразитами (испорченные продукты питания, фекалии, зараженные инфекционными болезнями особи собственного вида, особи собственного вида — носители паразитов). Однако уже в ранних человеческих сообществах то же эмоциональное отношение распространяется на совершение различных табуированных действий. В относительно ранних, но уже довольно целостных системах моральных ценностей использование критерия святости, или чистоты, связано с представлением о многоярусном строении мира, в котором человек занимает определенное (привилегированное) место, и о том, что это место может быть потеряно вследствие совершения тех или иных поступков (человек может унизить самого себя, низвести себя до животного или даже пасть ниже его). Потеря духовной чистоты может быть связана с определенными манипуляциями с собственным телом, соприкосновением с какими-то субстанциями, животными и людьми, которые считаются нечистыми, и т.д. Важным свойством оценок, связанных с этим основанием, является наделение позитивной или негативной духовной ценностью не только личностей, но и различного

рода объектов, в первую очередь человеческого тела [ibid.: 170–177]. Если не рассматривать это основание как самостоятельный критерий моральной оценки, то, по мнению Хайдта, нам никогда не понять, почему «даже представители западной культуры, а среди них — даже придерживающиеся секулярных убеждений, продолжают рассматривать выбор, касающийся еды и сексуальных отношений, как нагруженный моральным значением» [ibid.: 27].

Оценка позиции Хайдта

Хайдтовская концепция морали, включающая в себя в качестве центральных элементов определение этого феномена и описание области морально значимых явлений, довольно уязвима. Причем в разных отношениях. Если взять за точку отсчета то, как она представлена в книге, то у критически настроенного читателя сразу же возникает вопрос о том, насколько методологически оправданно и даже логически возможно движение от выявления области морально значимых явлений к определению морали. «Естественная» логика решения проблемы демаркации предполагает, что нам уже известны критерии моральной значимости. Но именно эти критерии и задают определение морали или по крайней мере в каком-то обобщенном, лаконичном, свернутом виде входят в него. Можно сказать, что определение морали оказывается инструментом выявления области морально значимых явлений. В книге Хайдта это отношение развернуто на 180°.

Тот вариант репрезентации своих взглядов, который Хайдт и Кесебир использовали в главе из компендиума по социальной психологии (в ней, как уже говорилось, определение морали предшествует обсуждению разных сторон «великого сужения»), можно считать более соответствующим естественной логике. Однако естественная логика решения проблемы демаркации в случае с моралью также сталкивается со значительными трудностями. Ведь у нас нет какого-либо априорного или консенсуального определения морали, которое могло бы выступить в качестве инструмента выявления области морально значимых явлений, за исключением, пожалуй, того, что все мы не оспариваем утверждение, что мораль — это особая сфера ценностей и оценок и предметом таких оценок являются действия людей, а также мотивы и свойства характера, предопределяющие их действия. Отсюда следует, что в поисках определения морали нам приходится обращаться к анализу эмпирии — к тому, как люди оценивают свойства характера, мотивы и действия. Однако обобщение, касающееся специфики морали, возможно, только когда мы остановились на определенной группе оценок и, соответственно, оцениваемых явлений и стали использовать именно их в качестве ограниченного обобщаемого материала.

А.В. Прокофьев
Определение
морали и гра-
ници области
морально зна-
чимых явлений
в психологи-
ческой теории
Джонатана
Хайда

У такого ограничения должны быть критерии. Но это означает, что у нас уже должно быть хотя бы предварительное определение морали и мы должны выбрать именно его по каким-либо веским причинам.

Чтобы избежать логического круга, можно было бы ориентироваться на слово «моральный», употребляемое в живом, нетеоретическом языке. Однако данное слово не несет в себе единий смысл, его значение исторически менялось. И более того, подобный подход годился бы только в случае, если бы мы работали с материалом тех культур, в которых используется или само слово «моральный», или его аналоги (такие, как слово «нравственный» в русском языке). Данное обстоятельство ограничивает выводы исследования в отношении их универсальности и, если вернуться к Хайдту, уничтожает в зародыше его замысел показать усеченный характер понимания морали западной «странной» культурой. Ведь для демонстрации такой усеченности американский психолог прибегает к иллюстрациям из оценочной практики тех культур, для которых слово «мораль» является трудно переводимым заимствованием из западного лексикона. В итоге можно сказать, что решение задач определения морали и выявления области морально значимых явлений возможно только параллельно, через челночное движение: выдвижение и уточнение определений морали на основе исследования психологической эмпирии. Такого челночного движения у Хайдта мы не видим. И это снижает ценность его теоретических выводов.

Вторая, бросающаяся в глаза проблема концепции Хайдта состоит в том, что данное им определение морали в действительности не служит ему основанием для выявления области морально значимых явлений. Ведь характер психологических экспериментов, результаты которых, по мнению ученого, позволяют узнать о том, что круг «моральных рецепторов» выходит за пределы вреда и честности, показывает, что сам он и другие экспериментаторы принимают за точку отсчета не функциональные свойства морали, корректно или некорректно зафиксированные в хайдтовском определении, а какие-то иные. Чтобы убедиться в этом, достаточно проанализировать вопросы, позволяющие Хайдту сделать вывод, что не причиняющие вред другому человеку нарушения различных табу являются морализованными у большинства респондентов (в особенности за пределами западной «странной» культуры). Ключевой вопрос экспериментаторов — вопрос о том, является ли нарушение табу «дурным» поступком или же поступком, не имеющим такого статуса («будет ли совершать поступок X — Ok?») [Haidt, 1993: 617]. Под «дурным» здесь явно имеется в виду «дурной сам по себе», вне зависимости от позиции судящих. Соответственно, Хайдт имеет в виду такую характеристику моральных оценок (ценностей, принципов), как их претензия на объективность. Так как вопрос дифференцирован (респондент может

ответить, что нарушение «очень дурное» или «немного дурное»), то он проверяет получаемые ответы-оценки респондентов на предмет более или менее высокого положения требований, с которыми связано нарушение, в ценностно-нормативной иерархии [ibid.]. Значит здесь подспудно имеется в виду такая характеристика моральных оценок (ценностей, принципов), как их претензия на приоритетность. Наконец отдельный вопрос заставляет респондента задуматься об альтернативности ценностно-нормативных систем, создаваемых разными сообществами: «Представьте, что вы узнали о двух разных странах, в стране А люди совершают это действие очень часто, в стране В — никогда не совершают. С этими двумя обычаями все Ok, или какой-то из них является плохим или дурным?» [ibid.]. Таким образом, мы видим, что Хайдт выявляет моральную значимость или моральную нейтральность какого-то действия на основе универсальной приемлемости/неприемлемости последнего.

Если попытаться сформулировать имплицитное определение морали, стоящее за экспериментальным подтверждением предложенного Хайдтом расширения области морально значимых явлений, то оно будет не функциональным, а скорее формальным и в него войдут стандартные формальные характеристики моральных оценок (ценностей, принципов): объективность, универсальность, приоритетность (или хотя бы чрезвычайно высокая относительная значимость, важность). То определение, которое Хайдт формулирует в обеих своих работах в ходе обоснования тезиса «мораль — это не только вред и честность», при этом никак не задействовано. Границы области морально значимых явлений проводятся им совсем не на основе цели, ради которой существуют моральные критерии оценки (как было указано, эта цель — выживание и усиление сообществ), а на основе таких характеристик, которые могут принадлежать как общественно полезным, так и разрушительным для общества или ослабляющим его требованиям и ориентирам поведения. С другой стороны, следует помнить и о том, что выживанию и усилинию сообщества могут способствовать не только критерии оценки, характеризующиеся триадой *объективность/универсальность/приоритетность*. А это означает: если отграничить область морально значимых явлений на основе функциональных характеристик морали, подразумеваемых Хайдтом, то эта область, скорее всего, не совпадет с той, которую он очертил.

Не исключено (хотя это лишь гипотеза), что хайдтовское функциональное определение морали — даже не совсем определение, а первый шаг в создании концепции, объясняющей, откуда берется мораль, что служит причиной ее существования. После того как исследователь очерчивает круг морально значимых явлений, он начинает искать причинно-следственные истоки критериев оценки, формирующих этот круг, и в итоге приходит к выводу, что триада *объективность/*

А.В. Прокофьев
Определение
морали и гра-
ници области
морально зна-
чимых явлений
в психологи-
ческой теории
Джонатана
Хайда

универсальность/приоритетность характеризует именно те оценки (ценности, принципы), которые играют решающую роль в поддержании упорядоченности, сплоченности и конкурентной силы сообществ. У подобной социально-организационной концепции морали есть своя богатая история в западноевропейской этической мысли и социальной науке — от Б. Мандевиля до Э. Дюркгейма и далее вплоть до наших дней [см. подробнее: Прокофьев, 2014]. И, как известно, эта концепция сталкивается с рядом существенных трудностей. Прежде всего с тем, что значительная часть ценностных ориентиров и требований морали, оформившихся в истории человечества, избыточна для достижения такой цели, как выживание и усиление отдельного сообщества. Теоретикам приходится объяснять причины такого расхождения. Очевидно, что Хайдт втягивается в эту игру. Но нельзя сказать, что его объяснения очень убедительны.

Наконец, явной уязвимостью оказывается то, что хайдтовское функциональное определение морали ведет к характерному раздвоению позиции исследователя морали. С одной стороны, Хайдт предостерегает от создания содержательных и нормативных определений морали, а с другой — в тексте его книги присутствуют явные следы использования именно таких определений. Это очень хорошо видно на примере использования концепта «моральный капитал». Напомню, что для Хайдта повышение морального капитала сообщества может вести к пренебрежению принципом равных возможностей каждого человека и даже «фашистская нация» может обладать значительным моральным капиталом. Другими словами, американский психолог утверждает, что отталкивающаяся от правильного (функционального) определения морали высокая моральная оценка каких-то явлений, будучи сконцентрирована в тезисе «сообщество обладает высоким моральным капиталом», может быть скорректирована на какой-то основе, которая этим определением не перекрывается.

Моральный капитал определяется способностью общества контролировать «безбилетников», но способность последнего представлять своим членам равные возможности такой капитал не увеличивает. Общество, которое обладало бы обеими способностями, было бы лучше (лучше именно в моральном смысле слова), но его моральный капитал от этого не увеличился бы. У «фашистской нации» может быть высокий моральный капитал, и он не снижается тем фактом, что она «фашистская» (то есть агрессивная снаружи и репрессивная внутри). Однако сам термин «фашистская» Хайдт использует в порядке глубокого осуждения (осуждения именно морального). То есть понятие морального капитала основано на функциональном определении морали, а положительная оценка способности общества предоставлять своим членам равные возможности и отрицательная оценка фашизма — на каком-то другом, уже третьем

по счету, имплицитно использующемся Хайдтом, но не предъявленным читателю. Определение, которое Хайдт привел в книге и главе из компендиума по социальной психологии, и определение, использовавшееся им в ходе расширения круга морально значимых явлений, были дескриптивными (одно — функциональным, другое — формальным). Третье же не только содержательно, но и нормативно.

Не буду здесь пытаться третье определение эксплицировать (это была бы задача дополнительного исследования, требующего сравнения концепции морали Дж. Хайдта с концепциями других психологов, прежде всего Л. Колберга [Kohlberg, 1984: 277–317] и Э. Туриела [Turiel, 1983: 33–49]), но и без такой экспликации ясно, что у него есть важные преимущества. Оно позволяет исследователю, во-первых, сохранить концептуальное единство собственного дискурса, а во-вторых, обсуждать не только область морально значимых явлений как таковую, но также области: первичной моральной значимости одних феноменов; вторичной, но вполне правомерной морализации других феноменов; сомнительной неправомерной морализации третьих. Эти два обстоятельства делают именно содержательные и нормативные определения морали наиболее перспективной точкой отсчета для психологических исследований морального сознания и моральной практики, а также заставляют дополнительно задуматься над местом разных хайдтовских оснований в общей системе моральных ценностей и норм.

А.В. Прокофьев
Определение
морали и гра-
ници области
морально зна-
чимых явлений
в психологи-
ческой теории
Джонатана
Хайда

Definition of Morality and Boundaries of the Moral Domain in the Psychological Theory of Jonathan Haidt

Andrey V. Prokofyev

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow of the Department of Ethics.

RAS Institute of Philosophy.

12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation.

ORCID: 0000-0001-5015-8226

avprok2006@mail.ru

Abstract. The ways of solving two central problems of studying morality (the problem of defining morality and the problem of distinguishing the moral domain, or the sphere of morally significant phenomena) by american psychologist Jonathan Haidt are reconstructed and evaluated. The scientist warns against the use of normative and substantive definitions of morality in psychology, because their authors cannot overcome the bias towards value systems that have developed within the framework of Western culture over the past several centuries. J. Haidt considers the best definition of morality to be a functional one, treating morality as a set of “values, virtues, norms, practices, identities, technologies... psychological mechanisms” that serve to maintain co-operative communities. This definition of morality is accompanied by the

expansion of the moral domain beyond the boundaries drawn by psychologists of the second half of the 20th century and contemporary moral philosophers. The moral domain, for Haidt, includes not only those actions that are evaluated on the basis of the concepts of *care/harm*, *fairness/cheating*, *freedom/oppression*. He adds to the list of moral foundations such evaluative criteria as *loyalty/betrayal*, *authority/subversion*, *sanctity/degradation*. The author of this paper points out several reasons why Haidt's concept of morality comes into question. Firstly, within the framework of Haidt's methodology, the search for a definition of morality and the demarcation of the moral domain are not in a relationship of mutual correction. Secondly, the american psychologist distinguish the moral domain not on the basis of his own functional definition of morality, but on the basis of a standard set of its formal characteristics (objectivity, universality, overridingness). Thirdly, in his works, Haidt often operates with an implicit normative definition of morality, which shows the inevitability of its using.

Keywords: morality, moral psychology, definition of morality, descriptive definition, normative definition, functional definition, substantive definition, moral domain, moral foundations theory, Jonathan Haidt.

For citation: Prokofyev A.V. Definition of Morality and Boundaries of the Moral Domain in the Psychological Theory of Jonathan Haidt // Человек. 2025. Vol. 36, N 1. P. 49–67. DOI: 10.31857/S0236200725010046

Литература/References

- Мораль: Разнообразие понятий и смыслов: Сборник научных трудов. К 75-летию А.А. Гусейнова / отв. ред.-сост. О.П. Зубец. М.: Альфа-М, 2014.
- Moral': Raznoobrazie ponyatiy i smyslov: Sbornik nauchnykh trudov. K 75-letiyu A.A. Guseinova* [Morality: Diversity of Concepts and Meanings. A Festschrift for the 75-th Birthday of Abdusalam Guseynov], ed. by O.P. Zubets. Moscow: Alfa-M Publ., 2014.
- Прокофьев А.В. Социальная регуляция и мораль (к вопросу об источниках нравственной нормативности) // Вестн. Рос. ун-та дружбы народов. Сер.: Философия. 2014. № 2. С. 24–34.
- Prokofyev A.V. Sotsial'naya regulyatsiya i moral' (k voprosu ob istochnikakh nравstvennoi normativnosti) [Social Regulation and Morality (On the Issue of Sources of Moral Normativity)]. *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Filosofiya*. 2014. N 2. P. 24–34.
- Gert B., Gert J. The Definition of Morality. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta. Fall 2020 Edition. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/morality-definition/> (date of access: 05.12.2024).
- Haidt J. Morality. *Perspectives on Psychological Science*. 2008. Vol. 3, N 1. P. 65–72. DOI: 10.1111/j.1745-6916.2008.00063.x
- Haidt J. The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. *Psychological Review*. 2001. Vol. 108, N 4. P. 814–834. DOI: 10.1037/0033-295X.108.4.814
- Haidt J. *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*. New York: Vintage Books, a Division of Random House, 2013.

- Haidt J., Kesebir S. Morality. *Handbook of Social Psychology: in 2 vol.*, ed. by S.T. Fiske, D.T. Gilbert, G. Lindzey. Vol. 2. Hoboken, NJ: John Wiley and Sons, 2010. P. 797–832.
- Haidt J., Roller S.H., Dias M.G. Affect, Culture, and Morality, or Is It Wrong to Eat Your Dog? *Journal of Personality and Social Psychology*. 1993. Vol. 65, N 4. P. 613–628. DOI:10.1037/0022-3514.65.4.613
- Kohlberg L. *Essays on Moral Development: The Psychology of Moral Development: in 2 vol.* Vol. 2. New York: Harper & Row, 1984.
- The Definition of Morality*, ed. by G. Wallace, A.M.D. Walker. London, Southampton: Camelot Press, 1970.
- Turiel E. *The Development of Social Knowledge: Morality and Convention*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

А.В. Прокофьев
Определение
морали и гра-
ницы области
морально зна-
чимых явлений
в психологи-
ческой теории
Джонатана
Хайда

©2025 М.А. ПЕТРОПАВЛОВСКАЯ

ЭТИЧЕСКАЯ РАСШИФРОВКА «ШИФРОВ ТРАНСЦЕНДЕНЦИИ» КАРЛА ЯСПЕРСА



Петропавловская Мария Александровна — аспирант кафедры этики философского факультета. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119234 Москва, Ленинские горы, ГСП-1, учебно-научный корпус «Шуваловский». marie.petropavlovskaya@gmail.com

Аннотация. Статья представляет собой попытку раскрыть этический смысл понятия «шифры трансценденции», введенного в философию Карлом Ясперсом. Автор ставит перед собой цель обнаружить и продемонстрировать ценное моральное содержание шифров трансценденции, показать этическую значимость работ Ясперса в целом и ответить на вопрос о том, какое место занимают шифры трансценденции в этике Ясперса и в его философской системе в целом. Отдельное внимание уделяется разговору о том, почему и при каком ракурсе рассмотрения «шифры трансценденции» настолько важны для этики, что достойны самостоятельного исследования. В связи с этим рассматривается ряд значимых категорий философии экзистенциализма через призму этики и обсуждаются такие морально-этические феномены человеческого существования как выбор, свобода, тоска по бытию и вера; прослеживается их связь с шифрами трансценденции и моральное значение этой связи. Мы показываем, что шифр в философии Ясперса заключает в себе суть учения философа, так как путь восхождения человека от неподлинных модусов бытия к подлинному проходит через шифр. В статье сделана попытка продемонстрировать, что представляет собой это восхождение возможной экзистенции к самой себе и какую этическую нагрузку обнаруживает при этом понятие «шифры трансценденции». Оно оказывается не термином на периферии, а центральным элементом философской системы, сутью

которой является нравственное возвышение человека. Одним из ключевых положений выступает тезис Ясперса о том, что шифр, в котором трансценденция является всего решительнее — это деятельность человека. В результате рассмотрения осуществляется реконструкция этического содержания наследия Ясперса и предлагается новый ракурс на его философию, в котором «шифры трансценденции» обретают самобытное звучание, продиктованное вновь обнаруженным моральным смыслом данного понятия.

Ключевые слова: Карл Ясперс, экзистенциализм, шифры трансценденции, трансценденция, этика, моральная философия, экзистенция, подлинное бытие.

Ссылка для цитирования: Петропавловская М.А. Этическая расшифровка «шифров трансценденции» Карла Ясперса // Человек. 2025. Т. 36, № 1. С. 68–85. DOI: 10.31857/S0236200725010053

М.А. Петропавловская
Этическая расшифровка «шифров трансценденции» Карла Ясперса

Но трансценденции я внемлю лишь в той мере, в какой становлюсь самостью; если я ослабеваю, то и она туманится для меня в своем неизменно сохраняющемся в себе присутствии; если я угасаю, она исчезает; если я постигаю ее, она есть для меня то бытие, которое единственно есть.

Карл Ясперс
Философия. Книга третья. Метафизика

Шифры трансценденции (Chiffren der Transzendenz) — понятие, введенное в философию немецким философом Карлом Ясперсом. Ясперс использовал понятие шифра для обозначения символов, которые указывают на то, что лежит за пределами нашего рационального познания, то есть на трансцендентное [Ясперс, 2021в]. Трансценденция — это то, что превосходит наш опыт и наше понимание, но при этом является основой нашего бытия и смысла. Шифры при этом не являются доказательствами или определениями трансцендентного, но выступают лишь в роли приглашения к его постижению. Мы утверждаем, что в понятии «шифры трансценденции» содержится значимый этический смысл, и хотим последовательно показать, в чем этот смысл заключается.

Трансценденция (Transzendenz) — ключевое понятие в философии Ясперса, и именно в области этого понятия пролегает водораздел между религиозным и атеистическим экзистенциализмом. У экзистирующего субъекта в системе Ясперса всегда есть нечто большее, то, по чему он по самой своей человеческой природе испытывает смутную тоску [Ясперс, 2021в]. Экзистенция есть путь к трансценденции. Определяя неопределимое в словах, о трансценденции Ясперс говорит так: «трансценденция — это бытие, которое никогда не станет миром, но которое как бы говорит через бытие в мире» [Ясперс, 1991а]. Трансценденция говорит

с человеком, и язык ее — шифры. Шифры — это то, что разгадывает человек, осуществляя движение к трансценденции.

Этическое содержание понятия раскрывает себя в попытке ответа на давний моральный вопрос: «Как жить человеку?» [Кьеркегор, 2021]. В попытках достичь понимания блага и содержания должного поведения философская мысль обнаружила в природе человека, с одной стороны, присущую ей вечную надломленность и ущербность [Ортега-и-Гассет, 1991], а с другой — стремление и, более того, возможность превзойти себя, или трансцендировать (transcend) [Гайденко, 1997]. В результате осознания этого разрыва, как говорит Ясперс, «начинается, собственно, человек», который вступает на неведомые пути и может утратить себя в этом прорыве или обрести свою судьбу с сознанием вечной включенности в провидение [Jaspers, 1984]. Модус подлинного бытия человека Ясперс называет экзистенцией. Экзистенция означает такой способ бытия, при котором человек следует шифрам. «Если трансценденция есть, то в бытии мира содержится возможное указание на нее» [Ясперс, 2021в]. Возможное указание означает, что трансценденция может существовать, иначе говоря — что возможен такой способ бытия, при котором наличие бытие сделается шифром для возможной экзистенции. Само существование делается для экзистенции шифром, который ведет ее к трансцендентному. Знание о том, что все есть шифр, предстает для экзистенции как нечто самоочевидное. Ясперс так и говорит: «Всему должно быть возможно стать шифром; если бы не было никаких шифров, не было бы также и трансценденции» [Ясперс, 2021в]. Таким образом, повторим этот ключевой момент, сами шифры становятся одним из указаний на существование трансценденции. Шифры есть для нас, и их наличие говорит о существовании трансценденции, поскольку, соприкасаясь с этими шифрами, мы тем самым постигаем трансценденцию в ее бытии.

Интерес к понятию «шифры трансценденции» продолжает проявлять себя в работах современных мыслителей [O'Rourke, 2019]. Исследователи указывают, что шифры трансценденции должны быть «расшифрованы» философским аргументом, который утверждает, что существование трансцендентного может быть подтверждено как теоретическое условие истинности соответствующего опыта [Masterson, 2021]. В нашей стране сохраняется интерес к философствованию Ясперса, проявляя себя как в успевших стать классическими работах [Гайденко, 1997], так и в современных исследованиях. Этот интерес лежит не только в области философии, но и в психологии и психиатрии, а также в сфере социологии и политологии. Современных исследователей интересуют такие проблемы, как: экзистенциальная коммуникация как основа подлинного существования [Асакевичуте, Валатка, 2019], свобода человека в философии [Герт, 2016], место коммуникации в философии экзистенциализма [Белозеров, 2011], а также граница и

пограничность существования человека [Селиванова, 2016]. Специфика философствования Ясперса такова, что его работы вновь и вновь становятся предметом междисциплинарных исследований [Стрельник, 2019].

Таким образом, философствование Ясперса не только предлагает ценные ответы, но и вдохновляет дальнейший философский поиск в отношении того явления жизни человека, которое он описал как «шифры трансценденции». Тем не менее этическое содержание наследия Ясперса остается недостаточно раскрытым. Что касается интересующего нас понятия «шифры трансценденции» и его этических смыслов, эта тема разработана слабо и, более того, сама необходимость такой разработки остается неочевидной. Поэтому в нашей работе мы предлагаем этическую расшифровку понятия «шифры трансценденции», введенного Карлом Ясперсом, то есть обнаруживаем, какой значимый моральный смысл несет в себе это понятие. Чтобы осуществить это, нам необходимо:

— Показать этическую значимость работ Ясперса в целом и ответить на вопрос о том, какое место занимают шифры трансценденции в этике Ясперса и в его философской системе. Чтобы и это удалось, нам требуется:

— Объяснить, почему и при каком ракурсе рассмотрения «шифры трансценденции» настолько важны для этики, что достойны отдельного исследования.

Через наше исследование мы предлагаем ключ к учению Ясперса и его моральному значению. В ходе работы мы покажем, что шифры трансценденции являются непосредственным указателем на тот путь, который предстоит проделать человеку для трансцендирования, или восхождения к самому себе. Мы обнаружим в шифрах соотношение экзистенции и трансценденции, человеческой свободы и ответственности, подлинного и неподлинного бытия и другие значимые этические смыслы. Обнаружив эти смыслы в общем, мы затем последовательно рассмотрим их по отдельности.

Шифры, трансценденция, этос и человек

Работы Ясперса богаты этическим содержанием, которое не все признают очевидным, в результате чего философствование Ясперса остается мало исследованным в сфере философской этической мысли. Тем не менее существуют работы, пусть и не посвященные отдельно интересующему нас понятию шифров трансценденции, но разбирающие этический смысл наследия Ясперса. Например, о значимости этических смыслов в философии Ясперса говорит Р.М. Оусли в своей диссертации [Owsley, 1960], и это — одно из уникальных исследований, которое полностью посвящено моральной философии Ясперса. Поскольку таких работ в целом

существует мало, еще меньше внимания оказывается уделено шифрам трансценденции и моральным смыслам этого понятия.

Нам могут возразить, что работы Ясперса не обладают ценным этическим содержанием, и в этом причина того, что интересующим нас автором занимаются в основном историки философии, а не специалисты по этике. Однако, как будет показано ниже, этическое содержание в работах Ясперса не отсутствует, а всего лишь не очевидно. Работы Ясперса богаты этическим содержанием, которое не заявлено открыто, но которое можно без труда реконструировать. Одна из целей, которые мы ставим перед собой — обнаружить это содержание и сделать неявное явным. Этика изучает поведение людей, выявляет существующие и воспроизводящиеся в обществе устойчивые нравственные отношения [Разин, 2006: 5]. Эта сфера знания вновь и вновь пытается дать убедительные ответы на вопрос: как поступать человеку? Как вести себя с другими людьми и по отношению к себе? В самом широком смысле и в самой краткой формулировке проблематику этического изучения выражает вопрос: как жить? Ясперс постоянно занимается человеком и поиском ответа на этот всегда интересовавший человечество и заново прозвучавший еще на заре экзистенциализма вопрос [Кьеркегор, 2021]. Вслед за Кьеркегором Ясперс считает, что философия должна ответить на этот вызов, предложив нравственную опору человеческому бытию в условиях конечности, беспорности и заброшенности в неведомое. Человек, как говорит Ясперс, выходит за рамки любой мыслимой объективируемости. «Как сущность для себя самого и как предмет исследования для ученого он просто принципиально неисчерпаем. Он как бы остается открытым. Человек — всегда больше того, что он знает о себе и что может о себе знать» [Ясперс, 2012: 224]. Это значит, что философия Ясперса всегда остается непосредственно связана с человеком, всегда ищет для него экзистенциальный ответ. И находит, предлагая жизнеутверждающую программу того, как прийти к подлинному существованию в условиях невыносимого напряжения, хаоса и неопределенности, как стать подлинно собой. В трансценденции человек находит спасение от пугающей конечности бытия. «Что такое мое бытие, которое как существование исчезает без следа, — это не имеет значения, если только я продолжаю восходить как экзистенция все время, пока я живу» [Ясперс, 2021в: 157]. В этих словах обнаруживает себя ценное этическое содержание Ясперса. Он описывает процесс морального роста человека, его восхождение от неподлинных модусов бытия к подлинному, или к бытию в собственной достоверности, которое он также называет экзистенцией (Existenz). При этом модусе бытия, говорит Ясперс, я отношусь к себе самому как подлинной самости [Ясперс, 2021в: 153]. Возможная экзистенция стремится превзойти себя, или трансцендировать. Трансцендировать означает расслышать язык трансценденции и пойти за ним. Язык трансценденции — это ее

шифр. Вот хотим дать этическую интерпретацию понятию «шифры трансценденции» и связанным с ним понятиям в философии Ясперса, а кроме того, сформулировать исчерпывающий ответ на вопрос о том, какое ценное моральное содержание содержится в этих шифрах.

Есть еще одно существенное возражение, которое можно предложить в ответ на проект этической интерпретации понятия «шифры трансценденции». Зачем заниматься этической интерпретацией одного понятия? Так ли оно важно для философии Ясперса в целом и для ее этического содержания в частности, чтобы уделять ему столько внимания? Не станет ли это неоправданным погружением в детали, ведь мы занимаемся не более чем узкоспециальной интерпретацией одного из терминов одного из философов? Не лучше ли было заняться этической интерпретацией понятия «экзистенция», «трансценденция» или взять в качестве объекта исследования всю философию Ясперса, вместо того чтобы оставаться на узком и ограниченном поле одного понятия? Это важный вопрос, ответ на который раскрывает цели и мотивы нашего исследования. Причины, которые побуждают нас исследовать именно шифры трансценденции, следующие. Поскольку понятия «экзистенция» и «трансценденция» проделали долгий путь в истории, их содержание с необходимостью несвободно от противоречий, да и по-просту необъятно. Исследователи их этического смысла подвергаются опасности завязнуть в исторических обзорах, стремясьнятно обозначить свой предмет и тем самым упустить возможность раскрыть ценный этический смысл. Интересующее же нас понятие введено в философию Ясперсом и благодаря этому четко ограничено в своем содержании: мы имеем возможность обратиться к первоисточнику и выяснить, что именно под этим словосочетанием понимал Ясперс. С другой стороны, и здесь обнаруживает себя диалектика понятия, Ясперс лишь ввел в оборот наименование для того, что существовало и раньше. Ясперс проименовал явление и тем самым позволил нам его увидеть, как психиатр Крепелин в 1896 году ввел понятие *dementia praesox* и тем самым позволил полю психологии увидеть всю группу расстройств, впоследствии получивших название шизофрении. Как и в случае с Крепелином, содержание понятия существовало в человеческой практике и раньше, но не имело имени. Этот подход дает нам возможность прослеживать параллели и обнаруживать корни понятия «шифры трансценденции» в предшествующих философских системах, находить сходные по смысловому наполнению явления в разных философских традициях и проследить его содержание во времени, с одной стороны, а с другой стороны, оставаться в рамках заданного Ясперсом контекста и рассматривать свой объект, не теряя из фокуса внимания то, что именно исследуется. Это позволяет нам не потеряться в широте выбранной темы, сохранить содержательность и привнести новое в исследуемый предмет. Так ли важно понятие «шифры

М.А. Петропавловская
Этическая расшифровка «шифров трансценденции» Карла Ясперса

трансценденции», чтобы уделить ему столько внимания и стремиться сфокусироваться именно на нем? Мы убеждены, что да. Это понятие обладает предельно сконцентрированным смыслом, и его значение лежит в первую очередь в сфере этики. И вот почему:

Экзистенция — ключевое понятие философии экзистенциализма, и в экзистенциалистской традиции означает подлинный модус существования, или подлинный способ человеческого бытия, осуществляя который, человек способен прийти к себе самому.

Трансценденция — второе понятие, значимость которого не может быть переоценена в философии в целом и в религиозном экзистенциализме в частности. Выражаясь с определенной долей приближения, трансценденцию в философии Ясперса можно понимать как Бога¹ [Судаков, 2021:16]. Ясперс пишет о соотношении трансцендентного с экзистенцией: «Единый Бог [...] в экзистенциальной соотнесенности есть рука, протянутая мне там, где и истинно и подлинно бываю самим собою» [Ясперс, 2021в: 156].

Шифры трансценденции в философской системе Ясперса — это не более и не менее чем мост, перекинутый от трансценденции к экзистенции. Шифр есть язык трансценденции. Этот язык не слышит рассудок, но его слышит возможная экзистенция. Мы не можем знать о трансценденции, но можем расслышать ее в шифрах: «Только действительность открывает нам трансценденцию. О ней мы не можем знать в общем виде, мы можем только исторично слышать ее в действительности» [Ясперс, 2021в: 161]. Трансценденция познается исключительно в опыте. Человек испытывает наполняющую действительность трансцендентного присутствия, если его опыт становится шифром: «В этом опыте я стою у края бездны; я переживаю безутешную неполноту, если мой опыт остается только опытом существования; в нем есть наполняющее присутствие, если этот опыт становится прозрачным, а тем самым становится — шифром» [Ясперс, 2021в: 162]. Чтение языка шифров есть присутствие, «действительное личное присутствие» (wirkliches selbst dabei sein)² [Jaspers, 1948: 787], которое означает не более и не менее чем подлинное бытие человека самим собой. Шифр, в котором трансценденция является всего решительнее, — это собственная деятельность человека. «Шифр, в котором оно [божество] являет себя всего непосредственнее и решительнее, — это моя собственная деятельность» [Ясперс, 2021в: 158]. Собственная деятельность человека становится шифром. Таким образом, шифр в философии Ясперса заключает в себе суть учения философа. Путь восхождения человека от неподлинных модусов

¹ См. также Owsley R.M.: ‘Transcendence, as personal, is God’ («трансценденция, в личном смысле, есть Бог») [Owsley, 1960: 267].

² «быть в этом настоящим самим собой» (нем.)

бытия к подлинному лежит через шифр. «Шифры трансценденции» оказываются тем понятием, которое с максимальной емкостью заключает в себе квинтэссенцию учения Ясперса и того пути, который, согласно этому учению, нужно проделать человеку. Шифры трансценденции имеют конкретное смысловое наполнение и при этом соединяют две такие необъятные области, как экзистенция и трансценденция, каждая из которых достойна и не раз становилась предметом самостоятельного исследования. Наконец, шифры трансценденции в этой системе олицетворяют собой ту моральную «работу», которую предстоит проделать человеку для того, чтобы обрести нравственную опору в самом себе. Повторим еще раз: шифр, в котором трансценденция является собой всего решительнее — это деятельность человека. В этой формуле содержится связь между экзистенцией и трансценденцией, ответ на вопрос о соотношении человеческой свободы и ответственности, указание на отличие подлинного бытия от его неподлинных модусов и маршрутная карта того пути, который предстоит проделать человеку в своем трансцендировании. Все это — значимые этические смыслы. Их более детальному и последовательному раскрытию посвящена оставшаяся часть этой работы.

Моральная философия и шифры трансценденции

Моральная философия есть искание трансценденции.³
Моральная философия Карла Ясперса⁴

Richard Miles Ousli

Трудно лучше объяснить актуальность философии Ясперса для этики, чем это сделал исследователь его моральной философии Р. М. Оусли: «Жить и философствовать означает попадать в различные ситуации. Моральная философия — это подготовка к преодолению этих ситуаций»⁵.

Оусли говорит о том, что все экзистенциалисты в какой-то мере — этические мыслители. Они не моралисты в классическом смысле этого слова, однако они в первую очередь озабочены человеком и его поведением [Owsley, 1960: 8]. Или, как это выразил в «Приключениях в Моральной Философии» В. Файт: «Нравственность — это осознанная жизнь. Выражаясь более просто и конкретно, быть нравственным — значит знать, что ты делаешь»⁶ [Fite, 1926: 2]. Размышляя о

М.А. Петропавловская
Этическая расшифровка «шифров трансценденции» Карла Ясперса

³ «Moral philosophy is the quest for Transcendence» [Owsley, 1960: 268].

⁴ Richard Miles Owsley. The Moral Philosophy of Karl Yaspers.

⁵ To live and to philosophize is to find oneself in a series of situations. Moral philosophy is a preparation for transcending those situations [Owsley, 1960: 268].

⁶ “What is it, then, to be moral? As a formal definition I offer the following: morality is the self-conscious living of life. Stating this more simply and concretely, I say that to be moral is to know what you are doing” [Fite, 1926: 2].

философии Ясперса, Оусли предполагает, что моральная философия — это не просто определение того, что правильно, а что неправильно; это более глубокая подготовка к преодолению повседневных ситуаций, с которыми мы сталкиваемся. Этическое учение в такой перспективе становится поиском знания о подлинной ценности и смысле жизни [Owsley, 1960: 3]. Если в случае атеистического экзистенциализма этот поиск приводит к абсурду как реакции человека на неразумность мира [Камю, 1990: 38], то в религиозном экзистенциализме Ясперса утверждает себя связь человека с трансцендентным. К трансценденции обращается экзистенция человека, а посредником выступает шифр: «Шифр есть посредник между экзистенцией и трансценденцией» [Ясперс, 2021в: 171]. Таким образом, шифр, или тайнопись абсолютного, приобретает ключевую роль в осуществлении связи между человеком и трансценденцией, а поскольку в трансценденции оказывается укоренена человеческая свобода⁷, то шифр становится значимым элементом в обретении человеком нравственной опоры и жизненного смысла. Или, как это формулирует Оусли, мир существует между нашим «я» и Богом скорее как прозрачная последовательность посланий от Бога, чем как нечто абсолютное само по себе⁸. Эта последовательность посланий и есть шифры трансценденции.

Шифр трансценденции не есть сама трансценденция. «Если мы возьмем шифр трансценденции, как если бы он и был самой трансценденцией, он окажется нестойким и исчезнет перед нашим взглядом» [Ясперс 2021а: 15]. Что такое шифропись трансценденции? По Ясперсу, она есть то предметное обличье, в котором предстает для нас трансценденция. Шифром трансценденции становится осознанный в предметности символ. Подобное явление себя шифром возможно только и именно для экзистенции. Как пишет А.К. Судаков: «Осознанный в предметности символ есть шифр трансценденции, и поскольку совокупность абсолютных предметов, как символов подлинного бытия, абсолюта или трансценденции, есть в философии Ясперса «шифропись» абсолютного» [Судаков, 2021: 15]. И далее: «Трансценденция есть бытие в предметном обличье шифра. Шифр означает или, лучше сказать, обличает, являет подлинное бытие именно и только для экзистенции, как ее собственную трансценденцию; именно в экзистенциальном наполненном мышлении предметность шифра обретает значение, только в нем он содержателен» [там же]. Таким образом, понятие «шифры трансценденции» оказывается непосредственно связанным, с одной стороны, с трансценденцией, а

⁷ Об этом свидетельствует П.П. Гайденко: «Человеческая свобода не может быть спасена без ее укоренения в трансценденции, в сфере божественного» [Гайденко, 1997: 289].

⁸ “The world subsists between the self and God as a transparent series of messages from God rather than as something absolute in its own right” [Owsley, 1960: 267].

с другой — с экзистенцией, тем самым выражая восхождение человека к себе самому как к подлинной самости.

Выбор

Этическое значение шифров трансценденции реализуется в том, как этот шифр воплощается в человеке. Прочитывая шифр, возможная экзистенция устанавливает связь с трансценденцией, обретая в этом свободу. «Значение Бога — в свободе человека в действиях, отношении и мыслях»⁹. В выборе человеком определенного (подлинного) способа бытия, совершающем добровольно и неопосредованном никакими целями, происходит установление связи с трансценденцией, которая становится для человека, если у него достает сил для деятельного прочтения шифра. Вспомним, что главным шифром является деятельность человека. Этические категории выбора, свободы и ответственности выступают на первый план в этом предстоянии человека трансцендентному. Его выбор и усилие прочерчивают и делают живой указанную связь. Трансценденция присутствует в себе в любом случае, но становится действительной для экзистенции только как результат добровольного экзистенциального усилия. Этот процесс раскрывает суть прочтения шифра. Описание этого процесса Ясперсом уже звучало в эпиграфе, который теперь обретает свой контекст:

«Трансценденции я внемлю лишь в той мере, в какой становлюсь самостью; если я ослабеваю, то и она туманится для меня в своем неизменно сохраняющемся в себе присутствии; если я угасаю, она исчезает; если я постигаю ее, она есть для меня то бытие, которое единственно есть» [Ясперс, 2021в: 187].

Таким образом, понятие «шифры трансценденции» оказывается связанным с этическими понятиями свободы и ответственности, риска и выбора. «Быть значит — изначально принимать решение быть», — говорит Ясперс [Ясперс, 2021а: 37]. Принимать решение быть означает осуществлять выбор. Выбор здесь выступает не в качестве выбора между добром и злом, между так называемым «правильным» и «неправильным». Тематика выбора поднимается у Ясперса (как и в философии экзистенциализма в целом) в ином ключе, заданном еще Кьеркегором. Речь идет о самом акте выбора, о готовности его осуществить и взять за это ответственность. Сама способность осуществить выбор обладает конститутивной ролью в становлении экзистенции человека. Обретение способности осуществлять выбор и брать за него ответственность — это важный этап, а отказ от

М.А. Петропавловская
Этическая расшифровка «шифров трансценденции» Карла Ясперса

⁹ “The meaning of God is the freedom of a person in action, attitude, and thought” [Owsley, 1967: 267].

перехода на этот этап приводит к кризису, затяжному замешательству между добром и злом и параличу воли индивида. Практическое освоение категории выбора Кьеркегор называет «духовным крещением воли человека в купели этики», подчеркивая, что главным является «не выбор между добром и злом, но акт выбора, благодаря которому выбираются или отвергаются добро и зло вместе. Суть дела ведь не в самом выборе между добром и злом, а в доброй воле, в желании выбрать» [Кьеркегор, 2021: 243]. Решение слышать шифры трансценденции и становиться в такую позицию к бытию, в которой они оказываются слышны, также оказывается выбором.

Свобода

Идея выбора оказывается неразрывно связанной с идеей свободы. Как уже говорилось выше, философию Ясперса порой называют попыткой спасения человеческой свободы. Это справедливо и для философии экзистенциализма в целом. Если атеистическая линия спасает свободу человека, укореняя ее в абсурде, то религиозный экзистенциализм спасает свободу человека, укореняя ее в трансценденции. «Человеческая свобода не может быть спасена без ее укоренения в трансценденции, в сфере божественного» [Гайденко, 1997: 289]. Сама экзистенция выступает в учении Ясперса как воплощенная свобода: «Экзистенция, как изначальная свобода, существенным образом стремится к границам существования, существенно и необходимо переходит всякий предел» [Судаков, 2021: 16]. В прояснении понимания этической категории свободы Ясперсом ключевым становится также понятие пограничной ситуации и границы. Именно граница становится тем непространственным местом, где экзистенция высовбождается и из возможной становится действительной. Сама «философия, как трансцендирующая, стоит у границы» [Ясперс, 2021а: 61]. Пограничная ситуация — это ситуация на границе бытия, ситуация на границе выносимого, которая несет в себе небывалую опасность и небывалую возможность. Это ситуация, которая выступает катализатором процессов, сталкивает между собой противоречивые течения и может привести к взрыву, разрушению или к высовбождению экзистенции. Возможность и опасность здесь не только сосуществуют, но и вступают в диалектическое единство. Возможность для экзистенции обрести свободу предстает через испытание, через невыносимый опыт и через действительную опасность самоуничтожения. При всей остроте подобного опыта именно граница становится тем местом, где должен находиться человек. Это его экзистенциальное место на грани бытия, где он уже покинул территорию привычного и освоенного, но еще не утратил себя в бездне хаоса. Сумев удержаться на границе, он получит возможность становления

собственной экзистенции, то есть обретения своего подлинного самобытия. «Место трансценденции не с этой стороны и не по ту сторону, оно есть граница, но такая граница, на которой я предстою ей, если я подлинно есть» [Ясперс, 2021в: 17–18]. Подобный опыт является трансформационным и представляет собой трансцендирование.

М.А. Петропавловская
Этическая расшифровка «шифров трансценденции» Карла Ясперса

Тоска по бытию

Неудовлетворенность существованием часто выступает, с одной стороны, как нечто необходимо присущее человеку¹⁰, а с другой стороны, как то, что следует преодолеть. У Ясперса неудовлетворенность существованием фигурирует как выражение возможной экзистенции. Это «негативный исток», который позволяет экзистенции ощутить свою отделенность от чего-то большего, от чего-то, по чьему она испытывает смутную тоску. Сама эта тоска и нехватка сущностного становится указателем на то, что существует нечто способное эту нехватку восполнить — указателем на трансценденцию. Ясперс говорит об этом буквально: «Мы живем из истоков, которые находятся за пределами становящегося эмпирически объективным наличного бытия, за пределами сознания вообще и духа. Эта наша сущность проявляется в неудовлетворенности, которую ощущает человек, ибо в нем постоянно присутствует ощущение некоего несоответствия своему наличному бытию, своему знанию, своему духовному миру» [Ясперс, 1991в: 426–427]. Ценность переосмысления Ясперсом присущей человеку тоски по бытию — в том, что знак «минус» меняется на «плюс» и вместо констатации неизбежной человеческой ущербности мы видим жизнеутверждающий этический проект. Человек способен получить опору в своей тоске, так как это не онтологически невозполнимая утрата, а указатель в сторону важного. Под напором нехватки, неполноты и тоски человек начинает поиск, и этот поиск становится исканием трансценденции. Неудовлетворенность и нужда становятся опознавательными знаками существования искомого. Следуя за этими знаками, человек обнаруживает шифры, которые приводят его к более искреннему и глубокому диалогу с собой и с другим на почве подлинной самости.

¹⁰ Например, Ортега-и-Гассет в «Что такое философия?» описывает, как любое бытие представляет собой тоску и трансцендентную неудовлетворенность: «Все существующее и находящееся здесь, данное нам, присутствующее, явное — это, в сущности, только кусок, осколок, фрагмент, обрубок. Гляди на него, нельзя не заметить, не почувствовать его изъяна. В любом данном нам бытии [...] мы обнаруживаем глубокий след излома, к нам вопиют страдания калеки, его тоска по отнявшему, его божественная неудовлетворенность» [Ортега-и-Гассет, 1991: 97].

Вера

Философская вера Ясперса отлична от религиозной веры и обнаруживает значимый моральный смысл. В понятии философской веры берут исток ключевые аспекты учения Ясперса, такие как экзистенция, шифры трансценденции и свобода. Философская вера представляет собой внеконфессиональную веру, объединившую течения Востока и Запада и преодолевающую культурную разобщенность [Гайденко, 1997: 289]. Это означает, что она представляет собой нечто иное, чем вера религиозная. «Церковная вера, как таковая, нуждается в своем существовании в качестве сообщества только в теологии. Философия же нужна индивиду как таковому, т. е. его свободе, пусть даже она с точки зрения теологии не более чем безумный риск, высокомерное притязание или иллюзия несчастных людей, отвергнутых Богом и неспособных найти спасение вне церкви» [Ясперс, 1991а: 375]. Разворачивая свое понимание философской веры, Ясперс говорит о подлинной нравственной опоре человека и о ее обретении — озвучивает вопрос отдельного человека, спрашивающего, как ему жить, который становится вопросом многих. Различие между религиозной и философской верой существует, продолжает Ясперс, и именно оно задает различия между религиозными символами и шифрами трансценденции. Ясперс озвучивает свои опасения на предмет некритического следования религиозным догмам. Опасность религиозной веры заключается в превратном обращении с шифром, а именно в том, что «религиозная вера превращает шифры в символы, этим определяя трансценденцию, чего избегает философская вера» [Новая философская энциклопедия, 2010: 516]. Высказываясь об опасностях религиозной веры, Ясперс возражает не против нее самой, а лишь против тех догм, которые могут довлечь в религиозном восприятии и тем самым чинить препятствия на пути познания трансцендентного. Вера для Ясперса — это уверенность в истине, которую невозможно доказать, и свобода от требования подобных доказательств. Вера необходима для становления экзистенции человека, поскольку сама экзистенция принципиально непознаваема. Именно здесь человеку понадобится «прыжок веры» Кьеркегора, и другого способа преодолеть пропасть, отделяющую его от самого себя, у него нет. Непознаваемость экзистенции не означает ее недоступность — напротив, человек познает ее в собственном действии, на пути к самому себе. Просветление экзистенции предполагает отказ от рассудочного твердого знания, от верифицируемой убежденности, и вступление на территорию безопорного, для чего совершающему этот шаг нужна свобода, готовность сделать выбор и принять за него ответственность и философская вера. Результатом такого шага может стать «экзистенциальный

слух» или «экзистенциальное видение», которое позволит возможной экзистенции расслышать шифры трансценденции.

В нашем разборе мы затронули лишь самые значимые этические смыслы понятия «шифры трансценденции» и обозначили лишь самые очевидные взаимосвязи интересующего нас понятия с другими элементами учения Ясперса. В последующей работе по прояснению этического смысла шифров трансценденции необходимо проследить историческое движение того содержания, которое у Ясперса получило имя, но которое неназванным существовало и раньше в человеческой практике и мысли. Важно рассмотреть и другие работы, в которых прямо не упоминаются шифры трансценденции, однако речь идет о том же самом содержании. Например, работы протестантского теолога Рудольфа Бультмана, который говорит о следовании сверхъестественному, что можно понимать так же, как мы понимаем шифры трансценденции Ясперса [Бультман, 2004а]. Бультман также подчеркивает важность этических аспектов, таких как выбор и решение, в акте принятия или отвержения определенного понимания экзистенции [Бультман, 2004б: 18]. Выводом, сближающим этого автора с Ясперсом, становится заключение о том, что человек сможет соотнести себя с открывающимся ему в виде шифров в фактах и событиях миром, если сумеет прочесть происходящее в экзистенциальном смысле. Еще одним автором, которого необходимо рассмотреть, является Рудольф Отто, который исследует переживания религиозного, способные наполнить душу человека страхом [Отто, 2008]. Также релевантными источниками по этой тематике являются работы Эммануэля Левинаса [Левинас, 2000], Люсьена Гольдмана [Гольдман, 2001], Мартина Хайдеггера [Heidegger, 1976] и др. В рамках данной статьи мы рассмотрели этический смысл философии Ясперса, показали этическую значимость его наследия и дали ответ на вопрос о том, какое место в этой картине занимают шифры трансценденции. Мы кратко проследили связь этого понятия с другими понятиями системы Ясперса и этический смысл этих взаимосвязей. Все это было проделано с целью обнаружить моральный смысл понятия «шифры трансценденции» и провести его этическую расшифровку, в результате чего был предложен ракурс на философию Ясперса, в котором редко подвергавшееся ранее этическому рассмотрению понятие «шифры трансценденции» обретает новое звучание, продиктованное их вновь обнаруженным моральным смыслом.

М.А. Петропавловская
Этическая расшифровка «шифров трансценденции» Карла Ясперса

The Ethical Interpretation of Karl Jaspers' "Ciphers of Transcendence"

Maria A. Petropavlovskaya

Postgraduate Student of Department of Ethics of the Faculty of Philosophy.

Lomonosov Moscow State University.

Bldg. "Shuvalovsky", GSP-1, Moscow State University, Leninskie Gory, 119234 Moscow, Russian Federation.
marie.petropavlovskaya@gmail.com

Abstract. The article is an attempt to reveal the ethical meaning of the concept of the ciphers of transcendence, introduced by Karl Jaspers. The author aims to discover and demonstrate the valuable moral content of the notion, to show the ethical significance of Jaspers' works in general and to answer the question: what is the place of the ciphers of transcendence in Jaspers' ethics and in his philosophical system in general? Special attention is paid to the reasons why and from what perspective the ciphers of transcendence are so important for ethics that they are worthy of independent research. In this regard, a number of significant categories of the philosophy of existentialism is considered through the prism of ethics. Such moral and ethical phenomena of human existence as choice, freedom, longing for being and faith are discussed; their connection with the ciphers of transcendence and the moral significance of this connection are traced. We show that the cipher in Jaspers' philosophy embodies the essence of the philosopher's teaching, since the route of one's ascent from inauthentic modes of being to the authentic ones passes through the cipher. The article attempts to show what kind of ascent it is and what ethical sense the concept of the ciphers of transcendence reveals. It turns out not to be a term on the periphery, but a central element of the philosophical system, the essence of which is the moral elevation of a human being. As a result, the ethical content of Jaspers' philosophy is reconstructed and a new perspective on his works is proposed, in which the ciphers of transcendence acquire an original edge prompted by the newly discovered moral meaning of the concept.

Keywords: Karl Jaspers, existentialism, ciphers of transcendence, transcendence, ethics, moral philosophy, existence, authentic being.

For citation: Petropavlovskaya M.A. The Ethical Interpretation of Karl Jaspers' "Ciphers of Transcendence" // Chelovek. 2025. Vol. 36, N 1. P. 68–85.
DOI: 10.31857/S0236200725010053

Литература / References

Асакавичюте В., Валатка В. Экзистенциальное общение как основа подлинного человеческого существования в философии Карла Ясперса // Вестник Томского государственного университета Философия. Социология. Политология. 2019. № 47. С. 129–136.

Asakavichyute V., Valatka V. *Ekzistensial'noe obshchenie kak osnova podlinnogo chelovecheskogo sushchestvovaniya v filosofii Karla Yaspersa* [Existential Communication as the Basis of Genuine Human Existence in Karl Jaspers' Philosophy]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta Filosofiya. Soziologiya. Politologiya*. 2019. N 47. P. 129–136.

Белозеров А. Б. Понятие коммуникации в экзистенциальной философии К. Ясперса // Вестник КГУ. 2011. № 3. С. 58–62.

- Belozyorov A. B. *Ponyatie kommunikatsii v ekzistentsial'noy filosofii K. Yaspersa* [The Concept of Communication in K. Jaspers' Existential Philosophy]. *Vestnik KGU*. 2011. N 3. P. 58–62.
- Бультман Р. Избранное. Вера и понимание. Книга света: в 2 т. Т. 1, 2 / пер. с нем. Г.В. Вдовиной. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004а.
- Bultman R. *Izbrannoe. Vera i ponimanie. Kniga sveta: v 2 t. T. 1, 2* [Selected Works. Faith and Understanding in 2 vol. Vol. 1, 2]. Transl. from Germ. by G.V. Vdovina. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004a.
- Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провознесения / Избранное. Вера и понимание: Книга света: в 2 т. / пер. с нем. Г.В. Вдовиной. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004b. С. 7–41.
- Bultman R. *Novyy Zavet i mifologiya. Problema demifologizatsii novoza-vetnogo provozvestiya* [The New Testament and Mythology. The Problem of Demythologization of the New Testament Proclamation]. Bultman R. *Izbrannoe. Vera i ponimanie. Kniga sveta: v 2 t. T. 1, 2* [Selected Works. Faith and Understanding in 2 vol. Vol. 1, 2]. Transl. from Germ by G.V. Vdovina. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004b. P. 7–41.
- Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века: Философия на пороге нового тысячелетия. М.: Республика, 1997.
- Gaydenko P.P. *Proryv k transendentnomu: Novaya ontologiya XX veka: Filosofiya na poroge novogo tysyacheletiya* [Breakthrough to the Transcendent: The New Ontology of the 20th Century]. Moscow: Respublika Publ., 1997.
- Герт В.А. Свобода человека в философии К. Ясперса и Н. А. Бердяева // Вестник ЧелГУ. 2016. №3. С. 92–103.
- Gert V.A. *Svoboda cheloveka v filosofii K. Yaspersa i N. A. Berdyaeva* [Human Freedom in the Philosophy of K. Jaspers and N. A. Berdyaev]. *Vestnik ChelGU*. 2016. N 3. P. 92–103.
- Гольдман Л. Сокровенный Бог. М. : Логос, 2001.
- Goldman L. *Sokrovennyy Bog* [The Hidden God] Moscow: Logos Publ., 2001.
- Камю А. Бунтующий человек / Философия. Политика. Искусство: Мыслители XX века. М.: Политиздат, 1990.
- Camus A. *Buntuyushchiy chelovek* [The Rebel]. *Filosofiya. Politika. Iskusstvo: Mysliteli XX veka* [Philosophy. Politics. Art : Thinkers of the 20th Century]. Moscow: Politizdat Publ., 1990.
- Кьеркегор С. Или — или. М.: ACT, 2021.
- Kierkegaard S. *Ili — ili* [Either-Or] Moscow: AST Publ., 2021.
- Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное: Книга света. М.: Университетская книга, 2000.
- Levinas E. *Izbrannoe. Total'nost' i Beskonechnoe: Kniga sveta*. [Selected Works. Totality and Infinity: Book of Light]. Moscow: Universitetskaya kniga Publ., 2000.
- Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4 / ред. В. С. Степин, А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, А. П. Огурцов. М.: Мысль, 2010.
- Novaya filosofskaya entsiklopediya: v 4 t. T. 4.* [New Philosophical Encyclopedia: in 4 vols. Vol. 4]. Ed. bt V. S. Stepin, A. A. Guseynov, G. Yu. Semigin, A. P. Ogurtsov. Moscow: Mysl' Publ., 2010.
- Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М.: Наука, 1991.

М.А. Петропавловская
Этическая расшифровка «шифров трансценденции» Карла Ясперса

- Ortega y Gasset J. *Chto takoe filosofiya?* [What is Philosophy?] Moscow: Nauka Publ., 1991.
- Отто Р. Священное — Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто. — СПб: АНО «Издательство С.-Петербургского Университета», 2008.
- Otto R. *Svyashchennoe — Ob irratsional'nom v idee bozhestvennogo i ego sootnoshenii s ratsional'nym* [The Sacred — On the Irrational in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational] St.-Petersburg: ANO “Izdatel’stvo S.-Peterburgskogo Universiteta” Publ., 2008.
- Разин А. В. Этика. М.: Академический Проект, 2006.
- Razin A. V. *Etika* [Ethics] Moscow: Akademicheskiy Proekt Publ., 2006.
- Селиванова М.В. Пограничность человеческого существования в экзистенциализме К. Ясперса // БМИК. 2016. № 5.
- Selivanova M.V. *Pogranichnost' chelovecheskogo sushchestvovaniya v ekzistentsializme K. Jaspersa* [The Liminality of Human Existence in K. Jaspers' Existentialism]. БМИК. 2016. N 5.
- Стрельник О.Н., Стрельник С.Н. Феноменология Карла Ясперса и возможности междисциплинарного исследования самосознания // Человек. 2019. Т. 30, № 5. С. 56–75.
- Strelnik O.N. Strelnik S.N. *Fenomenologiya Karla Jaspersa i vozmozhnosti mezhdisciplinarnogo issledovaniya samosoznaniya* [Phenomenology of Karl Jaspers and Possibilities of Interdisciplinary Research of Self-Consciousness]. *Chelovek*. 2019. Vol. 30, N 5. P. 56–75.
- Судаков А. К. Предисловие переводчика / Ясперс К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2021. С. 3–21.
- Sudakov A. K. *Predislovie perevodchika*. Jaspers K. *Filosofiya*. Kniga pervaya. Filosofskoe orientirovaniye v mire [Philosophy. Book one. Philosophical Orientation in the World.]. Moscow: “Kanon+” ROOI “Reabilitatsiya” Publ., 2021. P. 3–21.
- Ясперс К. Духовная ситуация времени / Смысл и назначение истории: Мыслители XX в. М.: Политиздат, 1991. С. 288–419.
- Jaspers K. *Dukhovnaya situatsiya vremeni* [The Spiritual Situation of the Time]. *Smysl i naznachenie istorii: Mysliteli XX v.* [The Meaning and Purpose of History: Thinkers of the 20th Century.]. Moscow: Politizdat Publ., 1991. P. 288–419.
- Ясперс К. Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2021.
- Jaspers K. *Filosofiya. Kniga 1. Filosofskoe orientirovaniye v mire*. [Philosophy. Book one. Philosophical Orientation in the World]. Moscow: “Kanon+” ROOI “Reabilitatsiya” Publ., 2021.
- Ясперс К. Философия. Книга третья. Метафизика. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2021.
- Jaspers K. *Filosofiya. Kniga tretya. Metafizika* [Philosophy. Book Three. Metaphysics]. Moscow: “Kanon+” ROOI “Reabilitatsiya” Publ., 2021.

Ясперс К. Философская автобиография / Перцев А.В. Молодой Ясперс: рождение экзистенциализма из пены психиатрии. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012. С. 207–336.

Jaspers K. Filosofskaya avtobiografiya. Pertsev A.V. *Molodoy Yaspers: rozhdenie ekzistentsializma iz peny psikiatrii.* [Philosophical Autobiography. Young Jaspers: The Birth of Existentialism from the Foam of Psychiatry.] Saint Petersburg: Izdatel'stvo Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii Publ., 2012. P. 207–336.

Ясперс К. Философская вера / Смысл и назначение истории: Мыслители XX в. М.: Политиздат, 1991. С. 420–524.

Jaspers K. *Filosofskaya vera* [Philosophical Faith]. *Smysl i naznachenie istorii: Mysliteli XX v.* [The Meaning and Purpose of History: Thinkers of the 20th Century]. Moscow: Politizdat Publ., 1991. P. 420–524.

Fite W. *An Adventure In Moral Philosophy.* The Mayjlower Press. Plymouth: William Brendon & Son, Ltd., 1926.

Heidegger M. *Holzwege. M. Heidegger. Gesamtausgabe.* Vol. 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

Jaspers K. *Philosophie.* Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg, 1948.

Jaspers K. *Chiffren der Transzendenz: Serie Piper / K. Jaspers.* 4. Aufl., 14–16. Tsd. München: Piper, 1984.

Masterson P. *The sense of creation: experience and the God beyond. The sense of creation.* London : Routledge, 2021.

O'Rourke F. *Ciphers of transcendence: essays in philosophy of religion in honor of Patrick Masterson. Ciphers of Transcendence.* Newbridge: Irish Academic Press, 2019.

Owsley R.M. *The moral philosophy of Karl Jaspers.* Indiana University, 1960.

М.А. Петропавловская
Этическая расшифровка «шифров трансценденции» Карла Ясперса

©2025 К.Г. ФРОЛОВ

КОЛЛЕКТИВНАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ И КОЛЛЕКТИВНАЯ ДЕЛИБЕРАЦИЯ



Фролов Константин Геннадьевич — кандидат философских наук, научный сотрудник сектора социальной эпистемологии.

Институт философии РАН.

Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Научный сотрудник Международной лаборатории логики, лингвистики и формальной философии.

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Российская Федерация, 105066 Москва, ул. Старая Басманская, д. 21/4.

ORCID: 0000-0002-9071-6138

kgfrolov@hse.ru

Аннотация. Рассматривается вопрос о том, может ли возложение коллективной моральной ответственности быть морально приемлемой практикой. Автор отвечает на данный вопрос утвердительно и предлагает три условия, выполнения которых достаточно для обоснованного возложения коллективной моральной ответственности. Эти условия таковы: существование коллективной общности, которая способна выступать в качестве объекта в акте возложения коллективной ответственности и при этом не может быть редуцирована к простой совокупности своих членов; обладание данной коллективной общностью определенными свойствами, способностями, склонностями или обязательствами, которыми не обладает ни один из членов этой общности, взятый в отдельности; наличие у данной коллективной общности

Статья подготовлена на основе исследования «Практическая аргументация: модели и оценка», выполненного в рамках программы Российского научного фонда в Национальном исследовательском университете «Высшая школа экономики»; проект № 23-28-00981.

способности к осуществлению разумного совместного контроля над проявлениями некоторых своих склонностей и выполнением своих обязательств. Данная способность позволяет коллективной общности волевым и разумным образом сопротивляться реализации некоторых своих коллективных склонностей и тем самым демонстрировать обладание определенными нормативными установками. Наличие таких установок свидетельствует о способности коллективной общности нести коллективную моральную ответственность за случаи контролируемых проявлений своих склонностей. Показано, что отказ от практик возложения коллективной моральной ответственности, во-первых, не позволяет избежать случаев моральной неудачи и, во-вторых, оставляет коллективные действия без моральных последствий. При этом также показано, что возложение коллективной моральной ответственности не требует ее распределения между членами соответствующей коллективной общности. Возложение коллективной моральной ответственности может пониматься как изменение отношения к коллективной общности без изменения отношения к кому-либо из ее членов.

Ключевые слова: коллективная ответственность, моральная ответственность, коллективное намерение, коллективная агентность, коллективное действие, нормативные основания, делиberация, практические рассуждения.

Ссылка для цитирования: Фролов К.Г. Коллективная ответственность и коллективная делиберация // Человек. 2025. Т. 36, № 1. С. 86–101.
DOI: 10.31857/S0236200725010068

К.Г. Фролов
Коллективная
ответственность
и коллективная
делиберация

Допустимо ли возложение коллективной моральной ответственности? Прежде чем перейти к содержательному исследованию ответа на этот вопрос, стоит сделать некоторые терминологические уточнения, с тем чтобы в дальнейшем избежать возможных разнотечений.

Следуя мысли Т. Скэнлона [Scanlon, 2015], развивающей основополагающие идеи П. Стросона [Strawson, 1962], будем считать, что всякое возложение агентом А моральной ответственности на агента Б за те или иные действия, осуществленные агентом Б, реализуется посредством формирования и проявления агентом А так называемых реактивных установок по отношению к агенту Б. Реактивные установки представляют собой проявляемые в поведении «изменения в нашем отношении к агенту, на которого мы возлагаем ответственность» [Гаврилов, 2023: 181]. Разнообразные формы проявления изменения такого отношения могут среди прочего включать в себя: «1) отказ в доверии; 2) снижение готовности вступать с человеком в такие особые отношения, как дружба; 3) снижение готовности помогать человеку в реализации его планов; 4) снижение склонности радоваться тому, что дела другого человека идут хорошо, и чувствовать грусть или сожаление, когда это не так» [Scanlon, 2015: 92].

Руководствуясь таким представлением о природе моральной ответственности, мы намерены распространить этот подход на те случаи, когда объектом возложения моральной ответственности оказывается не отдельная личность, но общность, обладающая коллективной агентностью. Именно такого рода случаи мы будем называть случаями возложения коллективной моральной ответственности.

Понятие *коллективной моральной ответственности* (англ. *collective moral responsibility*) следует отличать от понятия *совместной моральной ответственности* (англ. *shared moral responsibility*). Последняя представляет собой ответственность членов коллективной общности за действия этой общности, то есть является результатом распределения коллективной ответственности среди этих членов. Тем самым возложение совместной моральной ответственности представляет собой возложение индивидуальной ответственности (в указанном выше смысле изменения отношения) одновременно на несколько личностей. Возложение же коллективной моральной ответственности есть изменение отношения агента не к личностям, но к коллективу.

Такого рода изменение отношения к коллективу, обладающему коллективной агентностью, без изменения отношения к каждому из его членов вполне возможно. Покажем это на наглядном примере. Предположим, что некий диссертационный совет принял тайным голосованием коллективное решение отказать в присуждении ученой степени соискателю, представившему на суд этого совета свою диссертацию. Предположим также, что некий компетентный профессор, Василий Иванович, предварительно ознакомившись с текстом данной диссертации, имел возможность присутствовать на ее защите в качестве слушателя. Наконец представим себе, что в рамках процедуры защиты никем из присутствующих публично не было выдвинуто ни одного достаточно веского довода против содержания диссертации. И пусть на основании данного обстоятельства, а также на основании собственных оценок представленного к защите текста Василий Иванович полагает итоговое решение совета вопиюще несправедливым, необоснованным и в определенной степени даже морально предосудительным. В таком случае Василий Иванович может изменить свое отношение к совету, не меняя своего отношения ни к одному из его членов.

В полном соответствии с мыслью Т. Скэнлона изменение отношения Василия Ивановича к диссертационному совету может проявляться самыми разнообразными способами. Он может принять для себя решение никогда в дальнейшем не участвовать в качестве официального оппонента в защите, проводимых данным советом. Он может настоятельно рекомендовать своим аспирантам защищаться в иных советах по данной специальности. Он может не испытывать никакого сожаления в случае, если данный совет закроют за допущенные в его работе процедурные нарушения. Но что наиболее примечательно,

он может проявлять такое свое ухудшившееся отношение к совету, не изменив при этом своего отношения ни к одному из его членов, с каждым из которых он готов, как и прежде, сотрудничать.

И никакого противоречия или проявления иррациональности со стороны Василия Ивановича здесь нет. Ведь если характер коллективного действия совета ему известен (отрицательное голосование по вопросу присуждения степени), то характер индивидуальных действий каждого из членов совета ему неизвестен, поскольку голосование было тайным. В таком случае со стороны Василия Ивановича было бы иррациональным и необоснованным изменять свое индивидуальное отношение к кому-либо из членов совета на основании одних лишь собственных домыслов и догадок.

Случай с диссертационным советом в этом отношении не уникален. Так, некий агент может возлагать ответственность за ухудшение экологической обстановки в конкретной местности на корпорацию, построившую завод, другой агент может винить за тяжелую экономическую обстановку партию, находящуюся в течение длительного времени у власти. Во всех таких случаях агенты, выражаясь свои установки, могут не иметь в виду какую-либо конкретную личность или совокупность конкретных личностей в качестве объекта своего морального возмущения. Объектом установки здесь оказывается коллективная общность индивидов [Cooper, 1968: 258], выделяемая по некоторому признаку, причем границы такой общности могут быть нечеткими, что вовсе не мешает агенту рассматривать ее в качестве объекта своей установки [May, 1987].

Подобные кейсы представляют собой дескриптивные факты возложения моральной ответственности на коллективные общности. Однако простого указания на тот факт, что реальным агентам порой свойственно возлагать коллективную моральную ответственность, явно недостаточно для того, чтобы обосновать этот феномен в качестве допустимого. Поэтому обнаружение таких кейсов ставит перед нами нормативный вопрос о том, может ли возложение коллективной моральной ответственности быть морально приемлемой практикой. И если может, то при каких условиях.

В рамках данного исследования мы отвечаем на вопрос о допустимости коллективной моральной ответственности утвердительно и предлагаем три условия, выполнение которых представляется достаточным для обоснованного ее возложения. Эти условия таковы:

- существование коллективной общности, которая выступает в качестве объекта в акте возложения коллективной ответственности и при этом не может быть редуцирована к простой совокупности своих членов;
- обладание данной коллективной общностью как целым определенными свойствами, способностями, склонностями или

К.Г. Фролов
Коллективная
ответственность
и коллективная
делиберация

обязательствами [Collins, 2019], которыми не обладает ни один из членов этой общности, взятый в отдельности;

- наличие у данной коллективной общности способности к осуществлению разумного совместного контроля над проявлениями некоторых своих склонностей и выполнением своих обязательств. Эта способность позволяет коллективной общности волевым и разумным образом сопротивляться таким проявлениям и тем самым демонстрировать обладание определенными нормативными установками. Наличие таких установок свидетельствует о способности коллективной общности нести коллективную моральную ответственность за случаи контролируемых проявлений своих склонностей.

Рассмотрим указанные достаточные условия¹ более подробно. Существует множество различных подходов к трактовке понятия коллективной общности. Задача каждого такого подхода состоит в том, чтобы предложить условия идентификации коллективной общности как некоего объекта. Всякий объект целесообразно полагать существующим в той мере, в какой его возможно идентифицировать, то есть отличить от других нетождественных ему объектов. Неразличимые объекты уместно определять в качестве одного и того же объекта. Тем самым критерии идентификации объектов оказываются критериями существования объектов.

Соответственно, в дальнейшем мы будем основываться на функционалистском подходе к понятию коллективной общности. В основе данного подхода лежит принцип множественной реализуемости: целое как некий объект существует и не редуцируется к простой совокупности своих элементов в том случае, если это же целое могло бы иметь другой состав элементов. Так, корабль Тесея мог оставаться одним и тем же кораблем даже после постепенной замены всех его деталей на другие [Lowe, 2002: 25]. Аналогичным образом условия тождества

¹ Вопрос о том, являются ли эти условия необходимыми для обоснованного возложения коллективной моральной ответственности, может представлять собой предмет отдельной дискуссии. Так, В. Хелд [Held, 1970] полагает, что случайная группа незнакомых друг с другом прохожих может быть коллективно морально ответственна за неоказание помощи утопающему или жертве насилия в том случае, если такое спасение требовало от них самоорганизоваться и предпринять скординированные усилия, чего они не сделали. В свою очередь Л. Мэй [May, 1987] и Р. Туомела [Tuomela, 1989: 476] полагают, что толпы незнакомых друг с другом протестующих также могут быть объектами возложения коллективной моральной ответственности. Ясно, что ни в отношении толпы, ни в отношении случайных групп прохожих не выполняется третье из перечисленных нами условий — условие разумного совместного контроля. Также имеются основания сомневаться в том, что в отношении таких объектов выполняется первое условие — условие нередуцируемости к простой совокупности индивидов. Впрочем, целью нашего исследования является демонстрация возможности возложения коллективной моральной ответственности, а для этого довольно указать достаточные условия такого возложения.

коллективной общности с точки зрения функционалистского подхода не включают в себя требование тождества входящих в нее индивидов [French, 1984: 13]. В частности, корпорация может пониматься в качестве коллективной общности, нередуцируемой к своим членам, в том случае, если эта корпорация осталась бы тождественной самой себе даже после полной замены штата своих сотрудников. В то же время некоторая политическая партия способна оставаться той же партией даже в случае, если ее покинули все члены и вместо них вступили другие. Подобное, например, происходит в случае партий или корпораций, чья история существования насчитывает больше лет, чем может длиться человеческая жизнь [McKeown, 2021].

Что же в таком случае служит условием тождества подобных коллективных общностей во времени? С формальной точки зрения фактором тождества в данном случае может быть наличие устава коллективной общности, определяющего ее структуру и цели. Политическая партия, последовательно отстаивающая интересы рабочего класса и заявляющая в качестве своей задачи построение социализма, может оставаться тождественной самой себе, даже претерпевая значительные кадровые перестановки. Корпорация, производящая в течение многих десятилетий один и тот же газированный напиток по одной и той же рецептуре, также не нуждается для поддержания своего существования в обязательном сохранении кого-либо из своих сотрудников или владельцев. И владельцы, и сотрудники могут смениться или даже уйти в мир иной, тогда как корпорация продолжит существовать.

Конечно, функционалистский подход также не лишен некоторых недостатков. В частности, мы могли бы заметить, что некоторые коллективные общности, такие как корпорации или политические партии, могут менять свои цели и функции на протяжении своей истории, претендуя при этом на то, чтобы оставаться одними и теми же общностями. Например, политическая партия, изначально ставившая себе цель всячески способствовать и приближать мировую революцию, на каком-то этапе своей истории может отказаться от подобного целеполагания. В свою очередь корпорация, чьим назначением в течение многих лет было производство видеомагнитофонов, может прекратить их выпуск и перейти на производство электробритв, оставшись той же корпорацией, пусть и сменив при этом всех своих собственников, сотрудников и страну производства.

В связи с указанным обстоятельством функционалистский подход к идентификации коллективных общностей целесообразно дополнить критериями, типичными для исторического подхода, в рамках которого условием идентификации выступает наличие *исторической преемственности*, присущей данной партии, корпорации или иной коллективной общности. Общая история в этом случае выступает фактором идентичности [Прокофьев, 2018а: 43].

К.Г. Фролов
Коллективная
ответственность
и коллективная
делиберация

Перейдем теперь к рассмотрению второго условия уместности возложения коллективной моральной ответственности. Оно указывает на тот факт, что коллективная общность может быть объектом возложения коллективной ответственности в том случае, если она обладает такими свойствами, склонностями, способностями или обязательствами [Igneski, 2020: 447], которыми не обладает ни один из членов данной коллективной общности, взятый в отдельности. Так, некоторые корпорации обладают способностью существенно влиять на экологическую обстановку в той или иной местности, тогда как ни один из их сотрудников, взятый в отдельности, не способен обладать подобным влиянием. Некоторые политические партии способны эффективно защищать интересы рабочего класса, тогда как ни один из членов таких партий самостоятельно не способен защитить интересы рабочего класса перед лицом враждебных сил.

Вместе с тем свойства некоторых коллективных общностей могут быть сравнимы между собой. Одни политические партии могут обладать более значительными способностями по защите интересов своего избирателя, чем другие. Некоторые корпорации также могут характеризоваться большей склонностью к проявлению социальной ответственности, чем другие. Еще одним важным обстоятельством является то, что подобные свойства коллективных общностей могут последними как приобретаться, так и утрачиваться. Так, политическая партия на определенном этапе своего развития может приобрести способность эффективно защищать и отстаивать интересы своего избирателя, а затем утратить такую способность.

Все вышеизмененное показывает, что коллективные общности способны быть носителями таких свойств, склонностей, способностей и обязательств, которые невозможно приписать ни одному из членов такой общности в отдельности. В то же время наличие таких свойств, склонностей, способностей и обязательств, а также их изменение во времени могут быть каузально значимыми факторами, влияющими на другие факты или события в мире. Приобретение политической партией способности эффективно отстаивать интересы своего избирателя в случае его многочисленности может привести эту партию к власти, а затем, возможно, и к смене общественного строя — например, на социалистический. Аналогичным образом утрата коллективной общностью некоторых своих свойств или способностей может стать причиной различных событий в мире вплоть до разрушения и прекращения существования такой общности, что неизбежным образом оказывается на каждом ее члене. Сотрудники обанкротившейся корпорации вынуждены искать себе новое место работы. Члены распущенной политической партии вынуждены подбирать себе новую область приложения своих сил.

В связи с названными обстоятельствами особое значение приобретает третье условие уместности возложения коллективной ответственности. Чтобы такое возложение было уместным и обоснованным, требуется, чтобы проявление свойств, склонностей и способностей коллективной общности, а также выполнение ее обязательств разумным образом ею же контролировались [List, 2011: 159]. В противном случае можно говорить лишь о коллективной каузальной ответственности, но отнюдь не о коллективной моральной ответственности. Скажем, неорганизованная стихийная толпа митингующих может быть каузально ответственна (в смысле каузальной причастности) за прорыв полицейского оцепления и его последствия, но едва ли этой толпе митингующих как коллективной общности может быть приписана коллективная моральная ответственность. Такая толпа представляет собой своего рода стихию, и приписывать ей моральную ответственность уместно не более, чем приписывать моральную ответственность разрушительному цунами².

Условие разумного контроля предполагает наличие у коллективной общности способности откликаться на предъявляемые ей основания [Silver, 2022]. При этом такая способность требует наличия определенных организационных и институциональных механизмов предъявления и оценки оснований [French, 1984: 13], формирующих инфраструктуру публичной коллективной делиберации. В итоге такой коллективный агент оказывается способен к самообучению [Прокофьев, 2018: 81].

Вначале покажем на примере, каким образом наличие разумного контроля и отзывчивости к основаниям оказывается значимым условием для приписывания индивидуальной моральной ответственности [Мерцалов, 2022], а затем распространим это же условие на возложение коллективной моральной ответственности.

Предположим, что некий агент имеет склонность к проявлению сексистского поведения, которое является формой необоснованной дискриминации. Будучи преподавателем курса алгебраической геометрии, он замечает за собой, что при приеме устного экзамена пол экзаменуемого оказывается для него значимым фактором, влияющим на выставляемую им оценку: в пограничных случаях, когда юноша и девушка демонстрируют примерно одинаковый объем

К.Г. Фролов
Коллективная
ответственность
и коллективная
делиberация

² Здесь, как и во всей статье, следует отличать коллективную моральную ответственность от совместной. Естественно, каждый из митингующих при этом несет всю полноту моральной ответственности (как позитивной, так и негативной) за свой вклад в совместные действия с другими митингующими, а также за само свое нахождение на митинге и свою причастность к этой толпе. Речь в данном случае идет о том, что такую толпу как таковую морально осуждать совершенно бессмысленно и неуместно, в отличие от морального осуждения, выносимого в адрес корпорации или политической партии.

знаний, которому соответствует нечто среднее между тройкой и четверкой, он склонен поставить девушке тройку, а юноше четверку. Предполагается, что, обнаружив у себя наличие такой склонности, преподаватель способен сделать над собой усилие и в дальнейшем контролируемым образом не допускать подобной дискриминации — например, принять для себя решение трактовать все случаи спорных оценок в пользу обучающихся вне зависимости от их пола. И если некая девушка на очередном экзамене продемонстрирует уровень знаний, которому соответствует нечто среднее между тройкой и четверкой, а данный преподаватель испытает склонность поставить ей тройку, то он, обнаружив в своем сознании такое намерение, сможет усилием воли от него отказаться и в итоге поставит четверку.

Однако можно представить себе и другой сценарий: преподаватель, осознав наличие у себя склонности к проявлению сексистского поведения и имея возможность контролировать подобное поведение, принимает решение продолжать проявлять его при каждом удобном случае. Довод о том, что такое поведение представляет собой форму необоснованной и несправедливой дискриминации, преподавателю известен, но не представляется ему решающим. Преподаватель считает для себя правильным и целесообразным осуществлять такую гендерную дискриминацию при приеме экзаменов. Ясно, что, обладая всей полнотой сознательного, информированного и разумного контроля над проявлением собственных склонностей, такой преподаватель несет всю полноту моральной ответственности за подобные свои действия и собственные нормативные установки.

Аналогичным образом ситуация складывается и в случае коллективных действий. Представим себе, что совет директоров некой корпорации рассматривает вопрос о строительстве завода, запуск которого принесет владельцам корпорации значительную прибыль, но при этом серьезно ухудшит экологическую обстановку в окружающей местности, где проживает множество людей, и затронет интересы будущих поколений [Прокофьев, 2013]. Совет директоров проводит заседание, в рамках которого члены совета, придерживающиеся противоположных точек зрения, публично предъявляют свои доводы и аргументы. Затем проводится голосование и итоговое решение определяется простым большинством голосов.

Примечательно, что в данном случае имеют место четыре значимых обстоятельства:

- ни один из членов совета директоров не обладает способностью в одиночку принять решение о строительстве завода;
- ни один из членов совета директоров не обладает способностью в одиночку воспрепятствовать принятию решения о строительстве завода;

- если совет директоров проголосует большинством голосов за строительство завода, то завод будет построен, что заведомо приведет к серьезному ухудшению экологической обстановки в окружающей местности;
- если совет директоров проголосует большинством голосов против строительства завода, то завод не будет построен и серьезного ухудшения экологической обстановки в этой местности не произойдет.

Имеются основания утверждать, что вне зависимости от того, каким будет решение совета директоров, в данном случае выполнены все три условия уместности возложения коллективной ответственности за данное решение. Во-первых, существует коллективная общность, чье существование определяется выполнением определенных функций вне зависимости от того, кто именно входит в состав данной общности. Как указывает А.В. Прокофьев, «смена конкретных руководителей, а тем более исполнителей, не устраивает преемственности базовых интересов и целей коллективного целого, а также укорененных в общей культуре способов их достижения» [Прокофьев, 2016: 47]. Обновленный состав совета директоров продолжит нести ответственность за решения своего предыдущего состава просто потому, что речь идет о совете директоров одной и той же корпорации, а не о нескольких различных советах директоров или нескольких различных корпорациях. Во-вторых, совет директоров обладает такими способностями и полномочиями, какими не обладает ни один из его членов в отдельности [Individual and Collective Responsibility, 1998: 37]. В-третьих, совет директоров как целое способен реагировать на предъявление ему тех или иных доводов и оснований. Предъявление совету оснований в пользу совершения определенных действий или в пользу воздержания от их совершения способно влиять на его итоговое решение [Hess, 2014]. При этом совет способен контролировать действия корпорации. Предполагается, что осуществляемые коллективные действия данной корпорации всегда соответствуют принятым ранее коллективным решениям ее совета директоров [Bratman, 2014].

В таком случае совет директоров, принявший информированное и разумно контролируемое решение о строительстве завода, серьезно ухудшающего экологическую обстановку в местности, где проживает значительное количество людей, несет всю полноту коллективной моральной ответственности за это решение в той же мере, в какой несет всю полноту моральной ответственности преподаватель, информированным образом решивший осуществлять сексистскую дискриминацию при приеме экзаменов [Bjornsson, 2017].

Рассмотрим теперь ряд возражений, которые порой выдвигаются в связи с идеей возложения коллективной моральной ответственности. Нередко они в той или иной мере сопряжены

К.Г. Фролов
Коллективная
ответственность
и коллективная
делиберация

с проблемой моральной неудачи [Nagel, 1979]. В самом деле, представляется несправедливым и необоснованным возлагать моральную ответственность в том числе и на тех членов коллективной общности, которые никак не причастны к решению о проявлении тех или иных склонностей или способностей данной общности или активно выступали против принятия такого решения.

Ответ на указанное возражение заключается в том, что, возлагая коллективную ответственность на коллективную общность за коллективные проявления ее склонностей или способностей, мы тем самым не возлагаем никакой индивидуальной ответственности на кого-либо из членов этой общности. Объектом возложения ответственности, то есть объектом осуждения или иной уместной реактивной установки, является именно коллективная общность вне зависимости от того, какие именно индивиды в нее входят. Мы можем не знать никого из членов совета директоров некой корпорации, но при этом осуждать этот совет за определенное решение. Более того, познакомившись где-нибудь с одним из членов этого совета и даже узнав, что данный человек является членом совета, мы можем не испытывать никакого осуждения по отношению к нему лично, особенно в том случае, если нам не известны его позиция и результат его индивидуального голосования. В таком сочетании двух наших установок — установки осуждения в адрес совета директоров и нейтральной установки по отношению к одному из его членов — не будет ничего противоречивого, нерационального или необоснованного [Individual and Collective Responsibility, 1998: 25].

Вместе с тем если на каком-то этапе знакомства мы узнаем, что данный член совета директоров действительно голосовал в пользу осуждаемого нами решения этого совета, мы можем в дальнейшем по-прежнему иметь две различные установки — осуждение совета за его коллективное решение и осуждение одного из членов совета за его индивидуальное решение проголосовать соответствующим образом. У каждой из этих установок будет, во-первых, свой объект (у одной — коллективная общность, у другой — индивид), а во-вторых, свое основание для осуждения (у одной — совершение коллективного действия, у другой — совершение индивидуального действия).

Представляется, что подобное последовательно проводимое различие между индивидуальной и коллективной моральной ответственностью в значительной мере способно служить хорошим ответом на вызов со стороны проблемы моральной неудачи. И все же данная проблема тем самым решается не в полной мере. Нельзя не признать, что всякий член коллективной общности переживает чье-либо осуждение в ее адрес как относящееся в том числе и к нему самому просто по факту его принадлежности к данной коллективной общности. Если, скажем, вы не любите все фрукты, то вы не любите в том числе яблоки

и, следовательно, некоторое конкретное яблоко. Если вы не покупаете или не едите фрукты, то вы не покупаете или не едите яблоки и это ваше отношение сказывается на судьбе конкретного яблока. Безусловно, вы можете различать свою резко негативную установку по отношению к фруктам, свою менее эмоционально насыщенную негативную установку по отношению к яблокам и свою эмоционально нейтральную установку по отношению к конкретному яблоку. Но ваше *поведение* по отношению к конкретному яблоку, лежащему на полке в магазине, в этом случае может быть неразличимым вне зависимости от того, относитесь ли вы к нему резко негативно или нейтрально, — в обоих случаях вы просто его не покупаете и не едите. Если бы яблоко могло знать о вашем резко негативном отношении к фруктам, оно могло бы распространить такое ваше негативное отношение на себя.

Возможно, упомянутому выше яблоку не следовало бы так делать. И все же реальным индивидам во многих случаях бывает трудно удержаться от идентификации себя с коллективными общностями, к которым они принадлежат, в тех случаях, когда эти коллективные общности выступают объектами установок других агентов. Данное обстоятельство возвращает нас к проблеме моральной неудачи: реальные индивиды могут ощущать себя объектами морального осуждения со стороны других агентов за действия коллективных общностей, к которым они принадлежат, даже в том случае, если сами эти индивиды не причастны к совершению этих коллективных действий.

Может ли подобное положение служить достаточным основанием для того, чтобы отказаться от практики возложения коллективной моральной ответственности? На наш взгляд, не может. Хотя, по-видимому, следует признать, что практики возложения коллективной моральной ответственности способны приводить к некоторым негативным последствиям, а отказ от таких практик способен привести к еще более серьезным негативным последствиям [List, 2011: 185]. Во-первых, так происходит и на индивидуальном уровне. Если предположить, что любые наши критерии и практики возложения индивидуальной моральной ответственности неустранимым образом допускают случаи моральной неудачи и тем самым способны в отдельных случаях приводить к негативным последствиям, то подобное никоим образом не означало бы, что нам следовало бы отказаться от какого-либо возложения индивидуальной ответственности. Подобный отказ повлек бы за собой значительно более серьезные негативные последствия, чем продолжение возложения индивидуальной ответственности.

Во-вторых, последствия отказа от возложения какой-либо коллективной ответственности были бы действительно значительными, поскольку многие события и действия в таком случае перестали бы быть возможным основанием для возложения ответственности. Так,

К.Г. Фролов
Коллективная
ответственность
и коллективная
делиберация

в нашем примере с советом директоров индивидуальная ответственность может вменяться каждому конкретному его члену исключительно за то, каким образом он проголосовал. Это единственное релевантное событие, находящееся в пределах контроля отдельного рассматриваемого индивида. Соответственно, событие ухудшения экологической обстановки в определенной местности перестает быть возможным предметом возложения ответственности, поскольку ни один индивид в отдельности не способен ни ухудшить это состояние, ни предотвратить его ухудшение. Получается, что в случае отказа от практики возложения коллективной моральной ответственности ухудшение экологической обстановки может произойти, но при этом не будет никакого объекта, на которого можно было бы возложить за это ответственность [Левин, 2016: 49]. Однако ухудшение экологической обстановки представляет собой не просто естественное событие, такое как ураган или землетрясение, а прямое следствие некоторых коллективных действий людей, причем таких действий, что каждого индивидуального действия отдельного человека было бы недостаточно для ухудшения экологической обстановки. Такой итог коллективных действий не должен оставаться без моральных последствий.

В-третьих, важным обстоятельством оказывается тот факт, что отказ от практик возложения коллективной моральной ответственности не приводит к предотвращению случаев моральной неудачи. Предположим, что мы решили отказаться от возложения коллективной моральной ответственности на совет директоров корпорации за принятое им решение о строительстве завода, заведомо серьезно ухудшающего экологическую обстановку в некоторой местности, где проживает множество людей. Вместо этого принято решение о возложении ответственности за строительство завода и ухудшение экологической обстановки индивидуально на каждого члена этого совета, кто проголосовал в поддержку такого решения. Проблема заключается в том, что каждый проголосовавший за строительство завода по-прежнему оказывается жертвой моральной неудачи — ему *не повезло* быть членом совета директоров, в котором большинство других членов также, как и он, проголосовали в поддержку строительства завода. Если бы он был членом другого совета директоров, где большинство членов проголосовало бы против строительства завода, то, проголосовав точно так же, как и в рассматриваемом случае (то есть в пользу строительства завода), он не понес бы в итоге моральной ответственности за коллективное решение совета директоров о строительстве завода, которое неизбежно повлечет за собой ухудшение экологической обстановки. Ведь в этом альтернативном случае совет директоров не принял бы такого решения и никакой завод не был бы построен.

Получается, что, совершая одинаковые действия (голосуя в пользу строительства завода), агент несет разную меру моральной

ответственности в зависимости от обстоятельств, находящихся вне пределов контроля данного агента, которые определяют различные последствия. Это типичный случай моральной неудачи.

Единственный способ избежать фактора удачи — это одинаковым образом осуждать любого члена совета директоров, проголосовавшего в пользу строительства завода, вне зависимости от того, как проголосовали другие члены этого совета, и, соответственно, вне зависимости от того, будут ли у характера его голосования какие-либо значимые экологические последствия или не будут. Но это и означает, что в таком случае само решение совета директоров о строительстве завода перестанет быть возможным предметом моральной оценки, хотя именно оно, а не отдельные индивидуальные решения определяет характер экологических последствий.

Таким образом, следует признать, что распределение налагаемой коллективной моральной ответственности на отдельных ее членов действительно сопряжено с некоторыми затруднениями. Однако наличие этих затруднений ни в коей мере не свидетельствует напрямую против практик возложения коллективной моральной ответственности, поскольку возложение такой ответственности вовсе не требует необходимости ее распределения на индивидуальном уровне.

К.Г. Фролов
Коллективная
ответственность
и коллективная
делиberация

Collective Responsibility and Collective Deliberation

Konstantin G. Frolov

CSc in Philosophy, Fellow Researcher of the Department of Social Epistemology.

RAS Institute of Philosophy.

12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation.

Fellow Researcher of the International Laboratory of Logic, Linguistics and Formal Philosophy.

National Research University Higher School of Economics.

21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow 105066, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-9071-6138

kgfrolov@hse.ru

Abstract. The question of whether the imposition of collective moral responsibility can be a morally acceptable practice is considered. The author answers this question in the affirmative and suggests three conditions, the fulfillment of which is sufficient for the justified imposition of collective moral responsibility. These conditions are as follows: the existence of a group of agents that is capable to be an object of imposing collective responsibility and at the same time cannot be reduced to a mere aggregate of its members; the possession by this group of certain properties, abilities, inclinations or obligations that no member of this group, taken separately, possesses; the ability of the group to exercise reasonable

joint control over the manifestations of some of its inclinations and the fulfillment of its obligations. Such ability allows a group to rationally resist the realization of some of its collective inclinations and thereby demonstrate the possession of certain normative attitudes. The possession of such attitudes justifies the ability of a group to bear collective moral responsibility for its collective actions. It is shown that the rejection of the practice of imposing collective moral responsibility, firstly, does not allow us to avoid cases of moral luck, and, secondly, leaves collective actions without moral consequences. At the same time, it is also shown that the imposition of collective moral responsibility does not require its distribution among the members of the group. The imposition of collective moral responsibility can be understood as a change in the attitude toward the group without changing the attitude toward any of its members.

Keywords: collective responsibility, moral responsibility, collective intention, collective agency, collective action, normative reasons, deliberation, practical reasoning.

For citation: Frolov K.G. Collective Responsibility and Collective Deliberation // Chelovek. 2025. Vol. 36, N 1. P. 86–101. DOI: 10.31857/S0236200725010068

Литература/References

- Гаврилов М.В., Юнусов А.Т. Теория ответственности Т.М. Скэнлона и проблема моральной удачи // Филос. журн. 2023. Т. 16, № 3. С. 178–194.
 Gavrilov M.V., Yunusov A.T. Teoriya otvetstvennosti T.M. Skenlona i problema moral'noi udachi [T.M. Scanlon's Account of Responsibility and the Problem of Moral Luck]. *The Philosophy Journal*. 2023. Vol. 16, N 3. P. 178–194.
- Левин С.М. Коллективное сознание и моральная ответственность // Вестн. Томск. гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. 2016. № 3(35). С. 46–53.
 Levin S.M. Kollektivnoe soznanie i moral'naya otvetstvennost' [Collective Mind and Moral Responsibility]. *Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 2016. N 35(35). P. 46–53.
- Мерцалов А.В. Агентность, тождество личности и моральная ответственность // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2022. № 5. С. 72–90.
 Mertsalov A.V. Agentnost', tozhdestvo lichnosti i moral'naya otvetstvennost' [Agency, Personal Identity, and Moral Responsibility]. *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Ser. 7. Filosofiya*. 2022. N 5. P. 72–90.
- Прокофьев А.В. Защита интересов будущих поколений: теория и практика // Человек. 2013. № 5. С. 5–20.
 Prokofyev A.V. Zashchita interesov budushchikh pokolenii: teoriya i praktika [The Protection of Future Generations Interests: Theory and Practice]. *Chelovek*. 2013. N 5. P. 5–20.
- Прокофьев А.В. Моральная ответственность, вина и стыд в контексте коллективной деятельности // Гуманитар. вед. ТГПУ им. Л.Н. Толстого. 2016. № 3(19). С. 45–52.
 Prokofyev A.V. Moral'naya otvetstvennost', vina i styd v kontekste kollektivnoi deyatel'nosti [Moral Responsibility, Guilt and Shame in the Context of Collective Agency]. *Gumanitarnye vedomosti TGPU imeni L.N. Tolstogo*. 2016. N 3(19). P. 45–52.

- Прокофьев А.В. Стыд и коллективно разделяемая моральная ответственность // *Философия и общество*. 2018а. № 3. С. 40–58.
- Prokofyev A.V. *Styd i kollektivno razdelyaemaya moral'naya otvetstvennost'* [The Shame and the Collectively Shared Moral Responsibility]. *Filosofiya i obshchestvo*. 2018a. N 3. P. 40–58.
- Прокофьев А.В. Стыд и моральная ответственность организованных коллективов // *Философия и современность*. 2018б. № 3. С. 78–90.
- Prokofyev A.V. *Styd i moral'naya otvetstvennost' organizovannykh kollektivov* [Shame and Moral Responsibility of Organised Collectives]. *Filosofiya i sovremennost'*. 2018b. N 3. P. 78–90.
- Bjornsson G., Hess K. Corporate Crocodile Tears? On the Reactive Attitudes of Corporate Agents. *Philosophy and Phenomenological Research*. 2017. Vol. 94. P. 273–298.
- Bratman M. *Shared Agency: A Planning Theory of Acting Together*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Collins S. *Group Duties*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Cooper D. Collective Responsibility. *Philosophy*. 1968. Vol. 43. P. 258–268.
- French P. *Collective and Corporate Responsibility*. New York: Columbia University Press, 1984.
- Held V. Can a Random Collection of Individuals be Responsible? *Journal of Philosophy*. 1970. Vol. 67. P. 471–481.
- Hess K. The Free Will of Corporations (And Other Collectives). *Philosophical Studies*. 2014. Vol. 168. P. 241–260.
- Igneski V. Collective Duties of Beneficence. *Routledge Handbook of Collective Responsibility*, ed. by S. Bazargan-Forward and D. Tollefse. New York: Routledge, 2020. P. 447–460.
- Individual and Collective Responsibility*, ed. by P. French. Rochester: Schenkman, 1998.
- List C., Pettit P. *Group Agency: The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Lowe E.J. *A Survey of Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- May L. *The Morality of Groups*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987.
- McKeown M. Backward-Looking Reparations and Structural Injustice. *Contemporary Political Theory*. 2021. Vol. 20. P. 771–794.
- Nagel T. *Mortal Questions*. New York: Cambridge University Press, 1979.
- Scanlon T.M. Forms and Conditions of Responsibility. *The Nature of Moral Responsibility: New Essays*, ed. by R. Clarke, M. McKenna, A.M. Smith. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 89–111.
- Silver K. Group Action Without Group Minds. *Philosophy and Phenomenological Research*. 2022. Vol. 104. P. 321–342.
- Strawson P. Freedom and Resentment. *Proceedings of the British Academy*. 1962. Vol. 48. P. 187–211.
- Tuomela R. Actions by Collectives. *Philosophical Perspectives*. 1989. N 3. P. 471–496.

К.Г. Фролов
Коллективная
ответственность
и коллективная
делиберация

СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ

DOI: 10.31857/S0236200725010076

©2025 Р.Т. АЛИЕВ

МЕТАСИМУЛЯКР И ИИ-СИМУЛЯЦИЯ: ЧЕЛОВЕК, МЕДИА, ИНТЕРФЕЙСЫ



Алиев Раствам Туктарович — кандидат исторических наук, научный сотрудник Института философии.

Санкт-Петербургский государственный университет.

Российская Федерация, 199034 Санкт-Петербург,

Менделеевская линия, д. 5;

научный сотрудник Лаборатории критической теории культуры.

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики — Санкт-Петербург».

Российская Федерация, 190068 Санкт-Петербург,
Канал Грибоедова наб., д. 123, лит. А.

ORCID 0000-0003-2812-7655

rtaliev@hse.ru

Аннотация. В данном эссе рассматриваются изменения в восприятии реальности и искусства в условиях цифровой эпохи, когда внедрение искусственного интеллекта и алгоритмических процессов становится неотъемлемой частью нашего взаимодействия с медиасредой. Введено понятие метасимулякра, который представляет собой гибридную форму симуляции, выходящую за рамки классических представлений о знаках и их связи с реальностью. Метасимулякры не просто воспроизводят реальность, но активно ее преобразуют, меняя характер символов и значений в цифровом мире. Автор анализирует, как метасимулякры трансформируют характер творчества, превращая его в сложный симбиоз человека и технологий, где алгоритмы становятся активными соавторами, напрямую влияющими на конечный результат.

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ) в рамках научного проекта № 23-78-10046 «Интерфейс как среда жизни: факторы интеграции», реализуемого в СПбГУ.

Рассматривается, как взаимодействие человека и алгоритмов приводит к изменению творческого процесса, который становится более алгоритмически определенным и приобретает гибридный характер.

Особое внимание уделено тому, как цифровая информация и технологии становятся новой средой существования, которая требует адаптации и переприсвоения через бриколажную практику. Бриколаж рассматривается как способ присвоения и использования цифровых ресурсов для выживания и устойчивого существования в новой информационной стихии. Также обсуждаются изменения в представлениях о реальности, символах и уникальности творческого акта в контексте постгуманизма, где человеческое и машинное взаимодействуют, создавая гибридные формы искусства. Основной акцент делается на изменениях в природе символов, значений и в восприятии искусства как демократичного, доступного и адаптивного инструмента взаимодействия с окружающим миром, что ставит под вопрос традиционные представления о творческом акте и уникальности художественного произведения.

Ключевые слова: метасимулякр, искусственный интеллект, симуляция, медиа, цифровая среда, бриколаж, постгуманизм, творчество, алгоритмы, интерфейсы.

Ссылка для цитирования: Алиев Р.Т. Метасимулякр и ИИ-симуляция: человек, медиа, интерфейсы // Человек. 2025. Т. 36, № 1. С. 102–120. DOI: 10.31857/S0236200725010076

Р.Т. Алиев
Метасимулякр
и ИИ-симуляция:
человек, медиа,
интерфейсы

Искусственный интеллект и алгоритмы стали неотъемлемой частью нашего взаимодействия с медиа, и их влияние на природу реальности и символов вызывает множество вопросов. Сегодня медиа не просто передают информацию — они активно формируют нашу картину мира, трансформируя ее в соответствии с логикой, заложенной в алгоритмы. Это ставит под сомнение наше понимание реальности: можем ли мы по-прежнему рассматривать символы и образы, с которыми взаимодействуем, как нечто подлинное, или они теперь являются лишь результатом алгоритмических манипуляций? В эпоху постправды, когда грань между фактами и фейками становится все более размытой, мы сталкиваемся с феноменом «фейкта» — неразличимости факта и фейка в цифровом опыте, как описывает К.А. Очеретяный: «фейк в цифровом опыте способен сказать больше о социальном воображении, о коллективных надеждах и страхах, об аффектах, чем факты, которые говорят только о самих себе» [Очеретяный, 2019: 34].

Символы и образы, которые предлагают современные медиа, зачастую не отражают реальную сущность, а скорее соответствуют ожиданиям и аффективным потребностям аудитории, утомленной информационным изобилием. Факты и фейки переходят друг в друга, создавая новую реальность, где истина определяется не объективностью, а привлекательностью. Искусственный интеллект не только

влияет на способы создания и потребления информации, но и меняет ее природу. Символы, которыми мы привыкли оперировать, становятся все более пластичными; их значение меняется в зависимости от алгоритмического контекста, в который они погружены. Примером такого взаимодействия являются голосовые ассистенты, такие как Siri или Алиса. Взаимодействие с ними создает симуляцию диалога, которая воспринимается пользователем как естественное общение, хотя на самом деле это всего лишь результат алгоритмического исполнения шаблонов. Такие «диалоги» можно считать искусственными объектами взаимодействия, которые имеют значение только в контексте конкретного взаимодействия и не существуют вне его. Реальность, представленная нам медиа, оказывается податливой и изменчивой. Это приводит к тому, что наши представления о мире все больше зависят от программного кода и математических моделей, лежащих в основе алгоритмов, формирующих наш опыт [Couldry & Hepp, 2018].

Тем самым внедрение искусственного интеллекта ставит перед нами новые вопросы о сущности символов и их отношении к реальности. Является ли символ по-прежнему представителем чего-то реального, или он превращается в продукт алгоритмической симуляции, лишенный собственной сущности и значения? Как изменилось наше понимание искусства в эпоху, когда творения генерируются машинами по промтам¹, а не создаются человеком без машинного алгоритмического вмешательства? Эти вопросы требуют определенного осмысления, так как они касаются не только искусства и медиа, но и нашего восприятия реальности в целом.

Искусственный интеллект и иллюзия реальности в цифровую эпоху

Генеративные творения искусственного интеллекта бросают вызов классическим представлениям об искусстве, радикально пересматривая роль авторства и творчества. В традиционном понимании искусство основывалось на интуиции, уникальности и личном видении художника, который вкладывал свою душу в процесс создания произведения. Однако с приходом искусственного интеллекта и алгоритмических методов генерации эти основы подвергаются серьезному сомнению.

Теперь творчество — это не только вопрос вдохновения, но и алгоритмических решений, запрограммированных на основании

¹Под этим термином мы понимаем текстовую подсказку или задание, которое используется для взаимодействия с языковой моделью. Промт может включать инструкции, вопросы или любые другие запросы, направленные на получение осмысленного и соответствующего контекста ответа от модели. Чем точнее и подробнее формулируется промт, тем более качественный и релевантный ответ может быть сгенерирован.

больших массивов данных [Cetinic & She, 2022]. Искусственный интеллект становится активным соавтором, создающим произведения, в которых человеческий замысел лишь инициирует процесс, а все последующие этапы выполняются машиной. Творческий акт перестает быть монопольным правом человека, превращаясь в результат симбиоза между алгоритмами и субъектом. Такое положение вещей вызывает важные вопросы: можно ли по-прежнему считать искусство продуктом индивидуального гения, если значительная часть процесса творения контролируется машиной? Или же мы имеем дело с новой, гибридной формой творчества, где авторство разделено между человеком и искусственным интеллектом, и где значимость произведения определяется не только замыслом, но и математическими моделями, управляющими его реализацией?

Искусственный интеллект не создает произведение искусства в изоляции, он тесно связан с человеком, который задает начальные параметры и намерение через промты. Однако это взаимодействие имеет свои ограничения: субъективное влияние человека строго ограничено рамками программного кода и тем, как алгоритмы обучены воспринимать и интерпретировать данные. Ограничение творческого вклада субъекта приводит к тому, что произведение оказывается в значительной степени зависимым от структуры и базы данных, на которых строится ИИ, что поднимает вопросы о степени свободы и творческой оригинальности в таком процессе.

Как утверждается в исследовании А. Нуруды и его коллег, современное искусство с использованием ИИ действительно порождает критику из-за ограниченности воображения и креативности, так как многие аспекты творчества контролируются алгоритмами, а не самим художником: «критика сосредоточена на ограниченном воображении и творческой свободе художников при использовании ИИ как медиума для создания произведений искусства» [Nurveda et al., 2023: 116]. Таким образом, возникает вопрос, насколько можно говорить о «творческом акте», когда существенная часть процесса контролируется машинными алгоритмами. Можно прийти к консенсусу, что ИИ предлагает новые платформы для художественного выражения, представляя собой объединение компьютерной мощности и человеческого творчества, где художники работают с алгоритмами, чтобы создавать новые формы [ibid.: 117].

Промты, заданные субъектом, становятся своеобразными точками входа (интерфейсом) в творческий процесс, который затем разворачивается под управлением алгоритмов. Этот процесс требует переосмыслиния самого понятия творчества: уже недостаточно говорить о нем как о чисто человеческом акте. Теперь творчество включает в себя взаимодействие человека с машинами, в котором алгоритмы не просто выполняют команды, а активно интерпретируют и

Р.Т. Алиев
Метасимулякр
и ИИ-симуляция:
человек, медиа,
интерфейсы

развивают идеи, предложенные человеком. Например, использование алгоритмов, таких как DALL-E или Midjourney, для генерации изображений по текстовым запросам подразумевают под собой взаимодействие между человеком, задающим контекст, и ИИ, создающим визуальное представление, что приводит к возникновению нового объекта, который существует исключительно как продукт работы алгоритма, но может быть интерпретирован в культурном и эстетическом контексте. Это симбиоз, в котором алгоритм становится партнером, а не просто инструментом, что бросает вызов традиционным представлениям о роли автора и о природе самого акта творения.

В этом контексте возникает необходимость переосмыслиния не только творчества, но и самого характера создаваемых символов и знаков. Именно для этого мы предлагаем новую оптику для анализа возникающих проблем и вводим понятие **метасимулякра**. Метасимулякры можно рассматривать как новую форму знаков, которые симулируют реальность, но остаются продуктами **машинных** алгоритмических процессов. Они существуют на стыке человеческого намерения и алгоритмического исполнения, что делает их одновременно пустыми, лишенными самостоятельного означаемого, и значимыми в контексте цифровой эпохи. Эта амбивалентность метасимуляков отражает более широкую динамику нашего времени. Их значение не фиксировано, а возникает благодаря контексту использования и интерпретации пользователем, который вкладывает в них смысл. Метасимулякры становятся значимыми не сами по себе, а через процесс взаимодействия, выступая в роли гибких и адаптивных символов, которые демонстрируют новую логику цифрового общества, где реальность симулируется и создается через взаимодействие человека и алгоритмов.

Метасимулякры представляют собой новую форму симуляции, которая выходит за рамки классических симуляков, описанных Жаном Бодрийяром [Бодрийяр, 2015]. В отличие от них, статичных и утрачивающих связь с реальностью, метасимулякры создаются с помощью искусственного интеллекта, что делает их динамичными, алгоритмическими и интерактивными. Они формируются на основе запросов субъекта, и в этом заключается их уникальность. Метасимулякр можно сравнить с понятием диссимуляции, когда воплощаемые образы не имеют референта в физической реальности, а существуют исключительно в рамках экранного пространства [Очеретяный, 2014: 73]. Метасимулякр не имитирует и не замещает реальность, но предоставляет инструменты для ее построения по собственным законам, заимствуя визуальные и концептуальные элементы, характерные для цифрового контекста.

Эти метасимулякры создают новую форму реальности, где творчество перестает быть чисто человеческим актом, так как результат процесса создания метасимулякра определяется не только намерением субъекта, но и алгоритмами, которые выполняют и интерпретируют

этот замысел. Виртуальная архитектура, создаваемая с помощью параметрического дизайна и алгоритмов ИИ, является отличным примером: архитекторы используют алгоритмы для разработки форм, которые адаптируются к различным функциональным требованиям и условиям среды. Итоговые проекты воплощают не только человеческое видение, но и алгоритмическую логику, что делает их метасимуляками. Они являются примером того, как алгоритмы и данные влияют на конечный результат, превращая творческий процесс в сотрудничество между человеком и машиной. В этом контексте важно отметить наблюдения Жана-Франсуа Лиотара из проекта *“Les Immatériaux”*. Лиотар утверждает, что в современном мире информация уже не является формой, подлежащей интерпретации, а становится энергией, с которой нужно научиться жить. Информация больше не нуждается в понимании, она просто существует — вне значения, как и симулякры, которые ни к чему не отсылают и не замещают реальность [Lyotard, 1996]. Метасимулякры становятся инструментами для адаптации к этой новой «нематериальной» среде, где они предлагают набор возможностей для конструирования реальности, не отсылая к ней напрямую.

Интерактивная природа метасимуляков подразумевает, что субъект инициирует процесс создания, задавая исходные параметры через промты, но итоговый результат предопределен логикой, заложенной в искусственный интеллект. Алгоритмы обрабатывают запросы и генерируют результаты в соответствии с базами данных и математическими моделями, что ограничивает степень свободы и непредсказуемости в этом процессе. Как отмечают Э. Цетиник и Дж. Ши: «несмотря на возможности создания нового взаимодействия, ограничения алгоритмов и их зависимость от заложенных данных приводят к вопросам о значении творческой свободы и уникальности в таком процессе» [Cetinic & She, 2022: 10]. Это взаимодействие между субъектом и алгоритмом создает видимость индивидуальности и уникальности, но на самом деле остается в рамках заранее определенных параметров и возможностей, заложенных разработчиками искусственного интеллекта. Алгоритмический компонент вносит значимые изменения в способы восприятия и формирования медиаконтента, делая его более адаптивным и отзывчивым на запросы, но в то же время подчиненным программной логике. Это бросает вызов традиционным представлениям о творчестве и авторстве, ставя под сомнение идею уникального творческого акта, который принадлежит только человеку. В эпоху метасимуляков искусство становится результатом совместного действия человека и алгоритма, где творчество — это не только вдохновение, но и вычисление, а реальность — не только отражение, но и трансформация.

Однако возникает важный вопрос: насколько наш естественный язык, с помощью которого мы взаимодействуем с искусственным

Р.Т. Алиев

Метасимулякр
и ИИ-симуляция:
человек, медиа,
интерфейсы

интеллектом, ограничен в описании реальности? Можно ли считать его системой симуляков, то есть символическим началом несуществующей реальности? Естественный язык, как и любые другие символические системы, стремится структурировать и упрощать сложные аспекты мира, но это неизбежно приводит к потере части его многогранности и тонкости. Язык, с помощью которого мы описываем реальность, сам по себе может быть ограничен, создавая иллюзию полноты и объективности, в то время как на самом деле он лишь частично отражает то, что мы пытаемся выразить. Чтобы лучше понять этот вопрос, проведем мысленный эксперимент: представим, что мы даем искусственному интеллекту один и тот же промт в одинаковых условиях. Будут ли результаты одинаковыми? Если да, это будет свидетельствовать о том, что язык моделей ИИ, как и наш собственный, обладает алгоритмической природой, а его выражение строго предопределено заложенными правилами и шаблонами. Это говорит о том, что наш естественный язык ограничен в своем творческом потенциале и не способен в полной мере передавать разнообразие и оригинальность, которые мы часто связываем с человеческим творчеством. С другой стороны, если результаты отличаются, это будет свидетельствовать о наличии вариативности в работе ИИ и о том, что система способна генерировать уникальные ответы на основе сложных взаимодействий между данными и алгоритмами. Однако такой исход также поднимает вопрос о недостаточности нашего языка для точного описания и понимания реальности, создаваемой ИИ. Язык как инструмент взаимодействия оказывается не в состоянии точно выразить весь спектр возможных состояний и контекстов, которые может интерпретировать и генерировать ИИ. Это говорит о том, что язык — не фиксированная система отражения реальности, а пластичный и податливый инструмент, который зависит от контекста и алгоритмической интерпретации.

Как утверждает А. Ньюбаэр: «искусственному интеллекту (ИИ) предполагается симулировать человеческий интеллект, чтобы поддерживать или даже расширять способности людей» [Neubauer, 2021]. В контексте постгуманизма технологии перестают восприниматься как просто инструменты, находящиеся в руках человека; они становятся равноправными партнерами, участвующими в творческом процессе. Тогда метасимулякры представляют собой отражение постгуманистической реальности, в которой границы между человеком и технологией стираются, а их взаимодействие становится основой для новых форм творчества и восприятия мира. Хорошим примером подобного является сюжет сериала «Мир дикого Запада» (Westworld, 2016–2022), где технологии выходят из-под контроля, и границы между человеком и машиной становятся настолько размытыми, что подлинное значение теряется, а симуляция начинает определять реальность. В постгуманистической перспективе исчезает разделение на субъект и объект,

на создателя и инструмент. Метасимулякры — это результат коллaborации, где человеческое воображение и алгоритмическая обработка данных объединяются для создания нового художественного опыта. Интерфейс перестает быть просто мостиком между человеком и технологией — именно человек задает направления, вводит параметры, инициирует процесс через промты, а технологии превращают эти идеи в материальную форму. Это новое партнерство меняет природу творчества и авторства, размывая границы между искусственным и органическим, между созданным и симулированным.

Современные медиа и искусственный интеллект оказывают глубокое влияние на наше восприятие реальности и символов, формируя новую парадигму взаимодействия человека с окружающим миром. Искусственный интеллект и метасимулякры создают новую форму симуляции, в которой символы теряют свою связь с реальностью и становятся результатом алгоритмических процессов, точно так же как в романе Филипа Дика «Мечтают ли андроиды об электроовцах?» (Do Androids Dream of Electric Sheep? 1968), где созданные репликанты — нечто большее, чем просто копии людей. Они стали воплощением симуляции, которая выходит за рамки оригинала, задавая вопросы о значении жизни и подлинности чувств. Такие интерактивные и адаптивные знаки, несмотря на кажущуюся уникальность, остаются пустыми по своей сути, поскольку их содержание определяется заранее установленными алгоритмами и данными. Из этого следует, что взаимодействие с медиа и искусственным интеллектом становится все более иллюзорным, ставя под сомнение наше традиционное понимание творчества, авторства и истинности символов в цифровую эпоху.

От симуляков до метасимуляков: как технологии превращают творчество в иллюзию

На заре своего появления фотография воспринималась как угроза традиционному искусству, поскольку ее реалистическая точность казалась способной полностью заменить живопись, лишив ее значимости. Возник страх, что искусство, долгое время сохранявшее высокий статус, потеряет свою уникальную роль в запечатлении реальности. В. Беньямин подчеркивал, что искусство, становясь доступным для массового производства, меняет свою природу [Benjamin, 2018]. Сама «аура» произведения (его уникальность и неповторимость) претерпевает трансформацию, когда произведение больше не существует в единственном экземпляре, а может быть воспроизведено в бесконечном числе копий. Но это не означает исчезновение искусства; напротив, оно становится доступным для большего числа людей, переставая быть объектом элитарного потребления. Искусство теряет свою

Р.Т. Алиев

Метасимулякр
и ИИ-симуляция:
человек, медиа,
интерфейсы

аристократическую исключительность и становится частью массовой культуры. Это изменение восприятия не уничтожает искусство, а делает его более демократичным, приближая к каждому человеку. Со временем стало понятно, что фотография не уничтожила живопись, а трансформировала ее задачи. Вместо стремления к реалистичному воспроизведению мира живопись сместила фокус в сторону экспрессии, абстракции и новых форм самовыражения. Художники начали исследовать внутренний мир человека, эмоциональные и концептуальные аспекты, что открыло новые горизонты для искусства. Фотография не ознаменовала его конец, а спровоцировала его развитие, заставив художников искать новые пути для выражения своих идей и чувств.

Позднее Л. Манович развил эти идеи, обращая внимание на цифровые медиа, которые, по его мнению, не являются просто новым способом передачи информации. Цифровые технологии меняют саму структуру взаимодействия человека с искусством, где интерфейс становится ключевым посредником, преобразующим опыт восприятия [Манович, 2017]. В отличие от традиционных форм медиа, цифровые платформы позволяют не просто смотреть или слушать — они требуют участия, вовлеченности, создавая интерактивный процесс. В этом смысле цифровые медиа не только расширяют доступ к произведениям искусства, но и трансформируют опыт восприятия, делая его более многослойным и динамичным. Взаимодействие данных и интерфейса позволяет человеку становиться частью процесса, а не просто наблюдателем, что вновь переопределяет природу искусства и его роль в обществе.

Переход от фотографии к цифровым медиа демонстрирует, как каждое новое технологическое средство трансформирует, а не уничтожает существующие формы искусства, открывая новые возможности для выражения и восприятия. То же самое происходит и с искусственным интеллектом. Однако здесь наблюдается деградация значимости интерфейса, который сводится либо к чату с ИИ, либо к голосовому управлению, либо к интеграции ИИ в другие технологические гаджеты. Искусственный интеллект становится своего рода «призраком», вечно наблюдающим за субъектом и постоянно присутствующим рядом. Это меняет характер взаимодействия человека с технологиями, делая его более интуитивным, но одновременно менее осозаемым и конкретным. Стоит произнести рядом с Яндекс-колонкой имя Алиса, как она тут же отзывается, появляясь будто из ниоткуда, словно призрак маньяка из фильма ужасов, когда подростки ночью, стоя у зеркала в ванной, трижды произносят его имя. Все эти особенности искусственного интеллекта, если перефразировать К.А. Очеретяного, подобно тамагочи: «...обосновались в истоках нашего восприятия мобильных интерфейсов во всей их неочевидной тотальности — мы выстраиваем свое поведение, соизмеряясь с ними, они помогают интерпретировать наш опыт, они

включены в происходящие с нами события, они соучаствуют в возникновении, распределении и переживании эмоций, они не столько практики или инструменты, сколько компаньоны, они воздействуют на нас не столько через метафоры, сколько как стихии, которые, как бы незаметно ни было их влияние, делают возможными или невозможными формы жизни» [Очеретяный, 2024: 261]. ИИ становится частью повседневной жизни, растворяясь в ней и становясь незаметным, как если бы он был неотъемлемой частью нашей реальности, но без явных границ и форм. Этот призрачный характер искусственного интеллекта порождает новые вопросы об авторстве, контроле и творческой свободе в эпоху, когда технологии все больше проникают в человеческое восприятие и сознание. А главное — чем являются продукты этих «творческих процессов», называемые метасимуляками?

Классические симулякры, описанные Ж. Бодрийяром характеризуются тем, что они представляют собой знаки, утратившие связь с реальностью, ставшие лишь изображениями без референтов. Они создают иллюзию, но не имеют никакого реального основания, теряя свою изначальную связь с означаемым [Бодрийяр, 2015: 31]. Такие симулякры существуют в качестве пустых оболочек, которые заменяют реальность знаками, лишенными конкретного содержания. Метасимулякры, в отличие от классических симуляков, включают интерактивный элемент, который требует участия субъекта. Это участие создает видимость взаимодействия и связи с реальностью, делая симуляцию более убедительной. Метасимулякры предлагают субъекту возможность влиять на процесс, хотя сама структура взаимодействия остается заранее заданной. Тем самым субъективное участие усиливает ощущение реальности, хотя на самом деле это всего лишь имитация связи. Алгоритмический уровень метасимуляков добавляет новый аспект симуляции — они не просто изображают (не отражают, а именно изображают) реальность, но и изменяют ее на основе заданных параметров. Алгоритмы позволяют динамически адаптировать содержание в зависимости от взаимодействия с субъектом, создавая иллюзию уникальности каждого результата. Эта иллюзия индивидуальности усиливает восприятие симуляков как чего-то, что обладает собственной ценностью и значимостью, хотя на самом деле их содержание определяется заранее установленными правилами и алгоритмами. Благодаря этому метасимулякры становятся более сложными и многослойными, отражая не только изображение, но и процесс взаимодействия, который является частью их сущности. Пустота метасимуляков заключается не только в утрате связи с означаемым, но и в их зависимости от алгоритмов, которые определяют содержание и форму создаваемых знаков. Алгоритмы задают границы возможного, определяя, каким будет конечный результат, и тем самым лишают метасимулякры истинной автономии. Эта зависимость делает их пустыми в том смысле, что

Р.Т. Алиев
Метасимулякр
и ИИ-симуляция:
человек, медиа,
интерфейсы

их содержание не имеет самостоятельной ценности, а лишь отражает заложенные в них параметры и логику, созданную человеком. Из этого следует, что метасимулякры — это не просто пустые знаки, но и зна-ки, чье содержание полностью определяется алгоритмическими про-цессами, что еще больше усиливает их искусственность и отсутствие у них подлинного смысла.

Процесс создания метасимуляков начинается с промта. Он служит отправной точкой, которую субъект задает, выражая свое намерение или идею. Однако дальнейший процесс создания метасимулякра цели-ком находится под контролем алгоритмов, которые используют огром-ные объемы данных для формирования результата. Искусственный интеллект обрабатывает запрос, анализирует имеющиеся данные и на их основе создает продукт, который, хотя и инициирован челове-ком, в значительной степени выходит за рамки его непосредственно-го участия и влияния. Субъект, таким образом, может управлять лишь начальным импульсом — промтом, но сам процесс формирования метасимулякра происходит вне его непосредственного контроля. Это ограничивает степень творческого участия человека, поскольку искус-ственный интеллект интерпретирует и преобразует запрос на осно-ве своих внутренних алгоритмов и доступной базы данных. Субъект лишь косвенно влияет на конечный продукт, но не участвует в его не-посредственном создании. Это создает своего рода дистанцию меж-ду намерением и результатом, которая усиливает ощущение того, что конечный продукт — это не полностью человеческое творчество. Это лишает субъекта возможности напрямую корректировать и влиять на процесс, делая его участником, но не полноправным творцом.

Искусственный интеллект не создает что-то из ничего — его твор-ческий процесс всегда основан на переработке имеющихся данных. Это создает иллюзию уникальности, но по своей сути метасимулякры остаются продуктами данных, которыми они питаются. Зависимость от базы данных определяет границы творчества искусственного ин-теллекта и подчеркивает, что любое «новое» произведение является результатом комбинации уже известных элементов, которые искус-ственный интеллект переосмысливает и адаптирует в соответствии с запросом субъекта. Это напоминает интерпретацию мифа у К. Леви-Страсса, который утверждал, что миф — это бриколаж, а создатель мифа — бриколер, собирающий миф из того, что есть [Леви-Страсс, 1994: 126–127]. Только в данном случае бриколером выступает связка Человек-ИИ. Искусственный интеллект, как и мифотворец брико-лер, не создает что-то полностью новое, а использует уже имеющиеся элементы, комбинируя их и приспосабливая к конкретному контексту. Это сотрудничество человека и ИИ напоминает работу с материала-ми, которые лежат в культурном «арсенале», где человек задает на-правление, а ИИ — инструментарий для переработки. Подобно мифу,

который отражает структуру и опыт общества, метасимулякры становятся зеркалом текущего культурного и технологического состояния, представляя собой гибридную форму, в которой человек и алгоритмы взаимодействуют, создавая новые смыслы на основе уже существующих. При этом, как и в случае с мифом, результат этого процесса носит амбивалентный характер: с одной стороны, он кажется уникальным и оригинальным, с другой — является продуктом сочетания уже существующих элементов. Человек и ИИ выступают не просто в роли творца, но и в роли посредника, который соединяет разные пластины культурного опыта и создает новые комбинации, используя мощь алгоритмов.

Опасность метасимулякров заключается в том, что их алгоритмическая природа и интерактивность могут создать иллюзию значимости и уникальности, тем самым подменяя человеческое творчество механистическим процессом и ставя под угрозу традиционные ценности искусства и авторства. Благодаря мощи алгоритмов метасимулякры способны производить продукты, которые кажутся оригинальными и осмыслившими, но на деле остаются механистическими комбинациями данных [German et al., 2019: 7]. Это поднимает вопрос о подлинности и ценности таких произведений, ведь алгоритмы могут создать лишь внешнюю форму уникальности, лишенную глубины человеческого опыта и рефлексии. Так существует ли риск того, что искусство превратится в симуляцию самого себя, где значение и уникальность будут заменены алгоритмической сложностью и кажущейся новизной, но без реальной глубины и внутреннего смысла? Ответить на этот вопрос очень сложно, ведь искусство само по себе — это симуляция чего-то, видение и взгляд творца, а его творение было создано под гнетом жестких правил и канонов, или веяний своей эпохи.

Означаемое в метасимуляках также подвергается сомнению. Метасимулякры не имеют собственного означаемого, их значение определяется исключительно контекстом использования и интерпретацией субъекта. Это делает их в некотором смысле пластичными и гибкими, способными адаптироваться к различным контекстам и воспринимающим субъектам. Однако такая пластичность также приводит к их внутренней пустоте — они не имеют устойчивого значения или содержания, поскольку зависят от внешней интерпретации. Это делает метасимулякры одновременно привлекательными и обманчивыми: их ценность определяется не тем, что они собой представляют, а тем, как их воспринимает субъект. Такая гибкость может быть полезной в разных культурных контекстах, но одновременно она подчеркивает отсутствие у метасимулякров собственного смысла, что делает их в конечном итоге пустыми знаками, подобными симулякам, определяющим нашу символическую реальность. Но метасимулякры, в отличие от предшественников, демонстрируют новый тип симуляции, где знаки лишены внутреннего значения, но наделены кажущейся ценностью

Р.Т. Алиев

Метасимулякр
и ИИ-симуляция:
человек, медиа,
интерфейсы

благодаря алгоритмическому производству и интерактивному взаимодействию. Они создают иллюзию смысла через свою интерактивность и адаптивность, но по сути являются лишь поверхностными знаками, не несущими в себе ничего фундаментального. Это новый тип симулякра, в котором ценность создается не содержанием, а процессом его создания и взаимодействия. Алгоритмы придают метасимулякам видимость значимости, но их содержание по-прежнему остается производным и лишенным подлинного значения.

Таким образом, на протяжении всей истории искусство неоднократно сталкивалось с технологическими вызовами, что вынуждало его адаптироваться и трансформироваться. Фотография, радио, видео, телевидение, а позже цифровые медиа и искусственный интеллект не уничтожили традиционные формы искусства, а, наоборот, стимулировали их развитие, смещая акценты с реалистичного воспроизведения на экспрессию, концептуальные аспекты и интерактивность. Эти технологии сделали искусство более доступным и демократичным, переопределив его роль в обществе и открыв новые горизонты для творческого самовыражения. Искусство перестает быть исключительно элитарной практикой и становится способом выживания в мире, где технологии и информация формируют окружающую среду. Оно представляет собой брикколажную практику — контриспользование технологий для присвоения информационных стихий, что позволяет человеку адаптироваться и использовать возможности цифровой среды в оптимальном ключе.

Постфактум: метасимулякры и границы реальности

В этом разделе мы попробуем обобщить все вышеописанное и определить основные аспекты ИИ-симуляции нашей реальности в отношении человека и его повседневности.

Метасимулякры представляют собой новую форму существования симуляков, которая не просто лишена связи с Реальным, но и принципиально отрицает его. Это коренным образом меняет их природу и способ существования в медиапространстве. Алгоритмы, лежащие в основе ИИ, работают на основе заранее заданных структур и данных, поэтому метасимулякры лишены возможности включать в себя нечто подлинное, то есть то, что можно связать с Реальным в традиционном смысле. Вместо этого они функционируют как комбинация существующих данных, обработанных и интерпретированных в рамках алгоритмических правил. Это делает метасимулякры продуктом чисто технического процесса, в котором нет места для спонтанности или интуиции, свойственной человеческому творчеству. В этом смысле метасимулякры отказываются от идеи символа как посредника между реальностью и ее восприятием, поскольку они создаются исключительно в рамках цифровых процессов и не имеют изначальной связи с миром.

В то же время метасимулякры обладают пластичностью и адаптивностью, которые позволяют им вписываться в любой контекст и приобретать новые значения в зависимости от интерпретации пользователя. Эта особенность отличает их от классических симулякров и придает им уникальную роль в современной медиасреде. Они не претендуют на отражение действительности, а демонстрируют свою независимость от нее, создавая иллюзию значимости через акты интерпретации и взаимодействия. Человек, сталкивающийся с метасимулякрами, вынужден сам придавать им смысл, что делает их неустойчивыми, но в то же время интерактивными и восприимчивыми к новым трактовкам. Алгоритмы ИИ, задавая исходные рамки для генерации, обеспечивают предсказуемость, но также и возможность бесконечной адаптации к различным запросам и контекстам.

Это ведет нас к новой реальности, где медиа и технологии выходят на уровень глубокой интеграции с повседневной жизнью. В современном мире границы между реальным и виртуальным становятся все более размытыми, и именно в этом пространстве рождается новая форма существования реальности — реальности, в которой медиасреда и ее интерфейсы оказываются центральным элементом восприятия и конструирования опыта. Алгоритмические симуляции и генерации становятся нормой, трансформируя не только наше понимание реального, но и его основание. Медиа перестают быть просто средством передачи информации, они начинают формировать структуру самого мира, с которым взаимодействует человек. В этой новой реальности символы и образы, создаваемые с помощью искусственного интеллекта и алгоритмов, больше не претендуют на отражение действительности. Они существуют исключительно как продукт алгоритмической обработки данных. Эти образы становятся автономными, существующими не благодаря связи с Реальным, а благодаря своим функциям в цифровом пространстве. Они существуют для взаимодействия, вовлечения, создания эффектов и эмоций, но не для того, чтобы представлять что-либо, имеющее внеалгоритмическое существование.

Медиа и интерфейсы становятся своего рода посредниками между субъектом и симулированной реальностью. Символы теряют свою первоначальную функцию представления и становятся частью новой системы, где значение определяется не отражением или репрезентацией, а алгоритмической релевантностью и возможностью быть воспринятым в конкретном контексте. Это новая реальность, в которой медиасреда становится не только пространством передачи информации, но и пространством производства реальности, где алгоритмы играют ключевую роль в формировании символовических значений.

Такая новая реальность медиасреды подталкивает нас к пересмотру традиционного понимания того, что является истинным, а что — симуляцией. Алгоритмы, создавая образы и символы, формируют такую реальность, где истина уже не определяется ее соответствием с чем-то

Р.Т. Алиев

Метасимулякр
и ИИ-симуляция:
человек, медиа,
интерфейсы

внешним, а зависит от того, насколько эффективно данный символ вписывается в алгоритмическую и медийную экосистему. В этом смысле новая реальность медиасреды — это реальность, где презентация и подлинность уступают место функциональности и вовлеченности. Симуляция становится неотъемлемой частью самого процесса восприятия, и медиасреда выступает здесь как ключевой агент, определяющий, каким образом и что именно будет считаться значимым.

Человек в этой системе меняет свою роль: он уже не просто потребитель информации, но и активный участник процесса ее производства и интерпретации. Интерфейсы, связывающие человека и медиа, становятся необходимым элементом этого взаимодействия. Именно через интерфейсы человек вовлекается в процесс генерации и интерпретации метасимуляков, создающих иллюзию реальности, как это можно увидеть в фильме «Она» (Нег, 2013), где взаимодействие между человеком и искусственным интеллектом перерастает в нечто большее — субъективный и эмоциональный опыт. Человек становится не просто наблюдателем, но и полноправным участником, а искусственный интеллект — полноценным компаньоном. В этом смысле новая реальность медиасреды — это реальность постоянного взаимодействия, в которой значение и содержание рождаются не из связи с Реальным, а из способности алгоритмов вовлекать субъекта в процесс их восприятия и интерпретации. Символы больше не принадлежат миру презентации, они принадлежат миру алгоритмов и интерфейсов, миру, в котором реальность определяется не ее подлинностью, а ее эффективностью в цифровом пространстве. Более того, в этом контексте человек начинает выполнять роль интерфейса для искусственного интеллекта, становясь посредником между машиной и миром смыслов. Роль человека становится амбивалентной: он одновременно активный инициатор и пассивный интерпретатор того, что создается алгоритмом. Человек в этой системе не только управляет ИИ с помощью промтov, но и сам становится частью механизма генерации смыслов. Он находится в постоянном процессе взаимодействия с метасимуляками, вовлечен в их интерпретацию и наделение значением. Это делает его не просто сторонним наблюдателем, а необходимым элементом процесса симуляции. Метасимулякры, как гибридные конструкции, требуют постоянной новой интерпретации, что превращает их в открытые и незавершенные символы. Значение этих симуляков не фиксировано, оно возникает из акта взаимодействия, в котором человек играет ключевую роль. Таким образом, человек оказывается объектом и субъектом одновременно, а метасимулякры — конструкциями, которые постоянно нуждаются в подтверждении своего значения, и только человек способен обеспечить эту валидность. Это отношение человека и метасимуляков можно описать как симбиоз: человек предоставляет метасимулякам смысл, а они, в свою очередь, формируют контуры его восприятия и

опыта. Этот симбиотический процесс не оставляет пространства для окончательной истины или завершенного произведения — вместо этого он предлагает бесконечный процесс интерпретации, в котором значение всегда остается времененным и контекстуально зависимым.

Субъект превращается в интерфейс для метасимуляков, инструмент, необходимый для их существования. Но, становясь интерфейсом, человек также становится объектом воздействия: метасимулякры формируют его восприятие, влияют на его понимание мира, создают новые горизонты возможного. Взаимодействие с метасимуляками не является односторонним — оно определяет и трансформирует самого субъекта. Виртуальные помощники в медицине представляют собой интересный пример в этом контексте: ИИ, анализирующий медицинские изображения или предлагающий предварительные диагнозы, взаимодействует с врачами, создавая метасимулякры — образы и заключения, не являющиеся частью объективной реальности, но формирующиеся через взаимодействие с данными. Такое взаимодействие подчеркивает, что информация и знания в этой среде существуют в форме динамических симуляций, адаптированных к конкретным контекстам. Это делает человека и метасимулякры взаимозависимыми, где каждый элемент системы нуждается в другом для своего существования и наполнения смыслом. Таким образом, новая реальность, созданная метасимуляками, предлагает рассмотреть человека не как автономного творца, но как интегрированного в алгоритмическую экосистему субъекта, который участвует в бесконечном процессе производства и интерпретации.

Взаимодействие с метасимуляками становится настолько повсеместным, что границы между реальным и симулированным стираются, погружая нас в состояние постоянного восприятия и интерпретации уже существующего, но в цифровой обработке. Реальность теряет свою устойчивость, превращаясь в продукт алгоритмической переработки, в котором оригинал и симуляция переплетаются. Эта ситуация ведет к тому, что человеческий опыт становится все более зависимым от симулированных образов и алгоритмически созданных значений. Мы начинаем воспринимать симуляцию как норму, а реальные события — лишь как одну из версий интерпретации, проходящую через фильтр ИИ. Повседневность оказывается составленной из фрагментов данных, переработанных и представленных как единственно возможная реальность, где каждый элемент требует нашей интерпретации, но уже в условиях алгоритмически предопределенной среды.

Р.Т. Алиев

Метасимулякр
и ИИ-симуляция:
человек, медиа,
интерфейсы

В условиях современного цифрового мира мы сталкиваемся с необходимостью адаптироваться к информации как среде, а к цифре — как

новой стихии. Здесь ключевую роль играет бриколаж как способ оптимизации и переприсвоения этой среды. Вместо того чтобы просто воспринимать окружающую реальность через симуляции, человек активно взаимодействует с цифровыми элементами, приспособливая их для собственного существования. Это не просто пассивное погружение в симулированный мир, но активное использование ресурсов цифровой среды, позволяющее создавать устойчивые и оптимальные формы жизни в условиях ее изменчивости. Бриколаж становится способом пересобрать и переосмыслить фрагменты информации, формируя гибкую и адаптивную стратегию взаимодействия с миром, который создается и преобразуется алгоритмами. Мы живем в мире, где информация не просто передается, но становится стихией, и наше умение использовать ее для формирования устойчивого существования — это ключ к новому пониманию реальности.

Metasimulacrum & AI Simulation: Human, Media, Interfaces

Rastyam T. Aliev

CSc in History, Researcher at the Institute of Philosophy.

Saint Petersburg State University.

5, Mendeleevskaya Line, 199034 St. Petersburg, Russian Federation;
Researcher at Laboratory of Critical Cultural Theory.

HSE University Saint Petersburg.

123, Lit. A, 123, Canal Griboyedova Embankment, 190068 St. Petersburg,
Russian Federation.

ORCID 0000-0003-2812-7655

rtaliev@hse.ru

Abstract. This essay explores changes in the perception of reality and art in the digital age, where artificial intelligence and algorithmic processes form an integral part of our interaction with the media environment. The author introduces the concept of metasimulacrum, which represents a hybrid form of simulation that transcends classical notions of signs and their connection to reality. Metasimulacrum do not simply reproduce reality but actively transform it, altering the nature of symbols and meanings in the digital world. The author examines how metasimulacrum reshape creativity, turning it into a complex symbiosis of humans and technology, with algorithms acting as active co-creators that directly influence the final outcome. The essay discusses how human-algorithm interaction leads to changes in the creative process, making it more algorithmically defined and hybrid in nature.

Special attention is given to how digital information and technologies create a new environment for existence, which requires adaptation and reappropriation through bricolage. Bricolage serves as a method for appropriating and utilizing digital resources for survival and sustainable existence in this new informational element, where individuals must find new ways to adapt. The essay also

addresses changes in perceptions of reality, symbols, and the uniqueness of the creative act in the context of posthumanism, where human and machine interaction creates hybrid forms of art. The focus lies on changes in the nature of symbols, meanings, and the perception of art as a democratic, accessible, and adaptive tool for engaging with the surrounding world, challenging traditional notions of the creative act and the uniqueness of an artwork.

Keywords: metasimulacrum, artificial intelligence, simulation, media, digital environment, bricolage, posthumanism, creativity, algorithms, interfaces.

For citation: Aliev R.T. Metasimulacrum & AI Simulation: Human, Media, Interfaces // Чрловек. 2025. Vol. 36, N 1. P. 102–120. DOI: 10.31857/S0236200725010076

Р.Т. Алиев
Метасимулякр
и ИИ-симуляция:
человек, медиа,
интерфейсы

Литература/References

- Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции. М.: Издательский дом «ПОСТУМ», 2015.
- Baudrillard J. *Simulyakri i simulyatsii* [Simulacra and Simulation]. Moscow: POSTUM Publ., 2015.
- Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994.
- Levi-Strauss C. *Pervobitnoe mishlenie* [Primitive thinking]. Moscow: Republika Publ., 1994.
- Манович Л. Теории софт-культуры. Нижний Новгород: Красная ласточка, 2017.
- Manovich L. *Teorii soft-kul'turi* [Theories of Software Culture]. Nizhny Novgorod: Krasnaya Lastochka Publ., 2017.
- Очеретяный К.А. Диссимуляция: от знака к телу // Вестник Санкт-Петербургского Университета. Серия 6. Философия. Культурология. Политология. Право. Международные Отношения. 2014. № 3. С. 70–75.
- Ocheretyany K.A. *Dissimulyatsiya: ot znaka k telu* [Dissimulation: from the sign to the body]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo Universiteta. Seriya 6. Filosofiya. Kul'turologiya. Politologiya. Pravo. Mezhdunarodnie Otnosheniya.* 2014. N 2. P. 70–75.
- Очеретяный К.А. От факта к фейкту: Трансформация опыта в цифровой реальности // Технологос. 2019. № 4. С. 34–48.
- Ocheretyany K.A. *Ot fakta k feyktu: Transformatsiya opita v tsifrovoy real'nosti* [From Fact to Feikt: Transformation of Experience in Digital Reality]. *Technologos.* 2019. N 4. P. 34–48.
- Очеретяный К. А. Призрак в кармане: Медиаархеология тамагочи // *Galactica Media: Journal of Media Studies.* 2024. Т. 6. № 2. С. 260–276.
- Ocheretyany K.A. *Prizrak v karmane: Mediaarkheologiya tamagochi* [Ghost in My Pocket: Tamagotchi Media Archaeology]. *Galactica Media: Journal of Media Studies.* 2024. Vol. 6. N 2. P. 260–276.
- Benjamin W. The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction. In *A Museum Studies Approach to Heritage*. London: Routledge, 2018.
- Cetinic E., She J. Understanding and Creating Art with AI: Review and Outlook. *ACM Transactions on Multimedia Computing, Communications, and Applications.* 2022. Vol. 18. N 2. P. 1–22.

- Couldry N., Hepp A. *The Mediated Construction of Reality*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2018.
- German K., Limm M., Wölfel M., Helmerdig S. Towards Artificial Intelligence Serving as an Inspiring Co-Creation Partner. *EAI Endorsed Transactions on Creative Technologies*. 2019. Vol. 6. N 19, Art. 162609.
- Neubauer A. C. The future of intelligence research in the coming age of artificial intelligence — With a special consideration of the philosophical movements of trans- and posthumanism. *Intelligence*. 2021. N 87. Art. 101563.
- Nurveda A., Nursalim M., Masitoh S. Aesthetics and Artificial Intelligence: Impact and Criticism of Art. *Education Achievement: Journal of Science and Research*. 2023. Vol. 4. N 3. P. 116–123.
- Lyotard J.-F. Les Immatériaux. In *Thinking About Exhibitions*. London: Routledge, 1996.

©2025 А.С. КОСТОМАРОВ

НА СТОРОНЕ СЛАБОСТИ: К ВОПРОСУ О СЛАБОЙ СИЛЕ В СОВРЕМЕННОЙ ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ



Костомаров Артур Сергеевич — кандидат философских наук, доцент кафедры философии социально-гуманитарного института. Самарский национально-исследовательский университет им. академика С.П. Королева. Российская Федерация, 443086 Самара, Московское шоссе, д. 34. ORCID: 0000-0003-0733-3011 arthur_boyard@mail.ru

Аннотация. Рассматриваются способы тематизации слабой силы в современной постметафизической философии, а также предпринимается попытка позитивной экспликации смысла данного понятия. Научная новизна работы заключается в определении человека не из перспективы силы, которая всегда предполагает энергийное, властное отношение к существу, но из горизонта слабости, которая в онтологической перспективе позволяет человеку обнаружить не включенные в наличное бытие смыслы, а потому всегда указывает на различие, на несостоявшееся, возможное бытие. Онтологически слабая сила понимается как имманентный горизонт бытия, который указывает на незавершенный характер наличного порядка и открывает возможности для его новой организации. Поэтому слабая сила противостоит эсценциализму, отменяет логику субстанции и указывает на свершающийся характер бытия. В экзистенциально-антропологической перспективе слабость открывает человеку немощь как потенцию-не, не сделать что-то, что в свою очередь обнаруживает саму способность к действию, — а значит слабость указывает на потенциальность, проективность бытия, на незавершенность существования человека, отсутствие у него какой-либо заданной

сущности. Наконец слабая сила, предполагающая критику культурного канона, открытие не включенных в доминирующий дискурс смыслов, указывающая на возможное время, позволяет человеку получить критическую, рефлексивную позицию в отношении исторического опыта и актуальных вызовов современности. Для реализации поставленного в исследовании замысла автор обращается к понятию истории и мессианского времени, изучаемому В. Беньямином, понятию *différance* (фр. различие) Ж. Деррида, онтологии потенциального Д. Агамбена.

Ключевые слова: слабая сила, различие, лишение, современность, канон, потенциальность, мессианское время, В. Беньямин, Ж. Деррида, Дж. Агамбен.

Ссылка для цитирования: Костомаров А.С. На стороне слабости: к вопросу о слабой силе в современной постметафизической философии // Человек. 2025. Т. 36, № 1. С. 121–137. DOI: 10.31857/S0236200725010089

Классическая европейская философия определяет человека из горизонта силы, энергийного, волевого усилия. Принцип *cogito* Декарта, материальная деятельность в философии К. Маркса, воля к власти Ф. Ницше — все это есть формы продуктивного, силового освоения мира, которые являются составными элементами антропоцентристической модели, предполагающей, что все многообразие сущего выстраивается вокруг сознания либо воли человека. Поэтому слабость, праздность и лень, которые по своему смыслу противостоят диспозитиву деятельности и силы, оказываются в классической европейской культуре в маргинальном положении. Слабость есть нечто, что не позволяет человеку познать мир, пережить преображение или освобождение. Однако в XX веке ситуация меняется. Психоанализ З. Фрейда и философская антропология Х. Плеснера и А. Гелена указывают на то, что человек изначально слаб, его существование характеризуется онтологической неполнотой. Психоаналитическая традиция определяет слабость через децентрацию и идею нехватки как конститутивного принципа человеческого бытия [Фрейд, 2006: 306]. Плеснер понимает человека как эксцентрическую позициональность, поскольку человек «утвержден в ничто» и лишен заранее данного формообразующего принципа существования [Плеснер, 2004: 338]. Гелен пишет об органической бедности и слабости человека как природного существа: естественные его способности несовершенны и конечны и не позволяют закрепиться в природной организации мира, поэтому в основе всех культурных институтов лежит биологическая недостаточность человека [Гелен, 2007]. Таким образом, в отличие от классической философии современная философская мысль признает слабость как сущностный элемент человеческой природы.

Попытаемся определить философский статус слабости, ее культурно-исторический и экзистенциальный смысл.

Актуальность исследования связана с тем, что концепт слабой силы недостаточно разработан в отечественной гуманитарной мысли. В настоящей статье мы ставим перед собой цель представить позитивный философский анализ слабой силы, поскольку актуализация данного концепта в отечественной философии позволяет по-новому интерпретировать процессы трансформации современного общества и новейшие антропогенные сдвиги.

Мессианство как слабая сила истории

Одним из первых авторов, который обращается к понятию слабой силы в философии XX века, становится В. Беньямин¹. Он рассматривает данное понятие в контексте философии истории, то есть не через призму онтологических или эпистемологических вопросов, но в практическом русле. В своей незаконченной работе «О понятии истории» (*Über den Begriff der Geschichte*, 1940) Беньямин подвергает критике прогрессистское представление об истории, присущее как христианству, так и культуре модерна и предполагающее, что история есть поступательный линейный и однородный процесс [Беньямин, 2012: 246]. Цель Беньямина состоит в отказе от концепции классического историзма, который рассматривает историю либо как прогресс разума (Г.В.Ф. Гегель), совершенствование знаний (Н. Кондорсе), либо как развитие государственных институтов (Ф.К. Савиньи).

Критика классического историзма не является новаторской для эпохи Беньямина. В конце XIX века Ф. Ницше, критикуя классический историзм, утверждает, что история как форма знания противоположна жизни — она не способна постичь процесс становления и утверждения последней. В свою очередь В. Дильтея отмечает, что история не является набором каузально связанных фактов, но должна выступать как пространство понимания. Беньямин, во многом наследуя критический пафос Ницше и Дильтея, указывает на два важных критических обстоятельства в отношении классического историзма. Во-первых, история

А.С. Костомаров
На стороне
слабости: к во-
просу о слабой
силе в совре-
менной постме-
тафизической
философии

¹ Хотя до него подходы к этой проблематике обнаруживает Г. Коген в «Этике чистой воли» (*Ethik des reinen Willens*, 1904), где, в частности, замечает, что религия «порождает личность в человеческой душе и в ее грехах. Но она приносит искупление в признании человеческой слабости; слабость становится атрибутом человеческой морали». А. Дойбер-Манковски, комментируя это высказывание Когена, пишет: «Искупление в данном контексте означает не избавление от слабости, а превращение слабости в силу. Сила человека, основанная на его слабости, опирается на возможность самопреобразования и самообновления, ограниченную только смертью» [Deuber-Mankowsky, 2008: 57].

всегда создается победителями, поэтому в истории никогда не слышны голоса побежденных. Во-вторых, историческое время в классическом историзме определяется как время объективное, надличностное хронотопическое, предполагающее связь событий с пространством и временем. В таком времени нет места индивидуальности человека, способности человека к трансцендированию, свободе и преображению.

Хронотопическому времени классического историзма Беньямин противопоставляет мессианское время. «Прошлое, — утверждает он, — несет в себе потайной указатель, отсылающий ее [историю] к избавлению. Разве не касается нас самих дуновение воздуха, который овевал наших предшественников? разве не отзыается в голосах, к которым мы склоняем наше ухо, эхо голосов ныне умолкших? разве у женщин, которых мы домогаемся, нет сестер, которых им не довелось узнать? А если это так, то между нашим поколением и поколениями прошлого существует тайный уговор. Значит, нашего появления на земле ожидали. Значит нам, так же как и всякому предшествующему роду, сообщена слабая мессианская сила, на которую притягивает прошлое» [там же: 238]. Согласно мысли Беньямина, мессианское начало в истории выступает как слабая сила, слабая роль. Если попытаться дать определение слабой силы, то следует обратиться к тем смыслам культуры, которые не являются частью доминирующей дискурсивной формации. Слабая сила оказывается у Беньямина мессианским началом, поскольку указывает на несостоявшиеся сценарии истории [там же: 276], на потенциальность ее свершения. Поэтому слабая сила не есть бессиление, но скорее есть приостановленная, подвешенная, несостоявшаяся сила. Мессианское начало разрывает континuum хронотопического времени, указывая на то, что не случилось, но может произойти. В данном отношении можно согласиться с идеей В. Хамахера о том, что за счет присутствия мессианского начала историческое время — это всегда незавершенное время, время, не достигшее своей цели [Хамахер, 2020: 179].

Мессианское начало как слабая сила заявляет о себе через логику отсутствия. По словам С. Хатиба, мессианское начало несет в себе «сигнатуру пустого отпечатка» и указывает на утрату, смещение и лишение [Хатиб, 2013: 117]. Подобная логика мессианского начала позволяет рассматривать современность, которая пронизана духом мессианского времени, как асинхронную и не совпадающую с собой. Понимание современности как опыта асинхронии получает дальнейшее развитие в работе Дж. Агамбена «Что современно?», где итальянский философ убедительно показывает, что современник — это не тот, кто слышит и всякий раз отвечает на вызовы нового дня, но тот, кто может в пелене времени обнаружить то, что возвращается и повторяется, — слабую мессианскую силу [Агамбен, 2012: 45]. В этой перспективе меняется взгляд на саму фигуру историка. Историк — это тот, кто открывает слабую силу, выявляет асинхронию современности, то есть

занимается критической диагностикой современности, работает не только с прошлым, но и с настоящим. Беньямин отмечает приостановку как необходимую процедуру в работе историка, подчеркивая, что он должен стремиться увидеть «знак мессианского застывания хода событий, иначе говоря: революционного шанса в борьбе за угнетенное прошлое» [Беньямин, 2012: 248].

Каков же продуктивный смысл слабой силы и что означает, по Беньямину, смотреть на историю мессиански? Мессианское начало указывает не столько на запечатленный исторический факт, сколько на возможный, неосуществленный проект истории, тем самым демонстрируя гетерогенную ткань истории, незаконченность, незавершенность исторического процесса. Поскольку мессианское начало, согласно Беньямину, существует повторяясь, то есть охватывает собой пределы актуального настоящего, то мессианский характер истории учит нас также быть восприимчивыми к темпоральному и эйдетически неоднородному опыту настоящего — так само настоящее оказывается пространством незавершенных смыслов.

Однако как можно обнаружить слабую силу? Для этого необходимо, как утверждает Беньямин, «замедлить» историю. «Замедление» истории предполагает, что мы способны не только анализировать выраженные в языке и дискурсивных практиках смыслы, но и фиксировать смещение (Хатиб), разрыв в цепочке культурных смыслов и символических кодов, указывающие на то, что история свершается инвариативно. На наш взгляд, одним из примеров археологии слабой мессианской силы является реактуализация Ницше принципа трагического чувства жизни, который восходит к досократической традиции — в философии к Гераклиту, в искусстве к древнегреческой трагедии. Ницше противопоставляет нигилизму, предполагающему расщепление жизни на душу и тело, редукцию жизни к одному означающему (мышление, сознание, вера) трагическое чувство, в котором жизнь выражается в своей целостности, в противоречивом характере своего становления. Трагическое чувство жизни как пример слабой силы существует в качестве альтернативного европейской метафизике проекта, благодаря которому Ницше удается совершить антропологический поворот в философии XIX века — преодолеть кризис европейской метафизики и наметить контуры постметафизического мышления.

Таким образом, мессианское начало предполагает отказ от идеи жесткой детерминации истории (принцип классического историзма) со стороны тех сил и процессов, которые предписывают историю определенный смысл и вектор развития. В историософском смысле слабая мессианская сила позволяет пересмотреть роль человека в истории: человек теперь выступает не как объект, испытывающий на себе воздействие со стороны социально-экономических процессов и различного рода диспозитивов, но как активный агент,

А.С. Костомаров
На стороне
слабости: к во-
просу о слабой
силе в совре-
менной постме-
тафизической
философии

автор истории, поскольку слабая сила, открывающая поливариантность исторического, наделяет человека полноценной субъектностью, способностью критически и рефлексивно творить историю.

Различие как форма ослабления смысла

Новым актом философской рефлексии слабой силы во второй половине XX века становится деконструкция Ж. Деррида. В своем программном тексте «Голос и феномен» (*La voix et le phénomène*, 1967) Деррида определяет европейскую философию как метафизику присутствия, которая представляет смысл как данность, как то, что подлежит наличному обнаружению [Деррида, 1999: 72, 101, 130]. Смысл как форма идеации нуждается в посреднике, который способен придать ему (смыслу) наличную форму выражения. Таким посредником в европейской философии оказывается, по мнению Деррида, голос: «Идеальность объекта, которая является лишь его бытием-для не эмпирического сознания, может иметь выражение только в таком элементе, чья феноменальность не имеет мирской формы. Имя этого элемента — голос» [там же: 99]. Деррида, понимая смысл как форму данности, утверждает, что голос является формой наличного выражения смысла, поэтому метафизика строится на превращении логоса в голос.

Метафизика присутствия оказывается метафизикой тождества, которая базируется на двух принципах. Во-первых, метафизика тождества исключает рассмотрение становления смысла и определяет смысл как самотождество, тем самым она, по мысли Деррида, занимается кражей различия как главной характеристики бытия. Во-вторых, метафизика тождества обеспечивает самоотношение и самотождественность самого говорящего субъекта, подчеркивая единство звука и голоса, которое «позволяет голосу быть представленным в мире как чистому самоотношению» [там же: 106]. Посредством голоса субъект не только является смыслом как тождественным и неизменное образование, властвует над смыслом или, как бы сказал М. Хайдеггер, властвует над бытием, но через речь и голос осуществляет самоотношение к себе как самотождеству. Поэтому субъект метафизики, замечает Деррида, всегда слышит свою речь, свой голос. Здесь стоит подчеркнуть близость в восприятии классической философии как метафизики тождества между Ж. Деррида и Э. Левинасом. В «Тотальности и бесконечном» (*Totalité et Infini*, 1961) Левинас указывает на то, что субъект рождается через акт гипостазиса, отделения от бытия, однако появившийся субъект оказывается замкнутым на своей идентичности, прикованным к себе и не способным к обновлению, не имеет доступа ко времени и истории [Левинас, 2000: 309–311].

Философский проект Деррида направлен на то, чтобы покончить с метафизикой тождества, вернуть бытию различие, рассмотреть

темпоральную природу смысла и построить такую антропологию, которая была бы фундирована принципом не самотождественного субъекта. Методологическим основанием, позволяющим Деррида достичь поставленных целей, является *différance* — принцип различия. Согласно французскому философу, различие открывает темпоральный характер бытия, становление как стихию существования смысла [Деррида, 2000: 95]. Феноменальным выражением временности как атрибута бытия выступает практика письма. Если голос императивен и указанителен, то письмо темпорализирует смысл, указывает на становление последнего [Деррида, 1999: 339–340]. Временность делает невозможным рассмотрение бытия по принципу сущего как того, что наличествует. Различие, которое предполагает признание временности бытия, позволяет Деррида осуществить хайдеггеровский жест, подразумевающий, что временность является основанием онтологического различия между бытием и сущим, условием любого вопрошания о бытии. Если различие возвращает бытию его временность и имплицирует признание за ним становления, то тогда смысл не может пониматься как нечто наличествующее и возникает интерес к темпоральной природе смысла, к рассмотрению археологии смысла. Подобным утверждением философский проект Деррида противостоит спекулятивной диалектике Гегеля, предполагавшей позитивную нигилияцию каждого этапа развития абсолютной идеи на пути ее становления.

Принцип различия, который использует Деррида в своем критическом прочтении метафизики присутствия, подразумевает соположение нескольких начал в процессе становления смысла, каждое из которых обладает собственной уникальностью и ценностью. С нашей точки зрения, различие лишает привилегированного статуса, акцентируя внимание на неучтенном, на тех коннотациях и значениях, которые утрачены в процессе разворачивания смысла. Благодаря различию осуществляются разделение, задержка, откладывание присутствия. «Различение [*différance*], — пишет Деррида, — понимается как то, что предшествует разделению между различием как откладыванием и различием как активной работой различия» [там же: 116]. Различие у французского философа становится той процедурой, которая ослабляет присутствие, не дает смыслу обрести догматичную, субстанциальную форму. Ослабление помогает осуществить «подвешивание» смысла, позволяющее увидеть не только неучтенные в ходе исторического становления значения, но и раскрыть искусственный характер смысла, который формируют в определенной конфигурации те социально-политические силы, что заинтересованы в господстве и подчинении. Следовательно, ослабление не только возвращает смысл в его утраченной природе, но и осуществляет рассинхронизацию темпорального режима [Статников, 2022: 67], открывая возможность новой социально-политической реконфигурации смысла, связанной с полем «исключенных»

А.С. Костомаров
На стороне слабости: к вопросу о слабой силе в современной постметафизической философии

и «угнетенных», с теми, кто забыт историей. Поэтому, по Деррида, различие как ослабление — это всегда требование справедливости.

Ослабление, требуемое для «подвешивания» смысла, открывает историческое поле как пространство различных следов, то есть тех культурно-исторических наслоений смысла, которые ждут своей реактуализации, «голосов» слабых, ждущих отклика у живущих. Таким образом, философия, по Деррида, базируется на *призракологии*, на изучении оставшихся следов, жизни призраков [Деррида, 2006: 149]. В этом смысле *différance* как слабая сила становится инструментом, который дестабилизирует устоявшиеся формы презентации смысла, по-новому проблематизирует, заново «пересобирает» современность, а сам проект современности у Деррида оказывается все время текущим, незавершенным [Дорожкин, 2022: 48].

Вышеозначенные наблюдения Деррида оказались востребованными в плоскости изучения ранее не слышных «голосов угнетенных», реализованными в постколониальном повороте *subaltern studies* (англ. исследования угнетенных), а с другой стороны, в постоянной актуализации утопических проектов. Представляется, что значимым выражением слабой силы выступает утопизм как явление общественного сознания. Все существующие формы идеологии от либерализма до коммунизма базируются на определенном утопическом принципе, который в случае либерализма предполагает правовый эгалитаризм, а в случае коммунизма — социальный эгалитаризм. В современном мире нет общества, полностью основанного либо на правовом, либо на социальном эгалитаризме, однако несмотря на все исторические события, обнажившие кризис либерализма и коммунизма, данные формы утопии всякий раз проявляются в современных идеологиях как их (форм утопии) конституирующий, запоздалый след, выступающий инструментом новой проблематизации современности. Поэтому, по замечанию Т.Э. Льюиса, любая утопия существует как слабая сила, которая несет в себе опыт потенциальной социальности вне его конкретно-исторической презентации [Lewis, 2012: 363].

Лишние (потенция-не) как слабая сила

Если В. Беньямин и Ж. Деррида рассматривают слабую силу в контексте критики истории или через требование ослабления смысла, то Дж. Агамбен сосредоточивает свое внимание на экзистенциально-антропологическом анализе слабой силы. В своих работах итальянский философ подвергает критике примат праксиса, который сложился в европейской философии в осмыслиении природы человеческого бытия [Агамбен, 2019: 535]. Деятельность — это тот диспозитив, то абсолютное

требование, которое предъявляется к человеку культурой и в отношении к которому выстраивается и упорядочивается всякая человеческая жизнь.

Антропологический проект Агамбена строится не вокруг понятия деятельности (*energia*), но вокруг понятия потенции (*potentia*). Деятельность, по мысли итальянского философа, не только делает человека зависимым от социально-экономических форм ее осуществления, но, что более важно, закрывает от человека его потенциальность, возможность перейти к бытию заново. Цель философии Агамбена — построить такой тип философской антропологии, который определяет человека как существо потенциальности. Для Агамбена онтологическая особенность человека заключается в том, что последний не только дан себе через свою потенцию, но способен удерживать ее от полного выражения в действии [Агамбен, 2023б: 7].

Понятие потенции Агамбен заимствует из философии Аристотеля. В трактате «О душе» греческий мыслитель определяет ум как изначально потенциальное бытие [Аристотель, 1976б: 435–436]. Агамбен прочитывает Аристотеля, акцентируя внимание на том, что условием рефлексии является потенциальная природа ума. В упомянутом трактате Аристотель говорит о том, что ум может пребывать «некоторым образом в возможности», поэтому он способен «мыслить сам себя» [там же: 434]. Для Аристотеля, как убедительно показывает Агамбен, ум есть потенция, чистая способность. Более того, потенция предшествует всякой деятельности, ведь даже совершая некое действие на основе ума, мы все равно сохраняем в себе возможность поступить отлично. Таким образом, потенция, по Агамбену, предшествует не только любой мысли, но и рефлексивному акту и любому действию.

Отметим большую историко-философскую и антропологическую ценность критического прочтения Аристотеля Агамбеном. Итальянский философ обращается к вопросам, которые не были достаточно рассмотрены внутри классической метафизики: каковы основания мышления и рефлексии? почему человек включается в практическую деятельность и занимается политикой? Агамбен находит ответ в том, что человек — существо потенциала: «Мы можем сообщаться с другими только через то, что в нас, как и в других, остается в потенции» [Агамбен, 2015: 20]. При этом, заимствуя у греческого мыслителя понятие потенциальности, Агамбен по-новому расставляет акценты. По Аристотелю, ум есть потенциальность, которая обладает онтологической ценностью только будучи переведенной из потенциального состояния в актуальное, в определенное действие; в случае же если ум замыкается в своей потенциальности, он тогда становится пассивным и страдательным. Агамбен же расширяет эпистемологические рамки понятия потенции и указывает на то, что человек может удерживать потенциальность от ее перевода в какой-либо акт или действие. «Если некая *потенция-не-быть* изначально принадлежит всякой

А.С. Костомаров
На стороне
слабости: к во-
просу о слабой
силе в совре-
менной постме-
тафизической
философии

потенции, — пишет он в работе “Потенция мысли”, — то поистине могущим будет лишь тот, кто в момент перехода в действие не обнулит попросту свою потенцио-не, не оставит ее позади действия, но позволит ей полностью перейти в него как такового; иными словами, он сможет не-не перейти в действие» [Агамбен, 2023б: 20].

Итак, человек способен удерживать, темпорализировать свою потенцию, не доводя ее до уровня действия. Перед нами одно из тех онтологических различий, которое ведет к установлению границы между человеческим миром и миром животных. Положение животного в мире определено тем, что последнее, будучи подчинено в своем существовании наследственным структурам, инстинктам, вынуждено действовать так, чтобы любое его потенциальное состояние оказывалось состоянием действительным. Человек для Агамбена способен к обратному действию, к задержке, к тому, чтобы сохранять потенциальное как возможное, а не действительное. Поэтому только человек может сознательно практиковать такие состояния, как лень, праздность, прокрастинация, поскольку в их основе лежит потенциальность как онтологическая характеристика человека.

Важной особенностью человека является не только то, что он может удерживать потенцию от перевода ее в актуальное, действительное состояние, но и то, что человек имеет доступ к своей неспособности, немощи и импотенции. В «Метафизике» Аристотель подчеркивает, что любой потенциальный акт несет в себе лишенность как свою противоположность: «...способность всегда бывает к тому же и в том же отношении, что и неспособность» [Аристотель, 1976а: 235]. В итоге рядом со способностью, с некоторой потенцией всегда находятся бессилие и слабость. Развивая мысль Аристотеля, Агамбен заключает: «Всякая человеческая способность (потенция) есть исконно и структурно также и неспособность (импотенция); всякая способность-быть или способность-делать состоит для человека в структурном отношении с собственной лишенностью» [Агамбен, 2023б: 17–18]. Если у Аристотеля потенция должна реализоваться в действии, в практисе, то для Агамбена важно спасти потенцию от практического воплощения, сохранить ее в неосуществлении. Как видим, антропологический проект Агамбена строится на противостоянии классической метафизике, которая связывает существо человека либо с открытостью истины (греческая мысль), либо с религиозным опытом (средневековая философия), либо, наконец, с мышлением и самосознанием (новоевропейская традиция). Агамбен же требует обращения к тому, что для классической философии, как, впрочем, и для многих, кто критиковал метафизику (к примеру, для Маркса и Ницше), является аксиологически мало значимым и даже ничтожным, — к немощи и слабости.

Зачем же Агамбену требуется «спасение» слабости и лишенности? В своих работах он определяет слабость как *потенцию-не*,

которая приостанавливает действие, наделяет человека определенной властью не делать, не совершать действие, тем самым открывая человеку пространство свободы как пространство различных возможных форм самоосуществления. Так, подлинно свободным, по Агамбену, является «тот, кто, сохранив связь с собственной лишенностью, способен к неспособности» [там же: 17].

По мысли Агамбена, слабость как *потенциация-не* предполагает два важных смысла. Во-первых, слабость открывает человеку саму возможность действия, ведь только когда ему доступно знание о том, чего он не может сделать, в чем он немощен, он может действительно что-то сделать. Во-вторых, слабость как *потенциация-не* обладает эмансипаторной силой, поскольку, приостанавливая, прерывая деятельность, *потенциация-не* подобна дерридианскому различию — она, в терминологии Агамбена, деституирует, высвобождает существование человека от социокультурных условий, с которыми тот исторически связан [Lewis, 2012: 361]. Слабая сила высвобождает саму потенциальность, множество самоосуществления, то, что не имеет жесткой привязки к какой-то одной идентичности, то, что человек может быть любым. Агамбен мыслит подобную множественность, потенциальность человеческого бытия как необходимое условие политики: «...дело человека требует множества, более того, делает множество (а не народ, город или отдельное сообщество) истинным субъектом политики» [Агамбен, 2023а, 35]. Таким образом, онтологическим основанием политики не является какая-то общность или конкретная форма идентичности, но множественность, потенциальность человеческого бытия.

Потенция-не, которая приостанавливает, прерывает деятельность, становится для Агамбена методологическим основанием философской критики мессианского времени. В «Оставшемся времени» Агамбен, аккумулируя понимание мессианского времени у Беньямина и метод *différance* у Деррида, определяет мессианское время как время задержки, приостановки хронологического линейного времени [Агамбен, 2018: 132]. Мессианское время определяется как потенциальная слабая сила, которая, будучи вплетена в историческую ткань, всегда запаздывает в отношении репрезентируемого времени. Цель мессианского времени состоит в том, чтобы приостановить закон для его свободного использования. Агамбен, определяя смысловую интенцию мессианского времени, указывает, что «остаток потенциальности... не может быть накоплен ни в какой форме знания или догмы, и если он не может навязать себя в качестве закона, из этого не следует, что он пассивен или инертен» [там же: 175]. При этом итальянский философ утверждает, что, действуя в своей слабости, остаток потенциальности делает «слово закона недейственным в создании и демонтаже состояний факта или права, делая их свободно доступными для свободного использования» [там же: 175–176]. Приостановленный и деактивированный

А.С. Костомаров
На стороне слабости: к вопросу о слабой силе в современной постметафизической философии

закон больше не действует, а значит он открыт для игры, для нового политического присвоения. Это уже не время хроноса, но, по Агамбену, время *кайроса*, несущего преображение и откровение, которое оказывается для людей настоящего негативным временем. Как справедливо отмечает Т.Э. Льюис, для Агамбена мессианское время измеряет «мою» отчужденность от него, «мое» пребывание вне него [Lewis, 2012: 361], а значит это время, которое ждет своего часа, время, принципиальным образом повернутое к человеку и открытое для него.

Вопрос об изменениях и поиске новых форм освоения закона во многом близок философии позднего М. Фуко и критической теории Д. Батлер, которая с опорой на работы Д. Остина утверждает, что в перформативном повторении закона мы создаем основания для новой проблематизации последнего.

* * *

В *культурно-историческом* смысле обращение к понятию слабой силы в философии В. Беньямина, Ж. Деррида и Дж. Агамбена открывает противоречивый характер современности, ее незавершенный характер. Слабая сила как несостоявшийся сценарий истории прерывает, останавливает единый континуум истории, размыкает современность, делает размытыми онтологические рамки между присутствием и отсутствием, не позволяет современности обрести целостность и единство, всякий раз указывая на возможность ее новой «пересборки». Слабая сила включена в исторический совместный опыт людей, поэтому внутри своего настоящего человек разделяет с другими людьми не только актуальные вызовы современности, но и те возможности истории, которые ждут своего осуществления.

Слабая сила выступает как ослабление устоявшихся форм репрезентации смысла, осуществляет деконструкцию культурного канона, позволяет обнаружить неучтенные, исключенные из исторического опыта значения и коннотации смыслов, открывая, таким образом, перспективы для нового понимания и объяснения культурной традиции. Слабая сила — это всегда движение от единого канонического к партикулярному с целью нового определения канона [Lewis, 2012: 144; Dickinson, 2019: 134].

В *антропологическом* смысле слабая сила открывает потенциальность как конститутивное свойство человеческого бытия. Потенциальность существенно связана с немощью, с неспособностью, с *потенцией-не*, которая не только выступает условием всякого действия, но и раскрывает существование человека как пространство свободы, делает человека способным к политическому действию.

В *научно-теоретическом* смысле слабая сила становится предметом рассмотрения современной социально-критической теории. Археология знания М. Фуко, логика смысла Ж. Делёза и понятие

différance у Ж. Деррида предполагают рассмотрение слабой силы как структурного элемента в становлении смысла. Психоанализ Ж. Лакана определяет реальное в терминах слабой силы как тот психический опыт, который навсегда утрачен и всегда недоступен, но при этом утраченное реальное прорывается в настоящую жизнь человека как вызов, как возможность новой конфигурации субъекта. Критика идеологии С. Жижека опирается на психоаналитический принцип слабого, децентрированного субъекта, поэтому идеология призвана скрыть изначальную пустоту субъекта, выстроить для него воображаемую идентификацию. Наконец постколониальный подход (Э. Сайд, Г. Спивак, Х. Баба) отказывается от господствующего дискурса европоцентризма в пользу слабых, едва слышимых исследователями «голосов угнетенных». Показательна концепция *гибридности*, введенная Х. Баба, в рамках которой поле доминирующей культуры ослабляется включением в нее представителей иных культур.

Слабая сила выступает центральным понятием для *теологического поворота* в современной философии. Дж. Ваттимо рассматривает секуляризацию как форму ослабления христианской традиции, поскольку она есть «то измерение, в котором происходит ослабление бытия, то есть *kenosis* Бога, суть истории спасения» [Ваттимо, 2007: 31]. Секуляризация — не свидетельство кризиса веры и распада устоявшихся в культуре форм сакрального, а конструктивный аспект развития религиозного опыта. Идеи Дж. Ваттимо оказываются созвучны теологии Дж. Капuto, отказывающегося от идеи сильного и всемогущего Бога и акцентирующего внимание на становлении Абсолюта, которое предполагает кинозис и обожение тварного мира [Caputo, 2006].

Ослабление антропоцена, господства человека в природе является требованием так называемой темной экологии, представленной в современной философии Д. Харауэй и Т. Мортоном. Согласно мысли Харауэй, человек не имеет никакой исключительности в природе. В духе акторно-сетевой теории исследовательница утверждает, что человек находится в симбиотической связи с природными объектами (животными и растениями) и именно эта симбиотическая связь, которая основана на равенстве и равноправии, может выступать в современном обществе источником новых смыслов и политических изменений [Харауэй, 2021].

Подведем итоги нашей работы. В метафизическом отношении слабая сила выступает как горизонт самого бытия, который предполагает реконфигурацию наличного порядка. Поэтому слабая сила указывает на событийный характер бытия. Слабая сила подразумевает отказ от метафизической модели истины, в рамках которой последняя претендует на самотождественность, неизменность и тотальность. Истина свершается, обретает себя как событие. Концепция слабой силы — это отказ от трансцендентализма, попытка увидеть мир не через всеобщие универсалии, но через логику дифференциации и различия.

А.С. Костомаров
На стороне
слабости: к во-
просу о слабой
силе в совре-
менной постме-
тафизической
философии

В рамках современной философской ситуации слабая сила открывает новый взгляд на сложный, дифференцированный характер современного общества. Слабая сила позволяет нам приблизиться к исходным значениям данных нам культурных смыслов, к пониманию того, как устроена традиция, каков ее исток и как можно ее изменить. Наконец слабая сила открывает потенциальность нашего существования, нашу способность к начинанию и свершению.

On the Side of Weakness: The Question of Weak Force in Contemporary Postmetaphysical Philosophy

Artur S. Kostomarov

CSc in Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy,
Institute of Social Sciences and Humanities.

Samara National Research University named after
Academician S.P. Korolev.

34 Moscow Highway, Samara 443086, Russian Federation.

ORCID: 0000-0003-0733-3011

arthur_boyard@mail.ru

Abstract. The article examines the ways in which weak force is thematized in modern post-metaphysical philosophy and attempts to positively explicate its meaning. The novelty lies in its attempt to define human nature not from the perspective of strength, which always presupposes an energetic, powerful attitude towards essence, but from the horizon of weakness. This ontological perspective allows human to discover meanings not included in present existence, as weakness always points to difference, potential, and possible existence. Ontologically weak force is understood as the immanent horizon of being, which points to the incomplete character of the current order and opens up possibilities for its new organisation. Therefore, the weak force opposes essentialism, cancels the logic of substance and points to the overcoming character of being. From an existential and anthropological perspective, weakness reveals humanity's infirmity as the *potential-not*, the inability to do something, which in turn reveals the very ability to act. Finally, weakness, which implies criticism of the cultural canon, discovery of meanings not included in the dominant discourse, and points to a possible time, allows individuals to obtain a critical, reflexive position in relation to historical experience and the actual challenges of modernity. To realize this intention, the author turns to the concept of history and messianic time in the works of W. Benjamin, the concept of *diffrance* by J. Derrida, and the ontology of potential by G. Agamben.

Keywords: weak force, difference, deprivation, modernity, canon, potentiality, messianic time, W. Benjamin, J. Derrida, G. Agamben.

For citation: Kostomarov A.S. On the Side of Weakness: The Question of Weak Force in Contemporary Postmetaphysical Philosophy // Человек. 2025. Vol. 36, N 1. P. 121-137. DOI: 10.31857/S0236200725010089

Литература/References

- Агамбен Дж. Дело человека / пер. с итал. И. Кушнаревой // Versus. 2023а. № 2. С. 24–38.
- Agamben G. *Delo cheloveka* [Human Action], transl. from Ital. by I. Kushnareva. Versus. 2023a. N 2. P. 24–38.
- Агамбен Дж. Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам / пер. с итал. С. Ермакова. М.: Новое лит. обозрение, 2018.
- Agamben G. *Ostavshesya vremya: Kommentarii k Poslaniyu k Rimlyanam* [The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans], transl. from Ital. by S. Ermakov. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2018.
- Агамбен Дж. Потенция мысли / пер. с итал. Д. Фарафоновой // Versus. 2023б. № 2. С. 6–23.
- Agamben G. *Potentsiya mysli* [The Potency of Thought], transl. from Ital. by D. Farafonova. Versus. 2023b. N 2. P. 6–23.
- Агамбен Дж. Средства без цели: Заметки о политике / пер. с итал. И. Саттарова. М.: Гилея, 2015.
- Agamben G. *Sredstva bez tseli: Zametki o politike* [Means Without End: Notes on Politics], transl. from Ital. by I. Sattarov. Moscow: Gileya Publ., 2015.
- Агамбен Дж. Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления / пер. с итал. Д. Фарафоновой, Е. Смагиной; под. науч. ред. Д. Раскова, А. Погребняка, Д. Фарафоновой. СПб.: Изд-во Ин-та Гайдара: Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2019.
- Agamben G. *Tsarstvo i slava. K teologicheskoi genealogii ekonomiki i upravleniya* [The Kingdom and the Glory. For a Theological Genealogy of Economy and Government], transl. from Ital. by D. Farafonova, E. Smagina; ed. by D. Raskov, A. Pogrebnyak, D. Farafonova. St. Petersburg: Izdatel'stvo Instituta Gaidara: Fakul'tet svobodnykh iskusstv i nauk SPbGU Publ., 2019.
- Агамбен Дж. Что современно? / пер. с итал. и ред. А. Соколовски. К[иев]: Дух и литера, 2012.
- Agamben G. *Chто современно?* [What Is the Contemporary?], transl. from Ital. and ed. by A. Sokolovski. K[iev]: Dukh i litera Publ., 2012.
- Аристотель. Метафизика / пер. с древнегреч. А.В. Кубицкого // Аристотель. Сочинения: в 4 т. / общ. ред. В.Ф. Асмуса. Т. 1. М.: Мысль, 1976а. С. 63–368.
- Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics], transl. from Ancient Freek by A.V. Kubitskii. Aristotle. *Sochineniya: v 4 t.* [Works: in 4 vol.], ed. by V.F. Asmus. Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976a. P. 63–368.
- Аристотель. О душе / пер. с древнегреч. П.С. Попова // Аристотель. Сочинения: в 4 т. / общ. ред. В.Ф. Асмуса. Т. 1. М.: Мысль, 1976б. С. 369–447.
- Aristotle. *O dushe* [On the Soul], transl. from Ancient Freek by P.S. Popov. Aristotle. *Sochineniya: v 4 t.* [Works: in 4 vol.], ed. by V.F. Asmus. Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976b. P. 369–447.
- Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. Сб. ст. / пер. с нем. И. Болдырева, А. Белобратова, А. Глазовой и др.; сост. и послесл. И. Чубарова, И. Болдырева. М.: РГГУ, 2012.
- Benjamin W. *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniya. Sbornik statei* [Learning About Similarity. Media Aesthetic Works. Collection of

А.С. Костомаров
На стороне
слабости: к во-
просу о слабой
силе в совре-
менной постме-
тафизической
философии

- Articles], transl. from Germ. by I. Boldyrev, A. Belobratov, A. Glazova et al.; compil. and afterw. by I. Chubarov, I. Boldyrev. Moscow: RGGU Publ., 2012.
- Ваттимо Дж. После христианства / пер. с итал. Д.В. Новикова. М.: Три квадрата, 2007.
- Vattimo G. *Posle hristianstva* [After Christianity], transl. from Ital. by D.V. Novikov. Moscow: Tri kvadrata Publ., 2007.
- Гелен А. Образ человека в свете современной антропологии / пер. с нем. А.Н. Портнова // Личность. Культура. Общество. 2007. Вып. 3(37). С. 37–51.
- Gehlen A. *Obraz cheloveka v svete sovremennoi antropologii* [The Image of Man in the Light of Modern Anthropology], transl. from Germ. by A.N. Portnov. *Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo*. 2007. Iss. 3(37). P. 37–51.
- Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля / пер. с фр. С.Г. Кашиной, Н.В. Суслова. СПб.: Алетейя, 1999.
- Derrida J. *Golos i fenomen i drugie raboty po teorii znaka Gusslerya* [Speech and Phenomena: And Other Essays on Husserl's Theory of Signs], transl. from Fr. by S.G. Kashina, N.V. Suslov. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 1999.
- Деррида Ж. Письмо и различие / пер. с фр. Д.Ю. Кралечкиной. СПб.; М.: Академ. проект, 2000.
- Derrida J. *Pis'mo i razlichie* [Writing and Difference], transl. from Fr. by D.Yu. Kralechkina. St. Petersburg; Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2000.
- Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал / пер. с фр. Б. Скуратова; общ. ред. Д. Новикова. М.: Logos-altera: Ecce homo, 2006.
- Derrida J. *Prizraki Marksа. Gosudarstvo dolga, rabota skorbi i novyi international* [Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International], transl. from Fr. by B. Skuratov; ed. by D. Novikov. Moscow: Logos-altera: Esse homo Publ., 2006.
- Дорожкин Е.Л. Призракология (хонтология) как философский поиск другой современности // Филос. мысль. 2022. № 3. С. 42–50.
- Dorozhkin E.L. *Prizrakologiya (khontologiya) kak filosofskii poisk drugoi sremennosti* [Prisrakology (Honology) As a Philosophical Search for Another Modernity]. *Filosofskaya mysl'*. 2022. N 3. P. 42–50.
- Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное / пер. с фр. И.С. Вдовиной, Б.В. Дубина, Н.Б. Маньковской, А.В. Ямпольской. М.; СПб.: Университет. книга, 2000.
- Levinas E. *Izbrannoe: Total'nost' i Beskonechnoe* [Favorites: Totality and the Infinite], transl. from Fr. by I.S. Vdovina, B.V. Dubin, N.B. Man'kovskaya, A.V. Yampol'skaya. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ., 2000.
- Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / пер. с нем. А.Г. Гаджикурбанова. М.: РОССПЭН, 2004.
- Plessner H. *Stupeni organicheskogo i chelovek: Vvedenie v filosofskuyu antropologiyu* [Levels of Organic Life and the Human: An Introduction to Philosophical Anthropology], transl. from Germ. by A.G. Gadzhikurbanov. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004.
- Статников Р.Г. Мессианизм в текстах Вальтера Беньямина и Жака Деррида // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2022. № 4. С. 58–73.

- Статников Р.Г. Messianizm v tekstakh Val’tera Ben’amina i Zhaka Derrida [Messianism in the Works of Walter Benjamin and Jacques Derrida]. *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*. 2022. N 4. P. 58–73.
- Фрейд З. Я и Оно / пер. с нем. А. Боковикова // Фрейд З. Сочинения: в 10 т. / общ. ред. Е.С. Калмыковой, М.Б. Аграчевой. Т. 3. М.: СТД, 2006. С. 291–353.
- Freud S. Ya i Ono [The Ego and the Id], transl. from Germ. by A. Bokovikov. Freid Z. *Sochineniya: v 10 t.* [Works: in 10 vol.], ed. by E.S. Kalmykova, M.B. Agracheva. Vol. 3. Moscow: STD Publ., 2006. P. 291–353.
- Хамахер В. *Minima philologica: 95 тезисов о филологии: За филологию* / пер. с нем. А. Глазовой; ред. И. Болдырева. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2020.
- Hamacher W. *Minima philologica: 95 tezisov o filologii: Za filologiyu* [Minima Philologica: 95 Theses on Philology: For Philology], transl. from Germ. by A. Glazova; ed. by I. Boldyrev. St. Petersburg: Izdatel’stvo Ivana Limbakh Publ., 2020.
- Харгуэй Д. Оставаясь со смутой: Заводить сородичей в Хтулусене / пер. с англ. А. Писарева, Д. Хамис, П. Хановой. Пермь: Hyle Press, 2021.
- Haraway D. *Ostavayas’ so smutoi: Zavodit’ sorodichei v Htulutsene* [Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene (Experimental Futures)], transl. from Engl. by A. Pisarev, D. Hamis, P. Hanova. Perm': Hyle Press Publ., 2021.
- Хатиб С. Необнуленное ничто: Вальтер Беньямин и понятие мессианского / пер. с нем. О. Булатовой // *Stasis*. 2013. № 1. С. 110–138.
- Khatib S. Neobnulennoe nichто: Val’ter Ben’yamin i ponyatiye messianskogo [A Non-Nullified Nothingness: Walter Benjamin and the Messianic], transl. from Germ. by O. Bulatova. *Stasis*. 2013. N 1. P. 110–138.
- Caputo J.D. *The Weakness of God: A Theology of Event*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- Deuber-Mankowsky A. The Image of Happiness We Harbor: The Messianic Power of Weakness in Cohen, Benjamin, and Paul. *New German Critique*. 2008. N 105. P. 57–69.
- Dickinson C. Canon As an Act of Creation: Giorgio Agamben and the Extended Logic of the Messianic. *International Journal in Philosophy and Theology*. 2010. N 2 (71). P. 132–158.
- Lewis T.E. The Architecture of Potentiality: Weak Utopianism and Educational Space in the Work of Giorgio Agamben. *Utopian Studies*. 2012. Vol. 23, N 2. P. 355–373.

А.С. Костомаров
На стороне
слабости: к во-
просу о слабой
силе в совре-
менной постме-
тафизической
философии

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

DOI: 10.31857/S0236200725010096

©2025 Ф.В. НИКОЛАИ, К.В. ИГАЕВА

ТРОПОЛОГИЯ НОСТАЛЬГИИ И МЕДИАТИЗАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ВООБРАЖЕНИЯ НА РУБЕЖЕ ХХ-ХХI ВЕКОВ



Николаи Федор Владимирович — доктор философских наук, доцент, старший научный сотрудник.

Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского.

Российская Федерация, 603022 Нижний Новгород,
пр. Гагарина, д. 23.

ORCID: 0000-0002-8876-9441

fvnik@list.ru



Игаева Ксения Владимировна — преподаватель.
Приволжский исследовательский медицинский университет.

Российская Федерация, 603000 Нижний Новгород,
пл. Минина и Пожарского, д. 10/1.

ORCID: 0000-0002-8581-0015

igaeva.ksenia@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматриваются три формы ностальгии, действующей на дискурсивном уровне в рамках тропов метафоры, метонимии и аллегории. Доказывается, что рост метонимии и спад аллегории, а также метафорического прочтения ностальгии в популярной культуре 2000-х гг. свидетельствуют о существенных сдвигах в историческом воображении и общественных представлениях о прошлом. Причины этих процессов

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект № 24-28-00809.

связаны не столько с консервативным поворотом в общественном мнении самых разных стран, сколько с проблемой медиатизации, которая делает ставку на максимально широкую аудиторию популярной культуры. Критическое мышление оказывается не востребованным потому, что предлагает «сильную» теоретическую программу и требует существенных когнитивных усилий, а ностальгия как метонимия делает ставку на удовольствие от зрелищ и повышение статуса зрителей до «экспертов» исключительно за счет узнавания отдельных визуальных образов. Делается вывод о том, что ностальгия как аллегория и метафора будут широко востребованы лишь в том случае, если найдут более понятные разным частям аудитории формы и стратегии интерпретации кинообразов. Современная популярная культура производит пересборку исторического воображения, ориентируясь на те социальные функции и практики, которые делают прошлое «полезным» аудитории, — позволяют смягчить растущие противоречия в настоящем и прогнозировать будущее.

Ключевые слова: ностальгия, медиатизация, исследования культуры, тропология, историческое воображение, критическое мышление.

Ссылка для цитирования: Николаи Ф.В., Игаева К.В. Тропология ностальгии и медиатизация исторического воображения на рубеже ХХ–ХХI веков // Человек. 2025. Т. 36, № 1. С. 138–151. DOI: 10.31857/S0236200725010096

Осенью 2023 года на экраны российских онлайн-кинотеатров вышел снятый по одноименной книге Р. Гараева сериал «Слово пацана» (Ж. Крыжовников), вызвавший массу откликов на тематических форумах и в социальных сетях. Важной составляющей этих откликов было парадоксальное ощущение ностальгии: «Криминолог Сергеев объяснил ностальгией популярность сериала “Слово пацана”» [Моссур, 2024]; «Танцевали “кругами”, дрались жестко: сериал “Слово пацана” вызвал ностальгию у красноярцев» [Пирогов, 2024]; и т.д. Особенно сильно, как пишут многие зрители в своих откликах, провоцируют ностальгию первые две серии картины. Однако эта ностальгия оказывается весьма странной, поскольку связана с «жесткими драками», подростковым насилием и ростом молодежной преступности в 1980–1990-е годы. Ощущение ностальгии у зрителей, по-видимому, вызывает что-то другое — узнавание предметного и жизненного мира своего детства; представления о товариществе (пусть и искаженные ситуацией); возможно, какие-то еще отличия позднесоветского общества от современного. В любом случае, эта ностальгия существенно отличается от «Ностальгии» (1983) А. Тарковского, европейского *heritage cinema* или образа 1960-х в сериале «Безумцы» (Вайнер, 2007–2015). Однако — и это ключевой вопрос данной статьи — между собой отличаются сами ощущения ностальгии (опыт зрителей) или стратегии ее художественного представления в медиа (формы презентации)? На наш взгляд,

Ф.В. Николаи,
К.В. Игаева
Тропология но-
стальгии и ме-
диатизация
исторического
воображения
на рубеже
ХХ–ХХI веков

изменение баланса между этими стратегиями и опытом зрителей свидетельствует о существенных сдвигах в историческом воображении и общественных представлениях о прошлом в 2000-е годы.

Феномену ностальгии посвящено огромное количество научной литературы, анализирующей причины популярности «ретротопий» и «ретроманий» как в России, так и в самых разных странах мира [Ahad-Legardy, 2021; Gu Z., 2023; Post-Soviet Nostalgia, 2020; The Imagined Past, 1989]. В российских исследованиях культуры и социальной философии эта проблематика рассматривается преимущественно через призму политики памяти – идеализации советского на фоне роста неравенства в современном обществе и алармистских опасений будущего [Мазур Л.Н., 2019; Игаева К.В., 2023]. Хотя такая социально-политическая трактовка ностальгии во многом продуктивна, она нивелирует две важных проблемы: различие ее тропов и структурную трансформацию ностальгии в процессе медиатизации.

Критическая интерпретация ностальгии: аллегория

Известный социальный теоретик Ф. Джеймисон видит в ностальгии прежде всего коммерческий прием, позволяющий современному капитализму получить дополнительную прибавочную стоимость при реализации товаров и продуктов культур-индустрии, стилизованных под ретро [Джеймисон, 2019]. З. Бауман также объясняет ностальгическую идеализацию прошлого социальными факторами: ростом неопределенности, культурой рисков и небезопасности (*insecurity*). Последняя включает не только локальные войны, шоковые реформы и политику исключения (в ее понимании Дж. Агамбеном), но трансформацию идентичностей, границы которых систематически пересматриваются, что вызывает резкий рост ощущений прекарности и неудовлетворенности граждан [Бауман, 2013: 13]. С этой точки зрения ностальгия скрывает ослабление социальных лифтов и исчезновение уверенности в завтрашнем дне, по сути, выполняя еще одну — терапевтическую функцию. Кроме того, функция ностальгии в эпоху позднего капитализма состоит в фальсификации и переписывании истории — стирании социальных противоречий, принципиально важных для общественно-политических дискуссий 1950–60-х годов, забвении альтернатив этого времени, предлагавшихся как «новыми левыми» в США, так и интеллигенцией периода «оттепели» в СССР.

Однако подобная критика сама может рассматриваться как ностальгическая и все меньше работает в современных условиях. В своей главной работе «Постмодернизм, или культурная логика позднего капитализма» ключевую главу «Ностальгия по настоящему» Ф. Джеймисон

начинает с анализа романа Ф. Дика «Распалась связь времен» (1959), а потом переходит к фильмам «Дикая штучка» (Демми, 1987) и «Синий бархат» (Линч, 1986). Он рассматривает роман Дика как принципиальный протест против «эпохи Эйзенхауэра и ее самодовольства, против изолированного и самодостаточного содержания американского маленьского (белого, принадлежащего среднему классу) города, против конформистского и ориентированного на семью этноцентризма процветающих США, которые учились потреблению в период бума, первого после дефицита и лишений войны, память о которой к этому времени утратила остроту» [Джеймисон, 2019: 552]. Массовая культура стремится заретушировать социальные противоречия: по сюжету романа, иллюзия спокойной городской жизни 1950-х годов оказывается лишь картинкой, скрывающей ужасы атомной гражданской войны 1997 года – подлинного времени действия. Попытка убежать от современных трагедий в благополучное детство, выступающее эмоциональным убежищем, представляет собой результат инфантильной регрессии протагониста, который бессознательно сбежал от тревог гражданской войны в успокоительный и привычный комфорт своего детства, пришедшего на 1950-е [там же: 558]. Ностальгия 1980-х — эпохи господства неоконсерваторов во главе с Р. Рейганом и М. Тэтчер — активно использует такую стратегию бегства и эстетизации прошлого, стирая культурные и социальные противоречия 1950–1960-х годов.

Джеймисон подчеркивает, что Ф. Дик использует фантастику для выстраивания исторической дистанции не через прошлое (как в историческом романе), но через будущее. Эта интеллектуальная стратегия представляет собой **аллегорию** — «сильное» прочтение какого-либо образа, отсылающего не к непосредственной реальности прошлого или личному опыту, но воплощающего некую идею [Jameson F., 2019; Jameson, 2022]. Аллегорию представляет собой и образ Ангела истории, который, по мнению З. Баумана, сегодня смотрит в будущее, но ветер ностальгии несет его в прошлое: «Ангел меняет направление — Ангел истории запечатлен в момент разворота, когда лик его разворачивается от прошлого к будущему, его крылья заломлены за спину шквальным ветром, который в этот раз дует из воображаемого, предвосхищенного, заранее пугающего ада будущего в сторону рая прошлого (каковым, вероятно, он ретроспективно видится после утраты и разрушения)» [Бауман, 2013: 15–16]. С этой точки зрения не только В. Беньямин мыслил «не абстрактными универсальными понятиями и логическими процедурами, а тропами и актами фигурации» [Ларионов, 2023: 111].

Троп аллегории постоянно используется нами как зрителями для иллюстрации идей — представлений о справедливости, ценностях и идеологических установках, присутствующих в кинематографе. Его важность связана с расколом между индивидуальным жизненным

Ф.В. Николаи,
К.В. Игаева
Тропология но-
стальгии и ме-
диатизация
исторического
воображения
на рубеже
XX–XXI веков

миром и коллективными социальными институтами, порождающим трудности в поиске языка и культурных форм воображения альтернативных форм социального и политического существования и представлений о будущем. Для Джеймисона и других критиков ностальгии в осмыслении прошлого важна именно устремленность в будущее, которая слишком часто оказывается не отрефлексирована, и которую нужно усилить интерпретацией, использующей яркие образы, взятые из популярной культуры. Поэтому именно кинематограф (а не живопись или литература) становится сегодня ключевым медиа, которое позволяет задействовать аллегорический троп: «Именно благодаря так называемому кинематографу ностальгии становится возможной некоторая собственно аллегорическая обработка прошлого <...>» [Джеймисон, 2019: 565]. При этом кинематограф (например, медленные, загадочные фильмы Д. Линча) рассматривается не как воплощение замысла режиссера или как устойчивая жанровая структура, но как пространство для активности зрителя и его интерпретаций. С этой точки зрения воспоминания о прошлом всегда размыты — это всего лишь конструкт, который слишком часто становится объектом манипуляций и требует прояснения именно за счет идей, а не апелляций к реальности (за которыми чаще всего кроется идеология).

Проблематизация ностальгии и детских воспоминаний как бегства от настоящего важна не только в исторических фильмах и мелодрамах. Прямыми продолжением идей Ф. Джеймисона можно считать использование аллегорий и отсылок к прошлому (не реальному, но кинематографическому) в современных фантастических фильмах, особенно сиквелях. Ярким примером такой проблематизации может выступать фильм Д. Вильнева «Бегущий по лезвию 2049» (2017). Как и в первом фильме Р. Скотта «Бегущий по лезвию» (1982), детские воспоминания имплантируются здесь работам (репликантам) для того, чтобы стабилизировать их эмоциональное состояние, — нормализовать и заставить спокойно работать на корпорации. «[Главный герой] Декард объяснил Рэйчел [репликанту], что память о детстве не служит доказательством ее человеческого начала, потому что имплантирована в ходе сборки. <...> Сама по себе память ничего не доказывает» [Филиппов, 2006: 128]. Многие детали и образы в этих фильмах не совсем понятны зрителю: например, является ли сам «бегущий по лезвию» Декард репликантом. И это подталкивает зрителя к размышлениям, позволяющим заострить и прояснить самое важное, — извлечь смысл, который не выражен в фильме напрямую. Например, поставить вопрос о новом витке общества потребления, которое сегодня рекламирует и продает не просто товары и симулякры, но желания, эмоции и идентичности: «Продукты Уоллеса покупают продукты и услуги Уоллеса для продуктов Уоллеса. <...> при постмодернизме появляется потребление самого процесса потребления» [Павлов, 2021: 54].

Анализируя эти фильмы, А.В. Павлов справедливо отмечает различие интересов и стратегий интерпретации поклонников «Бегущего по лезвию» и его сиквела: академической аудитории (для которой важны как раз идеи и аллегории), поклонников литературного таланта Ф. Дика и самого (культового) фильма. Для первых аллегория работает как историзация — она обозначает разрывы, которые ностальгия фиксирует, но стремится преодолеть и вернуться в эстетизированное прошлое. Однако для других групп зрителей аллегорическая трактовка «Бегущего по лезвию» Р. Скотта или «Синего бархата» Д. Линча — их прочтение как симптома кризиса постмодернистского капитализма — оказывается достаточно ограниченной: яркие и самостоятельные фильмы активно сопротивляются их редукции исключительно к социально-политической интерпретации.

Апология рефлексивной ностальгии: метафора

Как справедливо отмечают Ф. Анкерсмит, Д. Лоуэнталь, П. Рикер (при всем отличии их подходов) и другие исследователи, в ностальгии несомненно присутствуют элементы интерсубъективного (феноменологического) опыта, фиксирующего различия между прошлым и настоящим. Критикуя опубликованный российский перевод книги Ф. Анкерсмита «История и тропология: взлет и падение метафоры», Н.В. Самутина предлагает свою версию его фрагмента: «Ностальгия и ностальгическое воспоминание о прошлом дают нам самый интенсивный и самый аутентичный опыт прошлого» [Самутина, 2007: 35]. Ностальгия не просто демонстрирует верность прошлому, но показывает чувственный характер памяти — ее интенсивность и эмоциональную привязанность к близким людям, местам и объектам, важным для человека в прошлом. Она (как и память в целом) несет практическую функцию — позволяет ориентироваться в современности (часто хаотичной и неопределенной) и делать осмысленный выбор на основе прошлого опыта [Рикер, 2004: 608].

Еще раз подчеркнем, что ностальгия фиксирует неустранимость дистанции между настоящим и прошлым, оказываясь в этом отношении более рефлексивной, чем вызывающий активную критику на протяжении всего XX века линейный (девелопментальный) историзм, соединяющий прошлое и настоящее через идею прогресса [Олейников, 2021]. Ярче всего эта рефлексивность и признание разрыва между настоящим и прошлым проявляются в ностальгии по детству, которое невозможно вернуть. Такую ностальгию вряд ли корректно reduцировать к манипуляциям позднего капитализма (о котором пишет Ф. Джеймисон). Как убедительно показывает Д. Лоуэнталь, она ярко проявляется не только в современном авторском кино, но и пронизывает всю популярную культуру эпохи модерна [Лоуэнталь, 2004].

Ф.В. Николаи,
К.В. Игаева
Тропология ностальгии и медиатизация исторического воображения на рубеже XX–XXI веков

Подчеркнем, что в рамках такой ностальгии крайне трудно провести границу между реальным опытом и воображаемым: «Ностальгия простирается на прошедшее детство и события ранней юности, охватывает события воображаемого прошлого, которых не пережили не только те, кто о них грустит, но которых на самом деле и вообще не было» [там же: 18]. Ностальгия соединяет унаследованные из прошлого вещи, воспоминания о людях, местах и воображаемые ситуации, идеализируя и эстетизируя прошлое, наполняя его эмоциями. И попытки установить реальность прошлого, отделить ее от воображаемых идентификаций, смыслов и фантазий поднимают больше вопросов, чем дают ответов. Граница между реальным и воображаемым здесь оказывается предельно размыта. И ностальгия работает как **метафора** — стратегия репрезентации, которая стремится выразить реальность прошлого, его самые важные черты, включая ожидания будущего и воображаемые идентичности, но признает свою относительность и ограниченность форм выражения опыта. По мнению Ф.Р. Анкерсмита, метафора предполагает постоянную проблематизацию собственной (индивидуальной) точки зрения через систематическую отсылку к трансцендентальному субъекту, который у И. Канта остается «навсегда недосягаемой сущностью» [Анкерсмит, 2003: 82]. Как и аллегория, метафора служит когнитивным инструментом: с одной стороны, она превращает незнакомую реальность в знакомую, антропологизируя ее и связывая с самим процессом восприятия; а с другой стороны, постоянно «остраняет» ее — ищет в ней симптомы инаковости и принадлежности Другому.

При этом в отличие от аллегории, метафорический троп делает ставку на рефлексию субъекта — носителя воспоминаний, а не интеллектуальный жест интерпретатора. П. Рикер в своей известной работе «Память, История, Забвение» подробно описывает память (упоминая и ностальгию) как процесс рефлексии — поиск соотношения обратимости и необратимости прошлого, его осознанного узнавания и неосознанного воскрешения; телесного восприятия и когнитивного припоминания; веществности воспоминаний и интеллектуальных (исторических) обобщений о «состоянии вещей», — «памяти как нацеленности (visée) и воспоминания как имеющуюся в виду вещь (chose visée)» [Рикер, 2004: 45–47]. Такая рефлексия использует весьма разные приемы, работающие с опытом прошлого. Визуализировать многие из них позволяет европейское ностальгическое кино (heritage cinema), для которого как для специфического жанра характерны внимание к опыту взросления героев и признание невозможности вернуться в прошлое, замедление времени, «зависания» сюжета, концентрация на деталях и операторской работе, сильный авторский жест или оригинальная интерпретация известных сюжетов и «остранение» (в его понимании российскими формалистами)

[Самутина, 2007]. Но главное — такое кино передает авторскую завороженность прошлым, фиксирует преследующие режиссера образы и его рефлексию об их происхождении и феноменологии.

Например, ностальгия в фильмах А. Тарковского не совпадает по тональности со взятыми за основу сценария текстами С. Лема или братьев Стругацких, — в каждом фильме режиссера она отсылает к его личному опыту. Тогда как отвлеченные социальные идеи вызывают сомнения. Тарковский практически во всех фильмах возвращается к образу деревенского дома своего деда в Юрьевце, где они жили с матерью во время войны. Однако вернуться в это прошлое каждый раз оказывается невозможно (в сам Юрьевец не стоило ездить, как пишет режиссер в своем дневнике, — «не следует возвращаться на развалины» [Тарковский, 2008: 103]). Именно поэтому А. Тарковский в «Солярисе» (1972), снятому по одноименной книге С. Лема, радикально меняет концовку. В романе главный герой (Кельвин) решает остаться на Солярисе, а в фильме он возвращается на Землю: дом (по которому он ностальгирует), созданный разумным океаном, кажется ему обманкой, — внутри него идет дождь, то есть это всего лишь попытка имитации, иллюзия.

В «Зеркале» (1974) ностальгический образ деревенского дома из детства постоянно преследует главного героя во снах. В «Ностальгии» (1983) образ дома также постоянно преследует оказавшегося в вынужденной эмиграции писателя А. Горчакова (в исполнении О. Янковского), умирающего с этим видением. Во всех этих фильмах ностальгия становится выражением неумолимого хода времени — реального и ощущаемого нами, а не концептуализированного в абстрактных понятиях. «Прошлое, в определенном смысле, гораздо реальнее или уж во всяком случае стабильнее, устойчивее настоящего. Настоящее скользит и уходит, словно песок между пальцами, и определяет свою материальную весомость лишь в воспоминании о нем. <...> Время, проживаемое нами, оседает в наших душах опытом, располагающимся во времени» [Тарковский, 2024]. Метафоры, созданной «разумным океаном» иллюзии (в «Солярисе»), сна (в «Зеркале»), грезы (в «Ностальгии») важны как постоянная рефлексия над этим интерсубъективным опытом и как попытка локализовать его не в пространстве, но во времени.

Проблематика темпоральности и ностальгии в фильмах Тарковского оказывается деполитизирована — к ней вряд ли приложима критика постмодернизма как культурной логики позднего капитализма Ф. Джеймисона или оптика М. Липовецкого (которая будет рассмотрена далее). Метафорическая ностальгия трансидеологична — она может использоваться как левыми, так и правыми. Главное в ней — не политическая установка, но обозначение разрыва между прошлым и настоящим, связанное с интерсубъективным опытом. Однако эта интерсубъективность встроена в рамки жанра *heritage cinema*, то есть во многом опосредована или медиатизирована.

Ф.В. Николаи,
К.В. Игаева
Тропология но-
стальгии и ме-
диатизация
исторического
воображения
на рубеже
XX–XXI веков

Амбивалентность ностальгии: метонимия

Два обозначенных подхода к анализу ностальгии — критический и апологетический — переплетаются между собой в работах С. Бойм, С. Ушакина, М. Липовецкого, Л. Смит и ряда других исследователей [Бойм, 2019; Smith, Campbell, 2017]. Хотя многие из них пытаются разделить ностальгию на «хорошую» и «плохую» (рефлексивную и реставрирующую; ретроспективную и перспективную), важно, что основной акцент в этом анализе переносится на саму структуру образов и механизмы их неотрефлексированного восприятия широкой аудиторией. С точки зрения С. Ушакина и М. Липовецкого, эти две составляющие ностальгии пересекаются благодаря аффекту — до-символическому, ориентированному на телесный опыт узнаванию вещей и предметов из прошлого. Это объединяет музеи советского быта и современные сериалы, которые выступают визуализацией такого рода музеев. С этой точки зрения ностальгия в «Оттепели» (Тодоровский, 2013), «Оптимистах» (Попогребский, 2017, 2021) и других российских сериалах действует прежде всего через узнавание деталей предметного мира СССР: женских платьев, сталинских высоток, советской мебели, автомобилей и т.д. Логика метонимии предполагает внимание к детали, а не к общему метафорическому смыслу кино как высказывания о реальности прошлого или аллегорическому прочтению его интеллектуалами. Она предполагает скорее самоценность и материальность вещей, их несводимость к рефлексии авторского кино или аллегорической идеологизации [Афанасов, 2023].

Хотя в «Оттепели» присутствует и элемент рефлексивной ностальгии (сюжет посвящен жизни кинематографистов 1960-х годов — родителей режиссера и их ровесников), образцом для его создания стал другой сериал — «Безумцы» (М. Уайнер, 2007–2015). Как признается сам В. Тодоровский, «Когда сдружился с Мэттью Уайнером — это создатель “Mad Men”, — я его спросил: откуда взялся его сериал, он сказал: “Да мой папа был рекламищик”. И я подумал: буду делать про жизнь папы (режиссера Петра Тодоровского)» [Ефимов, Тодоровский, 2013]. Обращение к собственному детству и истории «оттепели» опосредовано здесь известным американским сериалом. Медиатизация и эстетика играют в метонимической ностальгии гораздо более важную роль, чем в метафорическом тропе, — реальность прошлого реконструируется здесь через самоценность детали, а не рефлексию или выстраивание аллегорических интерпретаций. Отношение к прошлому выстраивается не на уровне сознательно определяемых смыслов нарратива, а на уровне аффекта, который приобретает ключевую роль в современных российских сериалах.

Политическим следствием такой ставки на аффект становится конструирование эстетической утопии, стирающей как радикальное

отличие прошлого (важное для метафорического тропа), так и аллегорическое конструирование альтернативного будущего. Эта утопия оказывается реализована в капиталистическом настоящем, которое становится единственным законным наследником фарцовщиков, цеховиков и либеральных дипломатов шестидесятых годов. В результате метонимия оказывается проводником консервативной идеологии, призванной легитимировать современное статус-кво. «Парадоксально, но факт: бунтари прошлого привлекаются для поддержания нетрадиционалистского и консервативного проекта настоящего» [Липовецкий, Михайлова, 2021: 145].

* * *

Таким образом, различие между позициями исследователей (критической, апологетической и амбивалентной по отношению к ностальгии) обусловлено не просто их теоретическими или социально-политическими установками, но во многом именно тропологией — структурой конструирования образов прошлого или спецификой их «префигурации» [Уайт, 2002]. Важно отметить, что эти тропы делают акцент на разных акторах ностальгии: метафора — на носителе воспоминаний, который становится автором; метонимия — на вещи и аффективной работе образов в медиа; аллегория — на интерпретаторе или активном зрителе. Хотя рассмотренные тропы могут сочетаться друг с другом, дискурсивный контекст их использования свидетельствует о росте в последние годы метонимии, яркими примерами которой могут выступать упоминавшиеся выше сериалы — от «Безумцев» и «Оттепели» до «Слова пацана», а также видеоигры — от «Bioshock» (2K Boston, 2007) и «Fallout-4» (Bethesda Game Studios, 2015) до «Atomic heart» (Mundfish, 2023).

Показательно, что рост метонимии и спад аллегории, а также метафорического прочтения ностальгии характерен для популярной культуры в целом (не только российской). Причины этого, на наш взгляд, связаны не столько с консервативным поворотом в общественном мнении самых разных стран (точнее гибридным сплавом либеральной поп-культуры и консервативной идеологии «наследия»), сколько с общей проблемой медиатизации, которая делает ставку на максимально широкую аудиторию популярной культуры, а не на достаточно узкие кластеры арт-синема или академической публики. Критическое мышление при этом оказывается не востребованным потому, что предлагает «сильную» теоретическую программу и требует существенных когнитивных усилий, а метонимия рассчитана на удовольствие от зрелищ и повышение статуса зрителей до «экспертов» исключительно за счет узнавания отдельных визуальных образов и «пасхалочек». Наконец, аллегория и метафора предполагают тотальность бытия, тогда как метонимия

Ф.В. Николаи,
К.В. Игаева
Тропология но-
стальгии и ме-
диатизация
исторического
воображения
на рубеже
XX–XXI веков

признает расколотость современного мира и учит практикам повседневных взаимодействий именно в этих условиях дезинтеграции.

Признание ограниченности каждого из обозначенных выше тропов важно не само по себе, но для проблематизации перспектив дальнейшего усиления ностальгии как метонимии за счет других тропов. Аллегория и метафора будут широко востребованы лишь в том случае, если найдут более понятные разным частям аудитории формы и стратегии интерпретации кинообразов. Возвращаясь к концепции исторического воображения Х. Уайта [Уайт, 2002], можно предположить также, что определенные перспективы есть и у иронического тропа (тоже тесно связанного с ностальгией, как показывает Л. Хатчеон). В любом случае, современная популярная культура производит пересборку исторического воображения, ориентируясь на те социальные функции и практики, которые делают прошлое «полезным» аудитории, — позволяют смягчить растущие противоречия в настоящем и прогнозировать будущее как «иллюзию».

Tropology of Nostalgia and Mediatization of Historical Imagination at the Turn of the XX–XXI Centuries

Feodor V. Nikolai

DSc in Philosophy, Senior Researcher.

Lobachevsky State University.

32 Gagarina Str., 603022 Nizhny Novgorod, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-8876-9441

fvnik@list.ru

Ksenia V. Igaeva

Lecturer.

Privolzhsky Research Medical University.

10/1, Minin and Pozharsky Sq., 603000 Nizhny Novgorod,

Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-8581-0015

igaeva.ksenia@yandex.ru

The article examines three forms of nostalgia operating at the discursive level as tropes of metaphor, metonymy and allegory. The growth of metonymy and the decline of allegory, as well as the metaphorical reading of nostalgia, in the popular culture of the 2000s. indicate significant shifts in the historical imagination and public understanding of the past. The reasons for these processes are connected not so much with the conservative turn in public opinion in various countries, but with the general problem of mediatization, which relies on the widest possible audience of popular culture. Critical thinking is not in demand because it offers a “strong” theoretical program and requires significant cognitive effort. Nostalgia as a metonymy offers pleasure from spectacle and raising the status

of viewers to “experts” solely through the recognition of visual images. It is concluded that allegory and metaphor will be in wide demand only if they find forms and strategies for interpreting film images that are more understandable to different parts of the audience. Contemporary popular culture reassembles the historical imagination, focusing on those social functions and practices that make the past “useful” to the audience — allowing them to mitigate the growing contradictions in the present and predict the future.

Keywords: nostalgia, mediatization, cultural studies, topology, historical imagination, critical thinking.

For citation: Nicolai F.V., Igaeva K.V. Tropology of Nostalgia and Mediatization of Historical Imagination at the Turn of the XX–XXI Centuries // Chelovek. 2025. Vol. 36, N 1. P. 138–151. DOI: 10.31857/S0236200725010096

Литература/References

- Анкерсмит Ф.Р. История и тропология: взлет и падение метафоры / пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Катаева. М.: Прогресс-Традиция, 2003.
- Ankersmit F. *Istoriya i tropologiya: vzlet i padenie metafory* [History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor]. Moscow: Progress-Tradiciya Publ., 2003.
- Афанасов Н.Б. Скромное обаяние советских вещей // *Galactica Media: Journal of Media Studies*. 2023. № 3. С. 313–328.
- Afanasov N.B. *Skromnoe obayanie sovetskikh veshchey* [The discreet charm of the Soviet things]. *Galactica Media: Journal of Media Studies*. 2023. № 3. С. 313–328.
- Бауман З. Ретротопия / пер. с англ. В.Л. Силаевой. М.: ВЦИОМ, 2019.
- Bauman Z. *Retrotopiya* [Retrotopia]. Moscow: WCIOM Publ., 2019.
- Бойм С. Будущее ностальгии / пер. с англ. А. Стругача. М.: Новое литературное обозрение, 2019.
- Boym S. *Budushhee nostalpii* [The Future of Nostalgia]. Moscow: New Literary Review, 2019.
- Джеймисон Ф. Постмодернизм, или культурная логика позднего капитализма / пер. с англ. Д. Кралечкина. М.: Изд-во Института Гайдара, 2019.
- Jameson F. *Postmodernizm, ili kulturnaya logika pozdnego kapitalizma* [Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism]. Moscow: Gaidar Institute Publ., 2019.
- Ефимов С., Тодоровский В. «Я решил, что в “оттепели” все женщины будут красивыми» // Комсомольская правда. 2013. Электронный ресурс. URL: <https://www.kp.ru/daily/26166.5/3053484/> (дата обращения: 31.03.2024).
- Efimov S., Todorovsky V. Ya reshil, chto v “ottepeli” vse zhenshchiny budut krasivymi [“I decided that during the “thaw” all women would be beautiful”]. Komsomolskaya Pravda. 2013. URL: <https://www.kp.ru/daily/26166.5/3053484/> (date of access: 31.03.2024).
- Игаева К.В. Политика памяти в Восточной Европе: трансформация нарративов в «старых» и «новых» медиа // Диалог со временем. 2023. № 85. С. 369–373.
- Igaeva K.V. Politika pamyati v Vostochnoj Evrope: transformaciya narrativov v “staryx” i “novyx” media [Politics of memory in Eastern Europe: the

Ф.В. Николаи,
К.В. Игаева
Тропология но-
стальгии и ме-
диатизация
исторического
воображения
на рубеже
XX–XXI веков

- transformation of narratives in “old” and “new” media]. *Dialog so vremenem*. 2023. N 85. P. 369–373. DOI: 10.21267/AQUILO.2023.85.85.024
- Ларионов О. Аллегории, монады, история. Заметки на полях книги Фредрика Джеймисона о Вальтере Беньямине // Неприкосновенный запас. 2023. № 3. С. 111–124.
- Larionov O. Allegorii, monady, istoriya. Zametki na polyax knigi Fredrika Dzhejmisona o Valtere Benyamine [Allegories, Monads, History. Notes on the Margins of Fredric Jameson's book on Walter Benjamin]. *Neprikosnovennyj Zapas*. 2023. N 3. P. 111–124.
- Липовецкий М., Михайлова Т. Больше, чем ностальгия (поздний социализм в сериалах 2010-х годов) // Новое литературное обозрение. 2021. № 3. С. 127–147.
- Lipovetsky M., Mikhailova T. Bolshe, chem nostalgiya (pozdnij socializm v serialax 2010-ix godov) [More than Nostalgia: Late Socialism in TV Series of the 2010s]. *Novoe literaturnoe obozrenie*. 2021. N 3. P. 127–147.
- Лоуэнталь Д. Прошлое — чужая страна / пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб.: Владимир Даль, 2004.
- Lowental D. *Proshloe — chuzhaya strana* [The Past Is a Foreign Country]. Saint Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2004.
- Мазур Л.Н. Ностальгия по СССР: память – мифы – политика? // Документ. Архив. История. Современность. 2019. № 19. С. 180–206.
- Mazur L. Nostalgiya po SSSR: pamyat' – mify – politika? [Soviet Nostalgia: Memory – Myths – Politics?]. *Document. Archive. Story. Modernity*. 2019. N 19. P. 180–206.
- Моссур М. Криминолог Сергеев объяснил ностальгией популярность сериала «Слово пацана» // URL: <https://www.osnmedia.ru/kultura/kriminolog-sergeev-obyasnil-nostalgiej-populyarnost-seriala-slovo-patsana/> (Дата обращения: 31.03.2024).
- Mossur M. Kriminolog Sergeyev ob"yasnili nostal'giyey populyarnost' seriala "Slovo patsana" [Criminologist Sergeyev Explained the Popularity of the Series "The Word of the Boy" by nostalgia]. URL: <https://www.osnmedia.ru/kultura/kriminolog-sergeev-obyasnil-nostalgiej-populyarnost-seriala-slovo-patsana/> (date of access: 31.03.2024).
- Олейников А.А. Время истории // Логос. 2021. № 4. С. 5–30.
- Oleynikov A. Vremya istorii [History's Time]. *Logos*. 2021. N 4. P. 5–30. DOI: 10.22394/0869-5377-2021-4-5-27
- Павлов А.В. Будущее 2049: политический потенциал позднего постмодернизма // Логос. 2021. № 6. С. 35–62.
- Pavlov A. Budushhee 2049: politicheskij potencial pozdnego postmodernizma [Future 2049: the Political Potential of the Late Postmodernism]. *Logos*. 2021. N 6. P. 35–62. DOI: 10.22394/0869-5377-2021-6-35-58
- Пирогов В. Танцевали “кругами”, дрались жестко: сериал “Слово пацана” вызвал ностальгию у красноярцев // URL: <https://kras.mk.ru/social/2023/12/11/tancevali-krugami-dralis-zhestko-serial-slovo-pacana-vyzval-nostalgiyu-u-krasnoyarcev.html?ysclid=lt5u1w95cr459761220> (Дата обращения: 31.03.2024).
- Pirogov V. Tantsevali "krugami" dralis' zhestko: serial "Slovo patsana" vyzval nostalgiyu u krasnoyartsev ["They danced in circles, fought fiercely: the series "The Word of a Boy" caused nostalgia among Krasnoyarsk residents]. URL: <https://kras.mk.ru/social/2023/12/11/tancevali-krugami-dralis-zhestko-serial-slovo-pacana-vyzval-nostalgiyu-u-krasnoyarcev.html?ysclid=lt5u1w95cr459761220>

- kras.mk.ru/social/2023/12/11/tancevali-krugami-dralis-zhestko-serial-slovo-pacana-vyzval-nostalgiyu-u-krasnoyarcev.html?ysclid=lt5u1w95cr459761220
(date of access: 31.03.2024).
- Рикер П. Память, история, забвение / пер. с фр. И.И. Блауберг, И.С. Вдовиной. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004.
- Ricoeur P. *Pamyat, istoriya, zabvenie* [Memory, History, Forgetting], transl. from French by I.I. Blauberg, I.S. Vdovina. Moscow: Humanitarian Literature Publ., 2004.
- Самутина Н.В. Идеология ностальгии: проблема прошлого в современном европейском кино. М.: ГУ ВШЭ, 2007.
- Samutina N.V. *Ideologiya nostal`gii: problema proshloga v sovremennom evropejskom kino* [The Ideology of Nostalgia: The Problem of the Past in Modern European Cinema]. Moscow: HSE Publ., 2007.
- Тарковский А.А. Запечатленное время // Медиа-архив: Андрей Тарковский. 2008–2015. Электронный ресурс. URL: <http://www.tarkovskiy.su/texty/vrema/vrema4.html> (Дата обращения: 31.03.2024).
- Тарковский А.А. Мартиолог. Дневники. М.: Международный Институт им. Тарковского, 2008.
- Tarkovsky A. *Martirolog. Dnevniki* [Martyrology. Diaries]. Moscow: Tarkovsky International Institute Publ., 2008.
- Уайт Х. Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века / пер. с англ. Е.Г. Трубиной, В.В. Харитонова. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2002.
- White H. *Metaistoriya. Istoricheskoe voobrazhenie v Evrope XIX veka* [Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe], transl. from Engl. by E.G. Trubina, V.V. Kharitonov. Ekaterinburg: Ural University Publ., 2002.
- Филиппов А.Ф. Восстание картезианцев: к социологической характеристики фильма «Бегущий по лезвию» // Фантастическое кино. Эпизод первый / под ред. Н. Самутиной. М.: Новое литературное обозрение, 2006. С. 124–152.
- Filippov A. Vosstanie karteziancev: k sociologicheskoy xarakteristike fil`ma «Begushhij po lezviyu» [The Revolt of the Carthusians: Toward a Sociological Characteristics of the Film “Blade Runner”]. *Fantastic movie. Episode one*. N. Samutina (ed.). Moscow: NLO, 2006. P. 124–152.
- Ahad-Legardy B. *Afro-Nostalgia: Feeling Good in Contemporary Black Culture*. Champaign: University of Illinois Press, 2021.
- Fredric Jameson and Film Theory: *Marxism, Allegory, and Geopolitics in World Cinema*. K.B. Wagner, J. Szaniawski, M. Cramer (eds.). New Brunswick: Rutgers University Press, 2022.
- Gu Z. *Screen Media and the Construction of Nostalgia in Post-Socialist China*. New York: Palgrave Macmillan, 2023.
- Jameson F. *Allegory and Ideology*. L.; New York: Verso, 2019.
- Post-Soviet Nostalgia: *Confronting the Empires Legacies*, O. Boele, B. Noordenbos, K. Robbe (eds.). New York; L.: Routledge, 2020.
- Smith L., Campbell G. ‘Nostalgia for the Future’: Memory, Nostalgia and the Politics of Class. *International Journal of Heritage Studies*. 2017. Vol. 23(7). P. 612–627.
- The Imagined past: History and Nostalgia*, M. Chase, C. Shaw (eds). Manchester: Manchester University Press, 1989.

Ф.В. Николаи,
К.В. Игаева
Тропология но-
стальгии и ме-
диатизация
исторического
воображения
на рубеже
XX–XXI веков

©2025 Ф.И. ГИРЕНОК

ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ «МИСТЕРИУМА» СКРЯБИНА



Гиренок Федор Иванович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философской антропологии философского факультета. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991 Москва, Ленинские горы, д. 1. ORCID: 0000-0002-5055-7689 girenok@list.ru

Аннотация. В статье анализируется попытка А.Н. Скрябина построить «Мистерию» уже не как произведение искусства, а как часть реального мирового процесса, завершающего старую культуру и создающего новую культуру с новым человеком. При этом Скрябин обнаруживает разрывы в единстве мира и пытается их устраниТЬ. Для этого он использует идеи философии всеединства В. Соловьева и антропософии Е. Блаватской. А.Н. Скрябин ставит перед собой цель восстановления искусства в его изначальной целостности. Изначальная целостность задается мистерией. В статье анализируется проблема соотношения звука и цвета, звука и слова, литературного текста и музыкального и делается вывод о том, что поэзия Скрябина не только соответствует высокому порядку звучания его музыки, но и обладает ценностью сама по себе, превращая Скрябина в поэта. В этой связи в статье отмечается фундаментальный характер различия между речью и языком. При этом язык понимается как нечто производное от речи, как побочный продукт ее существования. В свою очередь, речь невозможна без такой «субъективности», как воображение. Как показывает автор, именно это обстоятельство позволило А.Н. Скрябину понимать музыку не как то, что противостоит поэзии, а, напротив, для него музыка есть не что иное, как изначальное звучание речи человека, обращенной к самому себе. Скрябин,

исходя из синестезии звука и цвета, обоняния, осязания и слова, как будто бы указывает на ассоциацию, по законам которой человек создает из материала своих ощущений новые сопоставления. В статье показывается, что это ошибочное мнение. Суть дела состоит не в новых сопоставлениях, а в том, что в философии называют трансцендентальной схемой. Скрябин мог ничего не знать об этой схеме, но как бы интуитивно он отклоняет идею ассоциаций чувств и ощущений и принимает кантовский трансцендентальный схематизм. У Канта даже человеческое «я» является схематизмом рассудка и одновременно, как он говорит, монограммой чистой способности воображения, то есть субъективностью.

Ключевые слова: сознание, теургия, синестезия, воля, гений, дух, данность, смерть, антропософия, философия всеединства.

Ссылка для цитирования: Гиренок Ф.И. Философский анализ «Мистериума» Скрябина // Человек. 2025. Т. 36, № 1. С. 152–166. DOI: 10.31857/S0236200725010107

Ф.И. Гиренок
Философский
анализ «Ми-
стериума»
Скрябина

Философский анализ незаконченного произведения А.Н. Скрябина под названием «Мистерия» состоит из нескольких частей. Сначала анализируется критика Скрябина за то, что он связывает музыку с философией, и делается вывод о том, что в основе музыкального проекта композитора лежит философия всеединства В. Соловьева, а в основании его идеи синестезии лежит теория продуктивного воображения априори И. Канта. Для того чтобы понять смысл мистерии Скрябина, в статье вводится понятие теургии. В рамках этого понятия раскрывается музыкальное и поэтическое содержание «Поэмы экстаза» Скрябина. В поэме Скрябин фиксирует разрыв всеединства: дух и мир разобщены. Чтобы преодолеть разобщение, Скрябин предлагает отказаться от старого мира и преодолеть прежнего человека. В процессе анализа в статье делается вывод о том, что нового человека Скрябин относит не к тому, что есть, а к тому, что дано. В заключение раскрывается смысл идеи данности Скрябина и делается вывод о том, что сознание понимается Скрябиным как врата смерти.

В 1903 году А. Скрябин приступил к работе над музыкальной мистерией. Его идея состояла в том, чтобы в одном произведении соединить звук, цвет, запах и слово. Осязательное отношение к миру также должно, полагал композитор, быть частью музыки. Аффективные токи энергии, вызываемые в человеке звуками, сопровождаются движением аффектов в области цвета, обоняния и осязания.

Если мы скажем, что Скрябин теург, то это будет непонятно, ибо все знают, что Скрябин композитор. Тогда зададим себе вопрос, что значит быть композитором в начале XX века? Ответ очевиден: сочинять музыку. Но Скрябин, по словам Б. Шлецера, с 1913 года по 1915 год сочинял

не музыку, а литературные тексты [Шлецер, 1919]. Он в это время перестал быть композитором и стал писателем, разрабатывая концепты «Предварительного действия». По словам Н. Бандуры, музыка начинается там, где заканчивается слово. Скрябин стремился к тому, чтобы его тексты не уступали музыке, в мире звуков он, Скрябин, мог сделать все, что хотел. И в области слова он хотел достигнуть невозможного. Его тексты сегодня можно читать независимо от музыки. Позднее музыканты (А. Немtin), воссоздавая музыку Скрябина, использовали его тексты как ориентир для распределения музыкальной материи, но не как авторское сопровождение музыки. Между тем поэзия Скрябина страстная, чувственная, а музыка у него холодная, в стиле космического мистицизма. Как их соединить? Это уже само по себе является эстетической проблемой. Помимо этого, существуют разные временные масштабы для выражения мысли и чувств посредством звуков и слов. Пять минут музыки могут быть описаны тремя стихотворными строчками. И наоборот, полторы страницы текста музыкально могут быть пережиты за десять секунд. На необычное сочетание музыки и поэзии обратили внимание критики еще при жизни Скрябина.

Поэзия и музыка

По поводу литературных добавлений в программу концертов Н.Д. Кашкин писал в 1909 году в «Русском слове»: «Г. Скрябин в качестве композитора является очень крупным талантом, одним из наиболее выдающихся в настоящее время, но в этом таланте появилось нечто наносное, грозящее повредить как пониманию его произведений, так и дальнейшей его композиторской деятельности. Этот вредный наносный элемент, по-нашему, заключается в тех многословных, хотя и не особенно связных программах, которыми он сопровождал исполнение своих симфонических произведений... Как в своих больших симфониях, так и в маленьких фортепианных пьесах г. Скрябин очень ярко передает свои личные переживания, и его можно назвать одним из субъективнейших композиторов нашего времени. Высшей точкой, какой достигло его творчество, для нас представляется Третья симфония, носящая название “Божественной поэмы”. Эта музыка сама говорит за себя, представляя живой художественный организм, общее же ее содержание вполне определяется множеством подзаглавий, разбросанных в партитуре, как, например: “Борьба”, “Наслаждения” и так далее. Но композитору показалось этого недостаточно, и он присочинил еще довольно длинную программу, представляющую какую-то мертвую, отвлеченную схему, не особенно связно изложенную. Нам кажется несомненным, что не музыка сочинена на эту программу, а, напротив, программа

сочинена на совсем уже готовую музыку, в чем последняя совершенно не нуждалась» [Скрябин, 2003: 517].

В «Поэме экстаза» критик видит напыщенность набора слов. Неужели, восклицает он, эти обрывки и фразы, намекающие на известное философское учение, могут служить каким-нибудь пояснением для живой и необыкновенно сильной по выразительности музыки? Критик имеет в виду философию В. Соловьева и сравнивает с ней музыку Скрябина. Никто не спорит с тем, что музыка Скрябина в тысячу раз богаче содержанием, мыслью и поэзией, нежели философские программы сами по себе. Но была бы музыка Скрябина лучше, если бы ее лишили связи с философией? Думаю, что нет, не было бы в ней той цельности, которая в ней есть. Скрябин возлагал свои надежды на то, что он называл «мистерией».

Синестезия и воображение

Высказывания Скрябина по поводу мистерии, записанные А.А. Гольденвейзер, не оставляют сомнений в том, что в замыслах композитора существовал целый комплекс декоративно-постановочных решений в духе синестезии: «В этом художественном произведении (в «Мистерии». — прим. Ф.Г.) не будет ни одного зрителя. Все будут участниками. Горе его (Скрябина. — прим. Ф.Г.) только в том, что Вагнеру для его реформы не хватало денег на постройку театра, устройство невидимого оркестра и т. п., а ему (Скрябину) нужны особенные люди, особенные артисты, совсем иная, новая культура, которую деньгами не создашь... В состав исполнителей войдет, конечно, оркестр, большой смешанный хор, инструмент со световыми эффектами, танцы, шествия, процесии, фимиамы, ритмическое произнесение текста... Декораций не будет никаких, только необходимые музыкальные инструменты, одежда какая-то особенная для участвующих, ткани, световые эффекты... Для «Мистерии» как необходимые эффекты будут введены курения, фимиамы, ладан. Он говорит, что форма храма, в котором всегда будет происходить «Мистерия», не будет вечно каменно-однообразна, а будет вечно изменяться, вместе с настроением и движением «Мистерии». Это, конечно, при помощи курений и возжиганий, которые будут видоизменять очертания и архитектурные контуры... «Мистерия» будет продолжаться несколько дней» [Скрябин, 2003: 612].

Синергия звука, цвета, обоняния и других ощущений указывает как будто бы на их ассоциацию, по законам которой человек создает из материала своих ощущений новые сопоставления. Но суть дела состоит не в новых сопоставлениях, а в том, что Кант в свое время называл трансцендентальной схемой. Если бы не было этой схемы, то мы не смогли бы соединить бытие и мысль, чувства и рассудок. А без этого соединения

Ф.И. Гиренок
Философский
анализ «Ми-
стериума»
Скрябина

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

пропала бы вся человеческая реальность. Даже наше «я» является схематизмом нашего рассудка и одновременно «монограммой» чистой способности воображения. Какой способности? Мыслить чувством и чувствовать мыслью. Или, как говорит Скрябин, видеть звук и слышать цвет, осязать вкус и звуком передавать запах. Этот синтез опирается не на опыт, а на априорную способность воображения человека, на ее продуктивность. То есть еще никакого «я» у человека не было, а продуктивный синтез способности воображения уже работал. Поэтому ребенок может видеть посредством осязания, а посредством запаха слышать.

Если мы говорим об аналогии временных и пространственных отношений, то мы говорим не о воображении, а о рассудке. Например, схемой субстанции у Канта служит устойчивость реального во времени, схемой причинности — последовательность многообразного. Но синестезия — продукт априорного воображения, а не пассивных (случайных) ассоциаций. Из факта одновременности ощущений не следует, что перед нами находится какая-то целая вещь. У одного человека могут быть одни ассоциации, у другого — другие. Необходимость имеет априорное происхождение. Чтобы понять, к какому целому стремился Скрябин, к какому единству он тяготел, нужно понять, что разные ощущения превращаются в реально существующую вещь в мистерии, или, что то же самое, в субъективной произвольной деятельности воображения. Где свобода, там не может быть истины. Где мы находим истину, там мы не найдем свободу, ибо свобода — это произвол самодеятельности человека.

В «Критике способности суждения» Кант писал: «Искусством следовало бы назвать только создание чего-либо через свободу, то есть через произвол» [Кант, 1898: 172]. Любое соединение в объектедается не объектом, а субъектом. Мы можем представить соединенным только то, что уже прежде сами соединили. В одном из писем Скрябин также писал, что если восторжествует философия реализма (объективизма) Бальзака и Флобера, то «впоследствии все художники будут черпать свое вдохновение единственно в природе и жизни и окончательно забудут самих себя и свою субъективность» [Скрябин, 2003: 68]. Продуктивное воображение потому и продуктивно, что соединяет многообразие в предмете. Этот предмет создается не природой, а человеком. Предмет — продукт «слепого произвола». Если бы в основе такого предмета лежал не произвол воображения, а некая необходимость, то мы получили бы аналог божественного творения мира. Чувственность и рассудок соединяются по необходимости, а не посредством воображения, только у шизофреника, который выступает в данном случае как машина по производству галлюцинаций. Органы чувств, предназначенные для восприятия внешнего мира, стимулируются у него не извне, а изнутри посредством мышления. При этом они дают галлюцинации, то, что не сопоставляется с реальностью, ибо уже само по себе является реальностью.

Скрябин как напряжение философской мысли

Скрябин — русский композитор. Но чтобы понимать музыку Скрябина, не нужно быть русским. Для этого недостаточно быть и европейцем. Для этого, прежде всего, нужно понимать всю европейскую культуру, то есть понимать ее философию. А ей две с половиной тысячи лет. «Скрябин, — говорил А.Ф. Лосев, — есть наивысшее напряжение западноевропейской мысли и творчества и вместе — конец ее» [Лосев, 1990: 301].

Мы знаем только двух писателей, которые попробовали сжать это европейское многолетие в обозримый образ. Один — это Джойс со своим «Улиссом». Другой — Пруст с серией сочинений под названием «В поисках утраченного времени». Джойс уложил все содержание европейской культуры в один день жизни Леопольда Блума. Пруст в описании чувств Марселя по отношению к Альбертине представил весь европейский галлюценоз.

И был только один музыкант, который все, что европейцы слышали, видели, что они чувствовали и о чем они думали, решил поместить в «Мистерию». А поскольку он умер прежде, чем это ему удалось сделать, он представил задуманное в «Предварительном действии». Этот музыкант — А.Н. Скрябин. В нем мы находим начало и конец европейской культуры. И прежде всего философии.

Для Скрябина, писал Лосев, характерен анархический индивидуализм, мистический универсализм и «эротический историзм» [Лосев, 1990: 257]. Скрябин в музыке — это Шопен, Вагнер, Лист, Дебюсси, но не Глинка, Чайковский и Мусоргский. В философии он — грек и одновременно поклонник Блаватской и Соловьева. Скрябин — маньяк, то есть человек одной идеи. Для него даже Вагнер недостаточно маниакален, ибо в его жизни не все было подчинено одной цели, как у самого Скрябина. Кто из нас не боится маньяков? Мы бежим от них, от их односторонности. Мы хотим, чтобы человек был развит со всех сторон. А чем мы платим за свою разносторонность? Мы платим за нее своей посредственностью. Неистовство Скрябина плодотворно.

Теория сознания Скрябина проста. Чем больше у человека жизни, тем меньше у него сознания. Чем больше у человека сознания, тем меньше у него жизни. У Скрябина все сознание было сжато в одну цель. Чем больше это сжатие, тем сильнее воля. Скрябин, как и Соловьев, боялся жизни. Потому что жизнь структурирована как бессознательное. Сознание стерильно. В жизни можно заразиться. Скрябин и Соловьев боялись заразиться, то есть они боялись жить. Тем не менее у Скрябина было семь детей, правда трое из них умерли.

Теургия

Вернемся к слову «теург». Это слово придумал Вячеслав Иванов в работе «Взгляд Скрябина на искусство» [Иванов, 1979]. Задачу

Ф.И. Гиренок
Философский
анализ «Ми-
стериума»
Скрябина

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

теургии сформулировал Соловьев. Это — «всеобщее соединение» [Соловьев, 1889]. Теург — тот, кто дает существование тому, чего нет. Иными словами, Скрябин посредством искусства хотел изменить мир. Он разлюбил искусство как искусство. Искусство — это не развлечение. Это воссоединение каждого с тем, что выше его.

У Скрябина было немного мыслей. Вернее, у него она была одна: отправить на покой старый мир и создать новый. Человека старого мира ждала смерть. Его последний праздник — мировой пожар. Человек нового мира будет, как полагал Скрябин, дематериализован. Циолковский позднее назовет адекватной формой его (нового человека) существования лучистую энергию.

Во времена Платона еще полагали, что рассудительность в человеке от человека, а неистовство в нем от бога. Тот, кого боги избирали для разговора с людьми, сходил с ума. Он не говорил от своего имени. Посредством него говорили боги. Уже сама постановка задачи ставит на первый план размышлений Скрябина не ум, а волю. Воля и сознание вводят человека в мир магии и мистики. Магия связана с воздействием человека на вещи, а мистика — с коммуникацией человека со сверхъестественными вещами. В первом случае достаточно воли, во втором требуется колдовство и заклинания. У Достоевского черт в разговоре с Иваном Карамазовым признается в том, что любит заходить в церковь и ставить свечки Богу.

Теургия дает и отнимает существование у призраков. Но отнимать и давать существование может только Бог. И еще, как скажет Скрябин, гений художника. Возникает проблема. Если есть Бог, то нет места гению. Если есть гений, то нет места Богу. И эту проблему нужно было музыкально разрешить Скрябину.

В европейском сознании ее разрешил Гегель. Его мысль состояла в том, что «мир существует самостоятельно и в основном закончен» [Гегель, 1977: 89]. Остались мелочи. Если человек не хочет погибнуть, то он должен к этому миру приспособиться. В том числе и гений. Искусство по большому счету осталось в прошлом. От него нет никакого толка. В современном мире достаточно было эстетики для распознания того, что на первый взгляд лучше выглядит. Что может художник? Он может изображать мир, представлять его, рефлексировать, то есть развлекать зрителей, показывая им картинки с выставки. Все разумное, как скажет Гегель, действительно, все действительное разумно. Внешнее растворено во внутреннем, внутреннее — во внешнем. Европейский мир метафизически схлопнулся. В нем есть и магия, и мистика. В нем нет теургии. Даже Вагнеру мало что удалось сделать в мистерии «Парсифаль». Спасая другого, ты спасаешь себя, говорил в ней Вагнер. Ничего радикального в этой мысли нет. Одно приспособление. Вагнер сохранил разрыв между сценой и зрительным залом, не дал слово хору. А если нет многоголосия, то, как заметил В. Иванов,

нет подступа и к мысли об общем действии. А в России об общем деле мечтали многие. В Европе говорили, что для него нет оснований.

Скрябин — это разрыв с традиционными художественными практиками. Он чувствовал себя демиургом. Скрябин уверял Плеханова, что, прыгнув в пропасть, силой воли сможет удерживать себя в воздухе. Плеханов ему не поверил. Бальмонт ему верил. Скрябин приходил в ужас от мысли о вечном повторении одного и того же. Мир сущего, к которому ничего нельзя прибавить и от которого ничего нельзя отнять, не достоин, на его взгляд, существования. Искусство измеряется не произведениями, а событиями. Вместо того, чтобы отказаться от греческого мифа о бытии, Скрябин принимает идею всеединства Соловьева и совершают метафизическую ошибку. Что же понравилось Скрябину в философии Соловьева?

«Художники и поэты, — писал Соловьев, — опять должны стать жрецами и пророками, но уже в другом, еще более важном и возвышенном смысле: не только религиозная идея будет владеть ими, но и они сами будут владеть ею и сознательно управлять ее земными воплощениями» [Соловьев, 1990: 67]. Что это значит? Это значит, что Бог — на небе, а поэт (гений) — бог на земле. Скрябину это понравилось. Он ощущал себя богом. Богу сознание не нужно, а пророку (композитору) нужно. Одна идея — одна воля, и при этом полное сознание. «Теургия не культуру творит, а новое бытие», — заметил Бердяев [Бердяев, 1994: 236]. Но новое бытие не помещается в идею всеединства Соловьева. Оно требует, по словам Скрябина, «сложного единства». Почему сложного? Потому что время не поток, в котором за числом 15 следует число 16. Однако в числе 15 не закодировано, что после него идет 16. Может быть и 9.

Скрябин единственный музыкант, который стал чертить теургические круги в начале XX века, захватывая в своем замысле все искусство как произведение бытия из ничто, всю сферу человеческого и весь космос. Чтобы мир ожил, ему не нужен «нус» (ум), ему нужны всего лишь экстаз и безумие. Но безумие и экстаз хороши для теургии, но не для всеединства. Если все есть во всем, и все разделено и перемешено со всем, то экстаза не получится. Всеединство требует примирения бытия и ничто, Христа и Иуды, белой магии и черной, живого и неживого.

Человек — это не полис, не город. Человек — это, говорит Скрябин, время. То есть человек есть непрерывно возобновляемое усилие по извлечению себя из своих грез. Если не будет воображаемого, то исчезнет речь, ибо речь — это соединение воображаемого с реальным. Если останутся одни сигналы, то исчезнет музыка, ибо музыка — это звуки речи, обращенной человеком к самому себе. Все мы поем себе очаровывающие нас песни. Без грез слова станут пустыми знаками. Язык, как заброшенное поле, зарастет словами-сорняками. Литература исчезнет. От живописи останется одна краска. Театр растворится в перформансе. Скрябин пишет, обращаясь к человеку:

Ф.И. Гиренок
Философский
анализ «Ми-
стериума»
Скрябина

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

... ты один;
Ты раб случайности холодной,
Ты всей вселенной властелин.
Зачем вручаешь ты Богам
Свою судьбу, о, жалкий смертный?
Ты можешь и ты должен сам
Победы славную печать
Носить на лице лучезарном [Скрябин, 1919: 128–129].

Скрябин призывает человека сказать себе: «Я целей цель, конец концов» [Скрябин, 1919: 129].

Поэма экстаза

Симфоническая «Поэма экстаза» Скрябина (соч. 54) имеет свое словесное отражение. Поэтический текст «Поэмы», по мнению музыковедов, нравился Скрябину даже больше его музыкального оригинала.

В поэме Скрябина Дух окрылен уже не познанием, а жаждой жизни. Но жизнь его состоит в полете на высотах отрицания. Дух и есть отрицание того, что есть. Чтобы признать всеединство мира, духу нужно наделить существованием призраки. Но он не может этого сделать. Это может сделать человек благодаря своей двойственной природе. Но присутствие человека в мире означает не-преодолимый духом разрыв в мире сущего.

Цитата из поэмы Скрябина:

Я — свобода, тобою любимая,
Ты — мой возлюбленный мир!
Я прихожу
Тебя ослепить
Великолепием
Снов очарованных;
Я приношу тебе
Прелесть волшебную
Жгучей любви
И ласк неизведанных.
Отдавайся доверчиво мне!
Я настигну тебя океаном блаженств.
Влюбленным, манящим, ласкающим.
То тяжелой волной набегающим,
То лишь в отдаленье играющим.
И целующим тебя
лишь разбрызгами.
А ты будешь безумно хотеть
Иного
Новаго! [Скрябин, 1919: 199–200]

Желанием нового человек вырывается из круга пространства в горизонт времени. Выясняется, что экстаз — не место для рефлексии.

Смысловая часть поэмы требует возвращения к началу, к тому, кто говорит «я». Конечно, это говорит дух. Но это не святой Дух Троицы. Там не говорят «я». Это говорит Вельзевул, князь тьмы. Демон Лермонтова и Врубеля. Он цвета фиолета. Идея всеединства Соловьева заставляет его вступить в разговор с миром, причиной которого он не является.

Должно заметить, что, когда кто-либо из нас, из людей, говорит «я», он открывает перед собой три варианта, три дороги дальнейшего пути. Первый — это отсчет от «я». Здесь «я» есть ноль. Точка отсчета, которая ничего не прибавляет и ничего не убавляет. Второй — это движение галлюцинации к «я». Несуществование здесь требует определения в «я», просит признания в слове. Третий — это движение сознания внутри сознания, не выходя за пределы «я». Это его бег на одном месте.

«Я свобода», — говорит дух и обманывает, ибо у него нет внутреннего мира, чтобы быть свободным. Мир всегда жаждал свободы и боялся ее. А еще мир жаждал истины, как опоры для свободной жизни. Наивный, он еще не знал, что истина исключает свободу, а свобода — истину.

В мире есть все. В нем нет «я». «Я» — зеркало мира. Галлюцинация. Это разрыв между духом и миром. Демонические силы его пытаются преодолеть, выдавая себя, как Протей, за свободу, за сон, за океан блаженства, за любовь. Но мир безумен в своих желаниях. Он всегда хочет иное самого себя. Теперь прочитаем второй фрагмент отрывка из «Поэмы экстаза». Дух продолжает испытывать мир:

И тогда дождем цветочным
Буду падать на тебя
Целой гаммой ароматов
Буду нежить и томить
Игрой благоуханий
То нежных, то острых
Игрой прикосновений
То легких, то бьющих.
И замирая
Ты будешь страстно
Шептать:
Еще
Всегда еще! [Скрябин, 1919: 220].

Во второй части демон соблазняет нас осознательным и обонятельным отношением к миру. На нас обрушаются благоухания и прикосновения. Они заменяют миру сознание. Но миру (нам) и этого мало. В нас разверзлась бездна желаний. Как ее наполнить? В третьей части началась метанойя Всеединства, то есть смешения. «Не хотите по-хорошему, — говорит дух, — сделаем по-плохому». Дух меняет свою стратегию по отношению к миру:

Тогда я ринусь на тебя
Толпой чудовищ страшных
С диким ужасом терзаний,

Ф.И. Гиренок
Философский
анализ «Ми-
стериума»
Скрябина

СИМВОЛЫ.
ЦЕННОСТИ.
ИДЕАЛЫ

Я наползу кишащим стадом змей
И буду жалить и душить!
А ты будешь хотеть
Все безумней, сильней.
Я тогда упаду на тебя
Дождем дивных солнц.
Я зажгу вас молниями
Моей страсти,
Священные
Огни желаний
Самых сладостных,
Самых запретных,
Самых таинственных.
И ты весь — одна волна
Свободы и блаженства.
Создав тебя множество,
И подняв вас,
Легионы чувств,
О чистыя стремленья,
Я создаю тебя,
Сложное единое,
Всех вас охватившее
Чувство блаженства.
Я миг, излучающий вечность,
Я утверждение.
Я экстаз.
Пожаром всеобщим
Объята вселенная.
Дух на вершине бытъя.
И чувствует он
Силы божественной,
Воли свободной
Прилив безконечный.
Он весь дерзновение.
Что угрожало —
Теперь возбужденье,
Что ужасало —
Теперь наслажденье,
И стали укусы пантер и геен
Лишь новою лаской,
Новым терзаньем,
А жало змеи
Лишь лобзаньем сжигающим.
И огласилась вселенная
Радостным криком
Я есмь! [Скрябин, 1919: 200–201].

Дух ослепил вселенную. Она больше не видит различия между укусом гиен и женским поцелуем. Возникло, как говорит Скрябин, «сложное единое». Финал в этом фрагменте обескураживающий. Новый порядок бытия стал простой переменой взглядов на бытие.

Что было добром, то стало злом. И наоборот. Все человеческое есть нечто призрачное. В чем же состоит философия Скрябина?

Греки научили нас думать, что в мире есть что-то, а ничто нет. Скрябин находит третье. Он пишет: «Единственное данное есть настоящий момент, которого нет» [Скрябин, 1919: 153]. Он говорит: есть еще то, что дано человеку. А что дано человеку? То, чего нет. Например, нашего «я» нет, но оно нам дано нашими самоощущениями. Если его у нас отобрать, мы не сможем жить во времени.

Песня-Пляска падших («Предварительное действие»)

Миг творения, говорит Скрябин в «Песне-Пляске падших»,

Разбудил во мне сознание
Двудиного бытъя.
Я отныне сочетание
«Я» и чуждаго «не-я» [Скрябин, 1919: 213].

Между тем, что существует, и тем, что дано, возник разрыв, незамеченный антропософией и философией. Но этот разрыв, эту космическую катастрофу заметил Скрябин в своей музыке. Он понял в прелюдии № 2 опус 74, что нет никакого перехода от того, что есть, к тому, что дано. Только человек дает существование тому, чего нет, превращая его в данность. Но вывод из этого своего открытия Скрябин делает антропософский. В любом человеческом действии есть и то, что от ангела, и то, что от демона. И нельзя выкинуть одно и оставить другое. В этом он видит полный расцвет человека. Если в нем нет внутреннего, то он дьявол. Если в нем нет внешнего, то он бог. Поэтому Скрябин колеблется между двумя полюсами, между дьяволом и богом, склоняясь, то в одну сторону, то в другую.

По замыслу Скрябина, в смерти воссоединится мужская ипостась божественного духа и женского. Овладевая тонкостями стихотворной техники для создания законченного полиритмического дифирамба, Скрябин, по словам дружившего с ним Вяч. Иванова, «заботился о совершенном согласовании словесной инструментовки с оркестровою» [Иванов, 1979: 188].

Вот пример торжественного марша смерти:

Мы по тропам, по изрытым
Тропам, трупами покрытым
По два вихря сопряженных
Мчимся хор обвороженный
Черной крови дышим смрадом
Рвемся к мерзостным уладам
Мчимся в пламенной мы пляске
Пляске-ласке, пляске-сказке.
Строить скверные притоны

Ф.И. Гиренок
Философский
анализ «Ми-
стериума»
Скрябина

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

Там воздвигнуть наши троны
 Там отдаться нашей страсти
 Нам открывшей жерла-пасты.
 Мчимся быстро по обрывам
 По ущельям и по срывам
 Где растут цветы безумья.
 Им отдаться без раздумья
 Так дух-странник по трущобам
 Свой разрыв священный с небом
 Дико празднует беснуясь,
 Черным зовам повинуясь... [Скрябин, 1919: 220–221].

Рассуждая о смерти, Скрябин помнит о ликующей вселенной, которая говорит «я есть». Он рассказывает об умирающем израненном боже в песках пустыни, перед глазами которого проносятся образы его действий.

* * *

Анализируя «Мистериум» А.Н. Скрябина, мы приходим к общим выводам: 1. Естественный мир для Скрябина не завершен, равно как он не завершен и для Соловьева. Он завершается теургией. 2. Все живое, конечно, живет и умирает. Оно умирает, но, полагает Скрябин, у него нет смерти. Оно живет в вечности. 3. Не так обстоит дело у человека. Он живет во времени. Поэтому, умирая, он встречает смерть. Его сознание — врата смерти. Поэтому человек не любит сознание, бежит от него к равнодушному абсолюту (интеллекту). 4. Между тем, как заметил Вяч. Иванов, «только на ступени совершенного слияния с высшими сущностями, только по конечном угашении отдельного от них человеческого я, могло осуществиться... создание мистерии» [Иванов, 1979: 186]. Если философия Ницше ведет к сверхчеловеку, то мистерия Скрябина и Иванова ведет к всечеловеку.

В свою очередь, узнав о смерти Скрябина, Вяч. Иванов написал проникновенные строки:

Осиротела Музыка. И с ней
 Поэзия, сестра, осиротела [Иванов, 1979: 189].

Philosophical Analysis of Scriabin's "Mysterium"

Fyodor I. Girenok

DSc in Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophical Anthropology of the Faculty of Philosophy.

Lomonosov Moscow State University.

GSP-1, Leninskie Gory, Moscow 119991, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-5055-7689

girenok@list.ru

Abstract. The article analyzes A.N. Scriabin's attempt to build the "Mystery" no longer as a work of art, but as part of a real world process that completes the old culture and creates a new culture with a new person. At the same time, Scriabin discovers gaps in the unity of the world and tries to eliminate them. To do this, he uses the ideas of V. Solovyov's philosophy of unity and E. Blavatsky's anthroposophy. A.N. Scriabin sets himself the goal of restoring art in its original integrity. The original integrity is set by the mystery. The article analyzes the problem of the ratio of sound and color, sound and word, literary text and musical, and concludes that Scriabin's poetry not only corresponds to the high order of sound of his music, but also has value in itself, turning Scriabin into a poet. In this regard, the article notes the fundamental nature of the difference between speech and language. At the same time, language is understood as something derived from speech, as a by-product of its existence. In turn, speech is impossible without such "subjectivity" as imagination. As the author shows, it was this circumstance that allowed A.N. Scriabin to understand music not as something that opposes poetry, but, on the contrary, for him music is nothing more than the original sound of a person's speech addressed to himself. Scriabin, based on the synesthesia of sound and color, smell, touch and words, seems to indicate an association, according to the laws of which a person creates new comparisons from the material of his sensations. This article shows that this is an erroneous opinion. The essence of the matter is not in new comparisons, but in what is called a transcendental scheme in philosophy. Scriabin might not have known anything about this scheme, but as if intuitively he rejects the idea of associations of feelings and sensations and accepts Kant's transcendental schematism. For Kant, even the human self is a schematism of the mind and at the same time, as he says, a monogram of the pure faculty of imagination, that is, subjectivity.

Keywords: consciousness, theurgy, synesthesia, will, genius, spirit, reality, death, anthroposophy, philosophy of unity.

For citation: Girenok F.I. Philosophical Analysis of Scriabin's "Mysterium" // Chelovek. 2025. Vol. 36, N 1. P. 152–166. DOI: 10.31857/S0236200725010107

Литература/References

Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры, искусства: в 2 т. Т 1. М.: Искусство: ИЧП «Лига», 1994. С. 39–341.

Berdyaev N.A. Smysl tvorchestva: Opyt opravdaniya cheloveka [The Meaning of Creativity: The Experience of Justifying a Person]. Berdyaev N.A. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury, iskusstva: v 2 t.* [Philosophy of Creativity, Culture, Art: in 2 vols.]. Vol. 1. Moscow: Iskusstvo: IChP "Liga" Publ., 1994. P. 39–341.

Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1977.

Hegel G.W.F. *Enciklopediya filosofskikh nauk: v 3 t.* [Encyclopedia of Philosophical Sciences: in 3 vols.]. Vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1977.

Иванов Вяч. И. Взгляд Скрябина на искусство // Иванов Вяч. И. Собрание сочинений. Т. 3. Брюссель: Жизнь с Богом, 1979. С. 172–189.

Ф.И. Гиренок
Философский
анализ «Ми-
стериума»
Скрябина

- Ivanov V.I. *Vzglyad Skryabina na iskusstvo* [Scriabin's View of Art]. Ivanov V.I. *Sobranie sochinenii* [Collected works]. Vol. 3. Brussels: Zhizn's Bogom, 1979. P. 172–189.
- Кант И.* Критика способности суждения / пер. с нем. Н.М. Соколова. СПб.: М.В. Попов, 1898.
- Kant I. *Kritika sposobnosti suzhdeniya* [Critique of the Power of Judgment], transl. from German by N.M. Sokolov. St. Petersburg: M.V. Popov Publ., 1898.
- Лосев А.Ф.* Мировоззрение Скрябина // *Лосев А.Ф.* страсть к диалектике: литературные размышления философа. М.: Советский писатель, 1990. С. 256–301.
- Losev A.F. *Mirovozzrenie Skryabina* [Scriabin's Worldview]. Losev A.F. *Strast'k dialektike: literaturnye razmyshleniya filosofa* [Passion for Dialectics: Literary Reflections of a Philosopher]. Moscow: Sovetskii pisatel' Publ., 1990. P. 256–301.
- Скрябин А.Н.* Записи // Русские пропилеи: Материалы по истории и русской мысли и литературы. Т. 6. М.: М. и С. Сабашниковых, 1919. С. 120–247.
- Scriabin A.N. *Zapisi* [Notes]. *Russkie propilei: Materialy po istorii i russkoi mysli i literatury* [Russian Propylaea: Materials on the History and Russian Thought and Literature]. Vol. 6. Moscow: M. i S. Sabashnikovy Publ., 1919. P. 120–247.
- Скрябин А.Н.* Письма. М.: Музыка, 2003.
- Scriabin A.N. *Pis'ma* [Letters]. Moscow: Muzyka Publ., 2003.
- Соловьев В.С.* Красота в природе // Вопросы философии и психологии. 1889. Кн. 1. С. 1–50.
- Solovyov V.S. *Krasota v prirode* [Beauty in Nature]. *Voprosy filosofii i psihologii*. 1889. Book 1. P. 1–50.
- Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского // *Соловьев В.С.* Избранное. М.: Сов. Россия, 1990. С. 61–113.
- Solovyov V.S. *Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo* [Three Speeches on Dostoevsky]. Solovyov V.S. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow: Sov. Rossiya Publ., 1990. P. 61–113.
- Шлецер Б.Ф.* Записка о «Предварительном действии» // Русские пропилеи: Материалы по истории и русской мысли и литературы. Т. 6. М.: М. и С. Сабашниковых, 1919. С. 99–119.
- Schloezer B.F. *Zapiska o «Predvaritel'nom deistvii»* [A Note on the “Preliminary Action”]. *Russkie propilei: Materialy po istorii i russkoi mysli i literatury* [Russian Propylaea: Materials on the History and Russian Thought and Literature]. Vol. 6. Moscow: M. i S. Sabashnikovy Publ., 1919. P. 99–119.

ВРЕМЕНА. НРАВЫ. ХАРАКТЕРЫ

DOI: 10.31857/S0236200725010117

©2025 Л.Ю. ЯКОВЛЕВА

МЕСТА ЖИЗНИ: К ПРОБЛЕМЕ ПРОСТРАНСТВА В БИОПОЛИТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ Д. АГАМБЕНА



Яковлева Любовь Юрьевна — кандидат философских наук, преподаватель. Национальный исследовательский университет Санкт-Петербургский национальный исследовательский университет информационных технологий, механики и оптики (ИТМО). Российская Федерация, 197101 Санкт-Петербург, Кронверкский пр., д. 49, лит. А. ORCID 0000-0002-2440-2923 jakovleva.ljubov@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматривается проблема пространства в философии биополитики Д. Агамбена. Анализ логики пространства у Агамбена имеет значение в контексте пространственного поворота в гуманитарном знании, в гуманитарной географии и в урбанистике. В центре биополитической концепции находится связь жизни и политики. На примере первого тома *Homo Sacer* раскрывается и интерпретируется ряд процедур, задающих связь жизни и политики в античной культуре и в европейской культуре XX века. Экспликация и систематизация мест жизни позволяют выявить роль пространства в понимании биополитических техник управления населением.

Особое внимание уделяется роли языка, описанию пространства его структуры, определению оппозиций и стиранию различий в анализе пространства у Агамбена. Для систематизации различных определений пространства выделяются «места жизни» как особые формы организации пространства жизни человека и политики: место дома (*oikos*) и города (*polis*), место лагеря, место поэтического жеста. В формировании отношений этих мест играют роль известные концепты философии Агамбена: включающее исключение, зоны неразличимости. Данные отношения позволяют описывать места жизни в их динамике, неустойчивом равновесии, включать в рассмотрение пространственно-временные отклонения этих мест, их топологию. В результате проведенного анализа было показано, что лагерь как матрица современной жизни человека обусловлен особыми структурными особенностями организации жизненного пространства человека, особым «языком» пространства, формирующим его отношение к политике и жизни. Наряду с критикой биополитического пространства рассматривается возможность позитивного анализа жизни в творчестве Агамбена на примере пространства поэтического языка и политического жеста.

Ключевые слова: места жизни, голая жизнь, дом, город, лагерь, включающее исключение, зона неразличимости, биополитика.

Ссылка для цитирования: Яковлева Л.Ю. Места жизни: к проблеме пространства в биополитической концепции Д. Агамбена // Человек. 2025. Т. 36, № 1. С. 167–177. DOI: 10.31857/S0236200725010117

«Великой навязчивой идеей, неотступно преследовавшей XIX век, как известно, была история... Сегодняшнюю же эпоху можно, скорее, назвать эпохой пространства» [Фуко, 2006: 191] — этими словами Мишель Фуко начинает свою известную лекцию «Другие пространства», прочитанную им в 1984 году. Подтверждением диагноза, поставленного Фуко нашей современности, стал «пространственный поворот» в теории культуры, литературной теории, социологии, гуманистической географии [Günzel, 2010]. Немаловажную роль в становлении пространственного поворота сыграл структурализм и постструктурализм с их вниманием к пространству структуры языка, к проблемам локализации смысла, к топологии отношений [Делез, 1999]. В не меньшей степени вопрос о пространстве структуры задает концептуальную рамку для двух важнейших проектов биополитики М. Фуко и Д. Агамбена. Вопрос о структурных особенностях языка, о его возможностях распределять значения по определенным местам, размечать и формировать ландшафт человеческого существования обуславливает центральную проблему биополитики: проблему связи политики и жизни.

Так, в исследовании биополитики Д. Агамбен обращается к логике пространства суверена, изгнанника, беженца, заключенного в лагере или обычного жителя современного города. Подобный акцент на пространственных особенностях расположения упомянутых фигур вызывает большой интерес не только в области философии пространства [Layzelle, 2017], но и в сфере гуманистической географии [Ek, 2006; Giaccaria, Minca, 2011; Clarke, Doel, McDonough, 1996], теории города и урбанистики [Boano, Martén, 2013; Boano, 2017].

Предлагаемое исследование направлено на анализ и интерпретацию логики пространства жизни, представленную в первом томе цикла *Homo Sacer* — «Голая жизнь и суверенная власть» [Агамбен, 2011]. В соответствии с данной логикой жизнь занимает различные места: места дома и полиса, неопределенные места изгнания, места заточения. Для раскрытия смысла этих мест мы будем отвечать на такие вопросы, как: «Какие слова наделяют местом жизнь естественную и политическую?», «В каком измерении проговариваемого мы замалчиваем жизнь?», «Что происходит с порядком языка, когда жизнь находится на грани исчезновения?» Поставленные вопросы позволят нам приблизиться к центральному вопросу философии биополитики Д. Агамбена: как возможно появление биополитической парадигмы лагеря — особого места «обитания» фигуры *Homo Sacer* в XX веке? Наряду с критикой мест первого тома *Homo Sacer* мы наметим возможный горизонт мест высвобождения жизни в акте поэтического творения.

Для анализа жизни мы обратимся к внутреннему устройству и пространству структуры языка, к динамике ее пространства и к возможности трансформировать места реальные и эмпирические. Следует отметить, что подобная постановка вопроса послужит отправной точкой для дальнейшего изучения пространства в философии Агамбена, поскольку основные понятия для определения пространства жизни и политики Агамбен заимствует не только у структурного подхода, но и из работ немецкого философа К. Шмитта. Интерпретация шмиттовского понимания пространства, а также взаимоотношение элементов структуралистского подхода и теории Шмитта должны стать предметом последующих исследований.

Места жизни: *Oikos* и *polis*

В работе «К критике насилия» В. Беньямин отмечает: «Насколько человек...священен, настолько далекими от святости являются его состояния, его телесная жизнь, легко

уязвимая со стороны окружающих его людей... Стоило бы исследовать происхождение догмы о священности жизни» [Беньямин, 2012: 93]. Вопрос о происхождении священности жизни является центральным для биополитической теории Агамбена. Историю происхождения современного понимания жизни или, если точнее, современного «забвения» жизни [Salzani, 2015: 115] Агамбен начинает с рассмотрения терминов *bios* и *zoe* в Античности. Корень «*bios*», таким образом, становится одновременно точкой сближения и водоразделом двух важнейших концепций биополитики — Д. Агамбена и М. Фуко. В то время как Фуко обращается прежде всего к концу XVIII — началу XIX века, Агамбен внимателен к древнегреческому *bios* в Античном мире — симптуму уже различенной, размеченной и распределенной жизни. *Bios* — жизнь свободного гражданина полиса, обладающего речью, *logos*. Место *bios* — *polis*. *Zoe* описана как «природная, простая жизнь» [Агамбен, 2011: 8], которая «исключена из *polis* как такового и в качестве жизни чисто репродуктивной четко ограничена пространством *oikos*» [Агамбен, 2011: 8] (курсив мой. — Л.Я.). Руководствуясь противопоставлением дома (*oikos*) и города (*polis*), мы обратимся к прояснению статуса данных мест, их связи с языком и возможности человека занимать промежуточное место между домом и городом, становясь *homo sacer*.

Первый шаг, который совершает Агамбен при исследовании происхождения проблемы жизни, — это разметка «карты местности», которую предлагает древнегреческий язык: в месте дома располагается естественная, бессловесная, несвободная жизнь, связанная с рождением, возможностью насилия и смерти; в месте города сосредоточена свободная жизнь, построенная вокруг возможности политического действия и силы слова. Подобное различие было уже проведено ранее Х. Арендт в ее труде «*Vita activa*»: «Не прихотливое мнение или теория Аристотеля, но исторический факт то, что основанию полиса предшествовало уничтожение всех союзов, опиравшихся подобно фратрии или филе, на природно-естественное начало, т.е. на семью и кровное родство» [Арендт, 2017: 37]. Тем не менее уже на данном этапе следует отметить, что в отличие от приведенной цитаты Арендт, различие дома и города для Агамбена не носит исключительно исторический характер. Дом и город являются оппозициями, определенными значениями, элементами языка. Описание мест жизни предполагает выделение мест в пространстве языка, в соответствии с которыми мы можем обнаруживать места реальные, как они представлены в истории и теории. Таким образом, в дальнейшем, мы будем использовать сочетание «места жизни», предполагая их двойной смысл: как особый способ языка наделять жизнь пространственными значениями; как исторически сложившийся реальный способ организации жизненного пространства, например, в Древней Греции или в современной европейской культуре. В этом отношении сочетание «пространство» города, дома или лагеря имеет для нас более общее значение и используется для описания всей логики отношений между местами или внутри отдельного места в целом.

Подход Д. Агамбена к пространству позволяет использовать ресурсы структурной лингвистики в концептуализации жизни: не устремляться на поиск единого и вневременного основания жизни, которое по определению забыто, но выявлять серию значений жизни, оппозиций, точек, которые расчертывают поле языка жизни. Жизнь не может быть явлена в качестве сущности, точки опоры, она отсутствует, но «сказывается» через оппозицию *oikos/polis*.

Для прояснения статуса мест дома и жизни следует обратиться к комментариям Ж. Делеза к подходу М. Фуко в статье «По каким критериям узнают структурализм?». С нашей точки зрения, описание пространства структуры у Делеза применимо как к методу Фуко, так и методу Агамбена. Так, в параграфе «локальное или позиционное» Делез подчеркивает: «Когда Фуко определяет такие детерминации как смерть, желание, труд, игра, то он рассматривает их не как измерения эмпирического

Л.Ю. Яковлева
Места жизни:
к проблеме
пространства
в биополитиче-
ской концепции
Д. Агамбена

существования, но прежде всего, как именования мест, или положений, которые делают занимающих эти места людей смертными и умирающими, работающими, играющими» [Делез, 1999: 140]. Чуть позже Делез поясняет, что это особое структурное или топологическое пространство, которое не следует смешивать ни с эмпирическим пространством, ни с пространством воображения. Подобное пространство языка присутствует и в труде Агамбена, о чем свидетельствует его внимание к понятию структуры [Агамбен, 2015: 43], выделение и дальнейшее стирание оппозиций, а также использование термина топология при выявлении логики суверенной власти [Агамбен, 2011: 53].

В то время как выявление базовых оппозиций — *bios/zoe*, *oikos/polis* — является первым методологическим ходом Агамбена, то второй шаг заключается в постепенном стирании данных различий, в поиске возможности их смешения. В первую очередь, пространство дома выстраивалось вокруг естественной жизни, а пространство полиса вокруг жизни в форме слова, действия, свободы. Тем не менее нам необходимо, согласно Агамбену, искать возможности языка обходить данное различие. Как отмечает У. Уоткин: «Обезразличьте оппозицию...общей основы... и вы уничтожите саму власть... контролировать то, что мы думаем, что мы говорим и то, что мы делаем посредством этих парадигм» [Уоткин, 2022].

Показательным примером такого стирания различий может послужить особое понимание пространства дома, которое не сводится только лишь к естественному состоянию. Так, в «Царстве и Славе» Агамбен показывает, что в пространстве дома мы можем наблюдать «управленческую природу экономики», которую он связывает «не только с потребностью в предметах и их использованием, но прежде всего с их упорядоченным расположением» [Агамбен, 2019: 40]. Там же мы находим ссылки на использование термина ойкономии в текстах, посвященных риторике, изучающей расположение отдельных тем в речи и сравнения дома с войском, кораблем и танцем у Ксенофonta. Показательно в этом отношении противостояние Аристотеля и Платона в вопросе о связи дома и города, приводимой Агамбеном в «Царстве и Славе»: «Как известно, у Платона разграничение между *oikos* и *polis* не обретает, как это происходит у Аристотеля, характера оппозиции...». [Агамбен, 2019: 46]. Акцент на управлении посредством особо организованного расположения демонстрируют, что область дома не может быть четко отделена от области города: в доме человек утрачивает непосредственность животной жизни путем управления и расположения его членов. Как подчеркивает, А. Погребняк, описывая понимание экономики у Агамбена: «Принципиально, что экономика схватывается здесь в зоне неразличимости социального и биологического, целей и средств» [Погребняк, 2019: 174].

После первого шага — выявления оппозиций, второго шага — расшатывания и стирания оппозиций, Агамбен выполняет заключительный шаг — выявление зон неразличимости.

Место жизни *Homo Sacer*: зона неразличимости

Понятие зоны неразличимости является важнейшим концептом в философии Агамбена. Функция данных зон становится более ясной благодаря описанным выше методологическим процедурам по выявлению и стиранию оппозиций. Возможность проводить и разрушать границы различных противопоставлений: животного и человека, естественного и политического, частного и публичного исходит из данной зоны неразличимости, которая изначально принадлежит самому пространству языка. Именно благодаря этому промежуточному «месту», мы можем обнаруживать в истории европейской культуры не только строгие

оппозиции, но скорее «полюса, представляющие из себя два типа движения...» [Gilson, 2007: 98] и в пределе приводящие к неразличимости.

Пространства *oikos* и *polis*, как было показано, не только противостоят друг другу как две независимые друг от друга величины, два локуса различных образов жизни, но и находятся в теснейшей связи друг с другом. Когда человек покидает стены дома и реализует свои возможности как существо политическое, то есть действующее и говорящее, то несвободная и безмолвная жизнь, оставленная им в «четырех стенах» не исчезает полностью, ее невозможно устраниТЬ. Некая незримая связь с голой жизнью сохраняется даже тогда, когда, казалось бы, от нее не должно было остаться и следа: «Политика существует потому, что человек — живое существо, которое отделяет от себя и противопоставляет себе посредством языка свою собственную голую жизнь и в то же время остается связанным с ней через включающее исключение» [Агамбен, 2011: 15]. Фигура *Homo Sacer* рождается в результате данной процедуры включающего исключения, т.е. в результате исключения голой жизни и ее одновременного включения в поле политического.

При разработке понятия голой жизни в первом томе цикла *Homo Sacer* Агамбен отталкивается, прежде всего, от концепции голой жизни (*bloßes Leben*) у Вальтера Беньямина. В философии Агамбена голая жизнь *Homo Sacer* проявляется как зое, как просто естественная жизнь, у которой нет никаких возможностей, кроме самого необходимого — в его жизни остается только питание и продолжение рода. С другой стороны, низведение до такой жизни, где мы не можем отличить человека от животного, зависит от воли Суверена, который в любой момент может осуществить насилие над таким существом, то есть окончательно лишить его жизни.

В рамках прочтения античных мест жизни, дом и город, *oikos* и *polis* представляли собой либо различные, либо слабо связанные друг с другом территории существования. Жизнь человека, оказавшегося в статусе *homo sacer*, перестает быть закрепленной за каким-либо местом, попадая в не-место, в особый локус, лишенный определенных пространственных характеристик. Такой человек несет на себе след вытесненной безмолвной голой жизни, поскольку может быть изгнан из государства по тем или иным причинам.

С целью ответить на вопрос о том, как возможно возникновение такой фигуры, как *Homo Sacer*, внутри политической жизни, следует выявить специфику отношения между *homo sacer* и Сувереном. Первая форма отношения между сувереном и *homo sacer* — человеком, например, изгнанным из древнегреческого полиса, — это исключение из сферы политической жизни. Однако такое исключение являются включающим, так как оно в негативной форме продолжает поддерживать с ним отношения: исключение осуществляется по решению самого суверена и выносится в рамках действующих законов. Также суверен в любой момент вправе отнять жизнь у *Homo Sacer*, то есть он помещает эту жизнь во внеправовое поле, где, говорит Агамбен, «все становится возможным». Отсюда следует, что «Суверенное исключение (как зона неразличимости между природой и правом) является допущением правового отношения в форме его приостановки» [Агамбен, 2011: 30]. Выпадая из-под действия норм, *Homo Sacer* оказывается в перманентном чрезвычайном положении, которое объявляется сувереном.

В операции включающего исключения раскрывается важнейший момент в логике организации мест жизни: исчезновение различий между внешним и внутренним, производство «зоны неразличимости». Попадая в эту сумеречную зону неразличимости, субъект как бы не находит себе места: он уже покинул стены дома, но он также покинул город, «он покинут законом, именно оставлен незащищенным на пороге» [Агамбен, 2011, 41].

Жизнь в зоне неразличимости, низведенная до чисто биологических потребностей и воплощающая чисто природное состояние, выступает чем-то внешним

Л.Ю. Яковлева
Места жизни:
к проблеме
пространства
в биополитиче-
ской концепции
Д. Агамбена

ВРЕМЕНА. НРАВЫ. ХАРАКТЕРЫ

по отношению к жизни политической, тем не менее последняя вбирает в себя эту инаковость путем производства, изгнания, заточения и в пределе — путем убийства фигуры, именуемой *homo sacer*. Такой механизм включающего исключения, лежащий в основе отношений правовых норм с областью природы, обнаруживается уже на уровне самой структуры языка. Агамбен подчеркивает, что вслед за Гегелем, мы можем утверждать, что именно язык может проводить границу между внутренней языковой областью и внешней неязыковой областью. Отношение к тому, что языком не является, заставляет язык находиться «вне себя самого», так же как Суверен, низводя *homo sacer* до голой жизни, сам располагает себя по ту сторону права, в сферу природы, насилия в форме чрезвычайного положения, приостанавливающего действие законов во внутренней области политического. Внешнее перемещается во внутреннее, и между ними возникает зона *неразличимости*. Отсюда известное утверждение Агамбена, что «Язык является сувереном, который в постоянном чрезвычайном положении объявляет, что положения вне языка не существует» [Агамбен, 2011: 30], и одним этим жестом исключения он одновременно возвращает внеязыковое (или внеправовое, голую природу) в центр своих действий.

С одной стороны, мы видим, что в языке может идти речь о денотации конкретных случаев, об обозначении норм для определенных областей, например: нормы дома и нормы города должны отличаться друг от друга; сфера права предполагает область соблюдения норм и область нарушения норм. Однако существует такая область языка, которая обуславливает конкретные акты денотации, наделения различных сфер сущего значением, артикуляцию сущего, распределение позиций языка. Данная область является внешней по отношению к конкретным значениям, но тем не менее она всё ещё принадлежит сфере языка. Именно эту сферу можно назвать зоной *неразличимости*, поскольку она не актуализировала никакое значение, она — стихия виртуального, возможного и именно благодаря ей все актуализируется и разносится по различным местам языка. В этом отношении она не обладает статичностью и близка той сфере, которую Делез называл смыслом, описанным как особое динамическое поле, наделяющее динамикой всю структуру языка [Делез, 1999: 159, 164].

Именно этот раскол между доязыковым полем смысла и определенными фиксированными значениями пытается преодолеть Суверен в форме включающего исключения. В данной процедуре отделяется и подвергается исключению доязыковое поле чисто животной физиологической жизни. Однако подобное исключение не предполагает полного забвения, вытеснения, табуирования голой *внешней* бесформенной жизни. Напротив, отныне изгнанная, она становится предметом его «заботы», одной из его насущных задач, которые в пределе сводятся к перенесению ее *внутрь*, в эпицентр всевозможных техник управления этой жизнью и ее уничтожения.

Жест выделения, расположения, помещения жизни в зону *неразличимости* является парадоксальным, поскольку сама зона *неразличимости*, подобно сфере смысла в языке, не обладает статусом наличного бытия, она является ускользающим неизримым виртуальным динамическим промежутком, обуславливающим какие-либо будущие различия. Тем не менее этот невозможный жест по стиранию черт человеческой жизни в форме заточения его существования в безликую полуживотную жизнь постоянно воспроизводится в западноевропейской истории — от решений об изгнании в Древней Греции до постройки концлагерей в XX веке. Возможность создавать человека «без лица» и помещать его в реальные пространственные границы, является актом низведения полноты жизни до чистого наличия, до голой жизни. Сама эта возможность коренится не просто в определенном политико-правовом поле европейской культуры, но в самих структурных особенностях ее языка.

Места жизни: от пространств лагерей к поэтическому жесту

Особую роль в пространственном воплощении зон неразличимости играет пространство лагеря, который Агамбен называет «парадигмой современности» [Агамбен, 2011: 217]. Проблематизация пространств концентрационных лагерей предполагает рассмотрение лагеря как предельного проявления биополитических техник управления жизнью, а также как некой модели, которая определяет различные пространства современных городов. Наибольшую значимость в этом отношении приобрела аналитика топологии лагеря Агамбена в области гуманитарной географии в связи с такими темами, как территориальное планирование и география Третьего Рейха [Charlesworth 2004; Clarke, Doel, & McDonough, 1996; Elden, 2003] и исследование пространства Гуантанамо [Ek, 2006; Raulff, 2004].

Как и любой другой жест отделения и помещения голой жизни в конкретное место, заключение человека в лагере содержит указанный ранее парадокс — возможность придать пространственно-временные границы принципиально непространственному измерению реальности. Когда подобное измерение неразличимости материализуется, оно приобретает форму концентрационного лагеря, где неразличимость проживается как стирание черт лица, имени, каких-либо прав, как абсолютно голая жизнь.

Исследователи пространства Аушвица, географы Гиаккарья и Минка, опираясь на Агамбена, подчеркивают, что в лагере постоянно нарушается, сбивается, исчезает четкая разметка карты лагеря, его топография, становясь сложно локализуемым пространством-порогом между внешним и внутренним, между пространством гражданского населения города и пространством исключенных. Постройки лагерей, таким образом, воплощают в себе возможность материализации зоны неразличимости — неразличимости жизни и смерти, права и беспрavия, человеческого и животного. Воплощение голой жизни и превращение живущих в *homo sacer* словно разъедает пространственную определенность, стирает материальные границы, производя пороги, не-места и пустоты, не поддающиеся расчету. При этом лагерь, с точки зрения Агамбена, как главное биополитическое устройство современности может служить в качестве модели современного города как такового, поскольку в его центре по-прежнему находятся биополитические техники управления жизнью. В этом отношении и лагеря и зоны ожидания для беженцев, а также территории закрытых жилых комплексов, направленных на безопасность жизни, продолжают логику «заботы» и управления голой жизнью.

Первый том *Homo Sacer* представляет зону неразличимости только в контексте критики биополитики, критики обнажения жизни и помещения ее в невозможные условия, в не-места. В этом отношении зона неразличимости «производится» и надеяется статусом присутствия посредством особой операции включающего исключения. Вместе с тем философия Агамбена предполагает иные «процедуры» обращения с внешним, с не-местом, со стиранием различий. Одной из таких форм является место поэтического жеста как возможности языка работать в иной логике, в иной модальности, отличной от той, в которой все становится действительным, и даже слияние жизни и смерти.

Язык поэзии является особым способом взаимодействия с областью, которая выходит за границы четких позиций, артикулированных оппозиций, значений. Данную область выше мы сравнили с делезианской трактовкой области смысла, который принадлежит самой стихии языка, но никогда не осуществляется в качестве конкретного значения. Посредством поэтической работы языка жизнь человека перестает отделяться от своей формы и переходит в особое измерение «формы-жизни». Как поясняет А. Погребняк: «Агамбен использует понятие «форма-жизни», чтобы описать ситуацию, когда жизнь без остатка переходит в свою форму (образ, этос, привычку), так что от нее невозможно отделить чисто биологический субстрат («голую жизнь»)» [Погребняк, 2019: 186].

Л.Ю. Яковлева
Места жизни:
к проблеме
пространства
в биополитиче-
ской концепции
Д. Агамбена

ВРЕМЕНА. НРАВЫ. ХАРАКТЕРЫ

Поэзия в таком случае позволяет прислушиваться к незримому, не присутствующему потоку смысла и напоминает о возможности самой жизни. Именно здесь вновь заявляет о себе зона неразличимости — звучание поэтического слова преодолевает различие «мест» трансцендентного и имманентного, внешнего и внутреннего. Так, зона неразличимости трансформируется из безликой сумеречной зоны голой жизни в *мерцающую* зону формы-жизни. Но что же представляет из себя сама эта жизнь, прорывающая устойчивые локусы дискурса и уклоняющаяся от смертельных сумеречных зон биополитики?

Для ответа на данный вопрос приведем достаточно емкую цитату исследовательницы Агамбена Агаты Билик-Робсон, позволяющую собрать воедино разнообразие аспектов формы-жизни: «В агамбеновском фантастическом переизобретении биополитической парадигмы “просто человеческая жизнь” — это не bios, то есть жизнь, дисциплинируемая культурой, и не zoe, то есть природная и животная жизнь. Это биоморфная жизнь, которая не может полагаться только на физиологию: она также требует символической культуры, но не такой, которая формировалась бы идеальный bios, трансцендирующий потребности жизненного порядка... а такой, которая бы учила человеческую жизнь не хотеть ничего большего, чем она сама, — учила бы новому языку, упрощающему желанное совпадение bios и zoe как имманентную, не навязываемую больше извне *forma-di-vita*» [Робсон-Билик, 2023, 100]. Совпадение bios и zoe, стирание различия между ними, зона неразличимости между жизнью животной и человеческой становится возможной благодаря поэтическому языку, который не требует символической глубины, какого-то иного трансцендентного измерения по отношению к миру, в котором обитает человек, но напротив располагает его в поле имманентности жизни. Поиск особого пустого “места”, где обитала бы жизнь, а также концептуализация подобного места или особой зоны неразличимости сближает взгляды Агамбена на концепт жизни и ее отношение к языку с позициями Жиля Делеза.

Так, в статье «Абсолютная имманентность» [Agamben, 2000] Агамбен указывает на значимость работы Жиля Делеза «Имманентность: некая жизнь» [Делез, 2019], в которой сама жизнь описывается как особое измерение, не принадлежащее отдельному индивиду, но и не выходящее полностью за границы человеческого существования. Делез иллюстрирует свое понимание жизни на примере фрагмента из книги Диккенса: к главному персонажу, готовому уйти из жизни, внезапно начинает возвращаться жизнь как особое состояние, которое не принадлежит ему самому. Агамбен подчеркивает, что в этой сцене возвращающейся жизни мы можем вновь выявить зону неразличимости, а именно: неразличимости жизни и смерти, стирания четких различий между ними. От внимания Агамбена не ускользает и другой случай «жизни», приводимый Жилем Делезом — это лица младенцев, на которых словно присутствует печать до-индивидуальных черт — мимики и жестов. Мерцающая текстура поэтического языка для Агамбена способна приблизить нас к такому пониманию жизни, ведь таким образом язык не сводится к передаче застывших безжизненных значений, не сводится он и к определенному акту речи, но особым образом *бездействует*, уступая место неразличимости жизни.

Подобно поэтическому языку Агамбен рассматривает возможность политического жеста как особой формы дезактивации, приведения в бездействие существующего политического дискурса с его неизбывным разделением жизни на частную и публичную, на zoe и bios. Одним из примеров такого сообщества для Агамбена является движение ситуационизма, которое стремилось переосмыслять городское пространство и архитектуру в противовес существующим нормам передвижения по городу. Оно не представляло собой традиционную форму политических протестов, выдвигающих определенные требования и прямо или косвенно настаивающих на собственной идентичности. Напротив, противостояя деятельному образу жизни и используя технику дрейфа, ситуационисты изобретали ситуации как альтернативные формы освоения городских территорий. Отклонение от маршрутов официальных карт позволяло уклоняться

от навязанного капитализмом образа города, преодолевать границы между нормой и не-нормой, запрещенными и открытыми территориями. Как отмечает в этом отношении Агамбен: «Переход на северо-запад географии реальной жизни» — это пункт неразличимости между жизнью и искусством... это политика, наконец достигшая высоты... их утопия опять же абсолютна «уместна», потому что размещается в самих процессах, которые она стремится разрушить» [Агамбен, 2015: 81].

Таким образом, бездеятельность и сила возможности, исходящая из жизни поэтического языка и политического жеста, смещает устоявшиеся формы языка и нормы существования, позволяет преодолевать кажущиеся ранее незыблемыми границы мест, прокладывает пути между ними и открывает горизонт для бесконечных «водоворотов» слова, мысли и поступка.

* * *

Опираясь на первый том цикла *Homo Sacer*, мы показали значимость пространственных фигур и элементов в понимании биополитики итальянского философа. Центральная задача состояла в том, чтобы продемонстрировать роль анализа структуры как условия формирования представлений человека о пространстве жизни и политики на различных этапах европейской истории. В этом отношении вопрос о связи жизни и политики как центральный вопрос биополитики ставится Агамбеном не с точки зрения истории права или истории культуры, но с точки зрения условий возможности рождения биополитики. Выявление структуры языка позволяет выявить закономерности определенных значений, которые мы приписываем нашему пониманию жизни в ее отношении к сфере политики. Именно пространство языка влияет на то, смешиваем ли мы личную жизнь и область политического, ведем ли мы себя аполитично, готовы ли мы передать вопросы заботы о своем здоровье и телесном благосостоянии государству.

В ходе исследования мест жизни особое значение имела систематизация и интерпретация методологических процедур, позволяющих описывать логику пространства жизни и политики. В результате проведенного анализа понятие зоны неразличимости было раскрыто в качестве центрального в понимании пространства жизни. Именно благодаря данному понятию возможно выявить динамику мест жизни, раскрыть важнейшую процедуру включающего исключения, появление феномена голой жизни, рождение фигуры *homo sacer* и фигуры Суворена, продемонстрировать топологию лагеря и отношение к жизни в пространстве современного города. Вместе с тем данное понятие выступает поворотным пунктом при переходе от критического проекта биополитики к позитивному проекту, осмыслиющему место поэтического и политического жеста.

Предлагаемое исследование является введением в проблематизацию роли пространства в философии Джорджо Агамбена и должно послужить началом для более обстоятельного анализа иных концептуальных контекстов в работах итальянского философа.

Places of Life: on the Problem of Space in the Biopolitical Concept of G. Agamben

Lyubov I. Iakovleva

CSc in Philosophy, Lecturer.

National Research University ITMO.

49 lit. A, Kronverksky Ave., St. Petersburg 197101, Russian Federation.

ORCID 0000-0002-2440-2923

jakovleva.ljubov@yandex.ru

The article examines the problem of space in the philosophy of biopolitics of G. Agamben. Agamben's analysis of the logic of space is important in the context of the spatial turn in humanities, including human

Л.Ю. Яковлева
Места жизни:
к проблеме
пространства
в биополитиче-
ской концепции
Д. Агамбена

geography and urban studies. At the center of the biopolitical concept is the connection between life and politics. Using the example of the first volume of *Homo Sacer*, a number of procedures are revealed and interpreted that define the connection between life and politics in ancient culture and in European culture of the 20th century. Explication and systematization of places of life allows us to identify the role of space in understanding the biopolitical techniques of population control. Particular attention is paid to the role of language, structural space, definition and further blurring of oppositions in Agamben's analysis of space. To systematize the various definitions of space, "places of life" are distinguished as special forms of organizing the space of human life and politics: the place of the home (oikos) and the city (polis), the place of the camp, the place of the poetic gesture. Well-known concepts of Agamben's philosophy play a role in shaping the relationships of these places: inclusive exclusion, zones of indiscernibility, suspension of differences. These relationships make it possible to describe places of life in their dynamics, unstable equilibrium, and to include into consideration the spatiotemporal deviations of these places and their topology. It was shown that the camp as a matrix of modern human life is determined by the special structural features of the organization of a person's living space, the special "language" of space that shapes his attitude to politics and life. Along with the criticism of places, using the example of the space of poetic language, the possibility of a positive analysis of life in Agamben's work is considered.

Key words: places of life, bare life, home, city, camp, inclusive exclusion, zone of indiscernibility, biopolitics.

For citation: Iakovleva L.I. Places of Life: on the Problem of Space in the Biopolitical Concept of G. Agamben // Chelovek. 2025. Vol. 36, N 1. P. 167–177. DOI: 10.31857/S0236200725010117

Литература/References

- Агамбен Д. Искусство, без-деятельность, политика // Социологическое обозрение. 2007. Том 6. № 1. С. 41–46.
- Agamben G. *Iskusstvo, bez-deyatel'nost', politika* [Art, Inactivity, Politics]. *Sociological Review*. 2007. Vol. 6. N 1. P. 41–46
- Агамбен Д. Средства без цели. М: Гиляя, 2015.
- Agamben D. *Sredstva bez tseli* [Means without Purpose]. Moscow: Gileya' Publ., 2015.
- Агамбен Д. *Homo sacer*. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011.
- Agamben G. *Homo sacer. Suverennaya vlast' i golaya zhizn'* [Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life]. Moscow: Evropa Publ., 2011.
- Агамбен Д. Царство и слава. Москва, Санкт-Петербург: Изд-во института Гайдара, 2019.
- Agamben G. *Tsarstvo i slava*. [Kingdom and Glory]. Moscow, St. Petersburg: Gaidar Institute Publishing House Publ., 2019.
- Билик-Робсон А. *Reditus k prednamerennoy nezrelosti: regresii Dzhordzho Agambena* // Versus. 2023. № 2. С. 75–113.
- Bielik-Robson A. *Reditus k prednamerennoy nezrelosti: regresii Dzhordzho Agambena* [Reditus into Self-Inflicted Immaturity: Agamben's Regression]. Versus. 2023. N 2. P. 75–113.
- Делез Ж. По каким критериям узнают структурализм / Делез Ж. Марсель Пруст и знаки: Статьи. СПб.: Алетейя, 1999. С. 133–174.
- Deleuze G. *Po kakim kriteriyam uznayut strukturalizm* [How do we recognize structuralism]. Deleuze G. *Marsel' Prust i znaki* [Marcel Proust and signs: Articles]. St. Petersburg: Aletheia Publ., 1999. P. 133–174.
- Делез Ж. Имманентность: некая жизнь... // EINAI: Философия. Религия. Культура. Т.10, № 1(19) 2021. С. 229–235.
- Deleuze G. *Immanentnost': nekaya zhizn'*... [Immanence: a Life...]. *EINAI: Philosophy. Religion. Culture*. 2021. Vol. 10, N 1(19). P. 229–235.
- Арендт Х. *Vita Activa, ili O deyatel'noy zhizni*. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017.
- Arendt H. *Vita Activa, ili O deyatel'noy zhizni* [Human condition]. Moscow: Ad Marginem Press Publ., 2017.
- Беньямин В. К критике насилия / Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012.

- Benjamin W. *K kritike nasiliya* [Towards the Critique of Violence]. Benjamin W. The doctrine of similarity. Media aesthetic works. Moscow: RGGU Publ., 2012.
- Платон. Критон / Платон. Собрание сочинений в 4 т. М.: Мысль, 1990. С. 97–111.
- Platon. *Kriton* [Crito] Platon. *Sobraniye sochineniy v 4 t.* [Works: in 4 vol.] Moscow: Mysl Publ., 1990. P. 97–111.
- Погребняк А.А. *Licentia poetica: тайна экономики и сила инверсии* // Логос. 2019. Т. 29. № 6. С. 171–198.
- Pogrebnyak A.A. *Licentia poetica: tayna ekonomiki i sila inversii* [Licentia poetica: the secret of economics and the power of inversion]. *Logos*. 2019. Vol. 29, N 6. P. 171–198.
- Фуко М. Другие пространства / Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Практис, 2006. Ч. 3. С. 191–205.
- Foucault M. *Drugije prostranstva* [Other Spaces]. Foucault M. Intellectuals and Power: Selected Political Articles, Speeches and Interviews. Part 3. Moscow: Praxis Publ, 2006. P. 191–205.
- Фуко М. Великое заточение / Фуко М. История безумия в классическую эпоху. М.: Аст, 2010. С. 59–97.
- Foucault M. *Velikoye zatocheniye* [The Great Imprisonment]. Foucault M. History of Madness in the Classical Age. Moscow: Ast Publ, 2010. P. 59–97.
- Уоткин У. Агамбен, Беньямин и безразличие насилия. URL: <https://spectate.ru/watkin-violence/> (дата обращения: 30.03. 2024).
- Watkin W. *Agamben, Ben'yamin i bezrazlichiyie nasiliya* [Agamben, Benjamin and the indifference of violence]. URL: <https://spectate.ru/watkin-violence/> (accessed: 30.03.2024).
- Agamben G. Absolute immanence// Agamben. Potentialities. Collected Essays in Philosophy. Stanford: Stanford University Press. 2000. P. 220–242.
- Agamben G. Life, A Work of Art Without An Author: The State of Exception, the Administration of Disorder and Private Life. *German Law Journal*. 2004. N 5. URL: <https://16beavergroup.org/articles/2005/03/25/rene-interview-with-giorgio-agamben-life-a-work-of-art-without-an-author/> (accessed: 30.03. 2024).
- Boano C. Martén R. Agamben's urbanism of exception: Jerusalem's border mechanics and biopolitical strongholds. *Cities*. 2013. Vol. 34. P. 6–17.
- Boano C. The Ethics of a Potential Urbanism. Critical Encounters between Giorgio Agamben and Architecture. Taylor and Francis, 2017.
- Charlesworth A. Contesting Places of Memory: the Case of Auschwitz. *Environment and Planning D: Society and Space*. 1994. N 12(5). P. 579–593.
- Charlesworth A. The Topography of Genocide. In: D. Stone (Ed.). *The historiography of the Holocaust*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004. P. 216–251.
- Clarke D. B., Doel M. A., & McDonough F. X. Holocaust Topologies: Singularity, Politics and Space. *Political Geography*, 1996. 15(6/7). P. 457–489.
- Giacca P., Minca C. Topographies/Topologies of the Camp: Auschwitz as a Spatial Threshold. *Political Geography*. 2011. Vol. 30, Iss. 1. P. 3–12.
- Gilson E. C. Zones of Indiscernibility the Life of a Concept from Deleuze to Agamben. *Philosophy Today*. 2007. N 51 (5). P. 98–106.
- Günzel S. Raum. (Hg.) Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart, Weimar: Metzler Verlag, 2010.
- Ek R. Giorgio Agamben and the Spatialities of the Camp: an Introduction. *Geografiska Annaler B*, 2006. N 88(4). P. 363–386.
- Layzelle L. G. Topologies of Abandon: Locating Life in the Philosophy of Giorgio Agamben: Thesis. Sussex: University of Sussex, 2017.
- Martin L., Secor A.J. Towards a Post-mathematical Topology. *Progress in Human Geography*. 2014. N 38(3). P. 420–438.
- Raulff U. An interview with Giorgio Agamben. *German Law Journa*. 2004. N 5(5). P. 609–614.
- Salzani C. From Benjamin's *bloßes Leben* to Agamben's *nuda vita*: A Genealogy. Salzani Moran B. (ed.). *Towards the critique of violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*. London, New York: Bloomsbury, 2015. P. 109–123.

Л.Ю. Яковлева
Места жизни:
к проблеме
пространства
в биополитиче-
ской концепции
Д. Агамбена

©2025 А.Ю. ДУДЧИК

О ПРОЕКТЕ ГЛОБАЛЬНОЙ ИСТОРИИ МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ



Дудчик Андрей Юрьевич — кандидат философских наук, доцент, заместитель директора по научной работе.

Институт философии Национальной академии наук Беларусь.

Республика Беларусь, 220072 Минск, ул. Сурганова, д. 1, корп. 2.

ORCID: 0000-0002-6810-5103

dudchik@philosophy.by

Аннотация. Статья посвящена изменениям, происходящим сегодня в области изучения истории философии, которые связаны с проектами «глобальной философии» и «мировых философий». Анализируется проект «глобальной истории философии», для которого понятие глобальности подразумевает не только мировую степень охвата рассматриваемых философских концепций, но обозначает и специфику технических и коммуникативных средств, и разнообразие методологического инструментария, которые могут быть использованы сегодня в исследованиях по истории философии. Анализируются возможности использования междисциплинарной методологии: подходов интеллектуальной истории, количественных методов, метода «дальнего чтения» и методов цифровой гуманитаристики. Рассматривается специфика использования в литературоведении понятий «мировая литература» и «мировая республика литературы» и их потенциал для развития исследований в области глобальной истории философии. Изучается роль становления глобальной институциональной среды для развития современной философии, в частности, системы международных философских конгрессов, а также международных олимпиад по философии для старшеклассников. Эта среда призвана способствовать диалогу различных региональных и языковых традиций и вместе с тем позволяющей конституировать их различия. Выявлены этические и эмансипаторные аспекты современных исследований в области истории философии, наиболее ярко проявляющиеся в проекте деколониальной истории философии. Реконструированы основания критики радикальных версий деколонизации и обращения к локальным эпистемологиям в рамках общего подхода современной глобальной истории. Обосновывается предположение, что проблема соотношения и соизмеримости различных вариантов локальных типов знания в области истории философии стоит не столь остро, как в истории или социальных науках. При этом, по крайней мере на уровне деклараций, сохраняется представление об общем поле философского знания и философских вопросов, давать ответы на которые при помощи всевозможных концептуальных средств и подходов пытаются представители разных философских традиций.

Ключевые слова: история философии, глобальная философия, глобальная история философии, интеллектуальная история, мировые философии, вычислительная философия, цифровая гуманитаристика, локальные эпистемологии, евроцентризм.

Ссылка для цитирования: Дудчик А.Ю. О проекте глобальной истории мировой философии // Человек. 2025. Т. 36, № 1. С. 178–188. DOI: 10.31857/S0236200725010121

А.Ю. Дудчик
О проекте глобальной истории мировой философии

Xорошо известна парадоксальная особенность философского знания, возможно, являющаяся сущностной и даже конститутивной для самой философии: претендую, как минимум на уровне деклараций, на универсальность и всеобщность рассматриваемых вопросов и высказываемых суждений, философия тем не менее представлена рядом региональных и языковых традиций, организована в форме определенных школ, а если говорить о современной профессионализированной философии — специализированных направлений и областей исследования. Вместе с тем представление о некой общей философии имеет место в качестве определенного идеала (возможно, утопического или антиутопического). В качестве примера можно вспомнить идею И. Канта о «мировом [космическом] понятии» (*conceptus cosmicus*) [Кант, 2006: 1051], которое он связывает с существенными целями человеческого разума как такового, и из которого выводят собственное видение философской идентичности. Сегодня мы можем обратить внимание на понятия «мировых философий» (чаще используется во множественном числе, хотя есть варианты употребления и в единственном) и «глобальной философии». Оба термина уже приобрели определенную традицию употребления, а соответствующие направления в достаточной степени институализировались, например, существуют тематические научные журналы *“Journal of World Philosophies”* и *“Global Philosophy”*. Что интересно отметить, оба подхода в значительной степени разрабатываются как в рамках собственно философии, так и в истории философии, в том числе в областях, связанных с изучением незападных традиций. В западном академическом пространстве подобные исследования не всегда относятся к собственно философской проблематике, а часто локализованы в области регионоведения (*area studies*). Вполне понятно стремление специалистов в данных областях пересмотреть сложившийся в академическом сообществе статус-кво и обосновать философский статус предмета собственного изучения. Несомненно, определенную роль в интересе к «мировым» аспектам играют и социально-политические изменения, связанные с последствиями деколонизации, происходящими в мире процессами деглобализации, geopolитической напряженностью и т.д. Конечно, указанные изменения затрагивают не только области философии и истории философии, но и сферу социально-гуманитарных и междисциплинарных исследований в целом.

Как уже отмечалось, идеи мировой, глобальной и т.п. философии в значительной степени развивают наработки, сложившиеся в области изучения незападных традиций, компаративных исследований и особенно китайской философии. Так, широкое распространение получило понятие глобальной философии, предложенное исследователем китайской философии из Уэслианского университета в США Стивном Энглом. В статье «Китайские философы и глобальная философия» он обращает внимание на некоторые особенности глобальной философии, под которой он понимает «вовлеченность в философию таким образом, чтобы она была открыта, по крайней мере в принципе, для идей и подходов философов и философских традиций со всего мира» [Angle, 2005: 3–4]. Так, по мнению Энгла, глобальная философия не исходит из представления о существовании общих истин, независимых от контекста и применимых ко всем жителям земного шара. Напротив, это скорее приверженность открытому диалогу на основе некоторых общих принципов, не обязательно эксплицированных

ВРЕМЕНА. НРАВЫ. ХАРАКТЕРЫ

заранее. Далее, глобальная философия выступает как альтернатива унифицирующей глобализации и распространению западных идей как единственно жизнеспособных в философском отношении. И, наконец, глобальная философия не обязательно предполагает некий синтез разных традиций, а ориентируется на максимально адекватное понимание разных философских традиций в их собственных терминах.

Исследовательницы из Нидерландов Моника Кирлоскар-Штайнбах и Ли Калмансон из США развивают понятие «мировых философий», отмечая, что оно отражает реальный плюрализм и, возможно, даже принципиальную несоизмеримость существующих традиций; отражает природу философствования, связанную с конкретной воплощенностью в пространственно-временных и социально-материальных контекстах; связано с повсеместным распространением философствования, не всегда принимающего форму концептуальной деятельности; позволяет противостоять евроцентризму и «философскому неоколониализму»: «студенты-философы, будь то в Аккре, Окленде, Атланте, Берлине, Лаосе, Мумбаи, Найроби или Претории, продолжают придерживаться той же диеты, что и такие мыслители, как Иммануил Кант, Георг Вильгельм Фридрих Гегель и Мартин Хайдеггер. Значимость местной философии для жизненного мира этих студентов считается в значительной степени нерелевантной» [Kirloskar-Steinbach, Kalmanson, 2021: 8].

Применительно к области истории философии, на наш взгляд, возможно говорить о «глобальной истории философии», поскольку понятие глобальности в данном случае подразумевает не только мировую степень охвата рассматриваемых философских концепций, но обозначает и специфику технических и коммуникативных средств, и разнообразие методологического инструментария, которые могут быть использованы сегодня в исследованиях по истории философии. Уже имеющиеся подходы к «глобальной истории философии» были рассмотрены ранее [Dudchik, 2020; Дудчик, 2020; Дудчик, 2021], в данной работе хотелось бы пояснить специфику методологических, технологических, организационных и идеологических трансформаций, которые происходят в истории философии в данный момент и которые могут быть обозначены как формирование «глобальной истории философии».

Проблема соотношения истории философии и более широкого изучения истории «мысли» обсуждается достаточно давно. В традиции аналитической историографии философии часто противопоставляют априориационистский и контекстуалистский подходы, ориентированные на изучение идей прошлого либо исходя из современного состояния философского знания, либо — из интеллектуального горизонта их собственной эпохи соответственно [Вольф, 2019]. И хотя в англоязычной историографии долгое время преобладал априориационистский подход, некоторые исследователи пишут об уже произошедшей как минимум в изучении отдельных периодов в истории западной философии «тихой контекстуалистской революции» [Mercer, 2019]. В институциональном аспекте эта проблема, как правило, представлена противопоставлением классической истории философии и истории идей или — в более позднем варианте — интеллектуальной истории, как относительно устоявшихся, признанных и широко представленных в исследовательских проектах, читаемых курсах, специализированных изданиях и т.д.

Не претендуя на окончательное разрешение вопроса о соотношении истории философии и интеллектуальной истории, согласимся с позицией О.А. Власовой о том, что «обращение к интеллектуальной истории оказывается для истории философии последних лет одной из возможностей процедурного обновления и одним из наиболее логичных (в контексте современного движения истории философии) путей обретения историками философии самосознания и развития историографии» [Власова, 2020]. Более того, предположим, что в рамках проекта глобальной истории философии как раз возможно определенное сближение между этими исследовательскими

подходами. Уже в силу широты своего объекта изучения исследованиям по глобальной истории философии приходится обращаться к традициям, которые отличаются от сложившегося канона историко-философских проблем, понятий, текстов и персоналий, во многом ориентированного на западноевропейский и североамериканский материал. Это требует ориентации не только на традиционные историко-философские предметности — «произведение», «автор», «система», но и изучения философского содержания вне привычного культурно-институционального контекста, обнаружения философских идей как на уровне текстов, традиционно относимых к области религии, художественной литературы, политico-правовой мысли, так и в рамках устной традиции. Для изучения подобного материала целесообразно, наряду с традиционными спекулятивно-герменевтическими методами, обращаться к методам интеллектуальной истории, истории понятий, социологии знания, устной истории и т.д. Расширение предметного поля историко-философских исследований возможно не только за счет более подробного рассмотрения незападных традиций, но и за счет расширения сложившихся представлений об истории европейской философии в целом. Так, исследовательское внимание может быть направлено на малоизвестные в силу ряда причин направления, традиции и персоналии: например, «поздняя схоластика», в меньшей степени известная в некатолических странах; национальные философские школы Восточной Европы; идеи женщин-философов и т.д.

Помимо условных «аутсайдеров», предметом рассмотрения глобальной истории философии также могут стать работы и фигуры, малоизвестные не столько из-за несоответствия своих идей доминирующим взглядам своего времени, но, напротив, из-за общей стандартности своих взглядов, не позволяющих выделить их на общем идейном фоне эпохи. Имеются в виду так называемые «малые писатели» или «писатели второго ранга» [Лавджой, 2001: 24–25], идеи которых не отличались оригинальностью либо не оказали в силу тех или иных обстоятельств существенного влияния в дальнейшем, однако деятельность которых выступала в качестве своеобразного интеллектуального фона эпохи и изучение которых позволяет лучше реконструировать и понять часто непрописанный, но подразумеваемый контекст эпохи. Подобные изменения связаны с расширением исследовательской оптики в области истории философии — с обращением внимания на институциональные и материальные аспекты философской деятельности, сетевые структуры, процессы обмена и трансфера.

Традиционный философский анализ ключевых текстов дополняется работой с «большими данными», включая рассмотрение так называемой «вторичной литературы» — учебников, программ университетских курсов, научно-популярных изданий; изучение структуры социального поля философии; взаимодействие языка философии с языками других областей культуры и т.д. Это, в свою очередь, предполагает возможность использования количественных методов, методов «дальнего чтения» и методов цифровой гуманитаристики (digital humanities).

Возможности компьютерных технологий достаточно широко используются сегодня в социальных и гуманитарных науках, в частности речь идет об особым направлении в рамках философских исследований — вычислительной философии (computational philosophy). При этом, как отмечается в обзорной статье в Стэнфордской философской энциклопедии, это именно философия, использующая компьютеры и вычислительные техники, но не философия, предметом исследования которой являются сами компьютеры и вычислительные техники [Grim, Singer, 2022]. Широко обсуждается и возможность использования современных вычислительных техник в области истории идей [Bolla, 2023], интеллектуальной истории [Betti, van den Berg, 2016], истории знания в целом [Laubichler, Maienschein, Renn, 2019], философии и истории науки [Ramsey, De Block, 2022]. По мнению итальянского историка философии Р. Понцо, обращение к вычислительным технологиям

А.Ю. Дудчик
О проекте глобальной истории мировой философии

ВРЕМЕНА. НРАВЫ. ХАРАКТЕРЫ

может позволить «омолодить» методологию истории философии и по-новому взглянуть на уже упоминавшееся противопоставление контекстуалистского и априори-акционистского подходов [Pozzo, 2021: 44–45]. На использовании вычислительных технологий, на наш взгляд, стоит сделать особый акцент как на одной из возможных отличительных особенностей формирующегося проекта глобальной истории философии, поскольку современный вариант глобальности как всеобщей связности основывается в том числе и на развитии цифровых технологий коммуникации.

Достаточно широкое распространение получили социологические количественные методы при изучении истории литературы, обычно связываемые с концепцией «дальнего чтения» (*distant reading*) итальянского исследователя Ф. Моретти. Его методология, ориентирующаяся на изучение больших совокупностей литературных текстов, является альтернативой традиционным методам работы с текстами. Эти методы в североамериканском литературоведении объединяют под названием *close reading*. Методология «дальнего чтения» уже начинает использоваться в исследованиях в области истории философии [Демин, Куприянов, 2020], однако интересно обратиться и к теоретическим основаниям его концепции. Как отмечает сам Моретти, долгое время в качестве теоретической основы выступали эволюционная теория, применяемая для анализа трансформаций литературных форм, и мир-системный анализ (относимый Моретти к историческому материализму [Моретти, 2016: 76]), используемый для рассмотрения отношений центра и периферии в области литературы. Однако в дальнейшем он приходит к мыслям о необходимости некоторой новой обобщающей теории литературы, как непротиворечиво соединяющей различные теоретические подходы, так и способной обобщить большой объем данных, полученных при помощи использования новых количественных методов. Для обозначения предмета исследования подобной теории Моретти обращается к широко используемому в литературоведении термину «мировая литература» (*Weltliteratur*), обращая при этом внимание на историческую динамику самого этого явления. Так, Моретти полагает продуктивным различие между двумя историческими формами мировой литературы, исторической и современной.

Еще одной попыткой рассмотрения понятия «мировой литературы» с точки зрения глобальных структурных неравенств и асимметрии является проект «мировой истории литературы» французского литературоведа П. Казановы, которая анализирует «мировую республику литературы» как особым образом структурированное поле литературной деятельности. Со своими «столицами», «провинциями», «окраинами» оно обладает собственными, функционирующими относительно автономно внутри литературного поля «политикой» и «экономикой». Республике литературы свойственно постоянное внутреннее соперничество: «История (и экономика) литературной республики… будет историей соперничества во имя литературы, повествующей, как ниспровержения, манифесты, заговоры, перевороты, своеобразные революции и всевозможные литературные движения формировали мировую литературу» [Казанова, 2003: 16]. При этом для исследовательницы характерно противопоставление мировой литературы, для которой характерна интернационализация как сложный симбиоз соперничающих и влияющих друг на друга литературных традиций, и современной международной литературы, существующей в условиях глобализированного мирового рынка.

Возвращаясь к теме использования количественных методов в исследованиях по истории философии, следует отметить, что сложно отрицать важную роль институциональных условий, в рамках которых развивается философское знание в определенные периоды и в определенных регионах. Институциональный анализ в данной области ориентирован на выявление относительно устойчивых и долговременных социальных практик, организующих воспроизведение, передачу,

развитие философского знания. В.А. Куренной обосновывает это в программной статье для тематического номера журнала «Логос», посвященного институциональной истории философии, следующим образом: «В современной ситуации нарастания скорости изменений история институтов также хорошее напоминание о том, что именно мы теряем в мире ускоряющейся институциональной и организационной динамики. Ориентация на выявление устойчивых форм позволяет избежать маргинализации исследовательского интереса к явлениям, представляющим собой скорее исключение, чем общее место или правило... Исследования институтов и организаций могут нивелировать подобный эпистемологический дисбаланс» [Куренной, 2020: 10]. В этом тематическом номере «Логоса» представлен целый спектр интересных исследований институциональных особенностей существования философии — от античности до философского сообщества в ФРГ.

Рассуждая о философии XX века, следует отметить становление глобальной институциональной среды, призванной способствовать диалогу различных региональных и языковых традиций и вместе с тем позволяющей конституировать их различия. Например, на Всемирном философском конгрессе — крупнейшем международном форуме, проводимом под эгидой Международной федерации философских обществ, — который проходил в Пекине в 2018 году, было заявлено 7 рабочих языков: английский, арабский, испанский, немецкий, русский, китайский и французский. Поэтому вполне понятно, что изучение «глобальной институционализации философии как академической дисциплины в университетах с 20 века» осуществляется в тесной связи с исследованием «влияния системы трансрегиональных конгрессов — таких как всемирные конгрессы по философии — на глобализацию философии». Эти темы заявляются в числе десяти важнейших задач исследовательского проекта «Истории философии в глобальной перспективе» (университет Хильдесхайма, Германия, руководитель профессор Р. Эльберфельд) [Истории философии в глобальной перспективе, 2019].

Осмысление роли международных конгрессов в последние годы достаточно широко представлено в русскоязычных публикациях [Ажимов, 2020; Пружинин, 2020; Щедрина Т.Г., Щедрина И.О., 2020], вместе с тем хотелось бы обратить внимание на еще одно международное мероприятие, также организуемое под эгидой Международной федерации философских обществ. Это международная олимпиада по философии для школьников (International Philosophy Olympiad, IPO), которая с 1993 года проводится Международной ассоциацией философских обществ при поддержке ЮНЕСКО. Эссе на олимпиаде пишутся на одном из 4 языков: английском, французском, немецком, испанском. При этом язык написания эссе в обязательном порядке является для участника иностранным. Основной рабочий язык Олимпиады — английский [Дудчик, Ретюнских, 2022].

Несомненно, многие из проектов, поддерживающих культурное многообразие в области философии, развивают определенную этическую и эмансипаторную повестку, связанную с идеями деколонизации. Так, в описании целей рассматриваемого выше исследовательского проекта «Истории философии в глобальной перспективе» отмечается, что «что история глобализации философии — это также история насилия, поскольку европейскоевроамериканская философия стала не только парадигмой философствования, но и в то же время институционально укрепилась во всем мире <...> Эти процессы институционализации и их сохраняющиеся последствия для понимания философии и ее истории должны быть подвергнуты критическому анализу» [Истории философии в глобальной перспективе, 2019].

Идеи деколониальной истории философии развиваются Эльберфельдом в книге «Деколониальное философствование», изданной в одноименной с названием проекта книжной серии «Истории философии в глобальной перспективе» в разделе

А.Ю. Дудчик
О проекте гло-
бальной исто-
рии мировой
философии

ВРЕМЕНА. НРАВЫ. ХАРАКТЕРЫ

«теоретический вклад» (помимо теоретических исследований в серии переиздаются значимые работы по истории философии авторов XVIII века; обзорные работы по исследованиям в области истории философии в неевропейских регионах; современные исследования неоднозначных тем в истории философии — таких как рабство, положение женщин и т.д.). Книга посвящена переосмысливанию связи развития философской мысли и процесса европейской колониальной экспансии и возможным способам деколонизации историко-философского канона, ориентированного преимущественно на западноевропейские и североамериканские традиции. Показательным, на наш взгляд, выглядит полемически заостренное название одного из разделов работы, сформулированное в виде вопроса «Почему мой курс белый?» (*“Why is my curriculum white?”* [Elberfeld, 2021: 178], с отсылкой к общественным дискуссиям середины 2010-х годов в Великобритании [Peters, 2015]).

Конечно, подобная постановка вопроса имеет под собой достаточно давнюю традицию размышлений как в рамках исследования отдельных сюжетов из истории западной философии, так и постколониальных исследований. Активно обсуждается эта тема и в рамках общего направления изучения глобальной истории. Так, один из наиболее известных представителей данного направления в Германии С. Конрад отмечает, что «постколониальные исследования остаются одной из самых продуктивных парадигм, на которые могут опереться глобальные историки. В то же время глобальный подход надо понимать и как ответ на тупик, в который зашли постколониальные исследования» [Конрад, 2018: 80]. Теоретические сложности постколониальных исследований, по мнению исследователя, связаны с гипостазированием понятия культуры, что закономерно в рамках «культурного поворота» в гуманитарных науках, однако ведет к ограничению исследований областями дискурса и презентации, а также может способствовать росту имплицитного национализма. Более того, реальное, а не декларируемое преодоление евроцентристского подхода остается «сложной эпистемологической и методологической проблемой», поскольку «ранее “европейские”, а теперь “универсальные” понятия слишком долго функционировали в разных частях света» [там же: 216].

Одним из распространенных вариантов попыток преодоления евроцентризма является интерес к различного рода локальным или местным эпистемологиям как альтернативным формам знания. Отмечая высокий эвристический потенциал подобных попыток, немецкий исследователь все же обращает внимание на возможность злоупотреблений интересом к местным типам знания в силу политической конъюнктуры, что в свою очередь «идет вразрез с экуменическими и диалогическими устремлениями глобальной истории как научной дисциплины» [Конрад, 2018: 249]. Подобная позиция, пытающаяся избегнуть гипостазирования «локальных эпистемологий», выглядит достаточно взвешенной. Вместе с тем следует отметить, что, возможно, проблема соотношения и соизмеримости различных вариантов локальных типов знания в области философии (по крайне мере в ее отдельных разделах) стоит не столь остро как в истории или социальных науках. Возможно, это связано в том числе и с тем, что последние концептуально и институционально оформились в значительной степени в период Нового времени на фоне процессов становления наций и массового общества, развития колониализма, капитализма и западной экспансии. Философия в свою очередь обладает более длительной историей существования, обладая большими адаптивными возможностями для разных типов общественного устройства и культурных условий. К этому можно добавить изначально большое разнообразие типов философского знания и языков описания. В частности, концептуально многообразие языков философии (впрочем, изначально преимущественно на европейском материале) обосновывается в проекте под руководством французского философа Б. Кассен «Европейский словарь философий: лексикон непереводимостей» [Европейский словарь философий, 2015].

Достаточно любопытным в этом отношении выглядит уже упоминавшийся ранее проект «Истории философии в глобальной перспективе», основывающийся на критических идеях пересмотра сложившегося историко-философского канона в духе деколониального философствования. В рамках проекта в 2023 году вышла книга «Ключевые понятия мировых философий: инструментарий для философов». Ряд статей в книге явно посвящен деколониационной проблематике — «Эпистемическая деколонизация культуры», «Африка», «Разнообразие в философии», в других рассматриваются более традиционные философские темы — «Действие и практика», «Аттараксия», «Пустота». При этом акцент делается на примерах и понятиях неевропейских интеллектуальных традиций, которые рассматриваются как в отдельных статьях («Эзумезу» — система африканской трехзначной логики, «Геву» — понятие конфуцианства, обычно переводимое как «рассмотрение вещей», «Дукха» — понятие страдания в индийском буддизме), так и широко используются при анализе традиционной философской проблематики. Одной из задач своего издания редакторы считают более широкое включение незападных материалов в программу традиционных университетских курсов, а в качестве более общей цели — приближение к идеалу «мировых философий» как «многообразной сети без единого центра, части которой находятся в общении друг с другом» [Robbiano, 2023: 1].

Приближение к этому идеалу предполагает как ряд концептуальных философских процедур (децентрация собственной философской традиции, расширение уже имеющихся и изучение новых концептуальных рамок, определенное интеллектуальное смиренение и т.д.), так и ряд вполне практических шагов, связанных с проведением академических исследований и использованием полученных результатов в образовательном процессе. Книга «Ключевые понятия мировых философий...» вышла в британском издании «Bloomsbury Publishing», в котором активно издается литература, посвященная тематике «Мировых философий», в частности серия «Исследования мировых философий» [Bloomsbury Studies in World Philosophies, 2023] и «Введение в мировые философии» [Bloomsbury Introductions to World Philosophies, 2020]. Как видим, по крайней мере на уровне деклараций сохраняется представление об общем поле философского знания и философских вопросов, давать ответы на которые при помощи всевозможных концептуальных средств и подходов пытаются представители разных философских традиций.

Возвращаясь к упомянутому в начале статьи кантовскому «мировому понятию философии», нельзя не отметить «космическую» составляющую, которая содержится в оригинале (*conceptus cosmicus*), что позволяет поставить вопрос как о планетарном значении философского знания, так и о соотношении философии и истории философии как человеческих форм деятельности с различного рода неантропоморфными агентами (используя терминологию самого немецкого философа, «разумными существами»). Даже если не ставить вопрос радикальным образом, как это осуществляется, например, в проекте «антропологии по ту сторону человека», атрибутируя свойство мышления неантропоморфным агентам, в перспективе актуальной остается тема искусственного интеллекта и возможности его использования в историко-философских исследованиях, что происходит уже сегодня. Кроме того, актуальным остается вопрос о роли неантропоморфных, и, шире, материальных факторов в истории философии (письменные источники, системы коммуникации, стихийные факторы, влияющие на философский процесс, например, эпидемии и катаклизмы и многое другое). В любом случае, глобальная история философии в многообразии ее вариантов не обязательно будет человескосоразмерной или центрированной на человеке (персоне, акторе, индивиде) как ключевой категории. Впрочем, детальное рассмотрение этой темы заслуживает самостоятельного исследования.

Вероятно, пока рано делать выводы, насколько органичным и успешным может быть подобная попытка достаточно радикального обновления сложившегося

А.Ю. Дудчик
О проекте глобальной истории мировой философии

историко-философского канона, особенно — в области преподавания, которое, как известно, обладает определенным консерватизмом и инерцией. Тем не менее можно предположить, что происходящие изменения могут повлиять как на пересмотр современных представлений об истории философии, так и представлений о философии в целом.

On the Project of the Global History of World Philosophy

Andrei Yu. Dudchik

CSc in Philosophy, Associate Professor, Deputy Director for Research.

State Scientific Institution "Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus".

1/2, Surganova str., Minsk 220072, Republic of Belarus.

ORCID: 0000-0002-6810-5103

dudchik@philosophy.by

Abstract. The article analyzes ongoing changes in history of philosophy, which are associated with the projects of "global philosophy" and "world philosophies". The project of the "global history of philosophy" is analyzed, for which the concept of globality implies not only the worldwide coverage of the philosophical concepts, but also the specificity of technical and communication means, and the variety of methodological tools that can be used today in research on the history of philosophy. The possibilities of using interdisciplinary methodology are considered such as approaches of intellectual history, quantitative methods, method of "distant reading" and methods of digital humanities. The specificity of the use of the concepts "world literature" and "world republic of literature" in literary studies and their potential for the development of research in the field of global history of philosophy are considered. The role of the formation of a global institutional environment for the development of modern philosophy is analyzed, in particular, the system of international philosophical congresses, as well as international Olympiads in philosophy for high school students, designed to promote dialogue between different regional and linguistic traditions and at the same time allowing to constitute their differences. The ethical and emancipatory aspects of modern research in the field of the history of philosophy are revealed, most clearly manifested in the project of the decolonial history of philosophy. The basis for criticism of radical versions of decolonization and appeal to local epistemologies within the framework of the general approach of modern global history is reconstructed. The assumption is substantiated that the problem of correlation and commensurability of various variants of local types of knowledge in the field of history of philosophy is not as acute as in history or social sciences. At the same time, at least at the level of declarations, the idea of a general field of philosophical knowledge and philosophical questions is preserved, to which representatives of different philosophical traditions try to give their own answers using different conceptual means and different approaches.

Keywords: History of philosophy, global philosophy, global history of philosophy, intellectual history, world philosophies, computational philosophy, digital humanities, local epistemologies, Eurocentrism.

For citation: Dudchik A.Yu. On the Project of the Global History of World Philosophy // Человек. 2025. Vol. 36, N 1. P. 178–188. DOI: 10.31857/S0236200725010121

Литература/References

- Ажимов Ф.Е. Международный философский конгресс как самосознание философии // Вопросы философии. 2020. № 12. С. 16–19.
Azhimov F.E. Mezhdunarodnyi filosofskiy kongress kak samosoznaniye filosofii [International Congress of Philosophy as a Self-Consciousness of Philosophy]. *Voprosy filosofii*. 2020. N 12. P. 16–19.
- Власова О.А. Интеллектуальная история как поле методологического самосознания историков философии // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2020. № 54. С. 105–114.
Vlasova O.A. Intellektual'naya istoriya kak pole metodologicheskogo samosoznaniya istorikov filosofii [Intellectual History as a Field of Methodological Self-Consciousness of Historians of Philosophy]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya*. 2020. N 54. P. 105–114.

Вольф М.Н. Современные дискуссии об истории философии: противостояние текста и контекста // Берестов И.В., Вольф М.Н., Доманов О.А. Аналитическая история философии: методы и исследования. Новосибирск: Офсет ТМ, 2019. С. 1–26.

Wolf M.N. Sovremennyye diskussii ob istorii filosofii: protivostoyaniye teksta i konteksta [Modern Discussions about the History of Philosophy: The Confrontation between Text and Context]. Berestov I.V., Wolf M.N., Domanov O.A. *Analiticheskaya istoriya filosofii: metody i issledovaniya* [Analytical History of Philosophy: Methods and Research]. Novosibirsk: Ofset TM Publ., 2019. P. 1–26.

Демин М., Куприянов А. Доминанты, субдоминанты и рецеденты: формальный анализ изменений канона истории немецкой философии в XIX веке // Логос. 2020. № 6. С. 173–206.

Demin M., Kupriyanov A. Dominant, subdominant i retsedenty: formal'nyy analiz izmeneniy kanona istorii nemetskoy filosofii v XIX veke [Dominants, Subdominants, and Recedents: A formal Analysis of Transformations in the Canonical Representation of 19th Century German Philosophy]. *Logos*. 2020. N 6. P. 173–206.

Дудчик А.Ю. Проект «глобальной истории философии» Дж. Баджини // Философские исследования: сб. науч. тр. 2020. Вып. 7. С. 329–342.

Dudchik A.Yu. Proyekt «global'noy istorii filosofii» Dzh. Badzhini [Project of “Global History of Philosophy” by J. Baggini]. *Filosofskiye issledovaniya: sb. nauch. tr.* [Philosophical Research: Collection of Scientific Papers]. 2020. Iss. 7. P. 329–342.

Дудчик А.Ю. Глобальная история философии Г. Скирбекка как изучение множественных модернизаций // Журн. Белорус. гос. ун-та. Философия. Психология. 2021. № 1. С. 25–30.

Dudchik A.Yu. Global'naya istoriya filosofii G. Skirbekka kak izucheniiye mnozhestvennykh modernizatsiy [Global History of G. Skirbekka's Philosophy as a Study of Multiple Modernizations]. *Zhurn. Belorus. gos. un-ta. Filosofiya. Psichologiya* [Journal of the Belarusian State University. Philosophy and Psychology]. 2021. N 1. P. 25–30.

Дудчик А.Ю., Ретюнских Л.Т. Философское образование и олимпиады для школьников в реальном и виртуальном пространстве // Проектирование будущего. Проблемы цифровой реальности: труды 5-й Международной конференции (3–4 февраля 2022 г., Москва). М.: ИПМ им. М.В. Келдыша, 2022. С. 82–88.

Dudchik A.Yu., Retyunskikh L.T. Filosofskoye obrazovaniye i olimpiady dlya shkol'nikov v real'nom i virtual'nom prostranstve [Philosophical Education and Competitions for Schoolchildren in Real and Virtual Space]. *Proyektirovaniye budushchego. Problemy tsifrovoy real'nosti: trudy 5-iy Mezhdunarodnoy konferentsii* (3–4 fevralya 2022 g., Moskva) [Designing the Future. Problems of Digital Reality: Proceedings of the 5th International Conference (February 3–4, 2022, Moscow)]. Moscow: Keldysh Institute of Applied Mathematics Publ., 2022. P. 82–88.

Европейский словарь философий: лексикон непереводимостей: пер. с фр. / под рук. Б. Кассен. Т. 1. Киев: Дух і літера, 2015.

Yevropeyskiy slovar' filosofiy: leksikon neperevodimostey [European Dictionary of Philosophies], transl. from French, ed. by B. Kassen. Vol. 1. Kiev: Dukh i litera Publ., 2015.

Истории философии в глобальной перспективе // Рейнгарт Коселлек — Проект. 2019 [Электронный ресурс]. URL: https://www.uni-hildesheim.de/media/koselleck/Forschungsprogramm/NEU/RU_Description_Research_Project__Russian_.pdf (дата обращения: 18.02. 2024).

Istorii filosofii v global'noy perspektive. *Reingard Kosellek — Projekt* [Koselleck-Project — Histories of Philosophy in a Global Perspective]. 2019. [Electronic resource]. URL: https://www.uni-hildesheim.de/media/koselleck/Forschungsprogramm/NEU/RU_Description_Research_Project__Russian_.pdf (date of access: 18.02.2024).

Казанова П. Мировая республика литературы / пер. с фр. М. Летарова-Гистер, М. Кожевникова. М.: Издательство имени Сабашниковых, 2003.

Kazanova P. *Mirovaya respublika literatury* [World Republic of Literature], transl. from French by M. Letarova-Gister, M. Kozhevnikova. Moscow: Sabashnikov Publ., 2003.

Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н.О. Лосского // Кант И. Сочинения: в 4 т. / общ. ред. Б. Бушлинг, Н. Мотрошилова. Т. 2, ч. 1. М.: Наука, 2006.

Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], transl. from German by N.O. Lossky. Kant I. *Sochineniya: v 4 t.* [Essays: in 4 vols.], ed. by B. Bushling, N. Motroshilova. Vol. 2, Part 1. Moscow: Nauka Publ., 2006.

Конрад С. Что такое глобальная история? / пер. с англ. А. Степанова. М.: Новое лит. обозрение, 2018.

Conrad S. *Chto takoye global'naya istoriya?* [What is Global History?], transl. from English by A. Stepanov. Moscow: Novoye lit. obozreniye Publ., 2018.

Куренной В.А. Почему мы возвращаемся к институтам? // Логос. 2020. № 6. С. 1–22.

А.Ю. Дудчик

О проекте глобальной истории мировой философии

ВРЕМЕНА. НРАВЫ. ХАРАКТЕРЫ

- Kurennoy V.A. Pochemu my vozvashchayemsya k institutam? [Why do we Keep Coming Back to Institutions?]. *Logos*. 2020. N 6. P. 1–22.

Лавджой А. Великая цепь бытия: История идеи / пер. с англ. В. Софронова-Антомони. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.

Lovejoy A. *Velikaya tsep' bytiya: Istorya idei* [The Great Chain of Being: The History of an Idea], transl. from English by V. Sofronov-Antomoni. Moscow: Dom intellektual'noy knigi Publ., 2001.

Моретти Ф. Дальнее чтение / пер. с англ. А. Вдовина., Собчук О., Шеля А. М.: Издательство института Гайдара, 2016.

Moretti F. *Dal'neye chteniye* [Distant Reading], transl. from English by A. Vdovina, O. Sobchuk, A. Shelya. Moscow: Gaidar Institute Publ., 2016.

Пружинин Б.И. Философский конгресс как тип неформального общения, или О проблеме воспроизводимости знания // Вопросы философии. 2020. № 10. С. 99–103.

Pruzhinin B.I. Filosofskiy kongress kak tip neformal'nogo obshcheniya, ili O probleme vospriyvzdimosti znaniya [Philosophical Congress as a Type of Informal Communication, or on the Problem of Reproducibility of Knowledge]. *Voprosy filosofii*. 2020. N 10. P. 99–103.

Щедрина Т.Г., Щедрина И.О. «Хранить огонь цивилизации»: международные конгрессы в эпистолярном наследии философов и ученых // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2019. № 4. С. 113–118.

Shchedrina T.G., Shchedrina I.O. «Khranit' ogon' tsivilizatsii»: mezhdunarodnyye kongressy v epistolyarnom nasledii filosofov i uchenykh [“Keeping the Fire of Civilization”: International Congresses in the Epistolary Heritage of Philosophers and Scientists]. *Gumanitarnyye issledovaniya v Vostochnoy Sibiri i na Dal'nem Vostoke* [Humanitarian Research in the Eastern Siberia and the Far East]. 2019. N 4. P. 113–118.

Angle S.C. Chinese Philosophers and Global Philosophy. *Stephen C. Angle*. September 1, 2005 [Electronic resource]. URL: https://sangle.web.wesleyan.edu/research/Chn_Phil_&_Global_Phil.pdf (date of access: 27.01.2024)

Betti A., Berg van den H. Towards a Computational History of Ideas. *Proceedings of the Third Conference on Digital Humanities in Luxembourg with a Special Focus on Reading Historical Sources in the Digital Age: Luxembourg, Luxembourg, December 5–6, 2013 (CEUR Workshop Proceedings; Vol. 1681)*, L. Wieneke, C. Jones, M. Düring, F. Armaselu, R. Leboute (eds.). 2016 [Electronic resource]. URL: https://ceur-ws.org/Vol-1681/Betti_van_den_Berg_computational_history_of_ideas.pdf (date of access: 22.02.2024)

Bloomsbury Introductions to World Philosophies. *Bloomsbury Academic*. 2020. [Electronic resource]. URL: <https://www.bloomsbury.com/us/series/bloomsbury-introductions-to-world-philosophies/> (date of access: 24.02.2024)

Bloomsbury Studies in World Philosophies. *Bloomsbury Academic*. 2023. [Electronic resource]. URL: <https://www.bloomsbury.com/us/series/bloomsbury-introductions-to-world-philosophies/> (date of access: 24.02.2024)

Bolla de P. *Explorations in the Digital History of Ideas: New Methods and Computational Approaches*. Cambridge: University Press, 2023.

Dudchik A. Julian Baggini. How The World Thinks: A Global History of Philosophy. *Changing Societies & Personalities*. 2020. Vol. 4, N 4. P. 542–547.

Elberfeld R. *Dekoloniales Philosophieren. Versuch über philosophische Verantwortung und Kritik im Horizont der europäischen Expansion*. Hildesheim: Olms, 2021.

Grim P., Singer D. Computational Philosophy. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2022 [Electronic resource]. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/computational-philosophy> (date of access: 24.02.2024)

Kirkoskar-Steinbach M., Kalmanson L. *A Practical Guide to World Philosophies. Selves, Worlds, and Ways of Knowing*. London: Bloomsbury academic, 2021.

Laubichler M.D., Maienschein J., Renn J. Computational History of Knowledge: Challenges and Opportunities. *Isis*. 2019. Vol. 110(3). P. 502–512.

Mercer Ch. The Contextualist Revolution in Early Modern Philosophy. *Journal of the History of Philosophy*. 2019. Vol. 57(3). P. 529–548.

Peters M.A. Why is My Curriculum White? *Educational Philosophy and Theory*. 2015. Vol. 7(47). P. 641–646.

Pozzo R. *History of Philosophy and the Reflective Society*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2021.

Ramsey G., De Block A. *The Dynamics of Science: Computational Frontiers in History and Philosophy of Science*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2022.

Robbiano C. Introduction: Valuing Diversity. *Key Concepts in World Philosophies: A Toolkit for Philosophers*, S. Flavel, C. Robbiano (eds.). London: Bloomsbury Academic, 2023. P. 1–10.

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

DOI: 10.31857/S0236200725010132

©2025 М.И. ФРОЛОВА

НОВЫЙ ГУМАНИЗМ: СОХРАНИТЬ ЧЕЛОВЕКА В МИРЕ ГЛОБАЛЬНЫХ ОПАСНОСТЕЙ И УГРОЗ



Фролова Мария Ивановна – научный сотрудник сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240 Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. ORCID: 0000-0002-5292-8359 mariafrolova1@yandex.ru

В ноябре 2024 года в Институте философии РАН прошла международная конференция «Новый гуманизм: сохранить человека в мире глобальных опасностей и угроз» — XXIV Чтения памяти академика Ивана Тимофеевича Фролова (1929–1999). В этом году ежегодная конференция была посвящена 95-летию со дня рождения академика И.Т. Фролова. В начале конференции был показан небольшой фильм, включавший уникальные кадры выступления И.Т. Фролова в передаче «Институт человека» в 1986 году. Все участники конференции отметили поразительную актуальность сказанного тогда академиком Фроловым: о жизни в условиях ядерной конfrontации, об обострении глобальных экологических проблем, о необходимости «охранять человека» как уникальное создание Вселенной. Последний призыв философа и стал лейтмотивом Чтений.

Чтения открыл акад. А.А. Гусейнов. Он сказал, что Фроловские чтения стали традицией Института философии РАН. Проблема сохранения человека в цифровом миреозвучна той программе научных исследований, которую разрабатывал и осуществлял в своей научно-организационной деятельности академик И.Т. Фролов. А.А. Гусейнов подчеркнул объединяющую роль И.Т. Фролова для своего поколения философов и замечательные результаты, которые были ими достигнуты.

Акад. В.А. Лекторский посвятил свое выступление альтернативе гуманизм VS трансгуманизм. Идеал гуманизма — классический идеал европейской культуры, начиная с эпохи Возрождения, но и критика и отрицание гуманизма также имеют свою традицию, начиная с Ницше, затем — в полемике Хайдеггера против Сартра. Последнюю

традицию наследуют ныне транс- и постгуманизм, постулирующие устарелость человека в мире глобальных проблем, цифровизации и ИИ. Человек как пройденная ступень глобальной эволюции подлежит радикальному улучшению, меняющему все его основные параметры, включая смертность. При этом трансгуманисты утверждают, что трансформация человека есть наиболее полное осуществление его прав и свобод. Например, родители смогут свободно моделировать параметры своего будущего ребенка. Но свободен ли сам этот ребенок, либо изначально превращен в объект манипуляций? Как скажутся на характере таких манипуляций социально-финансовые возможности родителей? Как все это влияет на генотип человечества? Останется ли единый человеческий тип? Постгуманисты уже сейчас расширяют круг существ, маркируемых антропологически, включая сюда животных и роботов, а также возможные смешанные формы. Все это имеет и далеко идущие практические последствия, например, в случае наделения правосубъектностью систем ИИ или создания ими «творческих» работ. Человек должен развиваться, но не должен расчеловечиться. Не все, что кажется некоторым апологетам ИИ возможным, реально осуществимо. Но главное: из того, что все же осуществимо, не все нужно осуществлять!

Чл.-корр. РАН О.В. Гаман-Голутвина остановилась на феномене глобальной турбулентности современного миропорядка, когда прежние и новые правила действуют одновременно. К источникам турбулентности она отнесла нестабильность демографических процессов, антропогенное воздействие на природу, технологическую революцию, транснациональные проблемы (терроризм, наркотики, вирусы и пр.), конфликты политических систем, цифровизацию. Сейчас многие из упомянутых источников или даже они все, вошли в резонанс. Возрастает число акторов, что обеспечивает рост хаотизации в геометрической прогрессии. В этих условиях эффективная обороноспособность достигается не только системами вооружений, состоянием экономики и инфраструктуры, технологиями и развитием инфосферы, но и состоянием науки и образования.

Чл.-корр. РАН В.И. Данилов-Данильян проблематизировал определение устойчивого развития, данное Комиссией Брунгланда, как такое удовлетворение потребностей нынешних поколений, которое не ставит под вопрос возможность будущих поколений удовлетворять свои потребности. Между тем сами потребности как переменная величина не поддаются определению. Реализация главной потребности — выживания — обусловлена в природе осуществлением инстинктов самосохранения и продолжения рода. Приобретенная человеком разумность зачастую входит в противоречие с указанными инстинктами. Разум не ставит человеку какой-либо иной альтернативной глобальной цели, но позволил перенаправить основные усилия с удовлетворения главных инстинктов на удовлетворение инстинктов и потребностей инструментальных, дающих удовлетворение здесь и сейчас, и не человечеству в целом, а отдельному индивиду. Разрешимо ли данное противоречие, либо же обретший разум и погибнет от него?! Разрушительная деятельность человека направлена на природную среду, на популяционное здоровье своего вида и на социальные стабилизаторы (право и пр.). Поэтому устойчивым развитие может быть тогда, когда будет остановлена разрушительная деятельность по трем указанным направлениям.

Д-р психол. наук Д.А. Леонтьев обозначил задачу современности так: сохранить человеческое в человеке. В XX веке стало ясно, что нет таких высот, до которых человек не мог бы подняться, но и нет таких низостей, до каких он не мог бы опуститься. Каков человек? Наиболее убедительный ответ на вопрос о сущности человека дал Э. Фромм: сущность человека — это не состояние, а проблема, а сам он — открытое самореализующееся существо. У. Джемс считал, что человек может изменить реальность в лучшую сторону. Как двигаться к позитивному идеалу человека: изменять среду или же себя в соответствии с представлением о должном? Человеческое в человеке — это

возможность, вызов и ответственность. Мы можем принять этот вызов, но нам ничто не гарантировано.

Д-р физ.-мат. наук Г.Г. Малинецкий напомнил о том, что в точке выбора воздействия малых агентов могут иметь решающее значение. Вопрос скорее в диапазоне изменения основных параметров, определяющим жесткий или мягкий характер бифуркации. Сейчас это определяется степенью изменения человеческой целостности и ее соединения с продуктами ИИ и тем, сколь далеко человечество готово зайти по пути осуществления негативной свободы. Последний вектор совпадает с расчеловечиванием, что вполне ясно, например, из известного бестселлера Ю.Н. Харри «Homo Deus». Жесткость бифуркации сопровождается падением прироста производства, начавшимся с вытеснения промышленного капитала финансовым и усилившимся с вытеснением финансового капитала цифровым. Тотальное применение компьютеров производственного эффекта не дало, но усугубило узлы социальных противоречий в мире. Не случайно в объяснении типа грядущих перемен популярность набирают проекты «нового средневековья».

Д-р филос. наук С.А. Смирнов обратил внимание на то, что создание философских теорий человека, количество которых росло за последние три века, не приблизило нас к получению ответа на вопрос: «Что такое человек?». За это время принципиально изменилась ситуация в интерфейсе «человек-техника», где человек передавал все больше и больше функций устройствам, которые сам же и создал. Что же остается человеку? Редуцируя человека к набору функций, мы приближаемся к его полной заменимости. Восстановление человеческой целостности возможно в Институте человека, который мыслится не как научное учреждение, а как институт нового типа, соединяющий исследования с практической гуманизацией общества и гуманитарной экспертизой, когда воспроизводство человеческого в человеке пронизывает стратегии развития в управлении, экономике, науке, культуре. Человек как приоритет — эта идея И.Т. Фролова чрезвычайно современна.

Д-р филос. наук Е.Н. Гнатик рассмотрела роль технологий ИИ в контексте современной милитаризации. Она остановилась на проблеме принципиальной непрозрачности систем ИИ, которая не позволяет понять причины принятия его решений. Возникает проблема адекватности данных, которые этими системами выдаются. Такая ситуация влечет за собой рост потенциальных рисков, особенно в условиях нарастающей тенденции милитаризации ИИ, когда в современном мире противостояние государств приобрело характер гибридной войны. Применении систем ИИ в боевой обстановке существенно сокращает автономию военнослужащих, снижает степень участия человека в принятии решений и увеличивает непредсказуемость всей ситуации в целом. Цена ошибки в результате того, что цифровой сервер принял неадекватное решение, может оказаться запредельно и неприемлемо высокой.

Д-р психол. наук Т.А. Нестик рассказал о наблюдениях за психологическим состоянием людей в условиях глобальных угроз. Сделан вывод, что в таких случаях возрастает потребность в однозначных ответах на сложные вопросы, снижается вера в альтернативность будущего. Выготский и Ильинков говорили, что воображение социально по своей природе, дает возможность посмотреть на мир глазами других людей. Сегодня эта человеческая способность оказывается востребованной при конструировании технологических миров. Инструментом развития проективной креативности выступает ИИ. Весьма важно в проектировании будущего перейти из диапазона страхов в режим диалога и избежать эффекта колеи.

Д-р техн. наук А.А. Грибков использовал взятый из научной фантастики образ «бунта машин», чтобы поставить вопрос о принципиальной возможности выхода ИИ из подчинения человека. Возможность эта осуществима либо если люди передадут машинам право принятия решений, либо если машины «захотят» отнять у людей такое

М.И. Фролова
Новый гуманизм: сохранить человека в мире глобальных опасностей и угроз

право. Последнее возможно, только если системы ИИ будут обладать субъектностью. Если понимать субъектность как источник автономной активности, то его движущей силой являются потребности. Системы ИИ не имеют потребностей и потому не могут обладать субъектностью. Зачем нам наделять ИИ субъектностью? Делать этого не нужно, ибо такой ИИ действительно будет представлять для человечества угрозу. Такого рода безответственные попытки должны быть законодательно запрещены.

Д-р филос. наук Ф.Г. Майленова поставила проблему подчинения человека ИИ. Она не согласилась с А.А. Грибковым: не столь важно, научится ли машина испытывать эмоции и мысли, гораздо важнее и опаснее, не научится ли она распознавать наши эмоции и мысли и манипулировать ими. Существуют алгоритмы распознавания эмоций. А где алгоритмы, там и ИИ. Известно, что ПК подбирает контент по частоте запросов пользователя. Кто в этом случае на кого влияет? В докладе *канд. мед. наук М.А. Пронина и О.Н. Раева* также говорилось об обучаемости ИИ в ходе взаимодействия с человеком. При обучении ИИ желательно расширять диапазон источников обучения.

Ряд докладов был посвящен проблемам биоэтики. *Д-р филос. наук О.В. Попова* рассказала о влиянии нейротехнологий на медицину в аспекте взаимоотношений врача и пациента. Врач предоставляет информацию о нейротехнологиях, пациент принимает решения. Какова роль ИИ в принятии такого решения? Системы ИИ могут предоставлять рекомендации. Но ряд авторов ставят вопрос о «новой нормальности» и делегировании агентности техническим устройствам с ИИ в ходе лечения. *Канд. филос. наук Р.Р. Белятдинов* посвятил свое выступление изменениям в принципе автономии пациента под влиянием ИИ. Автономия пациента — фактор, позволяющий корректировать процесс лечения с учетом интересов больного. ИИ не является человеческим агентом, но весьма функционален. Соответственно, ИИ может быть фактором, подталкивающим врача и пациента к принятию решения. *Канд. филос. наук А.В. Антипов* рассказал о применении морального теста Тьюринга в биоэтике. Суть его в возможности различить, в каких случаях значимых действий их субъектом был реальный человек, а в каких — искусственный агент. ИИ не проходит тест, если различение удаётся. В биоэтике возник концепт искусственных моральных агентов. Если нам кажется, что машина действует морально, значит мы должны считать, что искусственный агент способен быть моральным. Соответственно, возникают моральные ограничения в отношении действий с таким агентом.

Канд. филос. наук Н.Б. Афанасов вернулся к теме постгуманизма. Докладчик отметил, что постгуманизм не следует смешивать с трансгуманизмом, напомнив, что автором этого термина является американский философ И. Хассан. Состояние постне означает отмены того, что ему предшествует. Предыдущая нормативность сохраняется, но утрачивает своего социокультурного субъекта, который был бы способен претендовать на общезначимость такой нормативности. Теоретики постгуманизма 1970-х–1980-х годов вкладывали в этот термин иное содержание, чем то, которым он наполняется сегодня. Он возник в рамках критики капитализма и включал социальную справедливость, политическое освобождение, экологический алармизм и культурную активность. В этом смысле постгуманизм продолжал линию классического гуманизма и был не проектом, а реакцией на постгуманистический мир. Докладчик не согласился с тем, что мысль о генетическом редактировании человека имеет свои истоки в постмодернизме и постструктурализме. Сославшись на книгу Ф. Феррандо «Философский постгуманизм», он отметил, что критика постгуманистами традиционного гуманизма базировалась на абсолютной автономии субъекта и его господстве над природой.

Канд. филос. наук В.П. Веряскина продолжила разговор о «постчеловеке» в концепциях философского постгуманизма (Р. Брайдотти, Ф. Феррандо) в сравнении

с концепцией реального гуманизма И.Т. Фролова. Последняя, опираясь на традиции марксизма и на философскую антропологию XX века, нацелена на то, чтобы в новых условиях сохранить человеческое в человеке: разумность, ответственность и нравственное «ядро». Постгуманистические концепции декларируют протест против пороков позднего капитализма и исследуют вопрос о способах жизни человека в мире новых технологий. В этом можно усмотреть сходство двух обозначенных теоретических подходов. Но в отличие от гуманизма И.Т. Фролова, эти западные концепции размыли различие между человеком и «иным» (животными, киборгами, системами ИИ). В результате протест против «капитализма» сводится к защите прав нечеловеческих агентов, либо тех человеческих групп, которые хотя бы в чем-то аномальны. Так возникает целый куст теорий: гендерные теории, новые расовые теории, квир-теории, постколониальные теории, теории, исследующие инвалидность, теории киборга и т.д. Налицо претензия на новое мировоззрение, деконструидающее различие между природным, человеческим и искусственным, а, стало быть, разрыв с классическим гуманизмом, который считал человека мерой всех вещей. В этом смысле постгуманистические теории имеют своим истоком постмодернизм и постструктурализм. Новое мировоззрение коррелиятивно с технологиями «улучшения» человека, радикального продления жизни, криогеникой, теориями гибридизации человека и животного, человека и техно-артефакта. Проблема границы человеческого, которую нельзя переступать, остается нерешенной и требует в условиях современного мира своего глубокого философского исследования.

В докладе канд. биол. наук С.Ш. Хаят, д-ра биол. наук Л.Ф. Курило и д-ра мед. наук В.Б. Черных говорилось о новых репродуктивных возможностях человека. Методы ЭКО все более совершенствуются, становится возможным то, о чем ранее трудно было помыслить. Сегодня можно по крови матери уже на десятой неделе беременности определить риск генных аномалий плода. Разработаны технология рождения ребенка с генетическим материалом трех родителей, технология криоконсервации биоматериала. Стали возможны роды после пересадки матки. Можно выбрать желательные характеристики будущего ребенка. Велика роль в новых репродуктивных технологиях ИИ. Его используют для оценки параметров и отбора наиболее качественных сперматозоидов. Возникает много этических проблем, в частности, проблема нарушения прав будущего ребенка, характеристики которого редактируются на стадии плода, проблема возможного гендерного дисбаланса при выборе пола будущего ребенка, проблема достоверности сведений о биоматериале. Канд. филос. наук Л.Д. Рассказов обратил внимание на то, что несмотря на глобализацию и невероятный рост социального контроля, многие эксперименты проводятся сегодня «за закрытыми дверями». Канд. филос. наук А.Д. Королев призвал спокойно относиться к современным технологическим переменам, так как все они являются результатом развития науки и общества за последние столетия.

Д-р филос. наук И.А. Бирич затронула педагогические аспекты изучения человека, отметив, что без приоритета человека невозможно гуманистическое воспитание новых поколений. Канд. филос. наук В.И. Сороковикова высоко оценила концепцию нового гуманизма И.Т. Фролова. Она продолжила разговор о педагогическом измерении гуманизма. По ее мнению, учебник «Введение в философию», созданный под руководством И.Т. Фролова в соответствии с его концепцией, до сих пор остается лучшим отечественным учебником философии. Особенно много нового дают преподавателю Фроловские чтения. Канд. филос. наук Е.И. Ярославцева также высоко оценила научный формат Фроловских чтений, который позволяет обсудить новые стороны развития человека, его связь с технологиями, которым человек передает многие свои функции, но должен остаться человеком.

М.И. Фролова
Новый гуманизм: сохранить человека в мире глобальных опасностей и угроз

Канд. филос. наук А.А. Гезалов говорил о межкультурной коммуникации в контексте глобального противоборства. Он отметил, что глобализация не устранила культурного своеобразия, а накладывается на него, что создает сложные взаимосвязи. Игнорирование культурных различий приводит к возникновению социальных конфликтов. Доклад Н.Р. Сабаниной был посвящен соотношению синергетики с феноменологией. Канд. мед. наук И.К. Заболоцкая размышляла о роли России и русской духовности в современном мире. С.В. Махов поставил проблему формирования у людей мотивации выполнять социальные обязанности.

Большой интерес участников конференции вызвал рассказ Т.В. Черноморовой о том, как в с. Добром Липецкой области сохраняется память об И.Т. Фролове и особенно о том, как жизненный путь и научные труды академика используются во время школьных занятий с детьми.

В ходе Чтений прошла презентация двух книг. Первая из них издана по итогам XXIII Фроловских чтений [Альтернативы, 2024]. Цифровизация рассматривается в ней не как технологический, а как социальный процесс, в ходе которого возникает множество альтернатив. Нам все время приходится делать выбор, и этот выбор в конечном итоге сводится к вопросу: расчеловечится человек или нет? Зачастую достижения НТП используются либо для усиления потребительства, либо в целях социального контроля. И здесь проблема человека выходит на первый план.

Вторая книга — двухтомный сборник интервью, выступлений и докладов И.Т. Фролова за период с 1975 по 1999 годы — подготовлена Группой по изучению творческого наследия академика [Фролов, 2024]. В ходе подготовки издания проведена большая работа, найдены неопубликованные тексты. Составители отмечают, что они не изменили ни одной строчки. Собранные тексты наглядно показывают, как мысль академика И.Т. Фролова опережала время. Например, интервью «Человек в век компьютеров» было записано в 1985 году. Термина «цифровизация» тогда не было, но саму проблемную ситуацию И.Т. Фролов предвидел. Собранные за много лет интервью И.Т. Фролова представляют нам духовную историю нашей интеллигенции и нашего общества на переломном этапе истории.

По буквальному смыслу слова «Чтения» предполагают обращение к ранее написанным текстам. Ведь человек, которому посвящены Чтения, уже умер, он не может сказать что-то новое, ответить на наши вопросы. Но когда мы обращаемся к текстам академика И.Т. Фролова, вчитываемся в то, что он писал, то оказывается, что с течением времени они становятся даже более актуальными, чем тогда, когда создавались. В особенности это касается главной темы, которая проходит через все его творчество: соотношение человека и науки. Только наука сделала человека всемогущим, таким, каков он есть сейчас. И вместе с тем, наука, вмешиваясь в среду, в которой он живет, и в его собственную природу, несет для человеческого существования угрозу. Вот эта амбивалентность науки и есть центральная идея творчества И.Т. Фролова, которая не устаревает, а наоборот, с развитием науки становится все более и более актуальной. Главный гуманистический вывод академика И.Т. Фролова: наука не должна использоватьсь в таких коммерческих или политических целях, которые могут нанести вред человеку и его будущему на планете.

New Humanism: Preserving the Human in a World of Global Dangers and Threats

Maria I. Frolova

Research Fellow, Department of Humanitarian Expertise and Bioethics.
Institute of Philosophy RAS.

12-1, Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation.

mariafrolova1@yandex.ru
ORCID: 0000-0002-5292-8359

Литература/ References

Альтернативы цифровизации: Сохранится ли человек в цивилизации будущего? / отв. ред. Г.Л. Белкина; ред.-сост. М.И. Фролова. М.: КАНОН+, 2024.

Al'ternativy tsifrovizatsii: Sokhranitsya li chelovek v tsivilizatsii budushchego? [Alternatives to Digitalization: Will the Human Survive in the Civilization of the Future?], Execut. ed. G.L. Belkina; comp. M.I. Frolova. Moscow: KANON+ Publ., 2025.

Фролов И.Т. Жизнь: познание и заблуждения. Интервью и выступления / отв. ред. Г.Л. Белкина; ред.-сост. М.И. Фролова. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2024. Ч. 1–2.

Frolov I.T. Zhizn': poznaniye i zabluzhdeniya. Interv'yu i vystupleniya [Life: Knowledge and Delusions. Interviews and Speeches], execut. ed. G.L. Belkina; comp. M.I. Frolova. Moscow: KANON+ ROOI Rehabilitation Publ., 2024.

М.И. Фролова
Новый гуманизм: сохранить человека в мире глобальных опасностей и угроз

Научный журнал

Человек

2025. Том 36, номер 1

Учредители: Российская академия наук, Институт философии РАН

Издатель: Российская академия наук

119071, Москва, Ленинский пр-кт, д.14

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС 77-76826 от 01.10.2019

Главный редактор Н.Б. Афанасов

Ответственный секретарь З.В. Островская

Редакторы: С.М. Марабанец, З.В. Островская, Н.Ф. Колганова, В.Л. Шарова

Сдано в набор 15.01.2025. Подписано к печати 00.00.2025

Дата выхода в свет ?.?.2025

Формат 70x100 1/16. Гарнитура Liberator Serif, Carlito

Уч.-изд. л. 20,3. Тираж 125 экз. Заказ № 20/1а

Исполнитель по контракту № 4У-ЕП-038-24 ФГБУ «Издательство «Наука»
121099, г. Москва, Шубинский пер., д. 6, стр. 1

Отпечатано в ФГБУ «Издательство «Наука»
121099, г. Москва, Шубинский пер., д. 6, стр. 1

Подписной индекс — 39443

18+

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования
и экспертного отбора.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240 Москва,
ул. Гончарная, д. 12, стр. 1
Номер телефона: +7 (495) 695-52-82
Электронная почта: chelovek@iph.ras.ru
Сайт: <https://chelovek-journal.ru>, <https://chelovek.iphras.ru>

Свободная цена

На первой странице обложки: Леонардо да Винчи. Ангел. Фрагмент картины
«Мадонна в гrotte». 1499–1506. Национальная галерея, Лондон

На четвертой странице обложки: Иван Вельц. Зимнее солнце. 1919