



ПЕРМСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ
Классика будущего

ISSN 2076-0590

НОВЫЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФИИ

Выпуск 15(36)
2025





ISSN 2076–0590

Научный журнал

Издается с 2014 г.

Выходит 2 раза в год

НОВЫЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФИИ
NEW IDEAS IN PHILOSOPHY

2025
Выпуск 15 (36)

Учредитель: Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Пермский государственный национальный исследовательский университет» (ПГНИУ)

Founder: Perm State University

Редакционная коллегия

Гл. редактор – Вячеслав Владимирович Корякин (к. филос. н., доц. каф. философии ПГНИУ). Олег Александрович Барг (д. филос. н., доц., Пермь), Елена Михайловна Березина (к. филос. н., доц. каф. культурологии и социально-гуманитарных технологий ПГНИУ), Наталья Ириковна Береснева (д. филос. н., проф. каф. культурологии и социально-гуманитарных технологий ПГНИУ), Александр Юрьевич Внутских (д. филос. н., проф. каф. философии ПГНИУ), Сергей Владимирович Комаров (д. филос. н., проф. каф. философии, декан философско-социологического ф-та ПГНИУ), Рудольф Львович Лившиц (д. филос. н., проф., Гатчина), Лева Асканазович Мусаелян (д. филос. н., зав. каф. философии ПГНИУ), Сергей Владимирович Поросенков (д. филос. н., проф. каф. философии ПГНИУ), Юрий Викторович Лоскутов (к. филос. н., доц. каф. философии ПГНИУ)

Editorial board

Editor-in-Chief – Vyacheslav V. Koryakin (Candidate of Philosophy, Associate Professor). Oleg A. Barg (Doctor of Philosophy, Professor), Elena M. Berezina (Candidate of Philosophy, Associate Professor), Natalya I. Beresneva (Doctor of Philosophy, Professor), Alexandr Y. Vnutschikh (Doctor of Philosophy, Professor), Sergey V. Komarov (Doctor of Philosophy, Professor), Rudolf L. Livshits (Doctor of Philosophy, Professor), Lyudmila A. Myasnikova (Doctor of Philosophy, Professor), Leva A. Musayelyan (Doctor of Philosophy, Professor), Sergey V. Porosenkov (Doctor of Philosophy, Professor) Yuri V. Loskutov (Candidate of Philosophy, Associate Professor)

Редакционный совет

Надежда Васильевна Бряник (д. филос. н., проф., УрФУ, Екатеринбург), Лев Абрамович Закс (д. филос. н., проф., УрФУ, Екатеринбург), Эдуард Арменакович Коркотян (PhD, ст. науч. сотр., отд. нейробиологии Института им. Вейцмана, Израиль), Сергей Владимирович Орлов (д. филос. н., проф. каф. истории и философии, ГУАП, Санкт-Петербург), Александр Алексеевич Строканов (PhD, проф., руководитель департ. социальных наук, директор Института русского языка, истории и культуры, гос. колледж в Линдоне, США)

Editorial council

Nadezhda V. Brianik (Doctor of Philosophy, Prof., Ural Federal University, Ekaterinburg, Russia), Lev A. Zaks (Doctor of Philosophy, Prof., Ural Federal University, Ekaterinburg, Russia), Eduard A. Korkotian (PhD, senior scientific Researcher, Department of Neurobiology, Weizmann Institute, Israel), Sergei V. Orlov (Doctor of philosophy, Prof., Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, St. Petersburg, Russia), Aleksandr A. Stokanov (Prof., Head of the Department of Social Sciences, Director of the Institute of Russian Language, History and Culture, PhD, Lyndon State College, USA)

*Издание включено в национальную информационно-аналитическую систему
«Российский индекс научного цитирования» (РИНЦ)*

© Пермский государственный национальный исследовательский университет, 2025

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Корякин В.В.</i> Человек, сознание, знак. К общей теории знака.....	4
<i>Лившиц Р.Л.</i> Связь времен и мгновение в истории (о непрерывности исторического пути России).....	22
<i>Буйневич В.С.</i> Психофизиологическая проблема и социальная сущность человека.....	43
<i>Елькин Д.А.</i> На пути к синтетической теории идеального (незавершенная дискуссия в советской философии о природе идеального).....	53
<i>Давтян М.А.</i> Искусственный интеллект как инструмент творчества.....	61
<i>Макаров А.С.</i> Ограниченность информационного подхода к трактовке возможностей искусственного интеллекта.....	72
<i>Воробьева К.В.</i> Свобода и конформизм в обществе постмодерна.....	84
<i>Мельникова Г.В.</i> Постмодернизм как отрицание утопии.....	94
<i>Савенков Д.В.</i> Особенности средневекового исторического сознания.....	102
<i>Бородулин С.В.</i> Проблема насилия в философском проекте В. Беньямина.....	112

CONTENTS

<i>Koryakin V.V.</i> Man, consciousness, sign. Towards a general theory of the sign.....	4
<i>Livshits R.L.</i> Connection of times and a moment in history (on the continuity of Russia's historical path).....	22
<i>Buinevich V.S.</i> The psychophysiological problem and the social essence of human beings.....	43
<i>Yelkin D.A.</i> Towards a synthetic theory of the ideal (an unfinished discussion in soviet philosophy on the nature of the ideal).....	53
<i>Davtyan M.A.</i> Artificial intelligence as a creative tool.....	61
<i>Makarov A.S.</i> The limitations of the information approach toward interpreting the capabilities of artificial intelligence.....	72
<i>Vorobeva C.V.</i> Freedom and conformism in postmodern society	84
<i>Melnikova G.V.</i> Postmodernism as a denial of utopia.....	94
<i>Savenkov D.V.</i> The peculiarities of historical consciousness of the middle ages.....	102
<i>Borodulin S.V.</i> The problem of violence in the philosophical project of W. Benjamin.....	112

ЧЕЛОВЕК, СОЗНАНИЕ, ЗНАК. К ОБЩЕЙ ТЕОРИИ ЗНАКА

В.В. Корякин

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии

Пермский государственный национальный исследовательский университет

614068, Пермь, ул. Букирева, 15

E-mail: vvorkfnpusu@yandex.ru

«Вершины» семиотического треугольника (предмет, идеальный предмет, знак) не имеют непосредственной связи. Их единство обнаруживается лишь в человеке. Человек – социальное материальное существо, сущностью которого является производство собственной жизни посредством преобразования материального мира. Человек производит себя как социальный предмет, отражает себя в идеальной форме и одновременно создает себя как знак, обозначающий собственное идеальное бытие. Социальное материальное бытие, идеальное и «знаковое» бытие индивида являются формами человеческого существования, находящимися в диалектическом единстве. Отношение предмета, мысли и знака раскрывается во множестве порядков метаморфозов, которые образуются в процессе производства человеком собственной жизни. Многообразие метаморфозов можно рассматривать в качестве основания построения общей теории знака.

Ключевые слова: человек, сознание, знак, семиотический треугольник, семантический треугольник

Современная семиотика изобилует множеством концепций знака (по большей части языка), которые непосредственно или глубоко опосредованно восходят к идеям В. Гумбольдта и Г. Фрегге. Традиционным образом в центре внимания этих концепций оказывается отношение знака к обозначаемому предмету и смыслу обозначаемого предмета. В неклассической философии (аналитической философии, гумбольдтианстве и неогумбольдтианстве, феноменологии и экзистенциализме, герменевтике и постструктурализме) были предложены различные интерпретации т.н. «семантического треугольника» Г. Фрегге. В современном материализме (марксизме) семантический треугольник был переосмыслен в рамках концепции отражения и приобрел вид «семиотического треугольника», позволяющего сделать акцент на отношении знака (в т.ч. языка) и смысла к объективной реальности (преимущественно социальной – общественно-исторической практике, общественным (в конечном счете, производственным) отношениям, средствам производства).

Однако оба «треугольника» лишь в некотором приближении раскрывают природу знака (в т.ч. языка) и большей частью позволяют описывать его лишь на уровне явлений, хотя порою весьма существенных. У обоих «треугольников» по-разному обнаруживается одно и то же уязвимое место: пользующие их авторы настаивают на прямой (непосредственной) связи их «вершин» (предмета, смысла и знака). Но именно в этой непосредственной связи «вершин треугольника» стоит, в первую очередь, усомниться.

Семантический треугольник выстраивается посредством вынесения «за скобки» анализа объективной реальности. Внешний сознанию мир, либо признается существующим, но объявляется закрытым для нашего познания (оказывается своего рода Кантовской вещь-в-себе) или несущественным в плане семантического анализа, либо попросту его существование отрицается (признается лишь бытие мысли). Уже Г. Фреге исключает из логико-семантического анализа объективную вещь, признавая, тем не менее, ее существование. На место объективно существующего предмета встает предмет, данный в опыте [1; 2; 3], в результате чего все «вершины» треугольника Фреге оказываются отнесены к одной и той же реальности – субъективной. По сути, «вершинами» семантического треугольника оказываются мыслимый предмет, осмысленный мыслимый предмет (смысл) и обозначаемый осмысленный мыслимый предмет (знак).

Иной вариант сведения «вершин» семиотического треугольника к субъективной реальности можно обнаружить в экзистенциализме М. Хайдеггера. На место объективного предмета он, по сути, ставит т.н. здесь-бытие, которое проявляется лишь посредством переживания и с ним же отождествляется. Язык – некий «Дом бытия» – позволяет этому здесь-бытию стать «наглядным» для переживающего момент своего существования человека, пригодным для «понимания» (в т. ч. осмысления) [4, с. 259–273]. В любом случае и знаки, и смыслы растворяются в переживании момента. Переживание предмета (жизненного момента), обозначение (языковое выражение) переживания и понимание означенного переживания оказываются, по сути, лишь формами одной и той же субъективной реальности особого рода (ее иррационального состояния).

Сведение «вершин» треугольника к субъективной реальности, во-первых, ничего не говорит о самой этой реальности: объективное, которому можно было бы противопоставить субъективное, попросту игнорируется. Никакого содержательного определения субъективности в такой ситуации дать в принципе невозможно, остается лишь довольствоваться ее описательными (перечислительными), а в конечном счете, тавтологическими определениями. Во-вторых, не раскрывая определенности (а стало быть, и сущности) субъективной реальности, невозможно толком различить ее формы и связи между ее формами: как субъективные они всегда оказываются суть

одними и теми же формами, связями. Связь есть отношение тождества и различия предметов. В случае, когда реальность одна (в данном случае – субъективная), будто бы схватывается тождество явлений, но устраняется различие. Впрочем, если устраняется различие, то и его противоположность – тождество автоматически устраняется тоже, о нем уже не получится судить как о тождестве. Отрывая форму от содержания, неклассическая философия устраняет возможность определения самой формы, а стало быть, и содержательного различия любых форм. Другими словами, неклассическая философия, констатируя (а точнее – постулируя) прямую связь между «вершинами» семантического треугольника, по существу этих связей не раскрывает.

Современный материализм до известной степени снимает данную трудность, поскольку признает наличие объективной реальности и ее существенное влияние на ход познания, утверждает диалектическое единство формы и содержания, субъективного и объективного. Предмет мысли, с точки зрения современного материализма, существует объективно. Отношение мысли к нему позволяет раскрыть объективное содержание самой мысли, ее предметную направленность и, тем самым, выявить основание для различения и взаимного содержательного определения объективной и субъективной реальности (как отношение первичного и вторичного соответственно). Всякий образ, всякое понятие, сознание в целом есть отражение материального мира, единство субъективной формы и объективного содержания. Знак предстает как материальный объект, приведенный в условное соответствие с предметом отображения. При этом материалистическая семиотика подчеркивает прямую связь от предмета к образу и понятию предмета и далее к знаку – обозначению образа и понятия предмета. В советской науке, которая официально подчеркивала свою приверженность марксизму, можно встретить даже исключительную идею об обратном, но также прямом движении – от знака (языка) к мысли и далее к объективному бытию (бытию человека). При этом бытие языка подчеркнуто понималось как объективное [5]. Тем не менее, превращая семантический «треугольник» в семиотический, материализм сталкивается с существенными трудностями в определении единства его «вершин».

Предмет отражения и отраженный предмет не тождественны, поскольку они относятся к различным реальностям – материальной и идеальной соответственно. Другими словами, «пропадает», оказывается не проявленным общее основание их связи. Отраженный в виде образа или понятия предмет и выражающий его знак также относятся к разным реальностям (идеальной и материальной). Общее основание их связи также оказывается скрыто. Предмет и знак вроде бы относятся к одной и той же реальности – объективной, и тем самым, проявляется общее основание их связи, но

содержательная степень их сходства «устремляется к нулю». Предмет и знак (например, стол и вокализованный знак – слово «стол») не имеют ничего общего в себе, кроме их «абстрактной» материальности, что делает их практически не различимыми, или, напротив, абсолютно тождественными.

Концепция семиотического треугольника, если рассматривать ее в отрыве от общей материалистической гносеологии, а материалистическую гносеологию, в свою очередь, – в отрыве от онтологии, нарочито маскирует подлинное единство его «вершин», и справедливым образом оказывается уязвима для критики. Связь «вершин» проясняется, когда обнаруживается, что все они – продукт человеческой деятельности. Именно человек вступает в практическое отношение к миру, к любым его объектам, превращает их посредством практики в предмет сознания, облакает в идеальную форму и означает эти идеальные формы, создавая особого рода материальные предметы – знаки. Именно человек является самой существенной и исходной «вершиной» семиотического треугольника, создающей основания для тождества и различия предмета, смысла и знака. Понимание человека является «ключом» к построению теории знака, но в современных семиотических концепциях проблема человека, как правило, оказывается на «периферии» внимания исследователей, оказывается в недостаточной мере проработана, что и порождает трудности и колоссальные разночтения в анализе знаковой реальности.

Классическая философия сформулировала понимание человека как духовно-природного существа, или мыслящего животного, самое существенное свойство которого – сознание. Данное понимание варьировалось от сведения сущности человека к его духовности, в первую очередь, – разумности (собственно идеализм) до признания двойственного характера сущности человека (натурализм) [6, с. 49–50]. Неклассическая философия, во многом отрицая классические абстракции человека, не преодолела их в корне, а сконцентрировалась на особенных формах духа и природы как наиболее значимых в человеческой жизни. Типичным для неклассической философии, например, стало сведение человека к особенностям его биологии или технике, как особым «природным» основаниям человеческой жизни, к общественным (но все же духовным) отношениям, к иррациональному мышлению и т.п. [6, с. 59–214].

Неодолимой проблемой классической философии и ее неклассических ответвлений стало целостное описание человека. Собственно идеализм свел индивида к его духовности, нарочито игнорируя его объективное бытие. При этом до некоторой степени ему удалось схватить тождество всех социальных явлений в сознании, но не их содержательного различия. Натурализм, учитывая материальные основы человеческого существования, не смог дать объяснения их связи с идеальным проявлением социального,

поскольку столкнулся с парадоксом несоответствия субстрата и атрибутов. Субстрат человека был понят как природный, но вот свойства ему приписывались «сверхприродные», в связи с чем возникал вопрос, как простой природный (в лучшем случае биологический) субстрат обладает социальными свойствами (в частности, сознанием). Натурализм по данной причине до некоторой степени раскрыл различие социальных явлений, но фактически оказался бессилем схватить их тождество.

Исторический материализм обнаружил качественно отличное от природного социальное материальное бытие человека, которое реализуется в процессе труда – социальной материальной деятельности. Согласно К. Марксу и Ф. Энгельсу «людей можно отличать от животных по чему угодно, сами же они себя начинают отличать от животных, как только начинают производить необходимые им средства жизни» [7, с. 35]. Однако производя необходимые средства жизни, люди косвенным образом производят и саму эту жизнь, производят свое социальное бытие во всем многообразии его общественных форм [7, с. 40, 43–44]. Подобное понимание человека открывает возможность для преодоления свойственного классической философии и ее неклассическим ответвлениям парадокса несоответствия субстрата и атрибутов: социальное материальное (а не природное, животное) бытие человека раскрывается в системе социальных же свойств. Однако в материализме XX в. (например, отечественном) возобладали «атрибутивные» концепции человеческой сущности и человеческого, общественного бытия, которые не сняли, а напротив, укоренили отмеченный парадокс в социальной науке. Деятельностный, биосоциальный, реляционный подходы к человеку сохранили свойственный натурализму взгляд на человеческий субстрат как сугубо биологический. Если в натурализме человек представлялся как мыслящее общественное животное, то в подавляющем большинстве версий советского марксизма он предстал как трудящееся общественное животное.

В ходе короткой дискуссии о сущности человеческого субстрата, все же было высказано мнение, что его стоит считать социальным материальным [8, с. 148–152; 9; 10]. Социальные свойства могут быть присущи только социальному носителю. Не труд, отношения (производственные, в первую очередь) и сознание производят человека как социальное существо, а человек в процессе труда производит себя как социальное материальное существо, все свои свойства, стороны и отношения (формы). Человек есть социальное материальное существо (социальная форма материи), производящее свою жизнь и сущность в процессе преобразования (развития) объективной реальности в целом (себя, общества и природы). Данное понимание человека позволяет преодолеть парадокс несоответствия субстрата и атрибутов, а следовательно, обнаружить содержательное тождество и различие всех

форм человеческого существования одновременно, описать человека как целостное многообразное существо.

Будучи субъектом всех «вершин» семиотического «треугольника», производя их, человек должен содержать их в себе, сам должен быть ими. Он производит себя как особого рода предметное существо, и потому он есть главный предмет отражения. Производя собственную материальную жизнь и одновременно жизнь других индивидов (общества), вступая в практическое отношение к природе и преобразуя ее в искусственную природу, человек создает упорядоченный, иерархически связанный мир бесконечно многообразных по сложности предметов отражения (включая самих людей). Этот мир благодаря человеческой практике находится в постоянном движении, развивается. В процессе производства возникают новые объективные состояния и человека, и предметного мира в целом, что становится объективным основанием для появления новых смыслов и углубления старых.

В своей непосредственной деятельности (конкретном труде) человек проявляет лишь отдельную сторону своей жизни, жизни другого человека и преобразуемого природного объекта. Изменение человека и мира в целом оказывается глубоко опосредованным и потому скрытым от непосредственного отражения. В такой ситуации один и тот же предмет каждый раз оказывается отражен по-разному, что становится объективной основой для его разного понимания. Один и тот же предмет в мышлении наделяется двумя и более значениями. Именно на эту особенность проявления предмета в мышлении натолкнулся Г. Фрегге, заложив основу логики предикатов. Целостность изменяющегося мира и человека не схватывается в сознании непосредственно, но обнаруживается путем глубокой рефлексии по мере построения системы понятий, в конечном счете, системы категорий. Только в системе мировоззрения, в идеальном (мыслимом) мире, возможно целостное и однозначное понимание любого предмета, которое раскрывается в системе многочисленных определений, когда формируется один единственно возможный смысл одного предмета, вбирающий в себя все многообразие некогда разрозненных и противоречивых смыслов. В «Экономических рукописях 1857–1859 гг.» К. Маркс, определяя базовый метод «Капитала», подчеркивал, что мысль идет от поверхности явления (конкретного), вглубь его, к его сущности (абстрактному), после чего только возможным становится обратный путь восхождения к явлению, которое теперь может быть раскрыто во всем богатстве его отношений, отражено в совокупности многочисленных определений [11, с. 37], т.е. понято конкретно-всеобщим образом.

Единство и многообразие предметов в их развитии отражается в сознании человека, производится в многообразии идеальных форм, процессов и отношений – бессознательного и сознания, чувственных и логических,

эстетических и научных, нравственных и религиозных, и прочих. В сознании человек создает себя как мысль, как идеальное существо, находящееся в «эпицентре» идеального мира (других идеальных людей и идеальных вещей).

Идеальное есть не просто «предмет, пересаженный в голову человека и преобразованный в ней» [12, с. 21] или «предмет, лишенный своего непосредственного субстрата и существующий на основе иного – универсального материального субстрата человека» [13, с. 155], оно есть весь предметный мир (включающий предметность самого субъекта мышления), существующий на основе субстрата общественного индивида. В идеальной форме все предметы (природные и искусственные объекты, люди, в т. ч. сам субъект мысли) универсальны – соотносимы друг с другом, обладают всеми свойствами друг друга. В идеальном они обнаруживают родовые черты, характерные для общества в целом, и в частности – для общественной группы (этнической общности, класса, профессионального сообщества и т.д.), к которым принадлежит мыслящий индивид. Они, в конце концов, также оказываются индивидуальными – обладающими чертами познающего человека в моменте его существования.

Любой мыслимый предмет способен проявить свойства любого другого предмета как по отдельности, так и в их совокупности, но имея вполне конкретный субстрат – отдельного человека, он не может существовать и быть всем, иначе как в только идеальной форме. Идеальные «сто талеров» можно мысленно превратить и в двести, и в миллиард, на них можно купить и дом, и совесть, их можно заставить притягивать к себе «черные дыры» и произносить пламенные речи в парламенте. Сто талеров в уме – это не сто талеров в кармане. Идеальные вещи несут в себе не только свое собственное объективное содержание, но и объективное содержание чего бы то ни было, всего, с чем сталкивается человек, и его (человека) собственное объективное содержание в том числе. И важно подчеркнуть, что объективное содержание мыслимого конкретного предмета не устраняется, на чем настаивал И. Кант, наоборот, оно наращивается содержанием других отражаемых или когда-либо отраженных предметов.

Способность человека наделять каким-угодно объективным содержанием идеальные объекты, обнаруживается в том, что один и тот же объект может совершенно по-разному осмысливаться не только потому, что в процессе практики каждый раз человек открывает его разные стороны (следовательно, и разные смыслы), но и потому, что «становясь» идеальным он обретает черты любых идеальных предметов. В идеальном мире все открытые практикой стороны всех предметов становятся «всеобщими» сторонами, т.е. сторонами любого отраженного предмета.

В ситуации, когда любой предмет становится сразу и попеременно всеми предметами, мыслимый мир максимально удаляется от непосредственного предмета отражения, но никогда полностью. В конце концов, сознание всегда остается свойством человека, не может существовать без него как своих субстрата и субстанции. Не может оно быть отражением и без отражаемого предмета, и главным предметом отражения, который присутствует всегда, оказывается опять же сам его непосредственный носитель – человек. Имея социальный материальный субстрат, человек обладает бесконечным универсальным, родовым и индивидуальным содержанием и оказывается способен посредством труда постоянно не только воспроизводить утраченное в субъективной, идеальной форме объективное содержание, но и наращивать его. Мысль теряет объективное содержание по мере удаления от практики, но вновь обретает его, как только человек начинает действовать практически.

Впрочем, тенденция к потере объективного содержания не вытекает из сущности самого сознания: все идеальные формы, процессы, законы (устойчивые отношения) являются отражением форм, процессов и законов объективного мира, в первую очередь – самого человека в мире. Труд обнаруживает в своем движении единство противоположных процессов – специализации и универсализации, индивидуализации и обобществления, что реализуется в его формах – конкретном труде и труде вообще, индивидуальном и общественном труде. В условиях т.н. «Предыстории» общество усложняется посредством обеднения труда каждого из его членов: чем больше образуется и кооперируется специальностей в обществе, тем более частичным, узкоспециализированным становится труд каждого индивида в отдельности [14]. По сути, субъективная форма сознания теряет свое объективное содержание по мере нарастающей специализации труда: человек все более частичным образом относится к себе и внешним предметам, и именно по «мерке» этого частичного отношения он усваивает книжные (не из непосредственной жизни пришедшие) знания, уподобляя сложные смыслы простым. Данное противоречие снимается опять же не в самом сознании, а в практике: чем более содержательным, универсальным становится труд (например, труд изобретателя), тем содержательнее, богаче становится мысль.

Чем больше мысль теряет непосредственную связь с предметом отражения, чем дальше она, иными словами, от многосторонней практики, тем больше она в этом предмете «нуждается»: как отражение она просто не может существовать без отражаемого предмета. И чтобы обеспечить мысли ее существование человек оказывается вынужден создавать особого рода предметы, заменяющие непосредственно отсутствующие оригинальные объекты – их копии, или знаки. Знак, как и любой предмет отражения

создается в процессе практического освоения мира. Но если функциональным «назначением» предмета труда является быть условием объективного существования и развития человека во всем многообразии его свойств, сторон и отношений (в т. ч. сознания), его целостного объективного существования, то непосредственной функцией знака оказывается лишь «поддержание» и реализация идеального существования человека (мысли). Предмет труда (будь то сам субъект труда, другие люди, или преобразуемые природные объекты), таким образом, обнаруживает некоторую двойственность своего «назначения» – порождать действительную жизнь человека (и его мышления) и обеспечивать сохранение этой жизни в ее идеальной форме. Всякий предмет, другими словами, есть одновременно «предмет как средство существования» и «предмет как средство мышления». Относительная эмансипация «предмета как средства мышления» от непосредственного материального производства превращает его в предмет-знак.

Человек производит свою жизнь посредством преобразования материального мира, и потому он становится главным предметом для своего мышления и исходным знаком для него. Иван, например, является инженером, отцом и избирателем. Но в данный момент, он непосредственно занят своей профессиональной деятельностью и не проявляет себя как отец и избиратель. В профессиональной деятельности он создает себя как инженера и одновременно обозначает себя как инженера и для себя, и для стороннего наблюдателя. Но как отец и избиратель он себя непосредственно не проявляет, и потому как для себя самого, так и для стороннего наблюдателя (при условии, что последний знает, что у Ивана есть дети, и недавно Иван ходил на выборы) «Иван-отец» и «Иван-избиратель» – лишь знание об Иване, которое сам Иван собой же в данный момент обозначает. Нечто подобное можно сказать и о преобразуемых человеком предметах. Взяв в руки лопату, Иван копает. Лопата при этом оказывается средством труда и знаком, обозначающим это средство. Но как только Иван отставил лопату в сторону, она перестала быть средством труда, но для него и сведущих в том, то она такое и для чего используется, осталась знаком. В качестве знака может выступать и деятельность человека, как только она лишается производственного содержания. Иван может взять в руки лопату, но не копать, а лишь осуществлять необходимые действия, имитирующие вскапывание, он может имитировать эти действия даже без лопаты. В таком случае порядок действий Ивана, трудовой процесс, лишенный средств производства, превращается в пантомиму, в знак.

Знак, таким образом, – это не просто предмет, приведенный в условное соответствие с предметом отображения, это преобразованный, произведенный человеком предмет, лишенный своего объективного производственного

содержания. Теперь он оказывается средством производства человеческой жизни лишь в человеческой голове, т.е. идеального производства.

В качестве знака может выступать любой, затронутый практикой, конкретный предмет – будь то человек или вещь, любой конкретный деятельный процесс. Но конкретный предмет в сознании предстанет в виде конкретного образа. Идеальному же свойственно эти образы произвольно сочетать и отождествлять, и в этом смысле обобщать. Сознанию недостаточно конкретных предметов для обозначения разных степеней их общности. И поскольку общее предметам объективно само по себе не существует, оно всегда существует лишь через конкретное, в конкретном, человеку приходится извлекать из процесса производства такие объективные «абстрактные» вещи и процессы, посредством которых можно было бы эти разные степени общности выразить и утвердить в идеальной форме.

Эти вещи должны быть материальными, поскольку они могут появиться лишь в процессе практики, но «родственными» идеальному. Во-первых, они должны быть качественно «однородными», тождественными, поскольку в сознании все отождествляется, одно уподобляется другому, и тем самым, выражать формальное единство идеального мира. Во-вторых, дискретными, бесконечно «дробными», поскольку идеальные формы все же обладают различным объективным содержанием, что также должно формально «схватываться» в знаке. В-третьих, они должны принадлежать человеческому субстрату, быть его свойством. В-четвертых, они должны быть максимально «удалены» от непосредственного производства человеком собственной жизни.

На первый взгляд, всем перечисленным условиям удовлетворяет жестикуляция (точнее – жестикулирующий человек). Как двигательная способность человека она однородна, но вместе с тем, дискретна: жесты различны в пространстве и времени, они могут иметь любой кинематический рисунок. Жестикуляция формируется в процессе практической деятельности, т.е. является стороной производства, но может свершаться и в отрыве от него. И наконец, она является исключительным свойством человека. Однако, практика и жестикуляция, обладая единством, которое формируется и реализуется в практике, по мере развития труда обнаруживают взаимоисключающий характер. Чем сложнее становится труд, тем больших затрат времени он требует. При этом усложнение труда одновременно приводит к производству большего числа идеальных форм, которые в свою очередь требуют для своего подкрепления все большего количества знаков (жестов). Время, необходимое для производства знаков, таким образом, также возрастает. Перманентным образом человек оказывается в ситуации выбора между трудом и жестикуляцией, между жизнью и ее имитацией. И конечно, побеждает жизнь (труд). Другими словами, развивающийся труд

оставляет все меньше времени для жестикуляции, а усложняющаяся жестикуляция – все меньше времени для труда. «Жестовый» язык обнаруживает свою недостаточную эффективность по мере усложнения человеческой жизни.

Стало быть, в качестве знака должна выступать вещь, которую человек может производить одновременно с трудом, имея возможность прямо пропорционально развивать производство и жизни, и знаков. Исторически таким знаком оказался звук. С долей осторожности можно заявить, что мир для человека «звучит». При этом, конечно, стоит учитывать, что звучание и звуковая волна – это не одно и то же. Звук – объективное явление, звучание – его идеальная, субъективная форма. И «звучит» мир потому, что человек вступает к нему в практическое отношение. Звуковые волны «испускают» любые имеющие уровень физической организации предметы, в т. ч. человек. Человек в отличие от животных оказывается способен звук не только воспринимать, извлекать и воспроизводить (подражать), но и производить. Свещая различные производственные манипуляции с предметами (камнем, деревом, водой, животным, другим человеком и самим собой), индивид варьирует и модулирует их естественное звукоизвлечение. И точно так же как в практике человек сочетает предметы, воспроизводит их и создает новые, в звуке он не только подражает звукам мира (в т. ч. других людей и своим собственным), но и упорядочивает, комбинирует их, накладывает друг на друга, создавая, тем самым, новые «нетипические» для естественного состояния предметов звуки.

В своей практике человек производит «звучащий» мир. Вскрывая землю, человек извлекает звук из грунта и из лопаты, но при этом он извлекает вольно или невольно и звук собственного тела. Все это получается естественным образом. По мере потери производственного содержания деятельности, превращения ее в пантомиму (знак) значение «озвучивания» действия резко возрастает: не имея под рукой лопаты и грунта, человек воспроизводит их «звучание» собственными силами, на место их звуков ставит звуки собственного тела. Примечательна, например, игра маленьких детей: они постоянно озвучивают свои действия. И эти новые звуки приобретают характер знаков. Можно предположить, что по мере усложнения «жестового» языка и нарастания конфликта между ним и развивающимся трудом происходит эмансипация звука от действия. И именно вокальная форма знака снимает данное противоречие: говорить можно в процессе труда, не умаляя временные затраты на сам труд, человек получает возможность развивать звуковой язык прямо пропорционально развитию труда.

Звуковой язык удовлетворяет всем условиям превращения предмета в знак. Звук тождественен в силу однородности звуковой волны. Он дискретен: обладает разной частотой, и его можно интонировать (варьировать

длину звучания в т. ч.). Он производится человеком и является его свойством. И в то же время он может относительно долго существовать в отрыве от практики, обеспечивая столь же длительное существование идеального бытия.

Максимальная эмансипация вокализованного знака (языка) от непосредственного производства происходит по мере обособления умственной деятельности от материальной. Умственный труд как процесс отражения оказывается в существенной мере оторван от предметов отражения, но в них, тем не менее, не перестает нуждаться для собственного существования. В такой ситуации предметы отражения в максимально возможной степени замещаются знаками (в первую очередь, вокальными) – особого рода материальными объектами, так же в значительной мере утратившими связь с непосредственным производством.

Поскольку любые предметы при необходимых условиях обретают форму знака, они никогда не теряют значения для поддержания человеческой мысли. Звуковой язык оказывается в большей степени универсальным, нежели прочие формы языка, но все же периодически обнаруживает относительную историческую ограниченность, которая снимается посредством наращивания смыслового содержания прочих предметов-знаков и их постепенного «вовлечения в орбиту» вокального знака. Отличные от вокализованного языка знаковые системы (например, письменные и электронные языки, произведения искусства, предметы религиозных культов и т.п.) способствуют мысли раскрываться с большей конкретностью и целостностью, выразительностью и образностью, «сохранностью» и «прерывностью».

Сведение всех «вершин» семиотического треугольника к человеку, обнаружение их непосредственного единства в человеке, позволяет выделить множество «метаморфозов», превращений этих «вершин» одной в другую. В своем движении они выстраиваются в своеобразную «спираль», на каждом «круге» которой они воспроизводятся в специфической форме (можно говорить, стало быть, о множестве порядков этих метаморфозов). В каждом порядке обнаруживаются основной и производный метаморфозы, в каждом метаморфозе абсолютный и относительный моменты движения.

Базовым, исходным «метаморфозом» является движение от предмета к идеальному предмету, а затем знаку. Но поскольку главным предметом отражения является человек и преобразуемые им природные объекты и процессы – средства жизни (в т. ч. средства производства), это движение лишь «по видимости» представляется последовательным. В сущности, человек одновременно производит себя как предмет, идеальный предмет и знак, которые оказываются формами человеческого существования. Человек есть всякая «вершина» в отдельности и все «вершины» в их единстве одновременно.

Хронологическая дистанция между этими формами и последовательность их смены имеют относительный характер. Идеальный предмет не может родиться прежде материального предмета отражения, но вместе с тем, как отражение он рождается в моменте практического действия, вместе с предметом отражения. Относительное отставание генезиса идеального предмета от процесса формирования предмета отражения является следствием того необходимого факта, что предмет должен быть не только отражен, но и осмыслен, прежде чем он станет «завершенным» идеальным предметом. «Запаздывает» не отражение, а осмысление. Осмысление происходит, когда мысль становится «предметом» для себя, т.е. в ходе рефлексии.

Идеальный предмет закрепляется в знаке (посредством его), как только обретает осмысленный вид. Смысл в какой-то мере предшествует знаку, поскольку означает не само отражение, а возникающий в процессе отражения смысл. Возникает впечатление, что мысль (смысл) рождает знак. Но если учесть, что знак – это произведенный в процессе практики предмет (будь то человек или средства его жизни), а любой предмет, будучи предметом отражения, обладает потенциальной «знаковостью», «способен» стать знаком, как только лишается своего непосредственного производственного содержания, то стоит заключить, что знаки существуют в возможности задолго до осмысления. В процессе производства человек создает предметы отражения, которые в любой момент, как только происходит их осмысление, могут быть использованы в качестве знака – средства существования идеальных предметов.

В первом метаморфозе, таким образом, обнаруживаются два момента – абсолютный и относительный. В абсолютном плане происходит движение от предмета (человека) к себе, идеальному предмету и знаку одновременно. В относительном плане проявляется некоторое запаздывание в образовании отмеченных «вершин»: человек (предмет) сначала производит себя, затем произведенного себя осмысливает, а затем произведенного и осмысленного себя означает.

Производство человеком собственной жизни и ее материальных средств становится одновременно производством знаков, которое, как и сам труд, имеет бесконечный характер. При этом как и труд, и средства производства, и знаки реализуются в конкретно-исторической форме. Можно, стало быть, говорить об определенных этапах их развития.

Второй, производный метаморфоз проявляется, как только на место предмета отражения встает знак (точнее – производящий знаки и себя как знак человек). Как любой преобразованный материальный объект, знак является предметом отражения. Как таковой он не только закрепляет смысл, позволяет существовать идеальному предмету, но и производит его. Последовательность движения «вершин» становится следующей: знак как

предмет отражения – идеальный знак – знак знака. «Знак знака» оказывается, по сути, системой знаков в ее элементарной форме и дает начало выстраиванию развернутой системы, своего рода «семиосферы» (если позаимствовать терминологию Ю.М. Лотмана). «Знак знака» при этом начинает «удаляться» от исходного предмета отражения, обретая видимость самостоятельной (но стоит заметить, по-прежнему объективной) реальности.

Означивание означенного становится перманентным процессом, который постоянно «закручивается» на себя по мере развития человеческой мысли, а стало быть, материального производства и все большего отрыва духовного производства от материального. Ж. Бодрийяр в свое время выделил лишь четыре порядка знаков, объясняя появление и господство симулякров [15, с. 12 – 13]. Можно предположить, что этих порядков гораздо больше – бесконечность. Согласно Ж. Бодрийяру, в своем итоговом превращении – симулякре, знак полностью отрывается от реальности и потому полностью замещает ее. Симулякр, по сути, маскирует отсутствие реальности [15, с. 13]. Однако стоит отметить, что ни мысль, ни знак никогда окончательно не теряют своего объективного (производственного) содержания. В конце концов, человек как главный предмет отражения и одновременно знак никуда не исчезает.

Знак имеет «двойственную» природу. С одной стороны, он – объективная форма объективного существования человека (и любого, преобразованного человеком предмета), с другой, – объективная форма существования мысли (идеального человеческого существования). Оказываясь предметом отражения, знак уже «несет в себе» смысл исходного предмета отображения. Смысл знака (идеальный знак) оказывается по-новому осмысленным исходным смыслом, превращается в своего рода «смысл смысла». И порядок этих «смыслов» становится столь же длинным (бесконечным в перспективе), как и порядок знаков.

Однако знак оказывает воздействие не только на идеальное бытие человека, но и на его материальное (производственное) бытие. Производство знаков – сторона материального производства, оно само по себе, конечно, не создает человека, но создает вполне объективные условия его существования, с которыми людям приходится соотносить свою жизнь и деятельность. Можно предположить, что даже организм человека вынужден приспособливаться к этим предметам-знакам и изменяться сообразно им [16, с. 48 – 60]. Знаки, стало быть, не только каким-то образом влияют на формирование мысли как предметы отражения, но на сами эти предметы отражения (на человека и способ его развития, в первую очередь).

Второй метаморфоз повторяет первый с той лишь разницей, что предметом отражения теперь оказывается знак. Как и в первом метаморфозе, в нем можно выделить абсолютный и относительный планы отношения

«вершин» семиотического треугольника. Абсолютным моментом второго метаморфоза, является, видимо, одномоментное порождение знаком бытия человека (по сути, порождение человеком себя в процессе производства знаков), смысла этого «знакового» бытия человека и знака, обозначающего бытие в форме знака. Относительным моментом оказывается некоторая временная последовательность в производстве этих «вершин».

Имея собственную специфику, второй метаморфоз дает начало еще двум относительно самостоятельным «малым» метаморфозам, или метаморфозам второго порядка. Знак оказывает влияние на исходный предмет отражения (человека), а через него на сознание, а затем самого себя. И знак влияет на сознание напрямую, а через него «модифицируется» и сам (превращается в знак знака). Второй метаморфоз второго порядка, по сути, превращает семиотический треугольник в семантический. В семантическом треугольнике все «вершины» оказываются идеальными: идеальный предмет – смысл идеального предмета – идеальный знак.

Семантический треугольник, будучи субъективной модификацией семиотического треугольника, по-своему, в идеальной форме воспроизводит его основные метаморфозы. В данном плане стоит уже говорить о метаморфозах третьего порядка. Основным, стоит предположить, становится движение от идеального предмета (бытия) к осмыслению, а затем означиванию осмысленного. Последовательность этого движения (как и в случае с основным метаморфозом первого порядка) оказывается относительной. Абсолютным же оказывается движение идеального бытия к себе, его смыслу и его идеальному знаку одновременно. Производным (вторым) метаморфозом третьего порядка оказывается движение от идеального знака к смыслу и идеальному бытию. Данная последовательность является относительной, абсолютным же моментом становится перманентное производство идеальным знаком себя (превращение в новый идеальный знак), идеального бытия и смысла одновременно.

Абсолютный момент второго метаморфоза третьего порядка максимально удаляет мысль от реальности, поскольку содержит в себе тенденцию к отождествлению всех «вершин» в каждом последующем идеальном знаке (в конце концов, третий порядок метаморфозов не покидает круга идеальных явлений). Как исключительно идеальные (мыслимые) все явления этого «круга» превращений тождественны. Их различия обнаруживаются лишь в идеальной форме, потому и само это движение «идеальных объектов» предстает как движение идеальных форм, максимально лишенных всякого содержания. Наиболее рельефно данный мыслительный процесс эксплуатирует, к примеру, феноменология, не оставляя от реальности ничего, кроме до некоторой степени произвольного вращения «чистых» форм.

Порядок метаморфозов, видимо, можно продолжить с учетом содержания и структуры самого человеческого бытия, отражающих его форм и уровней мышления и соответствующих структуре сознания знаковых форм. Выделенные три метаморфоза, стоит, судя по всему, считать лишь начальными и предельно общими.

Сведение «вершин» семиотического треугольника к человеку, определение предметного, идеального и знакового бытия как взаимосвязанных форм человеческого существования может стать основанием для построения единой теории знака. В гносеологическом плане данное основание может позволить классифицировать и систематизировать основные семиотические концепции, которые дают описание того или иного порядка семиотического метаморфоза, его абсолютного или относительного отношения, редуцируют «вершину» одного метаморфоза к «вершине» другого или элиминируют одну из «вершин».

К примеру, «треугольник» Г. Фреге описывает, по сути, относительный характер первого порядка третьего метаморфоза (при этом Г. Фреге «вынес за скобки» анализа чувственные формы сознания (представление) и соответствующие им знаковые формы) [1; 2; 3]. Б. Ф. Поршнев в своей концепции языка дал описание второго порядка первого метаморфоза, акцентировав его абсолютную форму [5]. Э. В. Ильенков в своей концепции идеального раскрыл связь относительной формы первого порядка первого метаморфоза и относительной формы второго порядка второго метаморфоза. Понимая идеальное как результат практики (труда), стороной которой является процесс «распредмечивания» и «опредмечивания» мысли, Э. В. Ильенков описал процесс отражения объективного мира в человеческой голове и последующего превращения этого отражения (мысли) в искусственный предмет, который, в свою очередь, становится вновь предметом отражения и в отношении сознания оказывается, по сути, знаком [17, с. 221–222; 18, с. 214–228; 19, с. 157]. При этом искусственный предмет (предмет отражения) как одна из «вершин» первого метаморфоза оказался отождествлен со знаком как «вершиной» второго метаморфоза. Э. Гуссерль элиминировал из третьего метаморфоза предмет и редуцировал значение к знаку [20, с. 29–59].

Однако понимание «вершин» семиотического треугольника как форм человеческого существования позволяет не только систематизировать известные концепции знака, но интерпретировать их, сохраняя все положительное содержание данных концепций, сформировать единую гносеологическую теорию знака.

Еще более важным представляется создание единой онтологии знака. Человек как предметное существо является одновременно и предметом, и знаком. Причем по мере дифференциации труда (а стало быть, превращения

его во все более специализированную практическую деятельность большинства членов общества), по мере обособления умственного труда от материального, бытие человека обретает свою «знаковую» форму все большего масштаба. Будучи максимально оторванным от производства, человек все чаще реализует себя не столько как предметное существо, сколько как существо-знак, причем знак энного порядка. В современном мире человек зачастую оказывается «симулякром», если выражаться языком Ж. Бодрийяра. Человек все чаще обозначает и означает себя, свое бытие, и оказывается в ситуации острого экзистенциального выбора: быть или казаться.

В практической деятельности человек производит все стороны и формы своего социального материального бытия, по-разному раскрывает свою предметность и использует разные преобразованные природные объекты, которые при определенных условиях используются им как знаки, система знаков. «Знаковость» предметных форм раскрывается в экономической, социальной, политической и духовной жизни, в связи с чем общая теория знака должна иметь комплексный, «конвергентный» характер, образовываться на «стыке» всего многообразия наук о человеке. В данном плане многое реализовано, однако преимущественно в рамках неклассической философии и науки (особенно экзистенциализма, постструктурализма, герменевтики). Вполне привычными уже стали исследования в области социологии и политэкономии знака. Но почему бы не задаться целью разработать психологию, политологию или историю знака, этику или эстетику знака, не обозначить проблему знака в правоведении, технических науках и медицине? В таком случае использование неклассических концепций человека, неклассических абстракций и методов окажется крайне недостаточно (проявится их принципиальная ограниченность). Наиболее продуктивным в построении общей теории знака, как представляется, может стать лишь современный социально-философский материализм. Однако при этом социальный материализм сам потребует существенного углубления, особенно в плане построения общей теории человека как социального материального существа.

Список литературы

1. *Фреге Г.* О смысле и значении // Фреге Г. Логика и логическая семантика. М.: Аспект Пресс, 2000. С. 230–246
2. *Фреге Г.* Функция и понятие // Фреге Г. Логика и логическая семантика. М.: Аспект Пресс, 2000. С. 215–229
3. *Фреге Г.* О понятии и предмете // Фреге Г. Логика и логическая семантика. М.: Аспект Пресс, 2000. С. 253–262
4. *Хайдеггер М.* Время и бытие. М.: Республика, 1993. – 447 с.
5. *Поршнев Б.Ф.* О начале человеческой истории. М.: Мысль, 1974. – 487 с.
6. *Корякин В.В.* Труд и единый закономерный исторический процесс. Ч.1. Пермь: изд-во Пермского ун-та, 2008 – 418 с.

7. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М.: Политиздат, 1955. С. 23–564.
8. Орлов В.В. Материя, развитие, человек. Пермь: изд-во Пермского ун-та, 1974 – 397 с.
9. Орлов В.В. К общей философской концепции человека // Философские проблемы пограничных наук. Вып. 6. Пермь: изд-во Пермского ун-та, 1974. С. 72–93.
10. Ласточкин А.В., Орлов В.В. О специфике социального субстрата // Философские проблемы пограничных наук. Вып. 6. Пермь: изд-во Пермского ун-та, 1974. С. 93–110.
11. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 46. М.: Политиздат, 1968. – 560 с.
12. Маркс К. Капитал. Т. 1. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 23. М.: Политиздат, 1960. – 907 с.
13. Орлов В.В. Психофизиологическая проблема. Философский очерк. Пермь: изд-во Пермского ун-та, 1966. – 438 с.
14. Корякин В.В. Современный мир и философия // Новые идеи в философии, 2013. Вып. 21. С. 11–30.
15. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция. М.: Постум, 2015. – 240 с.
16. Корякин В.В. Роль труда в отношениях психики и физиологии // Новые идеи в философии, 2023. Вып. 11 (32). С. 43–64.
17. Ильенков Э.В. Идеальное. Философская энциклопедия в 5 тт. М.: Советская энциклопедия, 1962. С. 219–227.
18. Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. – 446 с.
19. Ильенков Э.В. Проблема идеального // Вопросы философии, 1979. № 7. С. 145–158.
20. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. Ч. 1. М.: Академический проект, 2011. – 565 с.

MAN, CONSCIOUSNESS, SIGN. TOWARDS A GENERAL THEORY OF THE SIGN

Vyacheslav V. Koryakin

Perm State University
614068, Perm, st. Bukireva, 15

The "vertices" of the semiotic triangle (object, ideal object, sign) have no direct connection. Their unity is found only in man. Man is a social material being, the essence of which is the production of his own life through the transformation of the material world. A person produces himself as a social object, reflects himself in an ideal form and at the same time creates himself as a sign denoting his own ideal being. The social material existence, the ideal and the "iconic" existence of an individual are forms of human existence that are in dialectical unity. The relationship between an object, a thought, and a sign is revealed in the multitude of orders of metamorphoses that are formed in the process of a person's production of his own life. The variety of metamorphoses can be considered as the basis for building a general theory of the sign.

Keywords: man, consciousness, sign, semiotic triangle, semantic triangle.

***СВЯЗЬ ВРЕМЕН И МГНОВЕНИЕ В ИСТОРИИ
(О НЕПРЕРЫВНОСТИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПУТИ РОССИИ)***

Р.Л. Лившиц

Доктор философских наук, профессор

Независимый исследователь

rudliv@yandex.ru

После бурных девяностых, с их (контр)революционным брожением и безоглядной ломкой устоявшихся форм и норм жизнеустройства, постепенно наступил период отказа от радикализма и возврата к некоторым принципам и установлениям, вполне доказавшим свою эффективность в прошлом. Роман с неолиберализмом, длившийся фактически со времени перестройки, завершается, и начинается новая полоса исторической эволюции России, для которой характерен поворот к консерватизму. Однако этот поворот, будучи в общем и целом благотворным для общества, способен в перспективе воскресить «прошедшего жителя подлейшие черты» (А.С. Грибоедов), иначе говоря, включает в себе риск скатиться к реакции. Крайность такого рода ничуть не лучше той, в которую российское общество впало, взяв курс на «возвращение в лоно мировой цивилизации». Некоторые тенденции, достаточно отчетливо проявившиеся в последние годы, дают основания полагать, что подобные опасения отнюдь не беспочвенны.

Проводится мысль о том, что к истории нельзя относиться выборочно, а следует брать ее во всей полноте, с учетом реалий времени. Каждое данное мгновение истории есть результат всего предшествующего развития и исходная база для будущего. Чтобы суд потомков над ныне живущими поколениями был справедлив, необходимо и о деяниях предшественников судить непредвзято.

Ключевые слова: традиционные ценности, консерватизм, реакция, непрерывность исторического процесса.

Клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог ее дал.

А.С. Пушкин [1, с. 219].

Какою мерою мерите, такою отмерено будет вам...

(Мк., 4:24)

Куда ж нам плыть?

24 февраля 2022 года – рубежная дата российской истории, разделяющая два периода постсоветской эпохи. Генеральный курс, проводимый правящей элитой до этой даты, состоял в возвращении нашей страны в «лоно мировой цивилизации». После начала СВО продолжать этот курс стало невозможно. «Мировая цивилизация» (на языке мир-системного анализа страны капиталистического ядра) вовсе не желала видеть Россию в своем составе, нашей стране была уготована участь поставщика сырьевых ресурсов на мировой рынок. Но Россия как единая страна могла бы просуществовать в таком качестве лишь недолго. В перспективе, причем вовсе не отдаленной, ее ждал развал и исчезновение с исторической сцены. Россия приняла брошенный ей вызов, вступив в вооруженный конфликт с мировым гегемоном. Неолиберализм, который исповедовали сначала «перестройщики», а потом «реформаторы», потерпел очевидное фиаско. Перед правящей элитой закономерно встал вопрос: а что вместо него? Какие новые ценности поднимать на щит? В каком направлении двигаться?

Казалось бы, ответ вполне очевиден: при выборе курса следует опереться на практики, доказавшие свою эффективность в прошлом, позволившие сохранить страну в годину тяжких испытаний, обеспечить ее самодостаточность и, тем самым, гарантировать историческую субъектность. И определенные шаги в таком направлении сделаны, этого нельзя отрицать. Но весь ли позитивный потенциал прежних практик использован? (Речь, подчеркнем, идет не о точном воспроизведении этих практик, а об опоре на них перед лицом современных вызовов.) Некоторое мнение на этот счет можно составить, наблюдая за символическими жестами власти.

Эти строки пишутся в феврале 2025 года, когда Россия готовится отметить 80-летие победы в Великой Отечественной войне. Очень хотелось бы ошибиться, но на Параде Победы, который по традиции пройдет на Красной площади, мы увидим, что здание Мавзолея Ленина вновь, как и в течение нескольких предшествующих лет, будет задрапировано. И это сокрытие имени человека, создавшего советское государство, заложившего основы курса, который привел нашу страну к величайшему триумфу, –

ясное, недвусмысленное и красноречивое свидетельство того, что современная российская власть стремится дистанцироваться от советского прошлого, старается показать свою приобщенность к «цивилизованному миру», засвидетельствовать свою, так сказать, принадлежность к «приличному обществу». Вновь, как и в прежние годы, в торжественных официальных речах по случаю Победы мы не услышим имени того, кто руководил страной в военное лихолетье, кто возглавил всю гигантскую работу, которая привела народ к триумфу. И это – еще одно доказательство того, что властвующая элита России стремится вычеркнуть из истории страны советский период, изобразить его как досадный эпизод, как некое отклонение от «нормального» хода истории, а свою родословную вести либо от империи, либо, на худой конец, от Февраля. (При этом без стеснения используя материальный фундамент цивилизации, созданный в советские времена, и моральный капитал, приобретенный в тот же период.)

Конечно, в наши дни идеологический климат в России заметно отличается от того, что существовал три десятилетия тому назад. Истерический антикоммунизм и антисоветизм в духе коротичевского «Огонька» ныне не в моде, тип пламенных контрреволюционеров вроде Валерии Ильиничны Новодворской вывелся, кажется, полностью. Но это вовсе не значит, что произошла назревшая смена идеологических вех. Ушли в прошлое крайности антисоветизма, однако идеологический мейнстрим остался, в сущности, прежним. Концепт «проклятого советского прошлого» по-прежнему сохраняет доминирующие позиции в системе идеологем, задающих ракурсы осмысления реалий современной России; большевики, как и во времена артналета горбачевско-яковлевской пропаганды на ничем не защищенное сознание советских людей, изображаются в негативном свете; не прекратились спекуляции на теме репрессий; не дезавуирован миф о тоталитарной природе советской власти, с Ленина не снято обвинение том, что он «заложил бомбу» под Советский Союз; предвзято и однобоко трактуется вопрос о характере и состоянии советской экономики... Над страной по-прежнему витает тень Чубайса с его пещерным антикоммунизмом и антисоветизмом, хотя сам он потерял всякое влияние, покинул пределы страны и сменил фамилию и имя.

Прогрессивность консерватизма

Произошедшие в последнее время изменения идеологического климата связаны как с причинами общего порядка, так и с факторами относительно ситуативными.

Исторически закономерно, что после коренной ломки сложившегося типа жизнеустройства (вроде той, что произошла в нашей стране в ходе попытки «возвратиться в лоно мировой цивилизации») наступает некоторое

затишье с элементами отката к прежнему состоянию. Развитие общества – процесс не линейный. Период «бури и натиска» не может продолжаться несколько десятилетий подряд. На смену ему неизбежно приходят более спокойные времена. Так что дрейф российского общества от безоглядного гайдари-чубайсизма в направлении к консерватизму есть не что иное, как проявление общеисторической закономерности.

Но существуют и специфические причины, способствующие этому дрейфу в условиях постсоветской России. Так, советские люди формировались в убеждении, что они обладают равным достоинством со всеми остальными обитателями планеты Земля. Однако после распада СССР и исчезновения мировой системы социализма граждане России вдруг обнаружили, что это их хорошее мнение о себе не разделяет как раз та часть человечества, с которой, как их убедили «реформаторы», следует воссоединиться. Так называемый цивилизованный мир, признавая единство человечества на словах, на деле относится ко всем незападным народам с позиции превосходства, пусть и не всегда осознаваемой. И это высокомерие, естественно, не могло не вызвать ответной реакции.

С течением времени пыль схватки постепенно оседает – таков общий закон жизни. Массы получают возможность осмыслить баланс приобретений и потерь, подойти к оценке случившегося с учетом приобретенного опыта. В ходе такого осмысления даже для дилетанта становится очевидным, что многое из того, что в ниспровергательском воодушевлении отвергнуто и предано поруганию, вполне жизнеспособно и полезно. И что существовавшие в прошлом социальные порядки, нормы, установления, способы обеспечения жизнедеятельности общества, ценности и т. п. не столь уж отвратительны и непереносимы, как казалось в момент упоения их сокрушением.

Эту диалектику прогресса хорошо понимали наиболее проницательные мыслители, в том числе и те, которые заслуженно имеют репутацию непримиримых критиков отживших социальных порядков.

Так, К. Маркс и Ф. Энгельс, отдавая должное капитализму как более прогрессивному в сравнении с феодализмом общественному строю, высказывали искреннее сожаление по поводу нравственных и культурных потерь, которые понесло европейское общество, вступившее на путь капиталистического прогресса.

Самое знаменитое произведение классиков марксизма, оказавшее громадное влияние на историю человечества, – «Манифест Коммунистической партии». В нем мы читаем: «Буржуазия, повсюду, где она достигла господства, разрушила все феодальные, патриархальные, идилические отношения. Безжалостно разорвала она пестрые феодальные путы, привязывавшие человека к его "естественным повелителям", и не оставила между

людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного "чистогана". В ледяной воде эгоистического расчета буржуазия потопила священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности. Она превратила личное достоинство человека в меновую стоимость и поставила на место бесчисленных пожалованных и благоприобретенных свобод одну бессовестную свободу торговли. Словом, эксплуатацию, прикрытую религиозными и политическими иллюзиями, она заменила эксплуатацией открытой, бесстыдной, прямой, черствой» [2, с. 426]. И далее: «Буржуазия лишила ореола все занятия, которые до сих пор почитала и на которые взирала с благоговейным трепетом. Она превратила врача, юриста, священника, поэта, ученого в своих наемных рабочих» [2, с. 427].

Эти высказывания заслуживают того, чтобы на них остановить свое внимание. И К. Маркс, и Ф. Энгельс, как хорошо известно, были убежденными атеистами. Но их критическое отношение к религии не означало, что они не ценили и не уважали «священный трепет религиозного экстаза». Способность к искреннему и глубокому чувству – свойство человека, имеющего прочный нравственный стержень. И не так уж существенно, каково содержание этого чувства, важно, что испытывать его способен лишь человек идейный. Пусть его убеждения не совпадают с моими или даже им противоположны, но в трудной ситуации на него можно положиться. Такой человек живет в модусе духовности, а это значит, что другой человек, живущий в таком же модусе, может найти с ним общий язык, общую почву для сотрудничества. В системе ценностей, свойственной марксизму, идейность, верность принципам, нравственная цельность личности занимают исключительно высокое место.

Относительно «феодальных, патриархальных, идиллических отношений». Надо ли говорить, что авторы «Манифеста Коммунистической партии» не были апологетами феодализма? Но они, однако, вовсе не радуются тому, что с гибелью феодальных общественных порядков эти отношения были безжалостно «утоплены в ледяной воде эгоистического расчета». Человек всегда выполняет в обществе определенную социальную функцию, но его жизнь не может (и не должна) быть сведена к этой функции. Человек – это, в первую очередь, личность, духовный микрокосм. Человек лишь тогда ощущает полноту бытия, когда его окружают другие люди, которым он интересен сам по себе, во всей полноте и уникальности его бытия, независимо от размеров его кошелька и социального статуса. Фраза из классического советского фильма «Доживем до понедельника» «Счастье – это когда тебя понимают» как нельзя лучше передает эту фундаментальную потребность духовно развитой личности.

Насчет «рыцарского энтузиазма». Энтузиаст – это человек, которому совершенно чуждо торгашеское, деляческое отношение к другим людям, к обществу. Вопрос «Что я за это буду иметь?» его не волнует. Он не продает свое вдохновение, не ищет для себя выгоды, посвящая все свои помыслы реализации высшей цели. Энтузиаст не стремится обрести знаки внешнего признания, ибо видит смысл жизни не в них, а во внутреннем удовлетворении, которое дает до конца выполненный долг или хорошо сделанная работа.

Что касается «мещанской сентиментальности», то в наши дни она выглядит старомодно и нелепо и является предметом насмешек. Быть сентиментальным – это так глупо! Но как сохранить трезво-отстраненный взгляд на вещи, как остаться невозмутимым, когда смотришь на Аллею ангелов в Донецке? Так называемая мещанская сентиментальность – способность к непосредственному движению души, к сочувствию и состраданию, способность пролить слезу при виде чужого несчастья, готовность помочь другому человеку без расчета на вознаграждение. Утрату такой способности классики марксизма рассматривают как безусловную потерю.

О «благоговеином трепете» перед некоторыми профессиями. К. Маркс и Ф. Энгельс в качестве таковых называют профессии врача, священника, поэта и ученого. Что общего между этими видами занятий? Поэзия доставляет нам эстетическое удовольствие, но приобщаемся мы к ней не ради него, а для того, чтобы воспарить над повседневностью, испытать радость сотворчества с поэтом, ощутить себя его собеседником. Поэзия возвышает нас – в этом ее основное предназначение и главная ценность.

Но не хочу, о други, умирать;
 Я жить хочу, чтоб мыслить и страдать;
 И ведаю, мне будут наслажденья
 Меж горестей, забот и треволненья:
 Порой опять гармонией упьюсь,
 Над вымыслом слезами обольюсь
 И может быть – на мой закат печальный
 Блеснет любовь улыбкою прощальной [3, с. 181].

Врач помогает нам исцелиться от болезней и облегчить наши страдания. Здоровье – ценность не инструментальная, а абсолютная. И по отношению к человеку, который помогает нам избавиться от недугов и обеспечить хорошее самочувствие, мы испытываем искреннюю благодарность. Точно так же верующий благодарен чуткому священнику за врачевание душевных ран, за поддержку в психологически трудных ситуациях. Аналогичным образом мы искренне признательны толковому юристу, который оказывает помощь в тех случаях, когда необходимо профессиональное

знание законов. Ученый занимается вещами, как правило, очень далекими от понимания «простого» человека, т. е. того человека, который занят в иной сфере деятельности. Но всем без исключения понятно, что работа ученого неимоверно сложна и требует высочайшей квалификации, что для овладения профессией ученого необходимы неординарные интеллектуальные способности и многие годы упорного труда. И что благодаря деятельности ученых общество продвигается по лестнице, ведущей нас к новым вершинам технического и культурного прогресса. Само по себе знание о том, что в обществе имеются люди, целиком посвятившие себя такому важному делу, как поиск истины, приподнимает «простого человека» над наличной повседневностью, возвышает его в собственных глазах.

Итак, мы видим, что «благоговейный трепет» вызывают профессии, нацеленные не на извлечение непосредственной пользы, а на то, чтобы оказывать помощь людям и делать их жизнь лучше, интересней, духовно насыщенной.

Марксистская трактовка прогресса глубоко и обстоятельно исследована Л.Г. Фишманом [4]. «В основе марксистского подхода, – пишет этот автор, – лежит представление о наиболее человеческом, то есть неотчужденном, бытии, возможном в конкретный исторический период. При такой перспективе более важно деление практик не на прогрессивные и реакционные, а на отчуждающие и способствующие преодолению отчуждения» [4, с. 15]. Вытесненные на обочину истории или вовсе утраченные в ходе развития практики Л.Г. Фишман называет ретропрактиками, подчеркивая при этом, что некоторые из них «обладают эмансипаторским и ослабляющим отчуждение потенциалом» [4, с. 6]. Свою концепцию Л.Г. Фишман обосновывает, опираясь на идеи, высказанные М.А. Лифшицем. В своем широко известном эссе «В чем сущность спора?» М.А. Лифшиц писал: «Буржуазная цивилизация прогрессивна по сравнению с предшествующими формами жизни, но этот прогресс не является абсолютным; столкновение буржуазной демократии с феодальной реакцией – не единственная форма, в которой осуществляется борьба за народные интересы и развитие передового мировоззрения» [5, с. 227].

Мы вполне солидарны и с Л.Г. Фишманом, и с М.А. Лифшицем. Нет ничего более далекого от действительности, чем утверждение, что пафос марксизма – разрушение старого мира, ниспровержение его основ. Да, марксизм, будучи продолжением традиции Просвещения, мыслит историю как прогресс. Но прогресс понимается в нем не как линейное восхождение от простых и неразвитых форм к сложным и совершенным. Прогресс – магистраль, продвижение по которой сопряжено не только с приобретениями, но и с потерями, с утратой или забвением форм, исторически себя не изживших и – более того – являющихся абсолютным завоеванием цивилизации.

Марксизму чужд наивный прогрессизм, для него неприемлемо восторженное отношение к новому только на том основании, что оно новое. Когда речь идет о сохранении достижений, отвергнутых в ходе развития, но способствующих умножению человеческого в человеке, марксизм – учение вполне консервативное.

Буржуазная демократия против советского жизнеустройства

Попытаемся применить марксистскую методологию анализа приобретений и потерь в ходе исторического развития к ситуации в современной России. Эта ситуация уникальна, поскольку никогда и нигде не было еще попытки возврата от социализма к капитализму. Мы живем в обществе, где осуществлено, как справедливо утверждает А.Н. Тарасов, *второе издание капитализма* [6]. А это означает, в частности, что у нас имеет место столкновение буржуазной демократии не с *феодальной реакцией*, а с *советским типом жизнеустройства*. Но ведь именно социалистический общественный строй был той формой жизни, которая позволила вытянуть груз проблем, оказавшийся не под силу России капиталистической. В 1861 году в России крестьяне были освобождены от пут феодальной зависимости, и страна двинулась по пути буржуазного прогресса. Однако темпы ее развития не соответствовали фактическим потребностям. Отмена крепостного права была произведена слишком поздно, и вся совокупность обстоятельств сложилась таким образом, что к рубежу XX века Российская империя пришла в состоянии, не оставлявшем ей ни малейших шансов выдержать схватку с другими империалистическими хищниками. Итогом Первой мировой войны стал распад страны, деградация всей ее социальной ткани, всего общественного организма. И лишь Октябрьская революция позволила России буквально восстать из пепла, могучим усилием вырваться из цепи империалистической зависимости и превратиться в мощную державу, стоящую с веком наравне, а во многих отношениях и опережающую свое время. Имеет смысл специально отметить, что этот успех не свыше был дарован, а стал результатом упорного труда нескольких поколений советских людей, руководимых коммунистической партией.

Советский период истории нашей страны нельзя представлять благодной идиллией, это была реальная жизнь со всеми ее сложностями и противоречиями, а не опереточное действо с идеальными героями и картонными злодеями. И герои, и злодеи были настоящими, из плоти и крови, со всеми присущими живым людям достоинствами и пороками. Антисоветская риторика – вся без исключения – строится на выпячивании ошибок, актов несправедливости по отношению к тем или иным историческим деятелям или общественным группам, на выискивании прямых преступлений. При этом непримиримые критики советского жизнеустройства исходят из

какой-то идеальной, умозрительной картины исторического процесса, где каждый человек действует, сообразуясь с общей пользой, и не помышляет о благах для себя лично, где всякий руководствуется высшими мотивами, честен, умен, бескорыстен, трудолюбив – словом, лишен каких-либо недостатков. В этом идеальном обществе люди обладают чудесной способностью предвидеть не только ближайшие, но и отдаленные последствия своих действий, все планы их неукоснительно выполняются и результат всегда совпадает с намерениями. В таком обществе исчезают всякие проявления зла, а насилие вообще выходит из употребления. Справедливость торжествует в каждом конкретном случае и в каждый данный момент.

Не требуется больших умственных усилий, чтобы обнаружить, что эта картина не соответствует действительности: и храмы в Советской России взрывали, и поэтов иногда расстреливали, и честных сторонников советской власти, случалось, репрессировали, и «цвет русской интеллигенции» однажды был за пределы страны выслан, и крестьянские (кулацкие) восстания порой вспыхивали. Подобного компромата можно найти много, было бы желание. А оно есть, поскольку существует социальный заказ. Однако истинный ученый-обществовед – не тот, кто отрабатывает гранты на заранее заданную тему (и с вполне предсказуемым результатом), а тот, кто стремится постичь истину во всей ее сложности и многомерности, понять связь причин и следствий, увидеть картину развития общества в целом.

Если поставить вопрос таким образом, то станет совершенно ясно, что советский проект был для России спасительным. Императорская Россия хоть и добилась немалых успехов, оказалась не в состоянии решить главную проблему: преодолеть цивилизационную отсталость страны от Запада. Россия в облике Советского Союза с этой задачей справилась. И победа в Великой Отечественной войне – наиболее убедительное тому доказательство.

В рамках данной статьи нет возможности обсуждать причины, которые привели к отказу от советского проекта. Стоит, однако, еще раз напомнить, что провозглашенный «реформаторами» курс на «возвращение России в лоно мировой цивилизации» потерпел провал. В этом «лонге» нашу страну никто не ждал, ибо страны капиталистического ядра всегда смотрели (и продолжают смотреть) на периферийные и полупериферийные страны свысока, как на объект эксплуатации, а не как на равноправных партнеров. Все эти десятилетия (за исключением краткого периода эйфории от «падения железного занавеса») Россия изображалась в западной пропаганде в виде тоталитарного монстра, подавляющего права человека и попирающего все нормы демократии. Постсоветская Россия едва не была отброшена на те же позиции в мировой капиталистической системе, которые Россия императорская занимала на рубеже XIX–XX веков. Нашей стране была уготована участь полуколонии, сырьевого придатка «цивилизованных

стран». Непреложный исторический факт состоит в том, что первое издание капитализма оказалось для России губительным. Но сможет ли Российская Федерация справиться с вызовами истории в условиях второго издания?

На оптимистический лад настраивает то обстоятельство, что в развязанной против России войне Ника явно благоволит нашей стране. Это благоволение можно расценить как прямое свидетельство жизнеспособности капиталистического общественного строя, как доказательство его соответствия коренным интересам страны. Но гораздо более естественным выглядит альтернативное объяснение: дело в том, что в угаре приватизации не все советское наследие было пущено на поток и разграбление, не все достоинство советской цивилизации оказалось промотанным. И дело не только в материальном фундаменте общества, не только в принципах организации военного дела, но и в вещах гораздо более тонких, имеющих, на первый взгляд, лишь косвенное отношение к ходу СВО.

Возьмем, например, представления о мужественности и женственности. В советском обществе не существовало «гендерного равенства» в том смысле, как его понимают на Западе. «Гендерного равенства» не было и прежде, но в советское время сложился культ благоговения перед женщиной, ярче всего проявляющийся в праздновании Дня 8 Марта. Это чисто советский праздник, смысл которого непонятен жителю Запада. День 8 Марта отмечался официально, однако никто не воспринимал его как навязанный сверху, как некую принудилровку. Нет, советские люди вполне искренне, с непритворным энтузиазмом славили в этот день женщину-мать, женщину-труженицу, женщину-спутницу жизни, женщину – источник счастья и радости. Вполне понятно, что в таких условиях возник и утвердился в качестве всеобщей нормы идеал рыцарственной мужественности. Советские люди с молоком матери впитывали представление, что настоящий мужчина – защитник слабых, негибаемый борец, готовый и способный сражаться за правое дело, за высшие идеалы.

Когда дверь на благословенный Запад широко распахнулась, советский народ с недоумением обнаружил, что там все не так. Мужчина, получивший советское воспитание, автоматически, не задумываясь, предложит помощь женщине, несущей тяжелую сумку или чемодан. И такое поведение будет воспринято и самой женщиной, и окружающими как правильное, нормальное, соответствующее общепринятым представлениям о должном. Никто не заподозрит этого мужчину в попытке приставания, в неблагоприятных намерениях. Но на цивилизованном Западе подобное поведение будет истолковано либо как бесцеремонное вмешательство в сферу приватности, либо как оскорбление человеческого достоинства женщины, покушение на ее статус равноправной персоны, либо как свидетельство намерения завести легкое знакомство с предосудительными целями. На современном

Западе рыцарственный идеал мужественности давно уже не в чести, «цивилизованные мужчины» вырастают в убеждении, что смысл жизни – в деловом успехе, в потреблении, в удовольствии. Западная зацикленность на равенстве полов привела к тому, что слабование, капризность, изнеженность, неврастеничность не воспринимаются более как качества, недостойные мужчины. Да и само представление о том, что люди делятся на мужчин и женщин, там уходит в прошлое и воспринимается значительной частью населения как пережиток, как глубокая архаика. Общество охвачено эпидемией экспериментов с полом, количество полов в результате разнообразных манипуляций непрерывно увеличивается, достигнув в самых продвинутых странах нескольких десятков. Само слово «пол» изгоняется из лексикона, оно заменено словом «гендер». И как от мужчин, воспитанных в столь диковинных условиях, ждать способности вести боевые действия в условия реальной войны? А какие воины могут получиться из бесчисленных иных «гендеров»?

Россия втянута в вооруженное противостояние отнюдь не с отстающими странами, наоборот, против нее воюет как раз тот самый «цивилизованный мир», в который ее с жестоковым энтузиазмом три десятилетия подряд волокли «реформаторы». И если бы не российская непродвинутость и, так сказать, недоцивилизованность, то вряд ли бы наша страна смогла выдержать выпавшие на ее долю испытания. Русский воин оказался в состоянии противостоять военной мощи всего «цивилизованного мира» именно потому, что он остался верен идеалу мужественности, унаследованному от советских времен.

Другой важный фактор благорасположения богини Победы к России – сохранение (хоть и в урезанном виде) советских принципов организации производства в некоторых чувствительных отраслях промышленности. Последовательный неолиберализм требует полного перевода на рыночные рельсы всего народного хозяйства, в том числе и того его сектора, который связан с нуждами обороны. Но у правящей элиты хватило благоразумия не идти до конца по пути, предначертанному ультралибералами. В результате та часть промышленности, которая обеспечивает производство вооружений и всего, что необходимо для обеспечения безопасности, не была до конца уничтожена. Командно-административная система, этот жупел «реформаторов», коим народ пугали в перестройку и в первые послеперестроечные годы, пусть и в изрядно потрепанном виде, выжила. Советские наработки в сфере обороны были отложены до лучших времен, но не уничтожены, как того требовали принципы «нового мышления». Таким образом, Россия сумела сохранить и даже нарастить свой оборонный потенциал не благодаря, а вопреки курсу на возвращение в «лоно мировой цивилизации». Да, строй у нас капиталистический, это неоспоримый факт. Но в то же время в его

облике отчетливо проступают родимые пятна «проклятого советского прошлого». Они-то и позволили России выстоять в схватке с современными империалистическими хищниками, не развалиться, не погрязнуть во внутренних конфликтах. Таким образом, не до конца изжитое советское наследие – вот что выручило нашу страну в очередной исторической передышке.

Если это так, то зачем от этого наследия избавляться? Зачем от него отрешиваться? Не настала ли пора менее инфантильного отношения к советскому наследию, чем то, которое политическая элита демонстрирует в настоящее время? Может быть, не следует скрывать под драпировкой имя человека, основавшего советское государство? То самое государство, прямым наследником которого и фактически, и юридически является современная Россия.

Консерватизм и реакция

По мере обретения опыта жизни в условиях реального капитализма к людям приходит понимание того, как много они потеряли в результате неудавшегося возвращения в «лоно мировой цивилизации». Эйфория 90-х годов, когда у миллионов существовали реальные шансы пробиться в буржуа, давно прошла. Все хорошие места под экономическим солнцем заняты, социально-классовое расслоение завершилось, почти все социальные лифты отключены. Знаменитой уравниловки, благодаря которой советские люди ощущали себя одним народом, больше нет. Вместо нее – резкая социальная поляризация. Роскошные загородные особняки – для немногих счастливицков; ну, а для большинства – крохотные квартиры в двадцати-и тридцатизэтажных «человейниках», приобретенные в ипотеку на 20 лет. В стране, где правящей партией является «Единая Россия», единой России по факту не существует. Трещины потенциальных этнических, региональных и социально-классовых разломов змеятся по материку современного российского социума, и эта ситуация не может не вызывать тревоги. Не может не беспокоить и чрезвычайная распространенность потребительски-гедонистического жизненного идеала. Миражами потребительского рая можно соблазнить многих, но не всех. Всегда найдутся люди, способные возвыситься над сиюминутной повседневностью и задаться вопросом о том, куда несет нас рок событий. При этом совершенно неизбежным становится обращение к опыту прошлого, к тем традициям, которые либо исчезли, либо находятся в процессе исчезновения. Таковы самые общие социальные истоки консервативной оценки современного состояния российского общества.

Консерватизм – закономерный ответ на социальные перемены, свойственный любым историческим эпохам, любым общественным системам. Консервативная критика капиталистического прогресса, как показано

выше, присутствует даже в основополагающем документе партии, которая ставит своей целью революционное преобразование общества.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что консервативные настроения приобрели в современном российском обществе значительное влияние. Известный исследователь российского консерватизма Л.Г. Бызов показал, что консервативный тренд характерен для многих социальных групп (и выражающих их интересы политических партий) [7; 8; 9]. Консервативная идеология разрабатывается и активно пропагандируется большой группой отечественных публицистов [10]. В последнее время консервативный тренд отчетливо проявляется и в деятельности официальных лиц и учреждений. Он нашел свое выражение, в частности, в том, что на щит подняты так называемые традиционные ценности и даже составлен их официальный список. Этот последний утвержден Указом Президента от 9 ноября 2022 г. [11]. В указанном списке 17 позиций, не больше, не меньше.

Понятие «традиционные ценности» не относится к числу простых и является предметом теоретических дискуссий [12], но мы не имеем возможности в эту тему углубляться. Заметим только, что указ высшего должностного лица государства – не теоретический трактат, и было бы нереалистично требовать, чтобы документ такого типа отвечал критериям научности. Его цель сугубо практическая – задать государственному аппарату направление деятельности. И это направление вполне определенное – консервативное. Мы видимо в данном случае прямой и недвусмысленный отказ от прежних стратегических установок, полный разрыв с идеей приоритета «общечеловеческих ценностей», с проповедью «нового мышления для нас и для всего мира», с фетишизацией рынка и тому подобными либеральными благоглупостями. Левые силы не могут не приветствовать такой поворот, ибо он соответствует их мировоззрению.

Поскольку на западе левизна понимается не так, как в России, есть смысл специально подчеркнуть, что под левыми силами мы имеем в виду те социальные движения, группы, организации, партии, которые выражают интересы трудящихся (в определенном смысле к трудящимся относится и мелкий буржуа, ибо он занимается созидательным трудом.) Для носителя левых взглядов главный критерий оценки общественных явлений – соответствие интересам людей труда, их саморазвития, личностного роста. С этой точки зрения заслуживают сохранения только такие социальные порядки, институты и традиции, общественные формы и нормы, что способствуют умножению возможностей саморазвития человека, его духовного роста, что создают, иными словами, благоприятные условия для преодоления отчуждения. Прогресс прокладывает себе дорогу, принося в жертву не только то, что действительно нежизнеспособно и не заслуживает иной участи, но и то, что имеет полное право на жизнь. Здесь пролегает грань, отделяющая консерватизм созидательный от консерватизма реакционного.

Ее не всегда легко уловить, но если этого не сделать, можно очутиться в крайне неприятной ситуации. Так и случилось, например, с С.Г. Кара-Мурзой. В настоящее время пик его популярности остался позади, однако в течение примерно 15 лет (с середины 90-х до конца нулевых) труды этого плодовитого автора имели широкую известность в левых кругах и оказывали на них серьезное влияние. Как показали А. Мартов и В. Рошин, «под маской «советской цивилизации, певцом которой представлял себя С.Г. Кара-Мурза, этот публицист методично в течение ряда лет создавал прямо противоположную виртуальную интерпретацию данного исторического явления. Настолько противоположную, что его интерпретация истории СССР вполне подходит под понятие "антисоветская цивилизация". Ведь те черты советского общества, которые им выделялись в качестве якобы ключевых черт "советской цивилизации", на самом деле являются именно антисоветскими чертами» [13]. В качестве таких черт называются, частности, сословность и государственный патернализм. Что касается сословности, то это, так сказать вопрос дискуссионный. Да, тенденция к образованию сословий в советском обществе действительно существовала. Но в какой мере она себя проявила? До какой стадии дошла? Не станем вдаваться в эту неисследованную проблему, примем в качестве рабочего допущения, что советское общество действительно было сословным. Но стоит ли этому умиляться? Следует ли воспринимать сословность как нечто ценное и положительное, нечто такое, что способствует расширению пространства человеческой свободы и преодолению отчуждения? Ответ на этот вопрос очевиден: разумеется, нет. Сословность (или ее элементы, не станем спорить о частностях) закрепляет за индивидом социальный статус вне связи с его способностями и склонностями. Однако ни то, ни другое не прикреплено намертво к социальному происхождению. Задатки не наследуются, они равномерно распределены по всей человеческой популяции. В сословном обществе способные люди из низших слоев не имеют возможности реализовать себя, дорога к творческим достижениям для них закрыта. Может ли человек левых взглядов (а именно в качестве такового С.Г. Кара-Мурза себя всегда позиционировал) воспринимать подобный порядок вещей как отвечающий интересам трудящихся?

Теперь о патернализме. Советское государство по своей природе действительно являлось патерналистским, ибо в тех исторических условиях, когда оно возникло, и с теми людьми, которые в то время жили, иного и не могло быть. Революция произошла в стране, где подавляющее большинство населения составляло крестьянство, которое и мыслило, и воспринимало мир сугубо патерналистски. Крестьяне видели в государстве отца родного, обязанного обеспечить базовые условия жизни и по этой причине имеющего право проявлять строгость и даже суровость в тех случаях, когда

это необходимо для общего благополучия. Но патернализм, будучи исторически неизбежным в определенных условиях и выражая этом смысле логику прогресса, приводит к ряду негативных последствий. Наиболее очевидные из них – социальный инфантилизм и иждивенческая психология [14; 15]. И то, и другое невозможно совместить с идеалами гуманизма и по этой причине должно быть преодолено по мере изживания условий, которые их породили. Нравственно зрелая личность, в отличие от инфантильной, осознает ответственность за свои поступки и не надеется на помощь со стороны каких-то внешних инстанций. Духовно состоявшаяся личность способна к критическому мышлению и обладает достаточно развитым сознанием и силой воли, чтобы не перекладывать собственные проблемы на других. По-настоящему взрослый человек не ждет, когда кто-то преподнесет ему блага жизни на блюдечке с голубой каемочкой. Как совершенно справедливо замечает Л.И. Жижилева (со ссылкой на А.С. Балык и О.П. Цыбуленко), для психологически зрелой личности характерно «осознанное реалистичное восприятие мира, ответственность, потребность в творческой реализации, самоуважение, автономия, целостность, широта связей с миром, способность строить отношения» [16, с. 2]. И общество, которое соответствует принципам реального народовластия, обязано создать все условия для формирования именно такой личности. Любая другая позиция есть не что иное, как уступка реакции, если не прямая реакция.

По мере развития советское общество становилось все более образованным и все менее патриархальным. Рос уровень благосостояния и вместе с ним свобода человека от материальной нужды. Постепенно в наиболее просвещенных и обеспеченных слоях общества назревало недовольство патернализмом, а тенденция к сословности, столь ценимая С.Г. Кара-Мурзой, воспринималась как отступление от принципов социализма, как несправедливость. Наиболее продвинутые в социальном и культурном отношении советские люди видели в сословности и патернализме «прошедшего життя подлейшие черты». Объявленная Горбачевым перестройка была с энтузиазмом встречена всем советским обществом, в первую очередь социально активными группами и слоями, именно потому, что она открывала перспективу освободиться от этих изживших себя явлений.

Вот еще один пример того, насколько тонкой может быть грань между консерватизмом и реакцией. В упоминавшемся выше официальном документе, утвердившем список ценностей, на которые должно ориентироваться современное российское общество, читаем: «Христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии, являющиеся неотъемлемой частью российского исторического и духовного наследия, оказали значительное влияние на формирование традиционных ценностей, общих для верующих и неверующих граждан. Особая роль в становлении и укреплении традиционных ценностей

принадлежит православию» [11]. В том, что различные религии оказали существенное влияние на общественное сознание в нашей стране, сомнений нет. И в том, что православие наложило сильный отпечаток на русскую культуру, тоже. Но надо ли усиливать последний тезис словами об «особой роли» православия? Ведь если у православия роль *особая*, то у других религий, получается, нет. (В частности, и у христианства тоже. Логическая неувязка, которую не заметили составители документа.) Мы не сомневаемся в том, что авторы текста руководствовались самыми благими намерениями. Но объективно они *противопоставили* православие другим религиям. Вряд ли это понравится людям, принадлежащим к иным конфессиям. Да и у атеиста такая постановка вопроса не может вызвать положительных эмоций. Общество, в котором одной религии отдается предпочтение перед другими, – это, в сущности, архаика. Принцип свободы совести – абсолютное завоевание цивилизации, и отказ от него, в какой бы форме он ни происходил – открытой декларации или нечаянной оговорки, – шаг назад, к преодоленной ступени развития.

Среди традиционных ценностей, названных в президентском указе, фигурирует и такая, как «крепкая семья». И этот факт, бесспорно, заслуживает положительной оценки. Тем самым официально, на самом высоком уровне, современное российское государство провозгласило курс на укрепление семейных уз. Но ведь прочность семейных уз может обуславливаться *разными* факторами. Одно дело – брак, основанный на глубоком взаимном чувстве, и совсем другое – на экономическом господстве мужа. Первая модель – гуманистическая, ибо семья выступает в ней как пространство личной свободы, как благоприятное поле самовыражения и самореализации человека. Вторая – патриархальная, антигуманная. Власть мужа и отца в *такой* семье является по самой своей сущности деспотической. Если подобная семья и обладает прочностью, то это прочность тюрьмы.

В императорской России безусловно преобладала патриархальная семья; иначе и быть не могло в стране, где крестьяне составляют подавляющее большинство населения. Именно такое наследство досталось советской власти. Благодаря цивилизационному рывку, совершенному в советский период, положение коренным образом изменилось. Повсеместной социальной и культурной нормой стала эгалитарная семья, и в условиях отсутствия частной собственности ее прочность зиждилась на факторах духовного порядка. Именно на такую модель ориентирует нас президентский указ? Общий контекст ситуации в современной России не позволяет ответить на этот вопрос утвердительно, поскольку антисоветизм был и остается в ней идеологическим мейнстримом. И потому вполне ожидаемо, что в публичном дискурсе появляются весьма странные идеи относительно института семьи. Вот что, например, заявляет А.Г. Дугин: «Новое время, капитализм

и урбанизация стали началом распада семьи. Современный либерализм и ортодоксальный коммунизм доводят отрицание семьи до логического предела. Для либерала семья – это контракт, для коммуниста – пережиток буржуазного строя» [17]. Приведенное суждение – хороший образец того, как позиция *консервативная* переходит в *реакционную*. Автор вроде бы настроен весьма благонамеренно, он – за семью и против всего того, что ее разрушает. Но идеал А.Г. Дугина там, в средневековом прошлом, и закат патриархальной семьи, явившийся закономерным следствием капитализма, он принимает за гибель семьи вообще. Автор не желает признавать за капитализмом (и его неперменным спутником – урбанизацией) никакого прогрессивного содержания, никакого положительного воздействия на семейные отношения. А оно по факту очень велико: ведь капитализм подорвал экономическую основу патриархальной семьи, т. к. вовлек женщин в общественное производство и тем самым создал условия для их освобождения от семейного деспотизма. Отношения, построенные на контракте, бесспорно более гуманны, чем те, что основаны на экономическом господстве. Именно капитализму человечество обязано возникновением предпосылок для формирования эгалитарной семьи. Дальнейшая эмансипация семейных отношений связана с их избавлением от давления внешних факторов, от экономического принуждения к совместной жизни. Именно такое избавление и является желанной целью коммунистов. Вот что на этот счет писал «ортодоксальный коммунист» Ф. Энгельс: «<...> Что мы можем теперь предположить о формах отношений между полами после предстоящего уничтожения капиталистического производства, носит по преимуществу негативный характер, ограничивается в большинстве случаев тем, что будет устранено. Но что придет на смену? Это определится, когда вырастет новое поколение: поколение мужчин, которым никогда в жизни не придется покупать женщину за деньги или за другие социальные средства власти, и поколение женщин, которым никогда не придется ни отдаваться мужчине из каких-либо других побуждений, кроме подлинной любви, ни отказываться от близости с любимым мужчиной из боязни экономических последствий. Когда эти люди появятся, они отбросят ко всем чертям то, что согласно нынешним представлениям им полагается делать; они будут знать сами, как им поступать, и сами выработают соответственно этому свое общественное мнение о поступках каждого в отдельности, – и точка» [18, с. 85].

Общая реакционность идейной позиции А.Г. Дугина находит свое выражение и в его представлениях о способах укрепления семейных уз. В частности, он предлагает «приступить к массовому расселению мегаполисов и государственной программе по организации жизни людей на селе, в пригородах и поселках» [17]. «Лозунгом, – пишет автор, – может быть – "К родной земле!"». Если крестьянство – историческая матрица полноценной крепкой

(на селе трудно куда-то убежать) и многодетной семьи, то возродить одно без другого невозможно» [17]. Но чтобы осуществилась идея А.Г. Дугина и на селе появились миллионы новых рабочих мест, нужно резко снизить технологический уровень сельского хозяйства. То есть лозунг «К родной земле!» фактически означает призыв «Назад к сохе!». Только при возврате к дореволюционному технологическому уровню аграрного производства 80 процентов населения России снова станет крестьянским. Если это благоразумие и здоровый консерватизм, то что тогда фанатичное доктринерство и реакция?

Вечность и миг как категории бытия народа

Настоящее – мгновением между прошлым и будущим. Это относится не только к жизни индивида, но и к жизни того социального целого, в которое человек включен. Во всякий момент жизни каждому из нас и всем вместе необходимо принимать решения: что делать дальше? в каком направлении двигаться? какие задачи решать в первую очередь, а какие отложить на потом? Никто из нас не обладает всезнанием, и поэтому ошибки неизбежны. Но человеку дан разум, в частности, и для того, чтобы анализировать текущую ситуацию и вовремя исправлять допущенные ошибки. Тот, кто упорствует в своих заблуждениях, действует во вред себе.

Антисоветизм, исповедуемый правящей элитой, был закономерным способом ее самоутверждения. Протобуржуазия, сформировавшаяся в недрах советского общества, не имела иного способа стать господствующим классом и превратиться в буржуазию настоящую, кроме как противопоставить себя «совкам» и предать поруганию советский тип жизнеустройства. С тех пор, как в России свершилось второе издание капитализма, прошло более тридцати лет. Этого срока оказалось достаточно, чтобы убедиться, что изначально заявленная цель – радикальный слом советских общественных порядков – оказалась иллюзорной. Никакого «возвращения в лоно мировой цивилизации» не состоялось, более того, практически весь «цивилизованный мир» ведет против нашей страны и нашего народа войну на уничтожение. В тысячелетней истории России вновь наступил переломный момент. Либо она продолжит свое историческое бытие, либо, истощенная долгим противостоянием с многочисленными и не растратившими свои силы врагами, будет ввергнута в пучину очередной смуты. В такие исторические мгновения общество волей-неволей обращается к своей истории, стремясь найти в ней духовную опору для победы в развернувшейся битве. Но нельзя подходить к истории выборочно: это мы признаем и прославляем, а это либо замалчиваем, либо предаем поношению. Московское царство не могло бы состояться, если бы не существовало Древней Руси, где далеко не все было благостно. Российская империя возникла не столько как отрицание Московского царства,

сколько как его продолжение, как развитие тех тенденций, что в нем уже вполне проявились. Советский Союз – это, в сущности, другая историческая форма Российской империи. В советский период нашей истории удалось решить проблемы, оказавшиеся российскому капитализму не под силу. Советское общество несло на себе родимые пятна прошлого – как далекого, так и относительно недавнего. Это общество двигалось по непроторенному пути и с теми людьми, которые тогда жили. Иных в распоряжении новой власти не было. Да и сама новая власть не с другой планеты прилетела. Люди, взявшие на себя тяжелейший груз исторической ответственности за судьбу страны и народа, были просто людьми со всеми их достоинствами и недостатками. Подавляющее большинство из них «академиев не кончали» и благородным манерам обучены не были. Их надо воспринимать такими, какими их сформировала среда, в которой они росли и воспитывались. И потому крайне удивительно, что эти в основной своей массе не очень грамотные и не лишенные обыкновенных слабостей люди смогли дать достойный ответ на вызов, брошенный историей. Они сумели изобрести такие формы социальной организации, которые обеспечили прорыв в будущее. Восьмичасовой рабочий день, ежегодный оплачиваемый отпуск для всех работников, отпуск по беременности и родам, бесплатное здравоохранение и образование, рационально организованная инфраструктура жизнеобеспечения, эффективные методы освоения слабозаселенных территорий... Пусть тот, кто отворачивается от советского наследия, прямо заявит: все оно – сплошной хлам, годный лишь в качестве примера того, как не должно быть. И пусть этот мудрец в таком случае объяснит, как в стране, где более 60 процентов территории занято вечной мерзлотой, отказаться от централизованного отопления городов и поселков. Было бы также интересно ознакомиться с его идеями относительно того, как на деле (а не на бумаге) завершить освоение Дальнего Востока и Севера. Выработанные в советский период способы решения этой проблемы доказали свою высочайшую эффективность. Когда же над Россией воссияло солнце рыночно-демократической свободы, начался исход населения с восточных и северных территорий страны, и конца ему не видно.

Власть, которая дистанцируется от прошлого своей страны (взятого во всем его объеме, а не избирательно) ведет себя крайне недальновидно. Так покинувший родную деревню и «вышедший в люди» сын стесняется своего неотесанного отца, который не имел возможности ни образование получить, ни городскому обхождению научиться. Поступая таким образом, сын проявляет черную неблагодарность по отношению к взрастившей его семье. По недомыслию своему он не понимает, что именно в родительском доме он получил ту основу, которая и позволила ему чего-то в жизни добиться. Но ведь когда-то у повзрослевшего сына будут собственные дети, и

они, следуя примеру своего отца, тоже станут его сторониться и притворяться, будто никакого отношения к нему не имеют. Или – того хуже – сделают его предметом едких насмешек.

Ничто не вечно под луной, закончится когда-то и историческая эпоха, в которую забросила судьба нас. Наша страна вступит в новый этап развития, о сущности которого мы можем только строить предположения. Произойдут серьезные изменения во всех сферах жизни общества, в том числе и в политической. Изменится, конечно, и государственное устройство. И что же? Новая власть будет с энтузиазмом предавать анафеме власть нынешнюю? Проклинать ее за грехи – действительные и приписанные? Или все-таки наши потомки окажутся умнее нас и сумеют возвыситься над мгновением, чтобы оставить достойный след в вечности?

Список литературы

1. *Пушкин А.С.* Письмо П.Я. Чаадаеву 19 октября 1836 г. // Пушкин А.С. Собр. соч. в 10 т. Т. 10. М.: Правда, 1981. С. 218–219.
2. *Маркс К., Энгельс Ф.* Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 419–459.
3. *Пушкин А.С.* Элегия // Пушкин А.С. Собр. соч. в 10 т. Т. 2. М.: Правда, 1981. С. 181.
4. *Фишман Л.Г.* Не пренебрегая «реакционным» / Л.Г. Фишман // Полития. 2024. № 1 (112). С. 6–28.
5. *Лифшиц М.А.* В чем сущность спора? // Лифшиц М.А. Соч. в 3-х т. М.: Изобразительное искусство, 1986. С. 226–232.
6. *Тарасов А.Н.* Второе издание капитализма в России / А.Н. Тарасов. [Электронный ресурс]. // URL: https://scepsis.net/library/id_2973.html (дата обращения 22.02.2025)
7. *Бызов Л.Г.* Консервативный тренд в современном российском обществе – истоки, содержание и перспективы / Л.Г. Бызов // Общественные науки и современность. 2015. № 4. С. 26–40.
8. *Бызов Л.Г.* Динамика идейно-политических предпочтений за 25 лет. Три этапа трансформации общественного сознания / Л.Г. Бызов // Россия XXI. 2019. № 1. С. 6–29.
9. *Бызов Л.Г.* Динамика идейно-политических предпочтений за 25 лет. Три этапа трансформации общественного сознания (продолжение) / Л.Г. Бызов // Россия XXI. 2019. № 2. С. 6–21.
10. *Андросенко Н.П.* Публицистика младоконсерваторов в современном коммуникативном пространстве России / Н.П. Андросенко // Коммуникология. 2016. Т. 4. № 1. С. 160–172.
11. Указ Президента РФ от 9 ноября 2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» [Электронный ресурс]. URL: <https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/405579061/?ysclid=m8psssg5m2389513592> (дата обращения 25.02.2025)
12. *Луковицкая Е.Г.* Представление о традиционных ценностях в современной России: моральный консерватизм и его основные акторы / Е.Г. Луковицкая // Культурные индустрии в институтах общества потребления. Мат. Всероссийской научной конференции. 2020 г. Великий Новгород: Изд-во Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого. С.157–167.
13. *Мартов А., Рошин В.* Антисоветская цивилизация Сергея Кара-Мурзы / А. Мартов, В. Рошин. [Электронный ресурс]. URL: http://www.situation.ru/app/rs/lib/antisov_sgkm/antisov_sgkm.htm (дата обращения 24.02.2025)

14. *Лившиц Р.Л.* Инфантильное сознание: причины и последствия / Р.Л. Лившиц // Новые идеи в философии. 2021. Вып. 9 (30). С. 25–35.
15. *Лившиц Р.Л.* Советский проект и проблема социального иждивенчества / Р.Л. Лившиц // Новые идеи в философии. 2019. Вып. 6 (27). С. 162–172.
16. *Жижилева Л.И.* Личностная зрелость и консерватизм в реалиях современного общества / Л.И. Жижилева // Международный научно-исследовательский журнал. 2024. № 7 (145). С. 1–5.
17. *Дугин А.Г.* Вперед – в новое средневековье / А.Г. Дугин. [Электронный ресурс] URL: <http://worldcrisis.ru/crisis/4394959> (Дата обращения 25.02.2025)
18. *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 23–178.

CONNECTION OF TIMES AND A MOMENT IN HISTORY (ON THE CONTINUITY OF RUSSIA'S HISTORICAL PATH)

Rudolf L. Livshits,

Freelance Researcher

Gatchina, Leningradckaya oblast', 188000, Russia

In the aftermath of the roaring 90's, a period of (counter)revolutionary ferment and reckless destruction of established forms and norms of life ensued. Gradually thereafter, however, a period of rejection of radicalism emerged, concomitant with a return to principles and norms that had previously demonstrated their effectiveness. The relationship between neoliberalism and Russia, which had persisted since perestroika, is approaching its conclusion. A new phase in Russia's historical evolution is commencing, distinguished by a shift toward conservatism. However, this shift, while generally beneficial for society, carries the potential to resurrect "the most detrimental aspects of the past," (A.S. Griboedov) thereby risking a reversion to reactionary ideologies. The radical nature of this shift poses a significant threat, no better than the one into which Russian society fell after taking the course of "returning to the bosom of world civilization". This transformation, characterized by a "return to the bosom of world civilization," has been accompanied by a decline in the quality of life and a deterioration in social cohesion. Recent years have witnessed the emergence of ideological trends that have rendered the previously unfounded nature of certain fears quite evident.

The notion that history cannot be approached in a selective manner, but rather must be regarded in its totality, taking into account the temporal realities that have shaped it. Each moment in history is the product of preceding moments, thereby establishing the foundation for subsequent developments. In order to ensure that the judgment of descendants is equitable, it is necessary to judge the deeds of their ancestors without bias.

Keywords: traditional values, conservatism, reaction, continuity of historical process

УДК 101.1

DOI: 10.17072/2076-0590-2025-15-43-52

ПСИХОФИЗИОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА И СОЦИАЛЬНАЯ СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

В.С. Буйневич

Студент магистратуры, направление «Философия», 2 к.

Пермский государственный национальный исследовательский университет

614068, Пермь, ул. Букирева, 15

E-mail: buynevich.95@mail.ru

Сама постановка психофизиологической проблемы исходит из имплицитного допущения, что существует прямая связь между сознанием и мозгом. Однако сознание принадлежит не мозгу, а человеку как социально-материальному существу, способом бытия которого является труд как процесс производства собственной жизни. Сознание и физиология связаны не напрямую, а посредством речи и знаков, которые сами являются результатом и условием трудовой деятельности.

Ключевые слова: психофизиологическая проблема, труд, социальная сущность, социальный субстрат, сознание, отражение, идеальное, речь, знаки, вторая сигнальная система

Современное развитие науки и техники, внедрение искусственного интеллекта во многие сферы нашей жизни побуждают нас к размышлениям о природе человека. Ведь если раньше философы могли выделять человека из природы на том основании, что он мыслит, то сейчас, в эпоху, когда компьютер обыгрывает человека в шахматы, совершает миллионы логических операций в секунду, а еще и генерирует тексты, можно ли говорить о том, что главное сущностное свойство человека более не принадлежит только ему одному? Ключом к решению этой проблемы служит анализ человеческой природы: сущности сознания, связи последнего с физиологическими процессами, а также влияния языка и трудовой деятельности на эту связь.

Психофизиологическая проблема в традиционной постановке – это проблема соотношения психических и физиологических (нервных) процессов. Она затрагивает как философские аспекты, так и предметы изучения психологии, нейрофизиологии и других частных наук. Некоторые западные философы в рамках психофизиологической проблемы формулируют «трудную проблему сознания» [1, с. 130; 2, с. 160]. Они акцентируют свое внимание лишь на нескольких ее аспектах. А именно: «1. Как объяснить связь явлений субъективной реальности с мозговыми процессами, если первым нельзя приписывать физические свойства (массу, энергию, пространственные

характеристики), а вторые ими обладают? 2. Если явлениям субъективной реальности нельзя приписывать физические свойства, то как объяснить их способность воздействовать на телесные процессы?» [3, с. 92].

Мы исходим из того, что психофизиологическая проблема, поставленная таким образом, в принципе не поддается решению. Все дело в противоречии между биологическим носителем (тело человека) и социальным свойством (сознание). Если рассматривать человека как мыслящий организм, то неизбежно возникает парадокс несоответствия субстрата и атрибутов. Сознание, которое по своей природе является свойством сугубо социальным, в таком случае оказывается принадлежащим телу, то есть феномену биологическому. Но никто, кроме человека, не имеет сознания и не обладает способностью к членораздельной речи. Из указанного затруднения было предложено три основных выхода: 1) идеализм (как попытка свести человека к сознанию, то есть к более сложному социальному свойству); 2) вульгарный материализм (трактовка сознания и речи как чисто биологических приспособлений организма к среде); 3) дуализм (представление о человеке как о дуальном существе, обладающем независимыми и не связанными между собой сущностями – телесной и духовной).

Психофизиологическая проблема – одна из центральных тем размышлений в таком влиятельном течении современной философской мысли, как аналитическая философия. В ходе дискуссии по проблеме соотношения психического и физического, ведущейся в рамках этого течения, выработано два подхода. Первый можно обозначить как «физикализм», а второй – как «нефизикализм». Физикалисты исходят из тезиса, что миру свойственна каузальная замкнутость физического, иначе говоря, из утверждения, что все события в мире имеют физические причины. Если же сознание трактовать как нефизический феномен, то в этом случае оно не может быть причиной каких-либо событий. Но совершенно очевидно, что сознание оказывает реальное воздействие на ход событий, из чего вытекает, что оно не может не иметь физической природы. Отсюда следует вывод в духе вульгарного материализма, состоящий в отождествлении ментальных состояний и процессов в мозге [4]. В результате мы приходим к заключению, что сознания как такового не существует, а само это понятие должно быть исключено из научного дискурса [5]. Д. Денет, один из наиболее ярких представителей функционализма, сравнивает сознание с компьютером, который играет в шахматы; в этом случае сознание оказывается функцией, которая может быть реализована на любом носителе [2, с.116; 6]. Предпринимались также попытки свести сознание к квантовым состояниям работы мозга [7; 8]. Физикализм, однако, не пользуется большой популярностью, поскольку исходит из слишком сильных допущений, не выдерживающих соприкосновения с реальностью. Поэтому значительно большее распространение

имеет явление, условно названное нами нефизикализмом. Последний существует в нескольких вариантах.

«Нефизикалистское» направление аналитической философии во всех своих вариантах противостоит редукционизму и настаивает, иногда в ущерб принципу каузальной замкнутости физического, на утверждении, что сознание представляет собой особую субъективную реальность.

Одна из версий «нефизикализма» – эмерджентизм, представленный в основном творчеством Дж. Серла. Этот автор утверждает, что сознание возникает из физического, но не может быть к нему редуцировано и объяснено на основании физических законов. То есть сознание представляет собой некое радикально новое эмерджентное свойство [9]. Однако встает вопрос, неразрешимый в рамках данной теории: каким образом физический мир смог породить феномен, носящий принципиально иной характер? Как косная материя смогла породить существо, которое способно мыслить и творить культуру [10, с.133-134]? Другой вариант «нефизикализма» – интеракционизм, или субстанциальный дуализм. Он признает существование как физической, так и нефизической (феноменальной) субстанции. Такой взгляд на вещи восходит к Декарту. Характер связи субстанций здесь также остается необъясненным [11]. Следующая версия того же течения – эпифеноменализм. Его сторонники пытаются одновременно сохранить и сознание, и каузальную замкнутость физического. Они утверждают, что «... ментальные события причиняются физическими событиями в мозге, но не оказывают никаких воздействий на какие бы то ни было физические события» [12]. В общем, это классический дуализм. Он представлен в разных версиях. Так, физические и ментальные свойства могут признаваться равноправными атрибутивными свойствами мира, находящимися в отношениях координации, но не субординации. Логически возможен вариант дуализма, состоящий в утверждении, что физическое и ментальное производны от общего фундаментального уровня реальности. Такой вариант еще называют двухаспектной теорией. Можно распространить сознание на физическое и сказать, что у элементарных частиц есть прафеноменальные свойства. Такой подход называют панпсихизмом. Интересующихся этим вопросом отсылаем к трудам Дэвида Чалмерса [13], в которых описаны разные варианты дуализма.

Таким образом, можно сделать вывод, что физикалистские подходы к решению проблемы сознания принципиально не выходят за рамки вульгарного материализма. Функционализм, несмотря на свойственные ему попытки избежать редукции сознания к физическому, не выбивается из общей картины, так как сознание, понимаемая как функция, безразличная к носителю, лишается статуса субъективной реальности, который составляет ее специфику. Такая теория не позволяет увидеть принципиального отличия

деятельности сознания человека от функционирования компьютера или жизнедеятельности животных. А «нефизикалистские» концепции сознания ввиду того, что человек мыслится как сугубо природное существо, не выходят за пределы классического дуализма. Парадокс несоответствия субстрата и атрибутов сохраняется, и это приводит к тому, что все варианты решения проблемы сознания (в рамках аналитической философии) заходят в тупик, свойственный классическим стратегиям (дуализму и вульгарному материализму в данном случае). То, что человек не просто биологическое, а еще и общественное существо, а сознание есть продукт человеческой социальности, ускользает от внимания аналитических философов, и это обстоятельство не позволяет им выйти из теоретического тупика. И только трактовка человека как социально-материального существа способна послужить ариадниной нитью, позволяющей философии выбраться из лабиринта проблем.

В отечественной науке исследованием наиболее принципиального аспекта проблемы сознания (сущности идеального) занимались многие ученые, в том числе Э.В. Ильенков и Д.И. Дубровский. Однако и они, несмотря на несомненные успехи, не разрешили парадокса несоответствия субстрата и атрибутов, так как продолжали рассматривать человека как природное существо, обладающее социальными свойствами. Правда, Э.В. Ильенков понимал идеальное как феномен, возникающий и существующий в системе общественных отношений. Д.И. Дубровский в конечном итоге пытался редуцировать идеальное к информации и работе мозга. Оба исследователя, невзирая на различия их подходов к проблеме, признавали связь психического и физиологического [14, с. 44–46].

Д.И. Дубровский рассматривает психику в качестве функции мозга, что дает основание квалифицировать его позицию как натурализм. Э.В. Ильенков, напротив, склонен к онтологизации сознания, что сближает его концепцию с гегельянством [15, с. 213–228]. Теоретической предпосылкой обеих названных концепций является биосоциальная трактовка человека, популярная в позднесоветской философии [16, с. 70–72]. Ее ключевой изъян заключается в атрибутивном подходе к сущности человека: социальное сводится к совокупности свойств (труд, сознание, общение), тогда как субстрат по-прежнему рассматривается как по преимуществу биологический. Это обстоятельство порождает парадокс несоответствия субстрата и атрибутов: простому (биологическому) носителю приписывались сложные (социальные) свойства, что противоречит логике, согласно которой сложные свойства могут принадлежать только сложному субстрату. Это противоречие приводит к двум крайностям: к сведению сознания к физиологии (выведению сознания из функционирования мозга) или к преувеличению роли социальности (признанию примата социального по отношению к биологическому).

Указанный парадокс и вытекающие из него противоречия до некоторой степени снимаются в предложенной В.В. Орловым концепции человека как интегрального существа, которое объединяет в себе несколько уровней организации материи (социальный, биологический, химический и физический). Эти уровни неразделимы в пространстве и времени, существуют в единстве и взаимосвязи, относятся друг к другу как высшее и низшее. В механизме взаимодействия этих уровней В.В. Орлов выделял три закономерности. Первая из них: зависимость высшего от низшего [17, с. 157]. Она заключается в том, что низшее диктует высшему свои законы, которые высшее не может нарушить. Вторая закономерность: относительная самостоятельность высшего [17, с. 72]. Данная закономерность состоит в том, что высшее имеет свои законы, которые не сводятся к законам низшего. Законы высшего являются более сложными, они находятся в диалектическом отношении к законам низшего уровня. Третья закономерность: подчинение низшего высшему [17, с. 179]. Она заключается в том, что процессы низшего уровня организуются в соответствии с функциями высшего.

На биологическом уровне организации материи происходит адаптация организма к среде. На социальном – преобразование среды в соответствии с планами человека. Сущность человека заключается в труде, который состоит в производстве человеком собственной жизни посредством преобразования материального мира [14, с. 48]. Сознание – это способность человека к идеальной форме отражения. Идеальное, говоря словами К. Маркса, есть «предмет, пересаженный в голову человека и преобразованный в ней» [18, с. 21]. В более строгом виде это предмет, лишенный своего непосредственного субстрата и существующий на основе другого универсального материального субстрата – человека [19, с. 155].

В.В. Орлов, разрабатывая проблему связи сознания и физиологии, предложил концепцию «физиологических основ психического», основные положения которой можно сформулировать так: психическое и физиологическое представляют собой два иерархически организованных уровня функционирования мозга. В их отношениях выделяется три момента: 1) психическое возникает на основе физиологического и зависит от него; 2) психическое подчиняется собственным специфическим законам; 3) психика оказывает обратное влияние на физиологические процессы, играя ведущую роль в регуляции поведения [17, с. 183-201]. Так, каждому психическому явлению соответствует структурно аналогичный физиологический эквивалент («теневая система»), что позволяет психическим процессам управлять телесными функциями. При этом выделяются две «картины» мозговой деятельности: 1) физиологическая (однородные нейродинамические процессы); 2) психологическая (гетерогенные субъективные образы) [20, с. 32-33]. Однако данная теория, при всей ее логической стройности,

может рассматриваться лишь как первое приближение к решению проблемы. Основания для этого заключения таковы.

Во-первых, концепция В.В. Орлова фактически подменяет проблему соотношения идеального и материального в человеке вопросом об участии психики в поведенческой регуляции. Если психика понимается как «форма активного отражения реальности, осуществляющая регулятивную функцию в поведении высокоорганизованных существ» [21, с. 36], то сознание (идеальное) не сводится к психике полностью: «Не всякое психическое явление может быть интерпретировано в качестве идеального» [22, с. 53]. Это означает, что психика содержит как идеальные, так и иные компоненты.

Во-вторых, предложенный подход, построенный на иерархии «высшего» и «низшего», имеет ограниченную область применения, поскольку пригоден только для анализа материальных объектов с объективно различающимися уровнями сложности. Сознание же не обладает самостоятельной сложностью, т.к. его сложность определяется материальным субстратом, которому оно безраздельно принадлежит [21, с. 269–270].

В-третьих, идеальное оказывается функцией мозга, которая управляет своим носителем, однако предмет должен осуществляться в своих свойствах, а не наоборот. Таким образом, парадокс несоответствия субстрата и атрибутов в концепции В.В. Орлова не удалось до конца преодолеть. Осознание этого обстоятельства привело автора данной концепции к формулировке «психофизиологического парадокса». Следует, однако, отметить, что предложенная В.В. Орловым теория позволяет на абстрактном уровне описать взаимодействие социального и физиологического в человеке. Это приближает нас к пониманию сущности идеального.

Определенным шагом в направлении к постижению сущности идеального можно считать концепцию видного советского ученого Б.Ф. Поршнева. В его работах особое внимание уделено связи физиологии и социальных качеств человека. В рамках его концепции ключевое значение имеет понимание знака как материального средства сознания. Знак (слово, жест, изображение) обладает следующими характеристиками: 1) материальность (то есть объективный характер существования); 2) условная связь с обозначаемым (отсутствие прямого сходства слова и того, что оно обозначает); 3) взаимозаменяемость (любое значение мы можем передать синонимами либо перевести на другой язык без потери смысла). Согласно Б.Ф. Поршневу, функционирование сознания и мышления происходит посредством знаков и связано с развитием второй сигнальной системы [23, с. 87], которая формируется на основе знаковой деятельности и отличается от первой (биологической) сигнальной системы. Первая сигнальная система представляет собой набор непосредственных реакций на воздействия среды. Она имеется и у человека, и у животных. Вторая сигнальная система

функционирует через опосредованные реакции на знаки. Она имеется только у человека. В основе возникновения второй сигнальной системы лежит интердикция – механизм торможения биологических реакций через биологически «бессмысленные» сигналы. Знаки выполняют две основные функции: регуляции человеческого поведения и познавательную. Б.Ф. Поршнев с опорой на данные физиологии подробно описывает процесс генезиса регулятивной функции знаков, так как он считает данную функцию основной в антропогенезе. Мы остановимся лишь на нескольких ключевых моментах. Знаки тормозят биологические импульсы и реакции и побуждают человека к биологически «бесполезным» действиям, то есть лежат в основе социального (надприродного) поведения. Знаки способны также приводить нервную систему человека в состояние, необходимое для отражения свойств предметов, которые сами по себе не могут служить биологическими стимулами. Б.Ф. Поршнев показывает, что процесс мышления – это процесс внутреннего проговаривания слов. В этом он опирается на открытие советского психолога Л.С. Выготского, установившего факт перехода у ребенка внешней речи во внутреннюю, которая становится основой внутренней регуляции поведения [23, с. 102–103]. Мышление происходит посредством знаков, они могут произвольно соединяться, образуя невозможные в реальности значения, что служит основой для фантазий и отрыва сознания от объективной реальности. Опираясь на исследования в области физиологии мозга, Б.Ф. Поршнев отмечает, что любой знак при воздействии на органы чувств приводит к скрытому проговариванию человеком данного знака [23, с. 445–446]. То есть сначала наступает стадия отражения знака, а уже только за ней следуют стадии интерпретации и реакции на него. Иначе говоря, сначала знак копируется как таковой, а уже затем приводит человеческую физиологию в состояние, необходимое для выполнения какого-то социального действия или формирования образа предмета, свойства, отношения и т.д. А это уже и есть определение идеального, которое существует посредством воздействия знака на человека. В сознании предмет существует в виде своего образа, «очищенного» от материального субстрата.

Вторая сигнальная система оказывается физиологической основой, посредством которой реализуется социальная сущность человека. А знаки являются материальным носителем идеального содержания. Иными словами, знак представляет собой материальное воплощение идеального образа, оказывающего воздействие на низший уровень организации социальной материи (т.е. на физиологические процессы в человеческом организме). А идеальное как таковое есть внутренняя, содержательная сторона знака, реализующаяся в процессе социального взаимодействия [24].

Подобное понимание проблемы позволяет уяснить вопрос о роли труда в процессе возникновения и функционирования сознания. Б.Ф. Поршнев

усматривал роль труда в том, что он служит основой формирования правил деятельности, позволяет выработать план действий. Поскольку труд представляет собой коллективное действие, он немыслим без использования знаков. При поверхностном взгляде на вещи может показаться, что именно оперирование знаками составляет основу трудовой деятельности. Но при более глубоком понимании предмета становится ясно, что оперирование знаками – средство, с помощью которого человек реализует цель трудовой деятельности. Последовательный материализм исходит из того, что труд составляет сущность человеческой деятельности и, следовательно, самого человека. Труд является единственным источником развития и обеспечивает существование человека в качестве именно человека, а не биологического вида *homo sapiens*. Это означает, что труд формирует и человеческую физиологию, которая вынуждена приспосабливаться к социальной, трудовой деятельности, и сами знаки как средства существования сознания [14, с. 62–63]. Отсюда вытекает, что труд и сознание нельзя рассматривать как некие самодовлеющие сущности, они – неотъемлемые стороны единого процесса – труда.

Предложенная идея, на наш взгляд, позволяет преодолеть трудности, свойственные традиционной интерпретации проблемы сознания. Следует признать, что все попытки найти непосредственную связь физиологических процессов с сознанием не могут увенчаться успехом. Связь между сознанием и его материальным носителем (человеком как обладателем мозгом – органом сознания) существует, но она является опосредованной. В качестве опосредующего звена в данном случае выступает речь, т.е. деятельность, осуществляемая с использованием знаков. Знаки являются материальными объектами и функционируют через вторую сигнальную систему. Таким образом, связь сознания и физиологических процессов в организме человека опосредована речью и трудом как способом бытия человека в мире. Отсюда вытекает, что решение психофизиологической проблемы возможно только на пути более глубокого постижения социальной сущности человека, специфики его пребывания в мире как существа, преобразующего природу и оперирующего знаками.

Список литературы

1. Батаева Л.А., Олейник О.А. «Трудные проблемы» аналитической философии сознания // Вопросы философии, 2011, №12. С.129-138.
2. Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009. – 270 с.
3. Дубровский Д.И. Проблема «Сознание и мозг»: информационный подход // Знание Понимание. Умение. 2013. №4. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/problema-soznanie-i-mozginformatisonnyu-podhod> (дата обращения: 11.05.2023)
4. Смарт Дж. Теория тождества сознания и мозга // Стэнфордская философская энциклопедия: переводы избранных статей / под ред. Д.Б. Волкова, В.В. Васильева, М.О. Кедровой. – URL: http://philosophy.ru/mind-brain_identity/ (дата обращения 02.03.2025).
5. Рамсей У. Элиминативный материализм // Стэнфордская философская энциклопедия: переводы избранных статей / под ред. Д.Б. Волкова, В.В. Васильева, М.О. Кедровой. — URL: http://philosophy.ru/eliminative_materialism/ (дата обращения 02.03.2025).
6. Левин Ж. Функционализм // Стэнфордская философская энциклопедия: переводы избранных статей / под ред. Д.Б. Волкова, В.В. Васильева, М.О. Кедровой. – URL: <http://philosophy.ru/functionalism/> (дата обращения 22.02.2025)
7. Eccles J.C., 1986. Do mental events cause neural events analogously to the probability fields of quantum mechanics? Proceedings of the Royal Society of London, Vol. 227, no. 1249, pp. 411–428.
8. Hameroff, S.R., 1994. Quantum coherence in microtubules: A neural basis for an emergent consciousness? Journal of Consciousness Studies, Vol. 1, no. 1, pp. 91–118.
9. Серль Дж. Открывая сознание заново. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 256 с.
10. Юлина Н. С. Тайна сознания: альтернативные стратегии исследования (Часть первая) // Вопросы философии. 2004. № 10. С. 125-135.
11. Робинсон, Г. Дуализм // Стэнфордская философская энциклопедия: переводы избранных статей / под ред. Д.Б. Волкова, В.В. Васильева, М.О. Кедровой. – URL: <http://philosophy.ru/dualism/> (дата обращения 22.02.2025)
12. Робинсон У. Эпифеноменализм // Стэнфордская философская энциклопедия: переводы избранных статей / под ред. Д.Б. Волкова, В.В. Васильева, М.О. Кедровой. – URL: <http://philosophy.ru/epiphenomenalism/> (дата обращения 02.03.2025).
13. Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории. – М.: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. – 512 с
14. Корякин В.В. Роль труда в отношениях психики и физиологии // Новые идеи в философии. – 2023. № 11(32). С. 43–64.
15. Ильенков Э.В. Проблема идеального// Вопросы философии. 1979. № 7. С. 145–158.
16. Корякин В.В. Идеальное как свойство социального материального интегрального субстрата (человека)// Новые идеи в философии. 2022. Вып. 10 (31). С. 65–76.
17. Орлов В.В. Материя, развитие, человек. Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 1974. – 398 с.
18. Маркс К. Капитал. Т. 1// Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. – М.: Политиздат, 1960. Т. 23. – 908 с.
19. Орлов В.В. Психофизиологическая проблема. Философский очерк. – Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 1966. – 438 с.
20. Орлов В.В. Основы философии: учеб. пособие в 2 ч. Ч. 1. – Пермь: изд-во Пермского ун-та, 2012. – 197 с.
21. Корякин В. В. Труд и единый закономерный исторический процесс. – Пермь: Пермский гос. ун-т, 2008. – 339 с
22. Дубровский Д.И. Проблема идеального. – М.: Мысль, 1983. – 228 с.
23. Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории: проблемы палеопсихологии. Санкт-Петербург: Алетейя, 2007. — 713 с
24. Буйневич, В. С. Новый ключ к психофизиологической проблеме: феномен социального материального отражения / В. С. Буйневич // Новые идеи в философии. – 2024. – № 14(35). С. 138-147.

***THE PSYCHOPHYSIOLOGICAL PROBLEM
AND THE SOCIAL ESSENCE OF HUMAN BEINGS***

Vyacheslav S. Buynevich

Perm State University

614068, Russia, Perm, Bukireva st., 15

The very formulation of the psychophysiological problem stems from an implicit assumption that there is a direct connection between consciousness and the brain. However, consciousness does not belong to the brain but to the human being as a social-material entity, whose mode of existence is labor as the process of producing their own life. Consciousness and physiology are not linked directly but through speech and signs, which themselves are both the result and the condition of labor activity.

Keywords: psychophysiological problem, labor, social essence, social substrate, consciousness, reflection, the ideal, speech, signs, second signal system.

УДК 130.122

DOI: 10.17072/2076-0590-2025-15-53-60

НА ПУТИ К СИНТЕТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ ИДЕАЛЬНОГО (НЕЗАВЕРШЕННАЯ ДИСКУССИЯ В СОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ О ПРИРОДЕ ИДЕАЛЬНОГО)

Д.А. Елькин

Студент бакалавриата, специальность «Философия», 4 к.

Пермский государственный национальный исследовательский университет

614068, г. Пермь, ул. Букирева, д. 15

E-mail: dmitriyelkin911@gmail.com

Теория отражения, сформулированная в общих чертах классиками диалектического материализма, представляет собой широкую идейную платформу для исследования сущности сознания и анализа познавательных процессов. Соглашение с базовыми положениями этой теории не означает единодушия в решении конкретных проблем гносеологии. Наглядным примером может служить дискуссия по проблеме идеального, развернувшаяся в советский период развития отечественной философии. В ходе этой дискуссии высказывались принципиально различающиеся точки зрения по ряду фундаментальных философских проблем. Предлагались различные варианты синтеза высказанных позиций, но дискуссия так и не завершилась выработкой консенсуса. Вопрос о природе идеального остался открытым. Высказана гипотеза, что одним из возможных путей выработки взаимоприемлемого варианта решения проблемы идеального является исследование взаимосвязи общественного и индивидуального сознания.

Ключевые слова: сознание, идеальное, субъективное, отражение, диалектический материализм, общественное и индивидуальное сознание

Исследования в области философии познания представляли собой мейнстрим русской философии советского периода. Они затрагивали множество проблем, и поныне остающихся предметом полемики. Так, в современных условиях в связи с успехами в деле создания ИИ приобретают новую актуальность такие вопросы, как соотношение сознания и мозга, связь образов сознания с объективной действительностью, репродуктивное и продуктивное в мышлении и ряд других. Однако наибольшую значимость для наших дней имеет дискуссия по проблеме идеального, у истоков которой стояли Д.И. Дубровский и Э.В. Ильенков. Она вызвала живейший интерес многих философов и в течение ряда лет находилась в фокусе внимания профессионального сообщества. Эта дискуссия не была завершена, поскольку не удалось выработать общего понимания данной проблемы. Однако полемика вокруг нее, пусть и не такая интенсивная, как в прежние времена, продолжается, и можно надеяться, что с течением времени философское

сообщество сумеет прийти к консенсусу относительно базовых идей теории идеального. Настоящая статья имеет своей целью наметить одно из перспективных направлений такого теоретического синтеза.

Старт дискуссии по проблеме идеального относится к концу 60-х годов прошлого века. Д.И. Дубровский представил философской общественности глубоко фундированную концепцию идеального, согласно которой оно представляет собой «актуализированную мозгом для личности информацию» [1, с. 187]. Автор концепции искренне полагал, что она представляет собой развитие базовых идей марксистско-ленинской философии. (Впрочем, в те времена ему бы не предоставили трибуну, если бы существовали основания считать иначе.) Но другой автор, а именно Э.В. Ильенков, который тоже выступал как представитель той же философской традиции, категорически с точкой зрения Д.И. Дубровского не согласился. Для Э.В. Ильенкова идеальное выражает реальную форму вещей, существующую в «общественно-определенной форме активности» (деятельности) человека [2, с. 189]. Д.И. Дубровский уравнивает понятия «субъективное» и «идеальное», так как идеальное реально (а не теоретически) существует только на уровне индивидуального сознания, т.е. в субъективной форме [3, с. 26]. Э. В. Ильенков же утверждал, что категория «идеальное» в философии формировалась с целью отразить противоречия между индивидуальным бытием (и его отражением) и формами общественного сознания [4, с. 10]. Идеальное у Д.И. Дубровского является в первую очередь продуктом деятельности мозга, а у Э.В. Ильенкова – аспектом практической деятельности людей. К позиции Д.И. Дубровского близка точка зрения А.Г. Спиркина, который трактовал отражение как «процессы передачи и переработки информации» [5, с. 49]. Однако при этом он подчеркивал, что нейрофизиологическая активность мозга сама по себе не составляет сущности сознания [5, с. 68–69]. А.Г. Спиркин не согласен и с пониманием идеального «как просто субъективного образа», так как идеальное является лишь одним из многих свойств субъективного [5, с. 73]. Принявший участие в дискуссии по проблеме идеального В.В. Орлов полагал, что понятия «субъективного» и «идеального» равнозначны в пределах вопроса об общей природе сознания, но расходятся как разные стороны одного вопроса, при более конкретном исследовании проблемы сознания: «субъективное» подчеркивает факт замкнутости идеального рамками сознания, а «идеальное» указывает на существование материальных предметов «не в своей первоначальной конкретно-чувственной форме» [6, с. 132]. Физиологические явления, по В.В. Орлову, являются основой психической деятельности, но последняя, в качестве высшего, влияет на свое основание, «подгоняя» его под собственные нужды [6, с. 41–42]. В.В. Орлов предпринял попытку конкретизации определения идеального, данного К. Марксом. Он трактует идеальное как «предмет, "отчужденный" от самого себя, существующий не в своей собственной конкретно-чувственной вещественной форме, а на базе

вещества и процессов мозга» [6, с. 145]. В.С. Тютин, другой идейно близкий к Д.И. Дубровскому философ, трактовал идеальное как «функциональное свойство», закодированное в материальном субстрате носителя и реализующееся только при «активном использовании в какой-либо роли или функции» [7, с. 81, 84]. Идеальное, по его мнению, представляет собой систему адекватно отраженных отношений и структур, которые включают в себя ценностное отношение субъекта и конкретное предметное значение, они выполняют определенную роль, создавая тем самым необходимые предпосылки для осуществления процессов целеполагания [7, с. 91–92]. К «лагерю Д.И. Дубровского» примыкает также Ю.И. Семенов. Идеальное у Ю.И. Семенова возникает как реализация «свойства материального нервного процесса», несущего определенное предметное содержание, существующее в виде образов [8, с. 129]. Желая все же дистанцироваться от физикалистского подхода к решению психофизиологической проблемы, Ю.И. Семенов выделяет существование «биоидеального» («сенсоидеального») [8, с. 128–131] и «ментоидеального» («социоидеального») [9, с. 134–139]. «Социоидеальное» формируется на базе «биоидеального», но первое к последнему не сводится. Ю.И. Семенов пытался решить вопрос о генезисе сознания, но в тени остался вопрос о сущности и существовании всеобщих форм общественного сознания. Для него, как и для Д.И. Дубровского, идеальное существует только в виде актуализированной для личности информации о внешнем мире.

Иную концепцию идеального развивают сторонники Э.В. Ильенкова. Стоит сразу заметить, что не совсем правильно приписывать Э.В. Ильенкову тезис о существовании идеального в материальной форме: идеальное «существует только в деятельности, а не в ее результатах, ибо деятельность и есть постоянное, длящееся отрицание наличных, чувственно воспринимаемых форм вещей» [2, с. 201]. Когда Э.В. Ильенков говорит об идеальном как о «вещественно зафиксированных образах» человеческой культуры, то он имеет в виду именно «исторически сложившиеся способы общественно-человеческой жизнедеятельности», так как деятельность всегда материальна, предметна, опосредована вещами [4, с. 32]. Именно от этого тезиса Э.В. Ильенкова чаще всего отталкиваются сторонники его теории идеального.

Тенденцию к вынесению идеального за границы индивидуального сознания доводит до предела М.А. Лифшиц. Он считает, что идеальное является «формой общественного сознания», и, поскольку идеальное является формой деятельности, то оно «существует также в природе, а не вне природы» [10, с. 123]. Человек «извлекает» идеальное из природы – «первой» и «второй» [10, с. 123]. Идеальное у М.А. Лифшица объективно существует в природе как «всеобщая форма», которую в той или иной форме отражает наше сознание – идеальное есть лишь «определенная форма выражения всеобщего», существующего объективно [10, с. 126, 140–141]. Другой советский исследователь – Э.Г. Классен – считает иначе: всеобщее существует в

материальном не само по себе, но «когда сознание общества его в нем раскрывает» [11, с. 71, 89]. Всеобщее не существует в готовом виде, а формируется в практике – мир получает свойство действительности (для человека) в процессе вовлечения людей в материальную и духовную деятельность [11, с. 52, 60]. Э.Г. Классен стремился создать компромиссную версию решения проблемы, синтезировав точки зрения Д.И. Дубровского и Э.В. Ильенкова. «Неуловимое идеальное» существует между материальными предметами и сознанием, обеспечивающим «движение» этим предметам: идеальное существует в голове, потому что оно есть в предмете, и наоборот [11, с. 89].

Однако концепция Э.Г. Классена при всех ее привлекательных чертах все равно остается довольно абстрактной. Идеальное действительно обнаруживается, создается обществом, но процесс созидания идеальных форм происходит по «заданным» правилам. На это обстоятельство указывает, в частности, В.А. Лекторский. Он обращает внимание на то, что предметы, созданные человечеством, составляют среду «структурообразующих компонентов познания», несущих в себе совокупный интегрированный и опредмеченный опыт общественного производства (материального и духовного одновременно) [12, с. 160–161]. В сознании всегда существует «константная» схема мира как продукт практической деятельности, а «сенсорные модальности» всегда зависят от социально-исторических обстоятельств и особенностей человеческой физиологии [12, с. 145].

Как можно заметить, все расхождения по проблеме идеального существуют именно вокруг вопроса о том, каково то первоначальное измерение, в котором существует идеальное, – общественное или индивидуальное сознание. Интересной в указанной связи представляется точка зрения Л.А. Абрамяна, который указывал на то, что сознанию и природе присущи различные способы существования [13, с. 97]. Он разделяет «реальность психического» и «реальность идеального», связывая последнее именно с «понятием об общественном бытии» [13, с. 103]. Безусловно, идеальное принципиально невыводимо за границы сознания, но «хотя вещное тело идеального находится в пространстве и времени, само оно реально существует только для сознания», т.е. в субъективной форме, а не в объективной [13, с. 104]. Поэтому идеальное, как указывает Л.А. Абрамян, не может в прямом смысле иметь характеристик объективной реальности – не может быть «протяженным», т.е. иметь пространственной локализации.

Анализируя ход дискуссии по проблеме идеального, К.Н. Любутин и Д.В. Пивоваров пришли к следующему выводу: она постепенно приводила философское сообщество к сознанию того, что «идеальное есть не просто либо субъективная реальность, либо схема практики, либо объектный эталон, но представляет собой системное свойство всего отношения субъекта и объекта» [14, с. 251]. Концепции Д.И. Дубровского и Э.В. Ильенкова ока-

зываются, таким образом, не взаимоисключающими, а взаимодополняющими. Все последующие концепции идеального приобретают «синтетический» характер, хотя в большинстве случаев все же обнаруживается крен в сторону одной из указанных концепций.

К.Н. Любутин и Д.В. Пивоваров не ограничились историко-философским исследованием дискуссии по проблеме идеального, но предприняли попытку предложить свое видение проблемы. По их мнению, сущность идеального лежит в «операционном взаимоотождествлении содержаний субъекта и объекта в виртуальном новообразовании» [14, с. 285–286]. Идеальное не является «снимком» реальности, но представляет собой «сколок с системы операций, который моделируют форму вещи» в практике и через нее, хотя практика, безусловно, так или иначе детерминирована «спецификой класса предметов», на которые она направлена [14, с. 333–334]. Исследуя «операциональный» аспект идеального, Д.В. Пивоваров и К.Н. Любутин в большей степени развивают тезисы Э.В. Ильенкова, чем концепцию Д.И. Дубровского. Безусловно, «операциональная» сторона идеального является одной из важнейших, но идеальное не исчерпывается своим «функциональным» содержанием. Идеальное не только существует налично в практике и зависит от нее, но и обладает относительной независимостью от последней.

Срединную в некотором смысле позицию занимает теория, которую разрабатывал А.В. Соколов. Индивидуальное сознание, с его точки зрения, представляет собой лишь «первичную область бытия идеального», а второй областью является «социальная действительность» [15, с. 93–94]. В отличие от К.Н. Любутина и Д.В. Пивоварова [14, с. 184–185], А.В. Соколов допускает существование идеального вне человеческой головы в виде «обобщественного» идеального. Однако «обобщественное» идеальное, существующее в материальных носителях, выражает только содержание идеального, а не само идеальное – «идеальной субстанции, независимой от сознания» не возникает [15, с. 97, 99–100]. «Обобщественное» идеальное является «копией», новой материальной формой «индивидуального» идеального, и, как подчеркивает А.В. Соколов, «обобщественное» идеальное существует только через «живое сознание индивидов», но и само живое сознание индивидов существует в процессе постоянного «коллективного» производства «обобщественного» идеального, фундамирующего это самое производство [15, с. 100, 102]. А.В. Соколов рассматривает идеальное исключительно как продукт общественной практики. Идеальное, с точки зрения А.В. Соколова, существует как преломленные в индивидуальном сознании всеобщие формы общественного сознания. Последние сами по себе не существуют ни идеально, ни материально, они постоянно «производятся» сознанием отдельных людей, в котором всеобщее становится идеальным, при этом переставая быть всеобщим. Формы общественного сознания существуют в процессе духовного производства, в процессе

производства идеальных форм. Именно это производство идеального и является выражением движения общественного сознания, о котором говорит Э.В. Ильенков как об идеальном, существующем в деятельности. Нет идеального вне человеческой головы. Общественное сознание не является самостоятельной, отстоящей от индивидов формой бытия, а является совокупным бытием индивидуальных сознаний. «Перетекание» идеального из одной головы в другую (в процессе совместной практики – духовно-материальной), от предмета к человеку и от человека к предмету (опредмечивание и распрепредмечивание) описывает существование идеального в сознании индивида, как и в сознании всего общества, в свернутом виде. Однако индивидуальное сознание наличествует в свернутом виде лишь условно – оно существует в процессе постоянного материально-духовного производства (разворачивается). Производство здесь именно материально-духовное, так как сознание и идеальное никогда не являются сплошной духовностью, а всегда опосредованы материальными «условиями» – внешними и внутренними, на что постоянно, но в разной форме, обращают внимание и Э.В. Ильенков, и Д.И. Дубровский (расходясь во мнении относительно субъекта сознания – либо общества, либо индивида).

Формы общественного сознания не обладают идеальностью, но их носителями являются конкретные индивиды. При некотором упрощении можно утверждать, что общественное и индивидуальное сознание имеют один и тот же субстрат. Конечно, когда речь идет о формах общественного сознания, то их носителем является не конкретный, а абстрактный человек, или человек вообще. В. В. Корякин справедливо отмечает, что носителем сознания является не биологический, а социальный субстрат, обладающий универсальными свойствами [16, с. 71–72]. Свойства человека универсальны постольку, поскольку универсален его способ бытия и развития – практическая деятельность. Идеальное, являясь отражением универсального субстрата и способа его бытия, представляет собой универсальный продукт отражения. Идеальное, «копируя» активность своего субстрата, само существует как перманентно активный, живой продукт индивидуального сознания, преломляющего в себе всеобщие формы общественного сознания.

Содержание идеального есть отражение человеческой сущности – «совокупности всех общественных отношений», поэтому за пределы этой совокупности оно не может быть вынесено. Каждый конкретный индивид – это единичный носитель человеческой сущности. В определенном смысле деятельность человека – духовная и материальная – уникальна по форме (индивидуальна) и универсальна по содержанию. Идеальное является выражением духовной активности всего рода человеческого – выражением всеобщих форм, однако идеальное является не только выражением активности всего способа человеческой жизнедеятельности, т.е. практики, но и результатом этой деятельности.

Идеальное представляет собой продукт деятельности человека и свойство индивидуального сознания. В идеальном раскрывается конкретная активность человеческого рода, в то время как всеобщие формы выражают собой лишь абстрактное, отвлеченное понимание этой активности. Идеальное всегда «устремлено» по направлению ко всеобщему как к собственному совершенству (в чем и состоит сущность прогресса) подобно тому, как понятие стремится к наиболее полному отражению своего предмета. Будучи отражением объективно реального, идеальное не ограничивается наличной действительностью, а реализует себя в движении к постижению сущности явлений. И это движение образует родовую сущность индивидуального сознания, связанного невидимыми нитями с всеобщими формами сознания общественного.

Предметы, создаваемые людьми, существуют как феномены «второй природы», они вовлечены в социальную действительность. Идеальное содержится в предметах, но как отраженная сознанием социальная действительность, предварительно созданная в ходе общественного производства – духовного и материального. Идеальное возникает по мерке и образцу человеческой деятельности, а не самих вещей, ею созданных. Безусловно, идеальное, как и любой продукт, зависит от «средств» и «предметов» труда, но не сводится к ним.

В.В. Корякин полагает, что при решении психофизиологической проблемы важно «поставить вопрос не столько об отношении психики и мозга, сколько мозга и труда» [17, с. 63]. С этим утверждением нельзя не согласиться. Действительно, мысль или образ существуют в голове индивида по правилам, выработанным и «вложенным» в нее обществом. Одна и та же мысль в сознании разных индивидов предстает как индивидуальное проявление идеального и в то же время как реализация всеобщей формы. Именно такое бытие мысли и составляет ее общественное измерение. Таким образом, мысли существуют не только как продукт практики, но и как общественно определенная форма познавательной и практической активности индивида.

Дискуссия о природе идеального не завершена, поскольку очень многие вопросы теории трактуются в рамках диалектико-материалистического подхода различным образом. Однако можно с достаточной степенью уверенности утверждать, что дальнейшее продвижение в направлении создания синтетической теории идеального лежит в плоскости исследования взаимосвязи общественного и индивидуального сознания.

Список литературы

1. Дубровский Д.И. Психические явления и мозг. – М.: Наука, 1971. – 386 с.
2. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М.: Политиздат, 1974. – 271 с.
3. Дубровский Д.И. Категория идеального и ее соотношение с понятиями индивидуального и общественного сознания // Вопросы философии. 1988. №1. С. 15–27.
4. Ильенков Э.В. Диалектика идеального // Логос. 2009. №1 (69). С. 6–62.
5. Спиркин А.Г. Сознание и самосознание. – М.: Политиздат, 1972. – 303 с.
6. Орлов В.В. Особенности чувственного познания. – Пермь: Перм. кн. изд-во, 1962. – 220 с.
7. Тюхтин В.С. Проблема идеального: методологический анализ // Вопросы философии. 1987. №9. С. 80 – 92.
8. Семенов Ю.И. Введение в науку философии: в 6 книгах. – М.: Либроком, 2013. Кн.2. – 344 с.
9. Семенов Ю.И. Введение в науку философии: в 6 книгах. – М.: Либроком, 2013. Кн.5. – 232 с.
10. Лифшиц М.А. Об идеальном и реальном // Вопросы философии. 1984. №10. С. 120 – 145.
11. Класен Э.Г. Идеальное. Концепция Карла Маркса. Красноярск: Изд-во Краснояр. ун-та, 1984. – 148 с.
12. Лекторский В.А. Субъект. Объект. Познание. – М.: Наука, 1980. – 358 с.
13. Абрамян Л.А. Понятие реальности // Вопросы философии. 1980. №11. С. 96–104.
14. Любутин К.Н., Пивоваров Д.В. Диалектика субъекта и объекта. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1993. – 416 с.
15. Соколов А.В. Идеальное: проблемы и гипотезы // Вопросы философии. 1987. №9. С. 93–102.
16. Корякин В.В. Идеальное как свойство социального материального интегрального субстрата (человека) // Новые идеи в философии. 2022. №10 (31). С. 65–76.
17. Корякин В.В. Роль труда в отношениях психики и физиологии // Новые идеи в философии. – 2023. №11 (32). С. 43–64.

TOWARDS A SYNTHETIC THEORY OF THE IDEAL (AN UNFINISHED DISCUSSION IN SOVIET PHILOSOPHY ON THE NATURE OF THE IDEAL)

Dmitry A. Elkin

Perm State University

15, Bukirev st., Perm, 614068, Russia

The theory of reflection, formulated in general terms by the classics of dialectical materialism, represents a broad ideological platform for studying the essence of consciousness and analyzing cognitive processes. Agreement with the basic provisions of this theory does not mean unanimity in solving specific problems of epistemology. A clear example is the discussion on the problem of the ideal, which unfolded in the Soviet period of development of domestic philosophy. In the course of this discussion, fundamentally different points of view were expressed on a number of fundamental philosophical problems. Various options for synthesizing the positions expressed were proposed, but the discussion never ended with the development of a consensus. The question of the nature of the ideal remained open. A hypothesis has been put forward that one of the possible ways to develop a mutually acceptable solution to the problem of the ideal is to study the relationship between social and individual consciousness.

Key words: consciousness, ideal, subjective, reflection, dialectical materialism, social and individual consciousness

УДК 1(004.8)

DOI: 10.17072/2076-0590-2025-15-61-71

ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ КАК ИНСТРУМЕНТ ТВОРЧЕСТВА

М.А. Давтян

Соискатель, Ереванский государственный университет,
Республика Армения, 0025, Ереван, ул. Алека Манукяна, 1
E-mail: mariam.davtyan@ysu.am

Предпринят краткий экскурс в историю понимания природы человеческого творчества. В указанной связи рассмотрены взгляды Платона, Аристотеля, Канта и ряда других мыслителей, анализировавших вопрос о сущности творчества. Представлено, как с соответствующих позиций могла бы трактоваться сущность ИИ и оцениваться его возможности.

Охарактеризованы современные взгляды на природу искусственного интеллекта и перспективы его практического применения. Подчеркивается, что ИИ, несмотря на свою техническую эффективность, лишен интуитивной глубины и способности к целеполаганию; у него также нет и не может быть субъективного опыта. В силу указанных причин деятельность ИИ оказывается имитационной. Общий вывод статьи состоит в том, что ИИ обладает полезностью как инструмент человеческого творчества, но не в качестве самостоятельного субъекта деятельности.

Ключевые слова: искусственный интеллект (ИИ), творчество, человеческое творчество, творчество ИИ, философия творчества.

Оценка влияния систем искусственного интеллекта на общество занимает умы передовых ученых, философов, политиков нашего времени. Тридцать тысяч ведущих ученых и лидеров технологических организаций подписали открытое письмо, которое было адресовано всем лабораториям, занимающимся разработкой искусственного интеллекта (ИИ). В письме выражалась серьезная обеспокоенность рисками развития систем искусственного интеллекта. Авторы письма призывали всех тех, кто причастен к созданию искусственного интеллекта, приостановить свою работу хотя бы на шесть месяцев, так как обширные исследования и признания ведущих AI-лабораторий указывают на потенциальную угрозу для общества и человечества [1]. Этот призыв не встретил понимания ни у лабораторий, ни у политического руководства США. На саммите по проблемам искусственного интеллекта, состоявшемся в феврале 2025 года, вице-президент США Дж. Д. Вэнс заявил: «Мы считаем, что чрезмерное регулирование сектора ИИ может погубить трансформирующую отрасль в момент её становления,

и мы приложим все усилия для продвижения ориентированной на рост политики в сфере ИИ» [2].

Как всякое техническое новшество, глубоко влияющее на жизнь людей, ИИ вызывает противоположные чувства. Алармисты предупреждают об угрозах, с которыми человечество может столкнуться в результате развития ИИ технологий, оптимисты видят в этих системах ключ к благополучию человечества, к его развитию и будущей экспансии за пределы Земли. Реалистический подход состоит в том, чтобы заранее определить ключевые проблемы в развивающихся системах ИИ, и это поможет принять меры к минимизации отрицательных последствий, которые, к сожалению, являются неизбежными спутниками технического (да и любого другого) прогресса. Но для того чтобы занять реалистическую позицию, необходимо уяснить, в чем состоит суть творчества. Рассмотрение этого вопроса требует обращения к истории философии.

Краткий экскурс в историю

Природа творчества – одна из важнейших тем, волновавших умы человечества с глубокой древности. Так, еще Платон различал божественное и человеческое творение. Божественное творение – это мир, который уникален, совершенен и вечен, а созданные человеком искусства и ремесла – всего лишь лишенные оригинальности продукты подражания [3, с. 389–414, 421–435]. Если спроецировать идеи Платона на творчество человека и функционирование искусственного интеллекта, то платоновское разделение творения на божественное (оригинальное и совершенное) и человеческое (подражательное и несовершенное) позволяет глубже осмыслить природу «деятельности» ИИ. В платоновской традиции божественное творение остается абсолютным и совершенным – актом Бога (демиурга), создающего мир из вечных идей. Это первозданное созидание, обладающее оригинальностью и полнотой бытия. Человек, как часть этого божественного творения, наделен способностью создавать, но его творчество вторично: оно подражает божественным формам, воплощая их в искусствах, ремеслах и технологиях. Человеческое творение, таким образом, занимает промежуточное положение. Оно проистекает из божественного дара – разума и воображения, – но ограничено несовершенством и зависимостью от материального мира. Если продолжить линию рассуждений Платона применительно к реалиям наших дней, следует заключить, что «деятельность» ИИ – это имитация работы человеческого сознания, лишенная подлинной оригинальности и воспроизводящая лишь внешние формы этой работы. Например, ИИ может генерировать музыку или текст, но он делает это на основе человеческих шаблонов, не обладая действительной субъективностью.

Не обошел своим вниманием проблему творчества и Аристотель, этот универсальный гений античности. Свою концепцию творчества он связывает с идеей «реализации возможностей» [4, с. 239–240, 306–311]. Творчество для Стагирита – это не создание вещей из ничего, а превращение существующих возможностей в реальность. Поскольку такой способностью наделен и человек, постольку его деятельность – полноценный акт творчества, а не подражание божественному творению. Концепция Аристотеля служит гносеологической предпосылкой для интерпретации деятельности ИИ как подлинного творчества, а не как его имитации. Но, поскольку сам ИИ – создание человеческого разума, это творчество оказывается в конечном счете вторичным, зависящим от человека, от того, что человек вложил в вычислительную машину.

В Средние века безраздельно господствовало христианское мировоззрение с его креационизмом, теоцентризмом и рядом других особенностей. Все проблемы истолковывались в соответствующем духе. Не является исключением и вопрос о природе творчества. Так, Фома Аквинский, один из крупнейших средневековых мыслителей, саму способность человека к творчеству трактовал как дар свыше, как милость бога. Например, искусство, с точки зрения Аквината, – это участие в акте творения, посредством которого художник, руководствуясь божественным вдохновением и благодаря интеллектуальной добродетели *ars*, создает произведения, отражающие красоту и порядок подлунного мира [5, р. 166]. Здесь мы видим продолжение аристотелевской традиции, т. к. за человеком признается право на оригинальное творчество. В качестве источника этого права выступает, конечно, не сам человек, а стоящее над миром высшее существо.

Эпоха Ренессанса не порывает с этой традицией, а, напротив, ее углубляет, ибо усматривает в творчестве главнейшую человеческую способность.

В немецкой классической философии наибольшее внимание вопросу о различии творчества и репродукции уделил И. Кант. С его точки зрения, истинное творчество проявляется в способности человека сочетать воображение и понимание таким образом, чтобы результат был одновременно оригинальным и образцовым [6, с. 177–181]. Если следовать концепции И. Канта, то в этом случае необходимо признать, что творчество ИИ не является истинным в полном смысле, так как ему не хватает свободы воображения и осознанного понимания. Однако оно способно создать видимость подлинности за счет таких достигаемых с помощью алгоритмов признаков, как внешняя оригинальность и соответствие образцам.

В противовес кантовской концепции творчества Ф. Ницше развивал идею, согласно которой творчество есть действие самоорганизации, имеющее целью формирование новых ценностей. По его мнению, подлинное

творчество происходит без предварительно сформированных структур, существующие образцы – лишь помеха для него, и каждый человек может стать новатором [7, с. 72–75]. С этой точки зрения, ИИ не может фабриковать даже муляжи, т.к. по причине отсутствия воли ему недоступно радикальное новаторство и стремление к самоутверждению. В такой интерпретации продукты «деятельности» ИИ – это в лучшем случае неясное эхо человеческого творчества. Для Ф. Ницше истинный творец — это человек (или сверхчеловек), и с такой точки зрения ИИ — лишь бледная тень человеческого сознания, а не полноценный орган мышления.

Оригинальную трактовку творчества предложил такой известный западноевропейский мыслитель, как Г. Тард. Будучи по складу ума и характеру интересов социологом, он уделял основное внимание социальной природе человеческих способностей. Поэтому в трактовке сущности творчества он исходил из дихотомии продуктивной и репродуктивной деятельности. Репродуктивная деятельность состоит в воспроизведении уже готовых и находящихся в общем распоряжении образцов, в их тиражировании. Продуктивная деятельность, напротив, заключается в создании принципиально новых, не существовавших прежде, уникальных образцов. Только такого рода деятельность может быть названа действительно творческой [8, с. 7–8]. Если с этой точки зрения посмотреть на продукты «деятельности» ИИ, то следует признать, что они не соответствуют критериям истинного творчества. ИИ не создает новые образцы, не выдвигает новые идеи, а лишь развивает их применительно к тем или иным условиям в соответствии с заложенным в нем алгоритмом. ИИ не утомляется, ему неведома скука, поэтому он может удачно дополнить человеческий интеллект, взяв на себя значительную долю рутинного труда.

В такой теоретической оптике творчество ИИ является всецело репродуктивным. Искусственный интеллект не изобретает новые идеи, а распространяет уже существующие, выводя из них все возможные следствия. Результаты работы ИИ ограничены зависимостью от человеческих данных и замыслов, но как инструмент репродукции ИИ весьма эффективен, поскольку он ускоряет адаптацию идей к общественным условиям. В рамках этой концепции искусственный интеллект выступает не как «одинокий гений», а как «социальный усилитель», чья ценность определяется тем, как его творения «заражают» культуру.

Вопрос о природе творчества всегда был в центре внимания другого известного философа, оставившего обширное идейное наследие, — Н.А. Бердяева. Он рассматривал творчество не только как дополнение к познавательному процессу, но и как проявление свободы личности, благодаря которому происходит преобразование страдания и психической энергии в новые идеи и искусство [9, с. 2–3, 116–117]. Для Н.А. Бердяева творчество — это привилегия человека как свободного и страдающего существа.

Но ИИ не является свободной личностью, способной страдать, у него отсутствует психическая энергия, что сводит его функционирование к воспроизведению поверхностных признаков творчества, к имитации творческого процесса, к механическому акту, результаты которого могут, конечно, иметь впечатляющий вид, однако при внимательном рассмотрении в них обнаруживается полное отсутствие экзистенциальной глубины.

С позицией Н.А. Бердяева согласуется точка зрения советского исследователя Я.А. Пономарева, который полвека назад убедительно показал, что творчество – функция человеческой психики в целом, а не только такого ее элемента, как мышление. Я.А. Пономарев трактует творчество не просто как сознательное и целенаправленное действие, но как систему, включающую воображение, подсознательный и эмоциональный уровни. В процессе творчества субъект преодолевает ограничения, накладываемые существующими нормами [10, с. 3–10, 137–159, 105]. Но, как хорошо известно (и не отрицается даже радикальными оптимистами), ИИ всегда действует в рамках существующих правил. Да, эти правила могут быть сложными и многоуровневыми, но их нарушение влечет для ИИ фатальные последствия в виде системного сбоя. ИИ способен имитировать сознательный уровень действий (целенаправленность) и частично подсознательный (скрытые паттерны), но эмоциональная глубина и спонтанность – выше его возможностей. Действия ИИ просчитываемы в силу их рациональности, но подлинное творчество всегда содержит в себе элемент непредсказуемости. ИИ можно уподобить «репродуктору» с элементами новизны, но он не является системой, способной нарушать установленные правила и черпать содержание из подсознания. С точки зрения, развиваемой Я.А. Пономаревым, творчество является привилегией человеческой психики с её сложной природой, включающей иррациональные моменты.

Современные представления о возможностях ИИ

Современные исследования человеческого интеллекта показывают, что он является сложным многокомпонентным явлением, формирующимся под влиянием как биологических, так и средовых факторов. Р. Стернберг в своей «Триархической теории интеллекта» [11] выделяет три ключевых вида интеллекта: аналитический, творческий и практический. Аналитический интеллект отвечает за способность решать логические задачи и анализировать информацию, творческий – за генерацию новых идей и нестандартное мышление, а практический – за адаптацию к реальным жизненным ситуациям. Важное значение также имеют факторы среды, т.е. образование, культура и социальное взаимодействие, что подчеркивается в работе Р. Нисбетта и его коллег [12]. Исследования этой группы авторов демонстрируют, что когнитивные способности формируются не только на основе

генетической предрасположенности, но и под влиянием внешних условий, в том числе таких, как доступ к обучению, уровень стресса и социально-экономическая среда. Таким образом, интеллект человека – это динамическая система, в которой взаимодействуют врожденные способности и приобретенный опыт, обеспечивая тем самым гибкость мышления и его адаптивность. Относительно несложно посредством создания соответствующих алгоритмов обработки данных и машинного обучения имитировать деятельность аналитического и практического интеллекта, но как имитировать творчество? Оно представляет собой способность к спонтанному порождению оригинальных идей. Их "креативность" отличается от человеческой, которая включает в себя спонтанность, эмоции и способность создавать что-то принципиально новое. По этой причине творчество остается вызовом для ИИ. Изобретательность, интуитивные озарения, способность к нестандартному решению проблем – все это связано не только с переработкой информации, но и с глубоким личным опытом, эмоциональным контекстом и уникальным человеческим восприятием мира. Воссоздать этот аспект интеллекта в искусственных системах – значит не только составить алгоритмы, которые позволяют анализировать и комбинировать данные, но и приблизиться к пониманию различий между живым и искусственным разумом.

ИИ симулирует процессы, присущие человеческому интеллекту, через машины или алгоритмические программы, особенно компьютерные. Так, в книге «Искусственный интеллект: современный подход» ИИ определяется, как «исследование об агентах, которые получают сигналы из окружающей среды и выполняют действия. Каждый такой агент реализует функцию, которая отображает последовательности сигналов в действия, <...> такие, как агенты быстрого реагирования, планировщики реального времени, системы, принимающие решения на основе теории вероятностей, и системы глубокого обучения» [13].

Развитие систем ИИ привело к впечатляющим успехам. Так, технологии больших языковых моделей: PaLM [14], LLaMA [15] и GPT-4 [16] демонстрируют особенно сильные способности к созданию текстов. Эти технологии включают в себя даже алгоритмы самообучения в контексте (In-context learning), позволяющие поставить новую задачу на основе нескольких примеров. Соответствующие алгоритмы содержат последовательность инструкций (instruction following) и многоступенчатое логическое мышление (multi step reasoning). Дж. Хинтон, выдающийся исследователь в области искусственного интеллекта, утверждает, что "большие языковые модели (LLMs) обладают подлинной креативностью и способностью к истинному пониманию" [17]. Он приводит следующий пример. Исследователь поставил перед моделью задачу сравнить две статьи в газете; при этом итог сравнения требовалось сформулировать в трех-четыре предложениях.

Модели разрешалось использовать такие средства выразительности, как сарказм, отвлекающий маневр, эмпатию и метафору. Модель представила блестящее сравнение, мастерски отобразив все требуемые элементы, что демонстрирует ее способность создавать контекстно насыщенные тексты. Этот пример, по мнению Дж. Хинтона свидетельствует о наличии у LLMs высокого творческого потенциала.

Приведенные данные, насколько нам известно, не проверялись. Считаем нужным заметить, что они вызывают у нас серьезные сомнения. Дж. Хинтон – энтузиаст искусственного интеллекта, а энтузиазм часто заставляет исследователей недостаточно критично относиться к полученным результатам.

Достоверно известно, что алгоритмы, такие как AlphaZero, научились побеждать лучших игроков в шахматы и игру го [18], используя тактики, которым люди могли бы учиться. Другой пример эффективности ИИ: в Массачусетском технологическом институте в 2020 году был разработан новый антибиотик под названием «Халицин» [19], способный нейтрализовать бактерии, устойчивые к другим антибиотикам. В научной литературе сообщается о том, что с помощью программ на основе больших языковых моделей была решена сложная математическая задача [20].

М. Митчелл задается вопросом: «Может ли компьютер быть творческим?» и отвечает: «В принципе, возможно. Но творчество предполагает способность понимать и оценивать созданное» [21]. Этот ответ открывает дискуссию о природе творчества, однако сразу же сталкивается с проблемой: как сравнивать творчество человека и машины, если само понятие сравнения не является чем-то совершенно простым? Язык, посредством которого мы выражаем мысли, упрощает сложные явления, подгоняя их под знакомые категории, и это особенно заметно, когда мы говорим о «создании нового» как о едином процессе. На деле же творчество включает множество когнитивных механизмов, которые не так просто свести к одной формуле.

Серьезный вклад в осмысление проблемы ИИ внес британский философ, психолог и нейробиолог И. Макгилкрист. По его мнению, «творчество не является исключительной прерогативой человека. Это способность к изобретательству, к ответу, который не запрограммирован. Творчество является частью репертуара каждого живого существа в той или иной степени, проявляясь как способность создавать новые реакции в меняющихся обстоятельствах» [22, с. 239]. Иначе говоря, для И. Макгилкриста, творчество – это универсальная стратегия адаптации, свойственная всем живым организмам – от простейших до высокоразвитых существ. В обоснование такого понимания можно сослаться на факты, относящиеся к жизни животных [23, с. 150] и даже жизнедеятельности клеток [24, с. 10]. И в том,

и в другом случае наблюдается изобретательность, имеющая своей целью обеспечить продолжение жизни или добычу пищи. При таком взгляде на вещи понятие творчества становится совершенно безразмерным. Его придется приписать *всей* живой (а заодно и неживой) природе. Так, в ходе биологической эволюции возникла реакция фотосинтеза. Что мешает нам истолковать этот факт не как результат действия объективных законов природы, а как следствие ее творчества? И заяц, убегающий от преследующего его волка не по прямой линии, а по сложной траектории, тоже, получается, не повинуется инстинкту, а творит? При подобном истолковании сущности творчества разница между животным и человеком оказывается не качественной, а количественной. Все живые существа, дескать, способны к творчеству, но только формы, в которых творит человек, – самые сложные и дифференцированные. В подобной исследовательской оптике человек оказывается существом, которое так же, как и животное, адаптируется к среде, только более сложным образом, создавая мир культуры, науки и искусства. Однако ни научные изобретения, ни художественные образы не могут возникнуть тем же путем, каким появляются новации в мире живого. Там новое качество появляется как результат действия законов генетики, как процесс совершенно стихийный. Однако человеческое творчество – это движимый воображением, целенаправленным намерением и направляемый интуицией уникальный акт синтеза хаоса, информации и эмоций, имеющий своим результатом новые смыслы и образы, а не стихийный процесс.

Признавая творчество атрибутом живой материи, И. Макгилкрист, тем не менее, подчеркивает принципиальное несходство функционирования ИИ и творчества человека. Оно проистекает из фундаментального различия между биологическими и механическими системами. Человеческое мышление, опирающееся на язык, часто использует механические термины для описания сложных биологических процессов, включая творчество. Однако, как отмечает И. Макгилкрист, организм человека действует как целое, организованное для достижения цели, осознающее свою ценность и роль в контексте мира и других существ [22, с. 434]. Механические системы такими качествами не обладают. Это различие делает сравнение творчества человека и ИИ поверхностным: мы нередко подменяем понятия, приравнивая генерацию нового к подлинному творчеству, хотя биологическая креативность выходит далеко за рамки обработки информации.

Заключение

ИИ уже способен создавать книги, картины, даже антибиотики, демонстрируя поражающие воображение результаты. Однако его творения лишены понимания простейших элементов человеческого индивидуального опыта, цели, осмысленности и ценности. Человеку присуще «общее

знание», общее видение и субъективный, индивидуальный опыт познания мира, тогда как ИИ, несмотря на стремительное развитие, не обладает этими качествами и вряд ли когда-либо будет обладать. Человеческое творчество всегда связано с внутренней глубоко индивидуальной мотивацией, будь то стремление выразить себя или решить проблему. ИИ же действует в рамках задач, поставленных человеком, не осознавая их глубинного смысла, без опыта, укорененного в физическом существовании, или лишь имитируя опыт, основанный на существовании других. Например, антибиотики, разработанные ИИ, решают задачу на молекулярном уровне, но машина не осознает, что ее работа спасает жизни. Отсутствие собственной цели ограничивает творческий потенциал ИИ. Человеческое творчество ценится не только за новизну, но и за его культурный, исторический и социальный контекст. Картина или книга, созданные человеком, становятся артефактом диалога с обществом (частицы с целым), тогда как достижения ИИ представляют собой технические инструменты, дополняющие человеческую деятельность, а не самостоятельные культурные явления. Наконец, эмоциональная составляющая. Человеческое творчество неразрывно связано с чувствами, личным опытом и процессом, который приносит удовлетворение. ИИ может генерировать произведения, но он не способен наслаждаться процессом или вкладывать в них эмоции. Если система смотрит на одну и ту же вещь, но не воспринимает ее по-разному в зависимости от контекста или настроения, может ли она обладать целью и ценностью, выходящими за пределы заданных алгоритмов? Эти различия приводят к мысли, что подлинное творчество – это не просто создание нового, а сложный процесс, сочетающий цель, смысл, интуицию, уникальный эмоциональный опыт и диалог с обществом одновременно. ИИ, несмотря на свои успехи, является инструментом, лишенным этих качеств. Продуктивный путь развития ИИ состоит не в том, чтобы научить ИИ имитировать человеческое мышление, а в том, чтобы создать для человека помощников, позволяющих эффективно преодолевать ограничения, налагаемые на человека его природой.

Творчество человека — это уникальное проявление разума и души, которое невозможно свести к следованию алгоритмам или механической генерации образов. Оно рождается из биологической цельности, осмысленной мотивации, эмоциональной глубины и диалога индивида с миром – качеств, которыми ИИ не обладает. Вместо попыток воспроизвести человеческое творчество, мы могли бы сосредоточиться на создании ИИ, который усиливает наши способности, оставаясь при этом чем-то принципиально иным – не конкурентом, а полезным помощником в решении сложных задач.

Список литературы

1. *Институт будущего жизни*. Приостановить масштабные эксперименты с ИИ: открытое письмо (на англ.) URL: <https://futureoflife.org/open-letter/pause-giant-ai-experiments> (дата обращения 22.03.2023)
2. *Reuters*. Цитаты из выступления вице-президента США Дж. Д. Вэнса о ИИ в Париже. (на англ.) URL: <https://www.reuters.com/technology/quotes-us-vice-president-jd-vances-ai-speech-paris-2025-02-11/> (дата обращения 11.03.2025)
3. *Платон*. Собрание сочинений в 4-х томах. Т. 3 / пер. С.С. Аверинцева, Л.Я. Егунова, Я.Я. Самсонова. – М.: Мысль, 1993. – 654 с.
4. Аристотель. *Метафизика* / пер. В. Ф. Асмуса. – М.: Мысль, 1983. – 512 с.
5. *Eco U. The Aesthetics of Thomas Aquinas*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988. 287 p.
6. *Кант И*. Критика способности суждения / пер. Н. М. Соколова, М. И. Левиной. – М.: Искусство, 1994. – 367 с. URL: <https://bookmark.am/app/uploads/2024/10/Критика-способности-суждения.pdf> (дата обращения: 17.04.2025).
7. *Ницше Ф*. Так говорил Заратустра: Книга для всех и ни для кого / пер. с нем. – М.: АСТ, 2015. – 416 с.
8. *Тард Г*. Законы подражания: Психологические технологии / пер. с фр. – М.: Академический проект, 2011. – 304 с.
9. *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. – М.: АСТ, Хранитель, 2007. – 164 с. URL: http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=177080 (дата обращения: 17.04.2025).
10. *Пономарёв Я.А.* Психология творчества. М.: Наука, 1976. URL: https://www.koob.ru/ponomarev/psychology_tvorchestva (дата обращения: 17.04.2025).
11. *Sternberg R.J.* Toward a Triarchic Theory of Human Intelligence // *The Behavioral and Brain Sciences*. 1984. Vol. 7, No. 2. pp. 269 – 315.
12. *Nisbett R.E., Aronson J., Blair C. et al.* Intelligence: New Findings and Theoretical Developments // *American Psychologist*. 2012. Vol. 67, No. 2. pp. 130 – 159.
13. *Russell S., Norvig P.* *Artificial Intelligence: A Modern Approach*. 3rd ed. – Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2010. – 1132 p.
14. *Chowdhery A., Narang S., Devlin J. et al.* PaLM: Scaling Language Modeling with Pathways // arXiv: 2204.02311. 2022. – 62 p. URL: <https://arxiv.org/abs/2204.02311> (дата обращения: 20.04.2025 г.).
15. *Touvron H., Lavril T., Izacard G. et al.* LLaMA: Open and Efficient Foundation Language Models // arXiv:2302.13971. 2023. – 24 p. URL: <https://arxiv.org/abs/2302.13971> (дата обращения: 17.04.2025).
16. *Open AI*. Технический отчет GPT-4. 2023. – 98 с. URL: <https://arxiv.org/pdf/2303.08774v3.pdf>
17. *Хинтон Дж.*. Большие языковые модели в медицине: понимание и эмпатия. Интервью с Эриком Тополом. *Ground Truths*. URL: <https://erictopol.substack.com/p/geoffrey-hinton-large-language-models> (дата обращения: 8.12.2023).
18. *Silver D., Schrittwieser J., Simonyan K., Antonoglou I., Huang A., Guez A., Hubert T., Baker L., Lai M., Bolton A. et al.* Mastering the game of Go without human knowledge. // *Nature*. 2017. Vol. 550, pp. 354-359.
19. *MIT News*. Artificial intelligence identifies new antibiotic. URL: <https://news.mit.edu/2020/artificial-intelligence-identifies-new-antibiotic-0220> (дата обращения 20.04.2025)
20. *Romera-Paredes B., Barekatin M., Novikov A. et al.* Mathematical Discoveries from Program Search with Large Language Models // *Nature*. 2024. Vol. 625. pp. 468–475.
21. *Mitchell M.* *Artificial Intelligence: A Guide for Thinking Humans*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2019 (электронное издание).
22. *Магилкрист И.* Суть вещей: наши полушария, наши заблуждения и демонтаж мира. Т. 1. Perspective Press, 2021. – 810 с. (на англ.).
23. *Рудер С., Лала К.* Введение в инновации животных. Изд. Оксфорд: Oxford University Press, 2003. – 344 с.
24. *Шаниро Дж. А.* Все живые клетки обладают когнитивными способностями // *Biochemical and Biophysical Research Communications*. 2020. С. 1–16.

ARTIFICIAL INTELLIGENCE AS A CREATIVE TOOL

Mariam Araik Davtyan

Yerevan State University

1, Alex Manoogian st., Yerevan, 0025, Republic of Armenia

The article presents a philosophical analysis of human creativity and artificial intelligence. Drawing on the works of Plato, Kant, Nietzsche, Berdyaev, and McGilchrist, the author reveals the difference between the intuitive, purposeful nature of human creativity and the algorithmic novelty of AI. The conclusion is drawn that despite the technical productivity of AI, it lacks intuitive depth, subjective experience, and teleological direction. The necessity of philosophical understanding of human-AI interaction in the context of complementarity, rather than imitation, is emphasized.

Keywords: artificial intelligence (AI), creativity, human creativity, AI creativity, philosophy of creativity.

ОГРАНИЧЕННОСТЬ ИНФОРМАЦИОННОГО ПОДХОДА К ТРАКТОВКЕ ВОЗМОЖНОСТЕЙ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА

А.С. Макаров

Студент бакалавриата, специальность «Философия», 4 к.

Пермский государственный национальный исследовательский университет

614068, г. Пермь, ул. Букирева, д. 15;

E-mail: artem120903@outlook.com

Искусственный интеллект (далее ИИ) в наши дни – одна из самых быстроразвивающихся областей науки и техники. Поэтому вполне понятен и объясним интерес исследователей к проблематике ИИ. Внимание ученых привлекают не только сугубо прикладные аспекты темы, но и мировоззренческие проблемы, неизбежно возникающие при ее осмыслении. В настоящее время прогресс в изучении ИИ базируется на трех подходах к сознанию человека как эталона интеллекта: информационном, вычислительном и коннекционистском. В статье критическому анализу подвергнут информационный подход, исходящий из идеи формального тождества человеческого сознания и искусственного интеллекта. По нашему мнению, такое отождествление неправомерно, поскольку оно недопустимо упрощает природу сознания. Понятие информации является радикально недостаточным для отражения сущности сознания, т.к. она представляет собой абстрактную количественную меру, никоим образом не связанную с содержанием психических образов. Приведен ряд аргументов в пользу утверждения, что информационный подход является по своей сути редукционистским, отождествляющим информацию исключительно с физическими по своей природе процессами. Информационный подход игнорирует социальное содержание сознания либо пытается его элиминировать. Делается вывод, что информационный подход содержит ошибку несоответствия субстрата и атрибута: сознание как сложное социально-антропологическое свойство принципиально не может быть «закодировано» в информационных системах ИИ.

Ключевые слова: сознание, ИИ, информационный подход, коннекционизм, информация, субстрат, смысл, человек

Существует множество трактовок понятия информации: кибернетические, статистические и др., но в целом все они имеют количественный характер. С момента своего появления теория информации выступает в качестве описательной теории, измеряющей информацию, изучающей особенности ее передачи и обработки. Проблема анализа информационных теорий сознания уже поднималась и рассматривалась нами ранее [1]. Несмотря на

их феноменологическое многообразие, у них имеются общие, интегральные черты. Так, они демонстрируют сугубо количественный подход применительно к мозгу и сознанию человека [2, с. 125–128]. Вместе с тем информация является на данный момент одним из наиболее обширных научных феноменов. Она стала важнейшим концептом в области ИИ, который всё чаще претендует на достижение уровня человеческого интеллекта или даже превосходства над ним. Концептуально это предполагает воспроизводство в ИИ человеческого сознания, и эта идея теоретически обосновывается именно в рамках информационного подхода к последнему. Поэтому понимание ИИ и его перспектив с позиции информационного подхода к сознанию нуждается в специальном анализе.

Начиная с Тьюринга проблема создания мыслящей машины подменяется вопросом о возможности изобретения технического устройства, способного давать правильные ответы. Иначе говоря, проблема рассматривалась в чисто количественной плоскости, хотя речь на самом деле идет о качественном различии между объектом, не способным мыслить, и субъектом, наделенным такой способностью. П.М. Колычев пишет, что «связав смысл текстовой информации с численным значением вероятности, А.М. Тьюринг фактически заместил информацию ее статистической формой, а процесс мышления подменил процедурой подсчета результатов ответов» [3, с. 264]. То есть по своей сути информация в данном случае выступает лишь количественной составляющей ответов машины. Информация является лишь описательной характеристикой процесса вычисления, но не способна отразить суть мыслительных операций, которые этот процесс составляют. Иными словами, внешняя, поверхностная сторона действия принимается за его сущность.

При всей своей уязвимости информационный подход к пониманию сознания весьма распространен. Он существует во множестве вариантов, но все они базируются на сведении сознания к той или иной форме информации. В рамках этого подхода сознание либо объясняется через информационные процессы, либо отождествляется с ними. Г.С. Прыгин удачно сформулировал сущностные черты такого подхода: во-первых, субъективная реальность, психика рассматривается в качестве итога биологической эволюции, понимаемой как прогресс информационных систем; во-вторых, подчеркивается, что в ходе антропогенеза субъективная реальность существенно усложняется и в конечном итоге психическое отражение само становится объектом отражения, порождая таким образом сознание и язык; в-третьих, любое явление субъективной реальности трактуется как информация, воплощенная в нейродинамической системе – мозге [4, с. 457–458]. Названные черты можно считать присущими всем вариантам информационного подхода. При этом следует иметь в виду, что субъективная

реальность в его рамках понимается достаточно широко: и как ментальность, и как психика, и как сознание.

Сторонники информационного подхода предпринимают попытки моделирования сознания на компьютере, для чего, например, сравнивают память человека и «память» накопителя компьютера. Само по себе такое сравнение возможно лишь при условии, что эти два феномена понимаются как сущностно единые. Предполагается, что смысл можно воспроизвести чисто количественными, статистическими и вероятностными методами: «Некоторые ученые усмотрели здесь возможность учета и семантических аспектов информации. Они стали видеть смысловую сторону сообщений не в человеческих понятиях, а в таких абстрактных характеристиках объектов и явлений, как “степень неопределенности” или “мера разнообразия”» [5, с. 240]. При подобном истолковании сознания машина, которая с высокой вероятностью правильно отвечает на вопрос, считается понимающей, оперирующей смыслом. Однако в таком рассуждении содержится явная логическая ошибка: ведь если понимание вопроса субъектом влечет за собой верный ответ на него, то верный ответ еще не гарантирует, что имеется понимание сути дела. Это демонстрируется в аргументе «китайской комнаты» Дж. Серля, согласно которому верные ответы субъекта на вопросы не гарантируют, что он понимает суть этих вопросов: «Аргумент основывается на простой логической истине, что синтаксис не то же самое, что семантика, и его недостаточно для семантики» [6, с. 187]. Насколько неверно приравнивать мозг к накопителю компьютера, настолько же неверно считать, что мыслит мозг, а не человек при помощи мозга. Вычислительная машина включает в себя накопитель в качестве своей механической части. Но единство человека и мозга носит не механический, а органический характер. Человек мыслит с помощью мозга как социальное, практически действующее существо. Таким образом, мозг нельзя приравнивать к компьютеру или к его «памяти», а смысл – к информации.

И информация рассматривается сторонниками информационного подхода как универсальный феномен, в котором при воспроизведении синтаксиса будет воспроизводиться и коррелятивно связанная с ним семантика. И если полагать синтаксис как исключительно объективное свойство, преобладающее над семантикой, то выходит, что синтаксиса достаточно, чтобы описать не только сознание, мысль, психическую реальность или интеллект, но и вообще все что угодно. И семантика здесь якобы даже не требуется. Но, во-первых, *синтаксис не объективен, а субъективен*: «Синтаксис не является таким же физическим свойством, как масса или сила тяжести; синтаксис является понятием, зависящим от наблюдателя» [6, с. 194]. Во-вторых, *не только семантика соответствует синтаксису, но и синтаксис связан с семантикой, он выражает ее, а она наделяет его смыслом. То есть они*

появились, существуют и меняются вместе. В-третьих, нельзя исключать интенциональность сознания, принципиально отличающую его от любого компьютера. Сознание не требует внешнего наблюдателя, задающего программу: человек сам ставит себе цели и управляет своими действиями, а компьютер всегда зависит от человека как субъекта управления. Исходя из этого, компьютерная программа не обладает также и каузальным эффектом. Сознание таким каузальным воздействием обладает, интенциональность, по сути, является выражением целеполагающей активности субъекта. Человек использует компьютер для достижения своих целей.

Вводя понятие информации в категориальный аппарат философии, сторонники информационного подхода постулируют реальность осуществления сильного ИИ. Их оптимизм основан на пяти допущениях. *Антропологическое допущение* состоит в утверждении, что человек «действует подобно устройству для символической обработки информации» [7, с. 106]. В рамках *биологического допущения* нейронный импульс мозга рассматривается в качестве единицы информации. *Психологическое допущение* заключается в отождествлении мышления и переработки информации, заданной в бинарном коде и происходящей по определенным правилам. *Эпистемологическое допущение* состоит в идее, согласно которой все полученные данные могут быть формализованы. В соответствии с *онтологическим допущением* существующий мир можно по-витгенштейновски разложить на совокупность фактов, представленных в виде данных.

ИИ в общем понимании становится заменой определенных функций, способностей человеческого мышления. С. Рассел и П. Норвич выделяют четыре основных подхода к ИИ [8, с. 35–40]. В рамках первого подхода ИИ трактуется как система, которая действует аналогично людям. Второй подход состоит в истолковании ИИ как системы, мыслящей подобно человеку, то есть моделирующей именно мышление человека. Третий подход заключается в трактовке ИИ как системы, функционирующей по законам логики. Четвертый подход состоит в понимании ИИ как рационально действующей системы.

В отличие от ИИ естественный интеллект наделен способностью понимать сущность явлений и обладает субъективностью. Помимо того, «за плечами» естественного интеллекта – огромный пласт культурной истории и личной биографии, не только осмысленной, но пережитой носителем «естественного интеллекта» [9, с. 142]. ИИ же всецело зависит от программ. С.Л. Катречко считает искусственный интеллект «набором вычислительных алгоритмов (программ) для решения определенного класса интеллектуальных задач», а естественный – «более сложной и цельной структурой» [10, с. 318]. В.М. Розин придерживается близкого мнения, называя естественный интеллект «принципиально антропологическим, историческим и культурным» образованием, а искусственный – принципиально «программируемым и конструируемым, выступающим в функции средства» [11, с. 109].

Можно отдельно рассмотреть *генеративный искусственный интеллект* (далее – ГИИ), выступающий частным случаем ИИ вообще. ГИИ, по мнению Грининых, менее абстрактен и более практичен. Он представляет собой «тип искусственного интеллекта, который может создавать (генерировать, отсюда и генеративный) новое содержание, формулировать идеи, вести диалоги, создавать произведения, истории, изображения, видео и музыку, а также редактировать фото, видео и пр.» [12, с. 20]. Примером ГИИ можно назвать любую нейросеть. Возникает ощущение взаимного общения между человеком и ГИИ, т.е. «сам факт релевантности ответа на посланный месседж воспринимается сознанием как состоявшийся акт коммуникации», а «человек наделяет машинный непротиворечивый синтаксис разумными чертами» [13, с. 28]. На деле же ГИИ ничего не создает, а просто считает вероятности ответов на вопросы: «В ГИИ человек взаимодействует с законами вероятности, которые оперируют не физическими объектами, а символическими элементами человеческой культуры, структурируемыми не посредством Логоса, а через безличный подсчет вероятностей» [14, с. 415]. Т.е. ГИИ берет огромный объем данных, коим выступают высказывания людей (бессмысленные и осмысленные), и складывает его в приемлемую форму (приемлемость также определяется вероятностью) [14, с. 415]. Каким бы достоверным ни казался контент ГИИ, он создан не им: «Если предположить, что машина "пересчитает" все духовное наследие человечества, расположенное в Интернете, и если ее непротиворечивый дискурс будет неотличим от подлинно человеческого, то и в этом случае перед нами будет автомат, не понимающий смысл высказывания, а реагирующий на входящий сигнальный запрос, выдающий реакцию согласно статистической интегральной схеме» [13, с. 28]. В случае ГИИ не приходится также говорить о понимании, ведь если бы он что-то понимал, то не делал бы ошибок, причем как орфографических, так и смысловых. Однако это происходит постоянно, и без вмешательства разработчиков ошибки не могут быть устранены. В случае, если общающийся с нейросетью задает «повседневный» вопрос, для ответа на который в интернете существует очень много материала, то ответ будет с высокой вероятностью выдан неверный, подобный другим ответам людей в интернете, чьи мнения могут быть ошибочны, а грамотность оставляет желать лучшего. Если же заданный вопрос будет узкопрофильным, то, скорее всего, материала в интернете по нему будет мало, в результате чего ответ окажется малосодержательным и тривиальным.

Можно, далее, сравнить сильный ИИ со слабым. Согласно гипотезе сильного ИИ, «свойства разума могут быть присущи логическим действиям любого вычислительного устройства», то есть машина может мыслить [15, с. 149]. В соответствии с гипотезой слабого ИИ компьютер в состоянии моделировать и работу мозга, и человеческие когнитивные способности,

иначе говоря, машины могут «действовать так, как будто действительно являются интеллектуальными» [8, с. 1248]. Т.е. сильный ИИ, в отличие от слабого, не является инструментом, любая функция сознания заменима программой [16]. Сильный ИИ рассматривается как обладающий той же способностью к пониманию, что и человек, а слабый – лишь как подражающий человеческому пониманию, выдающий ответы, которые выглядят как осмысленные. Предполагается, что сильный ИИ испытывает определенное психическое состояние и выполняет когнитивные функции, поддерживаемые программой, а поэтому может выступать субъектом человеческих отношений. Но ввиду приведенных выше аргументов эти предположения неверны; машина не способна к пониманию, и сильная версия ИИ принципиально нереализуема. Все, что у адептов информационного подхода называется пониманием, есть всего лишь формальное следование заложенной программе, не имеющее ничего общего с тем, как осознает действительность человек [16]. Причина такой ситуации заключена в самой природе информации, которая в процессе реализации программы репрезентирована в виде знаков, т.е. не осознается, а обрабатывается по законам синтаксиса. Сама программа есть также чисто синтаксический объект. Поэтому современный ИИ характеризуется как слабый, как инструмент обработки информации. И надеяться на то, что с течением времени положение изменится, значит не понимать глубочайшего различия между сознанием человека и функционированием машины.

ИИ, как и любая научная разработка, требует методологической базы, способствующей его развитию и реализации на практике. Именно такой методологической базой выступает информационный подход, ключевым понятием которого является информация. Она выступает либо в качестве синонима понятия сознание, либо как нечто такое, которое обладает большей степенью общности по сравнению с ним, охватывающим и понятие материи.

Столь безразмерное толкование сознания позволяет постулировать наличие сознания у машины, т.е. ставить ее на одну доску с человеком. Если следовать такой логике, то можно признать, что проект сильного ИИ в принципе реализуем, что возникновение мыслящей машины – только вопрос времени. Человек при таком понимании оказывается кибернетической адаптивной системой, способной к запоминанию информации и к самоорганизации путем изменения собственной структуры. ИИ тоже может запоминать информацию, но в своей слабой версии он не обладает свойствами самоорганизации и самоструктурирования. Для сторонников информационного подхода вопрос состоит в следующем: необходимо усовершенствовать ИИ до такой степени, чтобы он эти два последних свойства приобрел. Иначе говоря, согласно их представлениям, сильный ИИ возникнет в результате совершенствования слабого. Подобное представление опирается

на понимание информации как функционального свойства системы, реализуемого на любом субстрате. Принцип изофункционализма систем состоит в утверждении, что «одна и та же функция (система функций) может быть воспроизведена на разных субстратных началах» [17, с. 49]. Если при этом сознание понимать, как функцию мозга, то тогда вполне логично предположить, что «теоретически мыслимо воспроизведение психических явлений на основе небиологических систем, достигающих такого уровня структурно-функциональной динамической организации, которая аналогична мозговым информационным процессам, производящим качество субъективной реальности» [17, с. 49–50]. При таком (вычислительном) подходе носитель функции не играет существенной роли, потому что нуль и единица, лежащие в основе цифрового компьютера, принимаются за функцию, и, следовательно, они реализуемы на любом субстрате [6, с. 191–192]. Стоит ли говорить о том, что такой подход безмерно наивен и грубо упрощает реальное положение вещей?

Информационный подход – детище научно-технического прогресса. Он возник на гребне тех огромных успехов, каких добилось человечество в деле совершенствования информационной техники. Он представляет собой закономерно порожденную этим прогрессом иллюзию, будто стоит сделать всего лишь несколько шагов – и искусственный интеллект сравняется с естественным, а то и превзойдет его. Информационный подход питает энергию научных поисков, и в этом его несомненная польза. В целях построения и развития ИИ необходимо углубленно изучать естественный интеллект человека, что также следует расценивать как положительный эффект: «Исследование естественного интеллекта, психических процессов и феномена сознания остается важнейшей задачей современной науки и практики, источником новых подходов в разработке информационных и когнитивных технологий» [17, с. 47]. «Качественный прорыв в развитии искусственного интеллекта возможен только при качественно новом, углубленном информационном исследовании естественного интеллекта, человеческой психики – как в сфере сознания, так и особенно в ее бессознательной области» [18, с. 110]. Однако не стоит упускать из виду, что прогресс ИИ прямо связан с адекватным пониманием его природы. Неверная методология приводит к постановке нереализуемой цели. В рамках информационного подхода ставится цель создания сильного ИИ, а она по факту недостижима. Выходит, что материальные и духовные ресурсы, которые вкладываются в разработку «мыслящей машины», тратятся впустую. Действительно, вера в осуществимость сильного ИИ движет энтузиастами, однако рано или поздно вследствие неверной методологии прогресс в данной области все равно прекратится. Поэтому мы считаем, что будет куда полезнее заранее изменить вектор развития, дабы избежать лишних трат.

Информационный подход действительно позволяет изучать и улучшать ИИ, но только при том условии, что ставится задача совершенствовать его слабую версию. Усилия в этом направлении открывают широкие возможности прогресса в других сферах жизни общества, например, в медицине, материальном производстве, транспорте и т.п. В то же время сторонники информационного подхода, искренне питающие надежду создать сильную версию ИИ, блуждают в тупике, ибо исходят из неполноценного, примитивного понимания сознания, игнорирующего его содержательную сторону, абстрагирующегося от его социально-исторической обусловленности.

Коренной изъян информационного подхода – расплывчатость понятия информации. Даже у адептов информационного подхода не существует общего понимания этого понятия. Например, И.Ф. Михайлов трактует информацию как «определенную структуру, связанную с некоторой другой структурой устойчивой инвариантной функцией»; информация имеет место, «когда фиксируется инвариантная функциональная зависимость именно между пространственно-временными и/или иными структурными деталями взаимодействующих систем» [19, с. 99–100]. Пусть читатель сам оценит, насколько такое определение можно считать ясным и строгим. И.Ф. Михайлов поясняет свою позицию следующим образом: если «слово», относящееся к первой системе, заменить на «волос», то произойдет изменение этой вербальной единицы во второй системе. Здесь очевидным образом преобразование знаков трактуется как информационный процесс. Но ведь то или иное сочетание букв (звуков) само по себе ни с каким образом не ассоциируется, оно лишь тогда знак, когда имеет значение, т.е. когда возникает образ, им вызываемый. Но это происходит только в сознании человека, погруженного в определенную культурную среду. Знак существует как средство выражения смысла, и это возможно в том лишь случае, когда имеется субъект, способный этот смысл уловить, т.е. человек. Знак сохраняет свое влияние на человека, но как материальный объект, влияющий на сознание.

Крайности информационного подхода до определенной степени могут быть преодолены в рамках *коннекционизма*. Коннекционизм – направление когнитивных исследований, моделирующее ментальные процессы путем использования нейросетевых моделей, т.е. через распространение сигналов активации среди «нейронов», понимаемых как простейшие единицы вычисления: «Основной тезис коннекционистской версии вычислительной теории сознания сводится к тому, что объяснение ментальных свойств сознания необходимо начинать с нейросетевой структуры материи мозга» [20, с. 51]. По мнению П.Н. Барышникова, преимущество коннекционизма перед классической вычислительной концепцией состоит в том, что в нем найден способ «самообучения» нейросетей на основе принципа обратного распространения ошибки. Однако в данном принципе заключен и неустраняемый

недостаток коннекционизма: поскольку система «самообучаема» путем обратного распространения ошибки, постольку с каждым новым «запоминанием» информации ей нужно все больше времени на обработку, а также все более мощный вычислительный ресурс, служащий субстратом этого интеллекта. Еще одна проблема рассматриваемого подхода вытекает из различия нейросети (коннекционистской модели) и ИИ (классической вычислительной модели), а именно – из параллельного характера обработки информации в первом случае и последовательного во втором случае. Если обработка информации осуществляется нейронами мозга параллельно, то связность мыслительных процессов и единство сознания довольно трудно объяснить [21, с. 18–19].

Таким образом, информационный подход хоть и способен до определенного момента играть стимулирующую роль в деле научно-технического прогресса, в целом является редукционистским и по этой причине принципиально ограниченным в трактовке как техники, так и человека. Неизбежно наступит время, когда будет востребована методология, в рамках которой информация перестанет рассматриваться как сугубо физическое явление, а сознание – как функция системы, безразличной к субстрату.

Интересующая нас проблема имеет еще один аспект, на который следует обратить особое внимание. Понятие информации на первых порах имело чисто физический смысл, однако в настоящее время оно используется далеко за пределами физики. Так, например, исходя из позиций Л. Бриллюэна, Д. Деннета, Д. Чалмерса, можно предположить, что информационные процессы сущностно одинаковы и в камне, и в человеке. Большинство ученых и философов все-таки стараются ограничить объем понятия информации, связывая ее только с биологическим уровнем организации материи, с жизнедеятельностью живых (самоорганизующимся) систем, как это делают Д.И. Дубровский, Н.И. Жуков, А.Н. Кочергин. Однако это не позволяет дать ответа на вопрос о том, каков субстрат информационного процесса. Основополагающим принципом информационного подхода является принцип инвариантности. Согласно ему, одна и та же информация может быть реализована на разных носителях. Близким по смыслу является принцип изофункционализма: одна и та же функция реализуема на разных субстратах. Примером можно назвать передачу одной и той же информации в разных видах: в виде звуковой волны или волны электромагнитной. Многое зависит и от субстрата приемника: раз одна и та же информация передается в разных по свойствам носителях, то мы можем предположить, что и человек, и животное одинаково поймут переданную им информацию, что не соответствует реальности. Поэтому было бы логично выделить и различить информацию по формам, типам и т.п., и проще всего это сделать в соответствии с формами организации материи. Так, информацию можно

разделять на физическую, химическую, биологическую и социальную (или хотя бы на соответствующие стороны). Проблема сигнала как физического явления или как физико-химического явления состоит в том, что он не может передавать социальную или биологическую информацию. В таком варианте передачи информация, несомненно, должна теряться и элиминироваться до уровня физики или физикохимии. Причина такой невозможности лежит в соотношении форм материи [22]. *Простая форма материи не может передавать качества более сложной формы материи, ибо они ей самой не присущи, но может передавать лишь соответствующую ей сторону этих качеств* [22].

Субстратная проблема не учитывается в разработке ИИ. Сознание, присущее человеку как социальному существу, реализуется только на основе социального материального субстрата. На уровне физической и/или химической формы организации материи может быть создан только лишь искусственный аналог отдельных когнитивных функций. Информационный подход вынуждает приписывать простому субстрату сложное свойство, что неправомерно. Компьютер, в силу своей онтологической простоты, не способен обладать онтологически сложным свойством, таким как сознание. Если приравнивать информацию к процессам, происходящим в сознании, то это будет явное и грубое упрощение. Занос в базу компьютера социальную информацию, мы меняем ее субстрат на физический, следовательно, вычислительные операции, проводимые машиной, происходят не с социальным материалом, а с физическим, а получаемый результат, который мы оцениваем как социальный, на самом деле становится таковым лишь благодаря содержанию (смыслу), что мы в него вкладываем.

Особое содержание, смысл, сопровождающие социальную информацию, выражающие знание и предполагающие социальный контекст и язык, становятся еще одной непреодолимой преградой для реализации сильного ИИ. Когда техническая система принимает сигнал, обработка информации идет вне контекста, на основе заложенных алгоритмов [23, с. 7]. Живая система может вообще не принять сигнал, может интерпретировать его верно или неверно [23, с. 7]. В силу такого бесконтекстного уровня обработки символов машина никогда не сможет «стать» человеком, оперирующим понятиями на контекстном или сверхконтекстном уровне [23, с. 10]. Тем самым ИИ может оперировать лишь физической стороной информации, следовательно, он принципиально не способен воспринять человеческий смысл и социальный контекст, обработать их и тем более произвести. Таким образом, *ввиду описанных нами фундаментальных ограничений и запретов нет никаких оснований полагать, что функционирование современных форм ИИ (и его потенциальных форм в будущем) приведет к появлению сознания.*

Список литературы

1. Желнин А.И., Макаров А.С. Спектр информационных теорий сознания: единство в многообразии? // Социальные и гуманитарные науки: теория и практика. 2023. № 1 (7). С. 294–302.
2. Орлов В.В. Материя, развитие, человек. – Пермь.: Пермский государственный университет, 1974. – 395 с.
3. Колычев П.М. Онтология семантики в информационных технологиях // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 2. С. 262–275.
4. Прыгин Г.С. Феномен сознания: является ли информационная концепция сознания прорывом в его понимании // Вестник Удмуртского университета. Серия: Философия. Педагогика. 2017. Т. 27, № 4. С. 455–463.
5. Воскресенский А.К. Понятие «Информация»: философские аспекты (аналитический обзор) // Теория и практика общественно-научной информации. 2013. № 21. С. 236–257.
6. Серл Дж. Открывая сознание заново. Перевод с англ. А.Ф. Грязнова. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 256 с.
7. Дрейфус Х. Чего не могут вычислительные машины. Критика искусственного разума / пер. с англ. Н. Родмана. – М.: Прогресс, 1978. – 334 с.
8. Рассел С., Норвиг П. Искусственный интеллект: современный подход, 2-е изд.: пер. с англ. К.А. Птицной – М.: Издательский дом «Вильямс», 2007. – 1408 с.
9. Смирнова Н.М. Философия искусственного интеллекта и феноменология: взаимодополнительность исследовательских стратегий // Философия искусственного интеллекта. Труды Всероссийской междисциплинарной конференции, посвященной шестидесятилетию исследований искусственного интеллекта, 17–18 марта 2016 г., философский факультет МГУ имени М. В. Ломоносова, г. Москва / Под ред. В.А. Лекторского, Д.И. Дубровского, А.Ю. Алексеева. – М.: ИИнтелл, 2017. С. 136–153.
10. Катречко С.Л. О соотношении искусственного и естественного интеллекта // Философия искусственного интеллекта. Труды Всероссийской междисциплинарной конференции, посвященной шестидесятилетию исследований искусственного интеллекта, 17–18 марта 2016 г., философский факультет МГУ имени М. В. Ломоносова, г. Москва / под ред. В. А. Лекторского, Д. И. Дубровского, А. Ю. Алексеева. – М.: ИИнтелл, 2017. С. 304–318.
11. Розин В. М. Две концепции искусственного интеллекта: реалистическая и утопическая // Философская мысль. 2023. № 2. С. 102–114.
12. Гринин Л.Е., Гринин А.Л., Гринин И.Л. Искусственный интеллект: развитие и тревоги. Взгляд в будущее. Статья первая. Информационные технологии и искусственный интеллект: прошлое, настоящее и некоторые прогнозы // Философия и общество. 2023. № 3. С. 5–35.
13. Барышников П.Н. Компьютерные метафоры в теориях сознания // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства. 2011. № 2. С. 25–36.
14. Шаткин М.А. Социально-философские аспекты развития генеративного искусственного интеллекта // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2023. Т. 23, № 4. С. 414–418.
15. Холодная М.А. Структура и функции естественного интеллекта в контексте проблемы искусственного интеллекта // Искусственный интеллект: междисциплинарный подход / под ред. Д. И. Дубровского и В. А. Лекторского. – М.: ИИнтелЛ, 2006. С. 149 – 162.
16. Серл Дж. Сознание, мозг и программы. Пер. с англ. А.Л. Блинова. // Электронная публикация: Центр гуманитарных технологий. – 10.12.2013. [Электронный ресурс]. – URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/6661> (Дата обращения 25.04.2025)
17. Дубровский Д.И. Сознание, мозг, искусственный интеллект: новые проблемы // Философия искусственного интеллекта. Труды Всероссийской междисциплинарной конференции, посвященной шестидесятилетию исследований искусственного интеллекта, 17–18 марта 2016 г., философский факультет МГУ имени М. В. Ломоносова, г. Москва / под ред. В.А. Лекторского, Д.И. Дубровского, А.Ю. Алексеева. – М.: ИИнтелл, 2017. С. 45–54.
18. Панов О.В. Функциональная структура бессознательного и возможность формирования новых принципов искусственного интеллекта // Искусственный интеллект: междисциплинарный подход. Под ред. Д.И. Дубровского и В.А. Лекторского. – М.: ИИнтелЛ, 2006. С. 107–110.

19. *Михайлов И.Ф.* Человеческий мозг и сознание: биология или вычисления? // *Философские проблемы информационных технологий и киберпространства*. 2018. № 2 (15). С. 92–110.
20. *Барышников П.Н.* Коннекционистские модели сознания: чаши весов и пределы машинной имитации // *Философские проблемы информационных технологий и киберпространства*. 2020. № 2 (18). С. 42–58.
21. *Лекторский В.А.* Философия, искусственный интеллект и когнитивная наука // *Искусственный интеллект: междисциплинарный подход*. Под ред. Д.И. Дубровского и В.А. Лекторского. – М.: ИИнтелЛ, 2006. С. 12–21.
22. *Корякин В.В.* Идеальное как свойство социального материального интегрального субстрата (человека) // *Новые идеи в философии*. 2022. № 10 (31). С. 65–76.
23. *Рыбин В.А.* Феномен и понятие информации: опыт интерпретации на примере систем природы и культуры // *Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология*. 2017. № 1 (29). С. 5–13.

THE LIMITATIONS OF THE INFORMATION APPROACH TOWARD INTERPRETING THE CAPABILITIES OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE

Artyom S. Makarov

Perm State University

15, Bukireva st., Perm, 614068, Russia

Artificial intelligence (AI) is one of the fastest growing fields of science and technology these days. Therefore, the interest of researchers in the problem of AI is quite understandable. The attention of scientists is attracted not only by the purely applied aspects of the topic, but also by the ideological problems that inevitably arise in its comprehension. Currently, progress in the study of AI is based on three approaches to human consciousness as a standard of intelligence: informational, computational and connectionist. The article critically analyzes the information approach based on the idea of the formal identity of human consciousness and artificial intelligence. In our opinion, such an identification is unlawful, since it unacceptably simplifies the nature of consciousness. The concept of information is radically insufficient to reflect the essence of consciousness, since it is an abstract quantitative measure in no way related to the meaning of mental images. A number of arguments are given in favor of the claim that the information approach is inherently reductionist, identifying information exclusively with physical processes. The information approach ignores the social content of consciousness or tries to eliminate it. It is concluded that the information approach contains the error of the mismatch between the substrate and the attribute: consciousness as a complex socio-anthropological property cannot in principle be "encoded" in AI information systems.

Key words: consciousness, AI, information approach, connectionism, information, substrate, meaning, person

СВОБОДА И КОНФОРМИЗМ В ОБЩЕСТВЕ ПОСТМОДЕРНА

К.В. Воробьева

Ассистент кафедры философии

Пермский государственный национальный исследовательский университет

614068, г. Пермь, ул. Букирева, 15,

E-mail: christine.viktorovne@gmail.com

Свобода в буржуазном обществе часто понимается как «негативная» свобода, как «возможность». Её необходимо отличать от «позитивной» свободы, которую можно проиллюстрировать концепцией «осуществления» Ч. Тэйлора. В условиях капиталистической системы «негативная» свобода зачастую ведет к конформизму, который представляет собой значительное препятствие для достижения «позитивной» свободы. В статье анализируются различные социальные причины конформизма, подчеркивается связь между противоречиями капитализма и конформным поведением индивида. С наступлением эпохи постмодерна данные тенденции усиливаются, что приводит к демонстративному нонконформизму, за которым скрывается растерянность и отсутствие собственной позиции. Это обстоятельство еще сильнее увеличивает существующий разрыв между «негативной» и «позитивной» свободой.

Ключевые слова: конформизм, нонконформизм, негативная свобода, позитивная свобода, общество постмодерна

В капиталистическом обществе свобода занимает центральное место в системе ценностей. Буржуазная социально-философская и политическая мысль берет в качестве основы гоббсовское понимание свободного человека как субъекта, который в любой ситуации может действовать так, как посчитает нужным, и не встречает на своем пути непреодолимых препятствий. Конечно, субъект всегда находится в социуме и в силу этого сталкивается с определенными внешними ограничениями в виде правовых норм, необходимых для обеспечения безопасности и общественного порядка, но эти ограничения не стесняют его свободу, а, наоборот, являются условием ее осуществления. В указанной связи уместно процитировать Алексиса де Токвиля, который выразился следующим образом: «Каждый человек получил от природы разум, необходимый ему для устройства своей жизни, и от рождения имеет неотъемлемое право жить независимо от себе подобных во всем, что касается только его, и решать свою судьбу по своему усмотрению» [1, с. 16].

Подобный подход, как видим, не предусматривает каких-либо внутренних преград для реализации индивидуальной свободы. Уязвимость такой трактовки свободы показал Т. Гоббс. Его перу принадлежит ироническое замечание: «Если человек из страха, что корабль потонет, бросает свои вещи в море, то он тем не менее делает это вполне добровольно и может воздержаться от этого, если пожелает» [2, с. 205]. В этом контексте обсуждается «негативная» свобода, которую И. Берлин определяет как «очерчивание границ», т.е. как автономию и невмешательство [3]. Негативная свобода – это, прежде всего, индивидуальная «свобода от», её следует отличать от позитивно понятой свободы как «свободы для». Ч. Тэйлор предлагает более точное определение, подчеркивая, что негативную свободу можно рассматривать как концепцию «возможности», тогда как позитивную – как «осуществление»: «человек свободен лишь до той степени, до какой эффективно самоопределяется и строит свою жизнь» [4].

Современные демократические государства стремятся гарантировать свободу своим гражданам путем установления правовых норм и обеспечения их реализации. Но это свобода в рамках капитализма. Еще в середине XX века Э. Фромм заметил, что индивид в современном обществе «стал свободен от внешних оков, мешающих поступать в соответствии с собственными мыслями и желаниями. Он мог бы свободно действовать по своей воле, если бы знал, чего он хочет, что думает и чувствует» [5, с. 259]. Однако, на самом деле «... он этого не знает; он приспосабливается к анонимной власти и усваивает такое "я", которое не составляет его сущности» [5, с. 259]. Таким образом, Э. Фромм констатирует, что современное капиталистическое общество – это столь жесткая система, что она принуждает человека к конформизму, т.е. к «некритическому принятию индивидом существующего порядка вещей, приспособлению к нему, отказу от выработки собственной позиции, пассивному следованию преобладающему образу мыслей и типу поведения, общесоциальным или групповым стандартам и стереотипам» [6].

Конформизм, по мнению Э. Фромма, является одним из механизмов «бегства от свободы» и служит существенным препятствием для осуществления позитивной свободы. Эта невидимая внутренняя преграда зачастую ускользает от внимания либеральных теоретиков, т.к. противоречит их общему апологетическому настрою по отношению к капитализму. Возможность для свободной деятельности, предоставляемая современным законодательством большинства развитых стран мира, является, в сущности, абстрактной, поскольку условия для реализации свободы фактически отсутствуют или крайне недостаточны. В связи с этим необходимо рассмотреть конформизм не только со стороны психологических механизмов его возникновения, но и с позиции социальной философии. Это означает, что нужно

выявить те условия и особенности современной социальной действительности, которые способствуют формированию приспособленчества.

С одной стороны, в современном обществе резко повысился темп изменений, что привело к быстрому росту разнообразия идентичностей. С другой стороны, индивидуальное самовыражение ограничено социальным давлением, заставляющим людей следовать определенным нормам. Кроме того, бурное развитие цифровых технологий и социальных медиа создает новые формы взаимодействия и самоутверждения. В любом обществе перед человеком стоит экзистенциальный выбор между подчинением давлению среды и противодействием ему. В современном обществе этот выбор многократно осложняется гигантским разнообразием внешних воздействий.

Еще у Аристотеля можно найти размышления на тему связи автономии человека с его желанием принадлежать к какому-то социальному слою. На рубеже XIX–XX вв. тема конформизма привлекла к себе внимание ряда европейских мыслителей. Конформизм рассматривался в качестве феномена больших социальных групп (Г. Лебон, Г. Тард, Н.К. Михайловский и др.), как закономерный результат давления общества (И. Хейзинга, Д. Рисмен, А. Печчеи, А. Тэшфел, С.Э. Крапивенский), а также как результат субъективной способности к приспособлению, т.е. конформности (в работах З. Фрейда, Г. Юнга). В 50-е гг. XX века исследователи стали изучать условия и психологические механизмы конформизма в научных лабораториях. Один из классических примеров таких исследований – эксперименты С. Аша. Они показали, что большинство испытуемых склонны корректировать свой ответ под давлением группы, даже когда испытуемым известно, что группа ошибается [7].

Это явление обычно объясняется тем, что человек испытывает потребность в признании окружающих и порой нуждается в ощущении связи с другими людьми. Конформизм предстает как амбивалентный, противоречивый феномен, т.к. кроме очевидных деструктивных последствий для личности и ее внутренней свободы, он имеет и определенные позитивные стороны. Например, конформизм упрощает процесс социализации, способствует сплочению коллектива и объединению людей. Склонность к конформизму зачастую зависит от личностных качеств человека, его осведомленности, а также от культурных особенностей конкретного общества.

Во многих исследованиях проводится мысль о том, что в западном обществе, в котором ценится индивидуализм и частная инициатива, конформизм встречается реже и чаще порицается, в отличие от восточных культур, где «конформное поведение индивида показывает его тактичность, стремление к компромиссу в отношениях» [7]. Кроме того, согласно распространенному мнению, конформизм превалирует в жестких политических

системах. К примеру, «основу фашистского общества составляли не столько фанатики, сколько конформисты, попавшие в зону влияния харизматических лидеров, манипуляторов и фанатиков» [8]. Но означает ли это, что западная культура и либеральные ценности являются своего рода «прививкой» от конформизма и его негативных последствий?

Для ответа на этот вопрос необходимо рассмотреть, какие виды или формы конформизма выделяют исследователи. Так, большинство источников сходится во мнении, что конформизм может быть внутренним и внешним, пассивным или активным. Внешний конформизм предполагает наличие очевидного давления на индивида, которому навязывается конкретная точка зрения, но при этом его собственные ценностные ориентиры и взгляды остаются неизменными. Внутренний конформизм же возникает в том случае, когда человек не осознает внешнего давления, которое на него оказывается, и добровольно меняет свои моральные установки и жизненные принципы. Представляется допустимым отождествить такой внутренний конформизм с неосознанным, интуитивным конформизмом. Именно на это указывал Э. Фромм, отмечая, что современный человек пребывает в иллюзии «будто он знает, чего хочет; тогда как на самом деле он хочет того, чего должен хотеть в соответствии с общепринятым шаблоном» [5, с. 256]. По признаку мотивации конформизм можно разделить на два типа: активный (добровольный) и пассивный (принудительный). Активный конформизм направлен на самоутверждение за счет принятия той точки зрения, которая представляется наиболее выгодной в данный момент времени, тогда как пассивный конформизм подразумевает, что личность находится под значительным воздействием окружающих, что приводит к блокировке ее собственных устремлений и ценностей [9].

Можно предположить, что в рамках традиционной восточной культуры, как и в условиях так называемых авторитарных режимов, преобладает именно внешний, пассивный конформизм. Традиции или политические институты оказывают определенное давление на личность, вынуждая её демонстрировать конформное поведение. Человек усваивает такие паттерны, которые позволяют ему не выделяться из общей массы. Это обеспечивает ему безопасность и/или принятие со стороны окружающих. Именно такой вариант конформизма активно осуждается в западной культуре. Однако внутренний конформизм присущ любому обществу – как восточному, так и западному – и представляет собой всеобщее явление. Более того, внутренний конформизм становится серьезной проблемой для человека, испытывающего потребность в позитивной свободе, и это явление особенно характерно именно для «классических» демократических режимов.

Представители франкфуртской школы обратили внимание на то, как влияют на человека изменения, происходившие в капиталистическом

обществе XX века. В условиях урбанизации и преобладания массовой культуры человек постепенно теряет свою индивидуальность и ощущение собственной значимости, а бесконечный поток новостей и рекламы не оставляет ему времени на осмысление того, что действительно важно. Шумные города с их суетой и вечной спешкой, множество товаров и развлечений подавляют человека и вызывают чувство потерянности: «Индивид противостоит не зависящим от него огромным величинам, ощущая себя песчинкой в сравнении с ними. Все, что он может, – это "пойти в ногу", как марширующий солдат или рабочий у конвейерной ленты. Он может действовать, но чувство независимости и собственной значимости он потерял» [5, с. 142].

Анализируя социальные корни внутреннего конформизма, мыслители XX века указывали на различные факторы. Так, А. Грамши, развивая идеи К. Маркса, утверждал, что конформизм может быть результатом культурной гегемонии, при которой доминирующий класс неизбежно навязывает свои идеалы и ценности остальному обществу [10]. Подавляющее большинство людей бессознательно принимает их как естественные и единственно верные. Г. Маркузе говорил о том, что СМИ и культура массового потребления формируют у людей определенные привычки и мышление, лишая их способности критически воспринимать действительность и подавляя их свободу [11].

Э. Фромм считал, что индивидуализм, ассоциирующийся в буржуазном обществе с негативной свободой, порождает у индивида неосознанное чувство изолированности и бессилия. Такая свобода сулит одиночество и оборачивается тяжким бременем. Другим важным фактором отказа человека от критического мышления и собственного «я» является разрушение целостной картины мира, спровоцированное бурным развитием СМИ и общим ускорением социального времени. «Индивид чувствует себя безнадежно увязшим в хаотической массе фактов и с трогательным терпением ждет, чтобы "специалисты" решили, что ему делать» [5, с. 254].

А. Грамши, Г. Маркузе и Э. Фромм едины во мнении о том, что эксплуатация и отчуждение в капитализме усугубляют ситуацию, явно не способствуя обретению человеком самого себя. В таких условиях гораздо легче отождествить себя с определенной социальной группой, перенять ее основные ценностные ориентиры и поведенческие шаблоны, нежели отстаивать собственную индивидуальность. Люди из низших классов, не желая признавать реальное положение дел, могут отождествлять себя с представителями высших классов, разделив их ценности и идеалы. Однако «если рабочий и его босс наслаждаются одной и той же телепрограммой и посещают одни и те же курорты, <...> то это уподобление указывает не на исчезновение классов, но на то, насколько основное население усваивает потребности и способы их удовлетворения, служащие сохранению Истэблишмента» [11, с. 11].

Постмодернизм ведет к усилению всех этих тенденций. Культура постмодерна – это бунт против прошлого, против модернизма, против классической рациональности. Ф. Джеймисон выделяет такие характеристики современной эпохи, как критика эссенциализма и отказ от истины, которая теперь рассматривается как «устаревшая часть метафизического багажа» [12, с.102]. Он подчеркивает, что традиционные понятия, такие как страх и отчуждение, становятся неактуальными в постмодернистском дискурсе. Вместо отчуждения субъекта мы наблюдаем его фрагментацию, что делает невозможным восприятие субъекта как онтологической целостности [12].

Кажется, будто все эти перемены были предсказаны еще в середине XX века, что, впрочем, не должно нас удивлять. На практике грань между современным и постмодерном очень нелегко уловить, ибо одно перетекает в другое незаметно. В вопросе о сущности постмодернизма следует, скорее, согласиться с Ф. Джеймисоном, который писал, что общество постмодерна не утверждает абсолютно новую социальную систему, а лишь является отражением «еще одной системной модификации самого капитализма» [12, с. 63]. Поэтому те противоречия, особенности и недостатки капиталистической системы, что порождали внутренний конформизм, не исчерпали себя и в наши дни, которые принято считать временем торжества постмодернизма.

Может показаться, что постмодерн с присущим ему цинизмом, плюрализмом мнений и неприятием иерархической структуры ценностей – это торжество свободы и нонконформизма. Однако нонконформизм с его неприятием общепринятых норм и установлений сам по себе не является выражением свободы личности, ибо может носить характер анархического бунта. Такой бунт является по существу извращенной формой конформизма, ибо не несет в себе никакого позитивного содержания. Носители анархического сознания не воспринимаются властвующей элитой как серьезная угроза, поскольку у них нет и не может быть альтернативной программы и по этой причине они представляют собой толпу одиночек, которые легко могут быть подавлены репрессивной машиной демократического государства.

Прежде чем рассмотреть данные тезисы, следует сделать важное примечание. Далее будет проанализирован феномен конформизма в обществе постмодерна, но не в категориях постмодернистского дискурса, в котором сами понятия конформности или нонконформизма размываются и рассматриваются «скорее в качестве иллюзий согласия или несогласия, в качестве временных диспозиций» [13]. При этом возможная причина подобной интерпретации будет рассмотрена далее.

Нонконформизм традиционно противопоставляется конформизму. Весьма популярно мнение, будто нонконформизм проявляется через антисоциальное поведение. В подобной коннотации нонконформизм имеет

отношение не к свободе, а к произволу, который следует от свободы отличать. Согласно альтернативной точке зрения на нонконформизм, его значение, наоборот, связано с желанием утвердить новое, а не разрушить старое. В условиях современного капитализма нонконформизм выступает, таким образом, в качестве «метафизического восстания против общества потребления» и утверждает свободу и осознанный выбор [14]. Следовательно, если нонконформизм несет в себе один лишь протест против существующего несправедливого порядка, против пороков господствующей социально-экономической и политической системы, то он представляется определенным шагом к негативной свободе, т.е. к свободе «от», хотя в зависимости от конкретного содержания выбора может утверждать не свободу, а, как в случае анархизма, произвол. Если же в нонконформистской позиции содержится альтернативная программа социальных преобразований (или хотя бы идеи, позволяющие ее выстроить), то подобную позицию можно рассматривать как шаг на пути к позитивной свободе.

Однако в условиях постмодернистского общества такой подход к нонконформизму теряет свой первоначальный смысл. Проблема заключается в том, что «в либерально-демократических режимах не всегда можно сразу четко обозначить тип социального поведения: конформизм это или нонконформизм. Современное общество – общество постмодерна еще более запутывает проблему, подчас стирая грани демаркации» [15]. Нонконформизм, который в своем социальном аспекте в определенном смысле тождествен с контркультурой, может быть «продан» и интегрирован в массовую культуру. Такой процесс коммодификации приводит к тому, что идеи и символы контркультуры утрачивают свое первоначальное значение. Для тех, кто обеспокоен состоянием окружающей среды, есть масса товаров с приставкой «эко»; для тех, кто критикует общество массового потребления – тренд на минимализм и «осознанное» потребление. Политический протест можно выразить, купив футболку с портретом вождя революции или сходив на концерт группы, тексты песен которой обличают капитализм. Такой симулятивный нонконформизм не является той формой сопротивления, ставящей под сомнение существующие нормы и ценности, о которой когда-то мечтал Г. Маркузе.

Все это согласуется с идеями Ги Дебора и Жана Бодрийяра. В условиях современного общества индивиду нелегко отличить симулятивную, виртуальную реальность, сконструированную рекламой, социальными платформами и онлайн-сообществами, от реальности подлинной: «в позднекапиталистическом потребительском обществе "реальная социальная жизнь" сама так или иначе приобретает черты инсценированной подделки, в которой соседи из нашей "реальной" жизни ведут себя, подобно актерам и статистам...» [16, с. 22]. В этих условиях человек воспринимает не только

окружающих, но и самого себя как набор социальных ролей и статусов. Потребление начинает казаться самой главной сферой самореализации человека, и возникает иллюзия, будто набор потребляемых человеком товаров и услуг выражает сущность конкретной личности. В итоге индивид теряет самого себя, в определенном смысле происходит «фрагментация» субъекта, на которую указывал Ф. Джеймсон и другие авторы.

Данное обстоятельство может приводить к демонстративному неконформизму, который на самом деле маскирует внутреннюю неуверенность и склонность к конформизму. Это, в свою очередь, усиливает разрыв между негативной и позитивной свободой. Ведь основное различие между ними заключается в разном понимании сущности человека. Негативные концепции, в рамках которых свобода понимается как возможность, всегда ориентированы на индивидуальное, единичное, вследствие чего в них упускается из виду универсальность человеческой природы. Демонстративный неконформизм, навязанный культурой постмодерна и культом уникальности, лишь подчеркивает внутреннюю несвободу субъекта, зачастую вынужденного симулировать свою индивидуальность, чтобы соответствовать ожиданиям общества.

Как справедливо подчеркивает Дж. Ваттимо, постмодернистская культура тесно связана с бурным развитием медиа, которое приводит к тотальному плюрализму: объективного описания мира больше не существует; вместо этого имеется множество субъективных точек зрения [17]. И если в обществе модерна человек «с трогательным терпением ждет, чтобы специалисты решили, что ему делать» [5, с. 254], то в обществе постмодерна каждый пользователь интернета может стать таким "специалистом". Данное обстоятельство отнюдь не способствует преодолению конформизма и обретению свободы, а, напротив, еще больше усиливает растерянность индивида. Гигантское обилие вариантов выбора (товаров и, точек зрения и ценностных ориентиров) в рамках капиталистической системы на самом деле приводит к ощущению отсутствия свободы.

Таким образом, в условиях капиталистического общества свобода декларируется как основополагающая ценность, однако в эпоху постмодерна свобода превращается в фикцию. Давление внешних обстоятельств, в том числе и медиасреды, лишает человека реальной возможности выбора, заставляя его идти по накатанной колее, становиться конформистом. В обществе постмодерна человеку предлагается иллюзорный способ обретения свободы через популяризацию демонстративного неконформизма, который на деле является замаскированным конформизмом. Гигантское разнообразие товаров и услуг и фрагментация медиaprостранства порождают растерянность индивида и затрудняют возможность осознанного выбора. Происходит своего рода коммерциализация свободы и персональной

идентичности, когда даже индивидуальный выбор, сделанный человеком самостоятельно, становится своего рода товаром. Это приводит к иллюзии свободы, в то время как на самом деле человек оказывается под влиянием рыночных механизмов.

Таким образом, современный человек, стремясь к самовыражению, может оказаться в ловушке конформизма. В обществе постмодерна все то, что должно освобождать человека, лишь вызывает чувство подавленности и одиночества и, в конечном счете, поработает его. Протест против существующего порядка зачастую оборачивается новым культурным или политическим трендом и встраивается в существующую систему. В таких условиях внутренний конформизм, прикрытый симулятивным, внешним нонконформизмом, порой оказывается единственным доступным способом приспособиться к реальности.

Список литературы

1. Арон Р. Эссе о свободах // Пер. с франц. Н. А. Руткевич. – М.: Праксис. 2005. – 208 с.
2. Гоббс Т. Левиафан / Т. Гоббс; пер. с англ. А. Гутермана; вступ. ст. А. Филиппова. – М.: РИПОЛ классик, 2017. – 608 с.
3. Берлин И. Две концепции свободы / И. Берлин // Современный либерализм. – М.: 1998. С. 19–43.
4. Тэйлор Ч. Что не так с негативной свободой? / Ч. Тэйлор // Логос. 2013. № 2(92). С. 187–207.
5. Фромм, Э. Бегство от свободы. Человек для себя / Э. Фромм; пер. с англ. – М.: АСТ. 2006. – 571 с.
6. Быченков, В. М. Конформизм // Новая философская энциклопедия. – URL: <https://iph-gas.ru/elib/1507.html>
7. Озерова А. В. Конформизм и конформность как социально-психологические категории / А. В. Озерова // Территория науки. 2017. № 1. С. 68 – 74.
8. Ким В. В. Конформизм и нонконформизм как механизмы производства и воспроизводства фанатизма в обществе / В. В. Ким // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2014. № 4. С. 83 – 99.
9. Рудых Л. Г. Философы о конформизме / Л. Г. Рудых // Молодежный вестник ИрГТУ. 2022. Т. 12, № 1. С. 91 – 95.
10. Грамши А. Искусство и политика: Т. 1. – М.: Искусство, 1991. – 432 с.
11. Маркузе Г. Одномерный человек / Г. Маркузе. – М.: REFL-book, 1994. – 368 с.
12. Джеймисон Ф. Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма / пер. с англ. Д. Кралечкина; под науч. ред. А. Олейникова. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2019. – 808 с.
13. Андрамонов Д. К. Проблема социальной конформности в постмодернистской социологии // Дискуссия. 2016. № 3 (66).
14. Хавкин Г. Л. Нонконформизм в потребительском обществе: сущностные основы и значение // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия: Социальные науки. 2007. № 2. С. 192 – 197.
15. Андрамонов Д. К. Конформизм и нонконформизм в различных социально-политических контекстах: к анализу проблемы // Вестник МГПУ. Серия: Философские науки. 2015. № 3 (15). С. 35 – 40.
16. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального / Пер. с англ. Артема Смирного. – М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. – 160 с.
17. Ваттимо Дж. Прозрачное общество. Пер. с ит./ Перевод Дм. Новикова. – М.: Логос, 2002. – 128 с.

FREEDOM AND CONFORMISM IN POSTMODERN SOCIETY

Christina V. Vorobeva

Perm State University

15, Bukireva st., Perm, 614068, Russia

Freedom in bourgeois society is often understood as a "negative" freedom "from", as a "possibility". It should be distinguished from a positively understood freedom as freedom "for", which can be expressed through the concept of "realization" of C. Taylor. In the capitalist system, "negative" freedom turns into internal conformism, which becomes a significant obstacle to the implementation of "positive" freedom. The article analyzes various social causes of conformism, emphasizes the connection between the contradictions of capitalism and the conformist behavior of the individual. It is shown that with the advent of the postmodern era, these tendencies are intensifying, which leads to demonstrative nonconformism, behind which confusion and internal conformism are hidden. This circumstance further increases the existing gap between "negative" and "positive" freedom.

Key words: conformism, nonconformism, negative freedom, positive freedom, postmodern society

ПОСТМОДЕРНИЗМ КАК ОТРИЦАНИЕ УТОПИИ

Г.В. Мельникова

Аспирант направления «Философия, этика и религиоведение»

Пермский национальный исследовательский политехнический университет

614990, г. Пермь, Комсомольский проспект, д. 29

E-mail: Melnikovagalina999@gmail.com

На примере концепций Ч. Дженкса, Ж.-Ф. Лиотара и Ф. Джеймисона анализируются представления о развитии различных общественных явлений (эстетических, экономических и политических) в эпоху после Модерна. Показано, что во всех этих теориях модернизм отрицается как воплощение утопии. Так, в архитектурном творчестве модерниста Ле Корбюзье воплотились черты платоновской утопии (радикализм, имперсональность, уравнительность). Архитекторы постмодернизма, напротив, стремятся к природосообразности своих творений и бережному отношению к историческому наследию. Понятие метанарративов Ф. Лиотара – «больших историй» модерна, которые уступают «малым рассказам» в эпоху постмодернизма, также сближается по своим характеристикам с понятием утопии. В концепции позднего капитализма Ф. Джеймисона утопия преобразуется в «машину желаний», которая призвана заместить способность желать у шизофренического субъекта постмодернизма, так как его собственная возможность продуцировать желания угасает в силу вторичности культуры, преобладания в ней ностальгии и пастиша (эклектического соединения различных эстетических феноменов).

Ключевые слова: постмодернизм, утопия, метанарратив, поздний капитализм, архитектура, коммодификация

Архетипом утопии на все времена стало идеальное общество, описанное Платоном в диалогах «Государство» и «Тимей», противопоставленное им хаосу разваливающегося классического полиса. Платон выделил четыре свойства идеального общества: 1) вневременность: ему грезился социальный строй, который должен быть вечен, неподвижен, исключен из потока истории; 2) имперсональность, уравнительность; 3) упрощение, сводящее образ к немногим простым и ясным сущностям, отношения между которыми очевидны; 4) радикализм [1]. На протяжении веков человечество не оставляло попыток приблизиться к идеальному устройству – будь то распространение всеобъясняющих теорий («метанарративов») эпохи Просвещения, проведение радикальных социальных экспериментов с целью создания рая на земле или строительство «Лучезарных городов».

Постмодернизм объединяет множество различных эстетических и интеллектуальных течений, при этом ряд ученых выделяет его как отдельную

парадигму, включающую совокупность уникальных культурных явлений; другие считают, что постмодернизм – это закономерное продолжение модерна (Ю. Хабермас, Э. Гидденс). К числу последних можно отнести и тех, кто рассматривает постмодерн как очередную стадию развития капитализма, обусловленную прогрессом производительных сил. Например, по Ф. Джеймисону, чей труд «Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма» является примером классического марксистского анализа, постмодерн – это не столько полный разрыв с модерном, сколько неравномерное развитие старых (или «остаточных») и новых (или «нарождающихся») элементов капиталистического общества [2].

Анализ ряда концепций постмодернизма позволяет сделать вывод, что они представляют собой различные варианты отрицания утопии.

Так, модернистские архитекторы вдохновлялись социальной утопией. Ле Корбюзье, в частности, при планировании своих идеальных городов даже предусмотрел, вслед за Платоном, три «сословия» по территориальному признаку. Утопия органично продолжается в архитектурных проектах модернизма, стремящихся воплотить образ города-рая в своем упорядоченном пространстве [1]. Термин «постмодернизм» возник в архитектурной среде как реакция на уравнительную архитектуру модернизма с ее интернациональным стилем и установкой на новизну ради новизны. Понятие «постмодернизм» утвердилось в искусствознании и эстетике благодаря исследованиям американского архитектора, теоретика и критика архитектуры Чарльза Дженкса. При этом особую роль сыграли две его работы: статья «Взлет архитектуры постмодернизма» (1975) и книга «Язык архитектуры постмодернизма» (1977), которую по своему влиянию часто сравнивают с манифестом «Современного движения» Ле Корбюзье «К архитектуре» (1923) [3]. Обозначим, как важные характеристики утопии проявились в модернистской архитектуре, и как они были преодолены в постмодернизме.

От радикализма к неоконсерватизму; от вневременности к историзму. Возьмем в качестве примера проект Ле Корбюзье, получивший название «План Вуазена». Согласно этому плану, территорию Парижа предполагалось расчистить, убрав практически все существующие постройки, и на чистом месте возвести регулярно-геометрический город-сад с поставленными на северной периферии рядами крестообразных небоскребов делового центра, а в соседствующих с ними модулях планировки и в промышленной зоне на юге возвести меандры жилых корпусов управляющей элиты. Кварталы жилищ для рабочих предполагалось разместить поблизости [1, с. 234]. Подобный радикальный проект обновления был задуман Ле Корбюзье и для Москвы, где из исторических зданий должны были остаться только Кремль и Большой театр.

От геометрии — к антиформе. В своём труде «Планировка города» (1933) Ле Корбюзье пишет: «Современный город живет фактически

по прямой: таково сооружение домов, сточных труб, канализации, шоссе-ных дорог, тротуаров и т. д. Движение требует прямой. <...> Кривая губительна, затруднительна и опасна; она парализует. Кривая улица – дорога ослов, прямая – дорога людей. Кривая улица есть результат произвола, беспечности, распушенности, ослабления, животности. Прямая же – это противодействие, деятельность, акты, прямая – результат самообладания. Город – центр интенсивной жизни и работы» [7].

Модернизм рассматривает человека как некое существо, которое можно познавать *numera et mensura*, как и все предметы в мире. В основу архитектурного проектирования на рубеже XIX–XX вв. легли не размеры человеческого тела, как это было раньше, но размеры необходимого человеку жизненного пространства. Эти идеи особенно наглядно воплотились в строительстве социального жилья, «малосемейках», «франкфуртской кухне» и т.п. На смену антропоморфности пришла антропометричность [4].

Постмодернистской реакцией на утопические проекты модернизма стало неоконсервативное течение в архитектуре, возникшее в середине 80-х годов прошлого века. Оно появилось практически синхронно в США (вследствие прихода Р. Рейгана на пост президента США) и в Великобритании (благодаря архитектурной политике принца Чарльза).

Диктату прямых линий и плоскостей в архитектуре функционализма, утвержденной Баухаусом, постмодернисты противопоставили архитектуру органических природных форм (Ф. Хундертвассер), а представители деконструктивизма П. Эйзенман, Р. Мейер, Р. Стерн перегруппируют и иронично осмысливают элементы наиболее рассудочной европейской архитектуры, создавая гиперболизированные фрагменты ранних построек Ле Корбюзье [1, с. 226].

Пространство и функция. Архитектура Баухауса следовала правилу: «форма подчиняется функции» и создавала пространственные объемы, которые отражали конструктивные принципы, лежащие в их основе, и потому тяготели к абстрактности. Архитекторы-постмодернисты, в частности Майкл Грейвз и Чарльз У. Мур, отбросили эту абстрактность и превратили архитектуру в разновидность декорации, имитируя неоклассические колоннады зданий банков или фахверковую конструкцию садовых павильонов и прочих «причуд» XVIII века. Постмодернисты радикально порывают с прежними концепциями пространства: если модернисты рассматривают пространство как нечто требующее оформления во имя социальных целей и поэтому всегда подчиненное конструированию некоего социального проекта, то постмодернисты рассматривают пространство как нечто независимое и автономное, т.е. нечто такое, что может быть оформлено в соответствии с эстетическими целями и принципами [2, с. 792].

Вместе с тем пространства городов меняются вследствие развития технологий: современные средства коммуникации предельно сократили «привычные границы времени и пространства», породив как новый

интернационализм, так и уход от монофункциональных пространств, обладающих способностью поддерживать социальное взаимодействие высокодифференцированным способом. Дисперсные, децентрализованные и деконцентрированные городские формы дают возможности для диверсификации пространств [5, с. 153].

От уравниательства – к человеку. В противовес интернациональному стилю модернизма в качестве сущностной черты постмодернистской архитектуры возникают неоверникуляр и «адхокизм», т.е. «градостроительный к месту» (от лат. *ad hoc* – для данного случая, для данной цели), в соответствии с которым при проектировании прежде всего учитывают реальные условия данного места («контекста») [3]. Правильное использование языка архитектурных форм позволяет создавать сооружения, «понятные» их будущим потребителям, что не считали нужным соблюдать архитекторы-модернисты.

Ряд основополагающих концепций постмодернизма делает акцент на изменении аксиологической основы культуры. В своём труде «Состояние постмодерна. Отчет о знаниях» (1979) Ж.-Ф. Лиотар связывает наступление постмодернизма с появлением постиндустриального компьютеризированного общества, в котором знания стали основной производительной силой. Отныне общество следует рассматривать не как органическое целое (Т. Парсонс) и не как арену борьбы классов (К. Маркс), а как коммуникационную сеть, сплетенную из причудливых языковых игр. Общим положением является то, что постмодернизм выступает с критикой Разума как ядра проекта Модерна. Наука становится лишь языковой игрой наряду с другими и больше не может претендовать на своё превосходство по отношению к иным формам знания [8].

Ж.-Ф. Лиотар формулирует также концепцию «недоверия к метанарративам», ставшую одним из краеугольных камней философии постмодернизма [9]. Понятие «нарратив» заимствовано из литературоведения, однако у Лиотара метанарративы (от франц. «*métarécit*» или «*grand récit*») описывают не что иное, как историю человечества: будь то «понимаемая в просветительском ключе борьба, в ходе которой герой познания работает ради великой этико-политической цели, всеобщего мира» [8, с. 10], или «эмансипация трудящегося», или «жизнь Духа» в концепции Гегеля [8, с. 86]. Метанарратив рассматривает будущее и как прогнозируемое, и как желаемое. Это ярко проявляется, например, в метанарративе Просвещения и в марксистском метанарративе, равно как и в нарративе «освобождения от нищеты», который Ж.-Ф. Лиотар приписывает капитализму [4, с. 10].

Так понятие метанарратива сближается с утопией в том смысле, как ее трактует Н.А. Бердяев: «Утопия всегда заключает в себе замысел целостного, тоталитарного устройства жизни. По сравнению с утопией другие теории и направления оказываются частными и потому менее вдохновляющими» [10, с. 124].

Технократический оптимизм – ещё один важный программный пункт утопии, который постмодернизм безоговорочно поставил под сомнение, указывая на то, что вера Просвещения в науку и технологии как средства человеческого прогресса привела к появлению ядерного оружия, холокосту и становлению тоталитарных режимов. Важно отметить, что постмодернизм не является в данном отношении первопроходцем. Критика идеалов Просвещения, веры в прогресс, упования на человеческий разум активно разворачивалась уже внутри самого модерна, который помимо тенденций, направленных на рационализацию всех сфер общественной жизни и освобождение от прошлого, включал также и компенсаторный «ответ» [11, с. 59]. Уже начиная с Ж.-Ж. Руссо научно-технический прогресс подвергался критике. Критические оценки техники высказывали также М. Вебер, Г. Зиммель, Л. Клагес, Т. Лессинг [11, с. 91].

Таким образом, критика буржуазной культуры, зародившаяся в недрах модерна, в целом создала предпосылки для последующей постмодернистской риторики. Постмодернизм подхватил и развил «позицию, рассматривающую культуру как форму искажения, симуляции, отчуждения, дегенерации и деградации истинных способов бытия» [11, с. 92]. Это суждение, высказанное А.В. Михайловским в процитированном нами труде, представляется адекватным отражением умонастроений, сформировавшим в дальнейшем постмодернистские идейные течения. «Эпоха модерна и капиталистическое общество с их стремлением к массовизации жизни подтолкнули ряд мыслителей (О. Шпенглера, М. Хайдеггера, и др.) писать о современной им культуре как о сугубо объективирующей силе, лишаящей человека субъективности и свободы, превращающей его из цели в средство» [11, с. 92].

Критика культуры эпохи модерна, вместе с тем, ставит и экзистенциальные вопросы о месте человека в мире господства объективности, находящего свое наиболее яркое выражение в технике. В частности, теория «философской антропологии в эпоху технократии» Гюнтера Андерса («Устарелость человека», 1956) повлияла на взгляды Ж. Бодрийяра, что нашло отражение в работе «Почему всё ещё не исчезло», опубликованной французским мыслителем в 2009 г. Ф. Джеймисон характеризует эту книгу как «негативное человековедение модерна» (идушее вразрез с общепринятой позицией «сильного субъекта» в эпоху модерна) [11, с. 377].

К. Маркс в «Капитале» рассматривает современные ему технологии в историко-социологической перспективе и негативно оценивает результаты их применения. Термин «критика капитализма», был сформулирован Вернером Зомбартом, полемизирующим с Марксом и обозначившим в труде «Современный капитализм» (1928) понятие позднего капитализма, что заложило, в свою очередь, основу для дальнейшего критического осмысления эволюции западноевропейского общества. На фоне и антиимпериалистических и студенческих движений 60-х и 70-х гг. прошлого века и

экономического кризиса того же периода марксистские идеи стимулировали интерес к критическим подходам к культуре, идеологии и средствам массовой информации. Эрнест Мандель выделяет третью стадию капитализма («Поздний капитализм», 1975) как эпоху после Второй мировой войны (а не Первой, как это делает В. Зомбарт). Э. Мандель считает, что на этой стадии в эпоху капитализма усиливается господство многонациональных корпораций, происходит глобализация, финансовые рынки интернационализируются, а в духовной сфере жизни общества преобладающей смысло-жизненной установкой становится консьюмеризм. Эти тенденции выделены также Ф. Джеймисоном (1991), который утверждает, что постмодернизм приводит к отказу от прежних понятий времени и истории в пользу нового порядка – постмодернистского гиперпространства. Ф. Джеймисон видит в эстетических формах постмодернизма проблему объектно-мирового представления позднего капитализма, а именно: непрозрачность информационных и коммуникационных сетей, асимметричное планетарное обращение капитала; сложность нового глобального разделения труда, приводящего к разрыву между местами производства и управления, принятия решений и их исполнения, а также между местами производства и потребления [12]. С целью экспликации своей версии позднего капитализма Ф. Джеймисон принимает некоторые принципы и категории описания общества и культуры, разработанные постмодернистскими теоретиками — «шизофренический субъект» (Ж. Делёз и Ф. Гваттари) и «симулякр» (Ж. Бодрийяр).

Ф. Джеймисон отмечает в качестве важной характерной черты культурной логики, которую представляет постмодернизм, одновременный процесс коммодификации культуры и аккультурации рынка, перестроивший способ мышления об отношениях между базисом и надстройкой. Причина, по которой культура, бизнес и политика с этого момента неразрывно связаны, кроется в изменении функции самой культуры в эпоху постмодерна. По словам Ф. Джеймисона, завершение процесса коммодификации, захватившего даже область бессознательного и природу, разрушило автономию культуры и привело к культурному взрыву. Пользуясь терминологией физики волн, можно сказать, что в постмодернизме произошла конструктивная интерференция колебаний культуры и рынка, что суммарно привело к их объединению в волну с большей амплитудой и лишило обе стороны качественной определённости.

В целом, сформулированная подобным образом неомарксистская трактовка постмодерна позволила Ф. Джеймисону выработать свое особое видение утопии. Основываясь на принципе машинерии Ж. Делёза и Ф. Гваттари, Ф. Джеймисон отождествляет утопию с «машинной желанием» – некой заместительной технологией для постмодернистского субъекта, который не способен сам продуцировать собственные желания, не навязанные

механизмами капиталистического общества. Характеризуя постмодернизм как культуру пастиша и репликации, Ф. Джеймисон считает, что утопическое мышление является чуждым для культуры постмодерна, поскольку подлинно утопическая фантазия всегда предполагает разрыв с настоящим. В совокупности все эти особенности постмодернистской культуры обуславливают угасание в ней утопических импульсов [13].

Представленный идейный материал позволяет сделать вывод, что в рассмотренных философских концепциях постмодерн трактуется как преодоление утопических идей модерна. В самой своей сути утопия — это идеал и, как любой абсолют, может пренебрегать всем, что не укладывается в её высшую гармонию. Поэтому при попытках перевести утопию из идеального инобытия в реальность неизбежны столкновения интересов, обусловленные иррациональностью и непредсказуемостью бытия. Н.А. Бердяев отмечал роковой парадокс утопий: «Утопии осуществимы, но под обязательным условием их искажения ... Человек живет в раздробленном мире и мечтает о мире целостном. Утопия должна преодолеть раздробленность, осуществить целостность» [10, с. 354]. Вследствие этого, отрицание утопии можно объяснить неприятием теоретиками постмодернизма самой идеи утопического, которая порождается стремлением к рационализации существования человека и, сближаясь с идеей модернистского метанарратива, по своей сути всегда тоталитарна, а значит враждебна свободе (Ж.-Ф. Литар, Ж. Бодрийяр). Основываясь на упрощенно-контрастной картине действительности, лишенной нюансов и тяготеющей к бинарным оппозициям, утопия отдаёт предпочтение всеобщему благу перед благом индивида.

Ф. Джеймисон обнаруживает причину кризиса утопического в специфических онтологических и гносеологических установках постмодернизма, в самой его природе, которая порождает шизофренического субъекта, неспособного желать. Отмечая коммодификацию культуры постмодерна, Ф. Джеймисон в сущности провозглашает, тем самым, новую тотальность мутировавшего капитализма, и, как раз в утопии, — «машине желаний», «машине обещаний» — автор «Культурной логики позднего капитализма» видит спасительную возможность найти опору в разверзнувшемся глобальной неустойчивостью мире и надежду на светлое будущее.

Список литературы

1. *Иконников А.В.* Утопическое мышление и архитектура. — М.: Издательство Архитектура - С, 2004. — 400 с.
2. *Фостер Х., Краусс Р., Буа Ив-Ален [и др.]*. Искусство с 1900 года. Модернизм. Антимодернизм. Постмодернизм. — Ад Маргинем Пресс, 2015. — 816 с.
3. *Ерохин С.В.* Концепция постмодернистской архитектуры Чарльза Дженкса // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. № 10(84): в 2-х ч. Ч. 1. С. 63-68.

4. *Никифорова Л. В.* Архитектура в антропологическом измерении // Известия Рос. гос. пед. университета им. А.И. Герцена. Общественные и гуманитарные науки: Архитектура в антропологическом измерении. 2005. № 5 (10). С. 309 - 319.
5. *Харви, Д.* Состояние постмодерна: Исследование истоков культурных изменений / пер. с англ. Н. Проценко; под науч. ред. А. Павлова; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2021. – 576 с.
6. *Дженкс Ч.* Постмодернизм в архитектуре / Пер. с англ. А. Филосян. – М.; Екб; Кабинетный учёный, 2021. – 512 с.
7. *Корбюзье Л.* Перевод с франц. С. М. Горного. – М.: ОГИЗ–ИЗОГИЗ, 1933. – 208 с. URL: <https://tehne.com/event/arhivsyachina/le-korbyuze-planirovka-goroda-chast-1-obshchee-polozhenie> (дата обращения 20.04.2025).
8. *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / Пер. с фр. Н.А. Шматко — М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
9. *Маслов Е.С.* Понятие «метанарратив» Ж.-Ф. Лиотара в контексте нарратологии (RU) // Философские науки: Журнал. – Грамота, 2015. № 2 (52). С. 151.
10. *Бердяев Н. А.* Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – 383 с.
11. *Михайловский А.В.* Маятник модерна: дискуссии о технике в Германии. – М.: Академический проспект, 2024. – 495 с.
12. *Джеймисон Ф.* Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма. Изд. 2-е, испр. / пер. С англ. Д. Кралечкина; под научн. Ред. А. Олейникова. – М.: Изд-во ин-та Гайдара, 2019. – 816 с.
13. *Вахрушева Е.А.* Постмодернистский неомарксизм Фредрика Джеймисона // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2015. Том 15. Вып. 2, с. 8698.

POSTMODERNISM AS A DENIAL OF UTOPIA

G.V. Melnikova

Perm National Research Polytechnic University
Komsomolsky prospect, 29, Perm, 614990

Using the example of the concepts of H. Jenks, J.-F. Lyotard and F. Jameson the author analyzes ideas about the development of various social phenomena (aesthetic, economic and political) in the post-Modern era. In all these theories modernism is rejected as the embodiment of utopia. Thus, the architectural work of the modernist Le Corbusier embodied the features of Platonic utopia (radicalism, impersonality, egalitarianism). Architects of postmodernism, on the contrary, strive for the naturalness of their creations and respect for the historical heritage. The concept of metanarratives by F. Lyotard — the "big stories" of modernity, which are inferior to the "small stories" in the era of postmodernism, also approaches the concept of utopia in its characteristics. According to the F. Jamison's concept of late capitalism, utopia is transformed into a "desire machine", which is designed to replace the ability to desire in the schizophrenic subject of postmodernism, so his own ability to produce desires fades due to the secondary nature of culture, the predominance of nostalgia and pastiche in it.

Keywords: postmodernism, utopia, metanarrative, late capitalism, architecture, commodification.

ОСОБЕННОСТИ СРЕДНЕВЕКОВОГО ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

Д.В. Савенков

Ассистент кафедры философии

Пермский государственный национальный исследовательский университет

614068, Пермь, ул. Букирева, 15

E-mail: savenkov.dmitriy.1997@mail.ru

Проанализированы историософские концепции выдающихся мыслителей Средних веков (Лактанция, Августина Блаженного, Евсевия Кесарийского, Иоахима Флорского, Фомы Аквинского). В результате анализа выявлены такие общие особенности средневекового исторического сознания, как: теоцентризм, провиденциализм, эсхатологизм, линейное понимание исторического процесса, универсализм, трансцендентализм, дистанцирование от фатализма, абстрактность социального идеала. Каждой из выявленных особенностей дана содержательная характеристика.

Ключевые слова: историческое сознание, социальный идеал, линейность истории, Лактанций, Августин Блаженный, Евсевий Кесарийский, Иоахим Флорский, Фома Аквинский

Специфика исторического сознания средних веков не может быть понята без раскрытия особенностей всего общественного сознания той эпохи. Коротко говоря, они состоят в следующем. Как известно, содержание всей духовной деятельности в европейском средневековье было связано с христианской религией, с ее догматами. Христианство сформировалось не на пустом месте, оно опиралось на идейное наследие предшествующих эпох. Как справедливо указывает Л.А. Мусаелян, «христианство возникло в результате взаимодействия двух цивилизаций – Западной (эллинской) и Восточной (семитской). Поэтому средневековое христианское историческое сознание несет в себе следы предшествующих эпох» [2, с. 34]. В основаниях христианства отчетливо проявилось наследие античной философии: Платон и Аристотель оказали значительное влияние на становление идеи единого бога.

Центральная идея христианской догматики – креационизм. Он играет ключевую роль в становлении и развитии исторического сознания средних веков. Как отмечает Р. Коллингвуд, «метафизической доктрине субстанции в греко-римской философии был брошен вызов христианской доктриной творения. Согласно последней, ничто не вечно, кроме бога, а все остальное было сотворено им» [3, с. 47].

Мировоззрению средних веков и, следовательно, историческому сознанию тоже присуща идея конечности истории. Историческое сознание средних веков пронизано эсхатологизмом. Человеческая история, согласно этому взгляду, движется от начала (*сотворения мира и человека*) к завершению истории, к Страшному суду. Историю, в соответствии с общепринятой средневековой схемой, можно разделить на три этапа: история до Христа, или история мрака; она представляет собой лишь подготовку к событию, которое произойдет в будущем. Второй этап – от Христа до Страшного суда. На этом отрезке исторического процесса религиозные догматы получают свое практическое выражение в действиях людей. На третьем этапе земная история будет завершена, произойдет переход к подлинной божественной истории. В дальнейшей эволюции эта схема детализируется, количество значимых событий в ней увеличивается. Р. Коллингвуд в этой связи отмечал: «<...> История делится на эпохи, или периоды, каждый из которых имеет специфические особенности и отличается от периода, предшествовавшего ему, каким-нибудь событием. На специальном языке историографии такого типа подобное событие называется эпохальным» [3, с. 50].

Важнейшее значение для исторического сознания средних веков имеет вопрос о положении человека в универсуме и в обществе. Люди являются равными изначально по факту своего сотворения. Человек оказывается универсальным существом, которое ограничено в своих возможностях лишь замыслом творца. Ему же было угодно устроить общество иерархическим образом. Это позволяет объяснить социальное неравенство, реально существующее в средневековом (т.е. феодальном) обществе.

Средневековому мировоззрению свойственно также такое качество, как холизм, т.е. представление о мире как о целом, организованном в соответствии с замыслом творца. Это не могло не сказаться на характере исторического сознания в Средние века. Партикулярная история в сознании средневековых мыслителей представала не как изолированное явление, а как органичная часть истории всего человечества.

Обратимся к наследию наиболее выдающихся мыслителей средних веков, чтобы более рельефно показать особенности исторического сознания того времени. Одним из первых крупных средневековых историков был Лактанций (ок. 240 – ок. 320). Его труды являются ценным историческим источником, так как они созданы непосредственным свидетелем и очевидцем описываемых событий.

Лактанций подчеркивает, что мир, сотворенный богом, в определенный момент времени с необходимостью превращается в небытие. В силу ограниченности человеческого разума мы не можем точно определить, когда это произойдет. «<...> Один лишь Эпикур, – пишет Лактанций, – следуя

Демокриту, оказался правдив в этом деле, когда говорил, что все когда-то было рождено и когда-то погибнет. И тем не менее он не мог открыть, по каким причинам и в какое время уничтожится все это творение» [4, с. 463]. Лактанций связывает предстоящий конец истории со вторым пришествием Христа, которое продиктовано исторической необходимостью, заключающейся в том, чтобы озарить божественной благодатью праведников и наказать страшными муками грешников. Неотвратимость конца истории протекает, по Лактанцию, из сотворенности мира и его конечности в пространстве. Но то, что конечно в пространстве, конечно и во времени. И то, что сотворено богом, есть результат божественного замысла. Следовательно, через конечность исторического процесса раскрывается божественный замысел.

Особое внимание уделяет Лактанций идее божественного провидения. Выдающийся средневековый мыслитель утверждает, что люди действуют с необходимостью, реализуя замысел творца. Бог направляет деятельность людей и определяет ее содержание. Но тогда возникает логичный вопрос о том, в чем заключается божественное провидение, задающее смысл истории. Лактанций пытался на этот вопрос ответить, но нельзя сказать, чтобы его ответ отличался ясностью и последовательностью.

Совершенно очевидно, что каждый человек действует, исходя из собственного понимания своих целей и задач. Таким образом, смысл деятельности каждого человека индивидуален. Иными словами, история является совокупностью единичных смыслов, которые ведут к реализации общего смысла истории. Но каким образом это индивидуальное многообразие смыслов соотносится с монизмом божественного замысла? Ответ Лактанция на этот вопрос таков: «Разумеется, бог хотел видеть и ваять людей под различными Своими образами, словно статуэтки, которыми бы мог услаждать Себя. А если это так, то Он заботится о животных и особенно о человеке, которому подчинил все» [4, с. 472]. Однако, если бог «подчинил человеку все», то человек оказывается свободен совершенно. Такое решение не может устроить религиозно настроенного мыслителя, поэтому он вынужден ограничивать свободу человека внешними (т.е. божественными) установлениями. Получается, таким образом, что бог, даруя человеку свободу, в то же время отнимает ее, отрицая за своим творением право на самостоятельное принятие решений. Поэтому свободу человека приходится переносить за пределы истории, в мир, который наступит после Страшного суда.

Обратимся к наследию другого крупного средневекового мыслителя – Евсевия Кесарийского (ок. между 260 и 270 – 339/340). Он предлагает собственную историософскую концепцию, в основе которой лежит представление о линейном характере истории. Его несомненная заслуга перед исторической наукой – создание универсальной хронологии истории различных

народов. Центральной фигурой исторического процесса в концепции Евсевия Кесарийского является, естественно, Христос. «Я поставил себе задачей, – пишет знаменитый теолог, – описать следующие события: преемство святых апостолов; то, что произошло от времен Спасителя нашего и до наших дней; какие и сколь важные дела совершены были, по сказаниям, в Церкви: кто стоял во главе наиболее известных церковных кругов» [5]. История изображается Евсевием в целом в оптимистическом ключе, как поступательное движение от варварства к цивилизации, а затем к пришествию Евангелия и его распространению. Периоды упадка и бедствий он рассматривает как временные отступления от этой генеральной линии, как проявление неравномерности исторического процесса. В его концепции обнаруживается также идея роста основательности истории, но, конечно, трактуемая на христианский лад. «Теперь (после победы Константина – *Д.С.*) светлый и ясный день, не омрачаемый никаким облаком, озарил лучами небесного света церкви Христовы по всей земле. Даже тем, кто чужд нашему братству, ничто не мешает пользоваться, если не всецело, то хотя бы долей того, что даровано нам от Бога» [5]. Характерные особенности средневекового исторического сознания наиболее отчетливо прослеживаются в книге Евсевий Кесарийского, повествующей о противостоянии римских императоров Константина и Лициния. Константин одержал победу, и автор усматривает в таком исходе борьбы проявление божественной воли. Бог даровал победу тому, кто сохраняет ему верность, неверных же он обрекает на поражение. «Бог, – пишет Евсевий, – ниспослал ему (Константину. – *Д.С.*) свыше победу как достойную награду за благочестие, а злодея со всеми его советниками поверг к ногам Константина...» [5]. Особое значение Евсевий Кесарийский придает миланскому эдикту (313 г.), ибо благодаря последнему происходит восстановление христианского порядка, провозглашается «царство божие» на Земле. Иными словами, элиминируются все противоречия предшествующих периодов, история становится подлинной, она начинает развиваться в соответствии с христианскими принципами. Таким образом, историк намечает некоторый эскиз социального идеала. Вот его недвусмысленное заявление на этот счет: «<...> Не перестанем исповедовать и прославлять Подателя таких благ (Бога. – *Д.С.*), прощающего все беззакония наши, исцеляющего все болезни наши, избавляющего от гибели жизнь нашу, венчающего нас милостью и щедротами, исполняющего благами желания наши...» [5]. Подобная трактовка факта заключения миланского эдикта не разделялась другими средневековыми мыслителями, она представляет собой оригинальную особенность историософской концепции Евсевия Кесарийского.

Один из наиболее крупных мыслителей средних веков (возможно, самым крупным) был Августин Блаженный (354–430). Он создал целостную

концепцию исторического процесса, в которой особенности средневекового понимания истории нашли свое наиболее полное и последовательное выражение. Августин рассматривает общество как арену борьбы добра со злом. Согласно Августину, ирония истории, заключается в том, что человек, творя добро, невольно совершает зло. Подобное положение вещей объясняется тем, что человек, будучи творением существа абсолютно совершенного, по своей природе изначально греховен. Человек бесконечно мал по сравнению с творцом мира. (Людвиг Фейербах, комментируя этот аспект христианского мировоззрения, замечал: чем богаче по содержанию сущность Бога, тем беднее оказывается сущность человека [6, с.71].) Бог обладает неограниченной властью над человеком. Следовательно, человек зависит от бога абсолютно. Августин в «Исповеди» заключает: «Ты же, Господи, создал мир из материи бесформенной, которая почти "ничто", создал из "ничего", чтобы из этого создать великое, чему изумляемся мы, сыны человеческие» [7, с. 197]. Вот еще одно его суждение на этот счет: «<...> Ничто не могло бы пройти, если бы Ты не содержал всего. И так как "годы Твои не иссякают", то годы Твои – сегодняшний день» [7, с. 10–11]. Полная беспомощность человека делает его неспособным к историческому творчеству, поэтому, согласно Августину, требуется постоянное вмешательство бога в ход исторического процесса. Таким образом, подлинным субъектом исторического процесса оказывается бог. Вся история начинается с бога и заканчивается им.

Важную роль в историософской концепции Августина играет идея первородного греха, лежащего на человечестве. Этот грех неискупим. Божественный Абсолют наделил людей способностью нарушить заповедь воздержания от поедания плодов с дерева познания добра и зла, но не дал им возможности искупления. Комментируя этот аспект воззрений Августина, В.И. Уколова замечает: «Первородный грех не мог быть преодолен личными усилиями первого человека или кого-либо из его потомков. Человек обладал свободой, чтобы пасть, но он не имеет свободы подняться» [8]. Вина за грехопадение, таким образом, целиком и полностью лежит на человеке. Эту сторону взглядов В.И. Уколова излагает так: «Сотворенный мир по замыслу Божию должен был быть прекрасным, лишь первый акт человеческого своеволия приводит к тому, что в своей обращенности к человеку мир становится враждебным и искаженным» [8].

Однако Августину Блаженному чужд фатализм. С его точки зрения, отягощенность человечества первородным грехом не отменяет индивидуальной ответственности человека перед богом за свои деяния. В последующие эпохи идея личной ответственности человека перед историей получает свое развитие. На это обстоятельство указывает, в частности, Л.А. Му-саелян. Он пишет: «Так как выбор индивидуален и обусловлен чувствами и отношением человека к Богу, то исторический процесс приобретает

личностный (персоналистический) характер, проходя как бы через внутренний мир каждого индивида» [2, с. 54]. Конечно, чисто логически идея изначальной греховности человека не может быть совмещена с идеей ответственности индивида за свои поступки. Однако Августин, будучи мыслителем пронизательным и чувствующим биение пульса жизни, не встал на позицию фатализма, дистанцировался от нее, ибо понимал, что она делает невозможной нравственную оценку поступков.

В философии Августина наиболее рельефно выражена линейная концепция исторического процесса. Он считал, что история развивается, проходя от этапа к этапу. Всего в истории шесть этапов: от Адама и Евы до потопа, от Ноя до Авраама, от Авраама до Давида, от Давида до переселения евреев в Вавилон, от вавилонского пленения до Христа, и наконец, от Христа до второго пришествия. Второе пришествие знаменует конец истории, и тогда произойдет Страшный суд. На примере Августина хорошо видно, что в средневековом сознании линейная концепция исторического процесса неотделима от эсхатологизма. Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что этапы в концепции Августина разделены четкими веками и в роли последних выступают те или иные исторические события. На эту особенность исторического сознания средних веков указывает Р. Коллингвуд [3, с. 53]. История в средние века мыслилась как процесс движения от одного эпохального события к другому, что придает всему процессу целостность, в которой находит свое выражение воля провидения.

Наше представление об историософской концепции Августина Блаженного будет неполным без упоминания о его размышлениях о борьбе «града земного» и «града небесного». «Град земной» понимается им как воплощение зла, а «град небесный» – как воплощение добра. При этом, что важно отметить, с течением времени происходит перемещение полюса добра с востока на запад. На эту сторону взглядов Августина обратил внимание М.А. Барг. Он пишет: «<...> История (у Августина. – Д.С.) разворачивается последовательно – с востока на запад: Рим занял место Вавилона. Рим – мировая держава, посредством которой господу было угодно объединить в единое политическое целое "круг земель"» [1, с. 88]. Таким образом, в концепции Августина Блаженного история оказывается процессом, который не только протекает во времени, но и разворачивается в конкретном географическом пространстве.

Согласно Августину, человек – существо, вовлеченное во вселенскую битву добра и зла. Не зная воли провидения, человек может активно реализовывать себя в этой битве, уповая на высшие силы. «Итак, – пишет Августин, – пусть никто не ищет причины, производящей злую волю (*causam efficientem*), так как она не производящая, а изводящая (уничтожающая – *non efficiens, sed deficiens*); потому что и злая воля не есть восполнение

(effectio), но убывание (defectio)» [9]. Смысл истории заключается в постепенном освобождении индивида от своей греховной сущности, в достижении состояния, когда человек снова станет подлинно свободным. Финал исторического процесса – «освобождение» «града божьего» от «града земного», которое произойдет по ту сторону земной жизни.

Таким образом, в концепции Августина наиболее рельефно выражены такие особенности средневекового исторического сознания, как теоцентризм, эсхатологизм, провиденциализм, универсализм, неприятие фатализма.

Рассмотрим основополагающие историософские идеи более поздних авторов: Иохима Флорского (ок.1132 – 1202) и Фомы Аквинского (1225–1274).

В соответствии с общим духом христианского мировоззрения, Иоахим Флорский помещает бога в центр всего мироздания. Историю Иоахим делит на три периода, которые в соответствии с ипостасями Троицы называет эрами Отца, Сына и Святого Духа. Первая из данных эр длилась до пришествия Христа, вторая близилась к завершению во времена Иоахима, а третья наступит позже. Жизнь людей в первую эпоху определяется плотью, во вторую – и плотью, и духом, в третью – только духом.

Каждой эпохе соответствует своя степень познания бога и одновременно свой принцип организации человеческой жизни. В познании бога человечество проходит путь от простого знания до частичной мудрости, которая с наступлением третьей эры должна перейти в мудрость совершенную. При переходе от одной эры к другой возрастает и глубина осознания человеком божественной мудрости, и степень человеческой свободы. Если на первой стадии люди рабски повиновались закону, с приходом царства Сына они получили благодать вместе с пониманием закона. Эра рабов (*servorum*) сменилась эрой детей (*liberorum*). На третьей стадии понимание закона станет ещё более глубоким, таким, что оно позволит людям чувствовать себя свободными. В третью эпоху, эру друзей (*amicorum*), люди будут обладать наибольшей степенью благодати [10, с.74].

Историческая концепция Иохима Флорского представляет собой вариант линейного понимания истории, где в процессе познания бога происходит становление человеческой сущности. Разумеется, бог понимается как сущность абсолютно неизменная, а свойством развития наделен только человек. Согласно Иоахиму, это развитие заключается в росте человеческой свободы, понимаемой, правда, чрезвычайно абстрактно. Идея роста свободы связана в его концепции с представлением об освобождении от индивидуальной греховности (но не от первородного греха, который, в полном соответствии с христианским мировоззрением, мыслится как не поддающийся искуплению). Исторический процесс завершается, опять-таки в точном соответствии с христианской догматикой, установлением царства божия, что окрашивает историософию Иоахима Флорского в оптимистические тона.

Заслугой Фомы Аквинского является разработка целостной концепции свободы и необходимости в историческом процессе. Как сын своей эпохи, Фома Аквинский не мог не считать бога истинным субъектом исторического процесса. Человек же – объект истории. При таком понимании сути дела неотвратимо встает вопрос о том, как избежать тупика фатализма, как наделить человека свободой воли, т.е. признать его ответственным за свои поступки. Стремясь решить эту проблему, Фома выстраивает оригинальную трактовку соотношения случайности и необходимости в истории. Все события, происходящие в действительности, он делит на два вида: те, природа которых случайна, и те, чья природа необходима. Человек свободен в той мере, в какой он вовлечен в события первого вида. По этому поводу Аквинат высказывает следующий тезис: «<...> Что происходит случайно, то, значит, божественное провидение и предназначило ему произойти случайно» [11]. Таким образом, божественное провидение дает человеку возможность реализовать свою свободу, предоставляя событиям течь по руслу случайности. Сопоставим только что процитированные высказывания Фомы Аквинского со следующим его положением: «Модусы необходимого и случайного относятся к предвидению Богом всего сущего, а не к предвидению причин» [11]. Таким образом «предвидение Богом всего сущего» противопоставляется «предвидению причин». При подобном подходе область, в которой возможна реализация человеческой свободы, существенно ограничивается. Человек стеснен в своих возможностях, поскольку он не в состоянии повлиять на ход исторического процесса в целом, ему остается только область повседневности, только право принятия решений тактического уровня.

Итак, на основании вышеизложенного можно выделить следующие специфические черты исторического сознания средневековой эпохи, выраженные с той или иной степенью полноты и отчетливости в историософских концепциях выдающихся мыслителей того времени.

1. Теоцентризм. Бог мыслится как единственный субъект исторического процесса. Человеку отведена роль орудия воплощения в жизнь божественного замысла.

2. Провиденциализм. Исторический процесс понимается как поток событий, направляемый волей провидения.

3. Линейное понимание исторического процесса. Общий ход истории представляется как движение по одному-единственному пути, не допускающее отклонений и вариантов.

4. Эсхатологизм. В соответствии с христианской догматикой история трактуется как линейный процесс, идущий по направлению к Страшному суду и концу света.

5. Универсализм. История понимается как единый процесс, охватывающий все страны и народы. Партикулярные истории вписаны в общий поток событий.

6. Трансцендентализм. Земная история рассматривается как нечто неподлинное и трактуется как тень, как бледное подобие истинной истории, которая оказывается чем-то внешним по отношению к людям и совершается за пределами материального мира.

7. Дистанцирование от фатализма. Средневековое историческое сознание отказывалось принять идею абсолютной предопределенности и с помощью хитроумной системы аргументов оставляло человеку пространство, в котором он мог реализовать свою свободу.

8. Абстрактность социального идеала. Наиболее проницательные умы в Средние века ставили вопрос о достижении социального идеала, однако их представления об этом идеале были самыми общими, расплывчатыми и лишенными конкретики.

Впрочем, абстрактность социального идеала не может быть поставлена средневековым мыслителям в вину, ибо уровень их понимания действительности соответствовал условиям общественного бытия. Этот вопрос, ввиду его теоретической сложности, требует отдельного рассмотрения.

Список литературы

1. Барз М.А. Эпохи и идеи: становление историзма. – М: Мысль, 1987. – 348 с.
2. Мусаелян Л. А. Научная теория исторического процесса: становление и сущность / Изд. 2-е, доп. и перераб. – Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-т. 2011. – 439 с.
3. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография / Перевод и комментарии Ю. А. Асеева // Академия наук СССР. – М.: Наука, 1980. – 488 с.
4. Лактанций. Божественные установления. Книги I-VII / Пер. с лат., вступ. ст. В. М. Тюленева. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. – 512 с.
5. Евсевий Кесарийский Церковная история. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2013. – 544 с. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Evsevij_Kesarijskij/tserkovnaja-istorija/ (дата обращения: 22.01.2025)
6. Фейербах Л. Сочинения: В 2 т. Пер. с нем. / Ин-т философии. – М.: Наука, 1995. Т. 2. – 425 с.
7. Августин А. Исповедь Пер. М. Е. Сергеев. – СПб. Из-во: Наука 2013. – 379 с.
8. Уколов В.И. Историческое сознание взгляд через эпохи // Люди и тексты. Исторический альманах., 2015. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/istoricheskoe-soznanie-vzglyad-cherez-epochi> (дата обращения: 22.10.2023)
9. Августин А. О граде Божьем. URL: http://az.lib.ru/a/awgustin_a/text_0427_de_civitate_dei-1.shtml (дата обращения 23.01.2024)
10. *Joachim of Fiore* Enchiridion super Apocalypsim. – Toronto: 1986. – 136 с.
11. Аквинский Ф. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1-43. Перевод Еремеева, А.А. Юдина – Киев: Эльга, Ника-Центр, 2002. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-1/> (дата обращения 14.11.2023)
12. Соколов В. В. Средневековая философия: Учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. школа, 1979. – 448 с.

THE PECULIARITIES OF HISTORICAL CONSCIOUSNESS OF THE MIDDLE AGES

Dmitriy V. Savenkov

Perm State University

15, Bukireva st., Perm, 614068, Russia

The historiosophic concepts of outstanding thinkers of the Middle Ages (Augustine the Blessed, Eusebius of Caesarea, Joachim of Flora, Thomas Aquinas) are analyzed. The analysis revealed such general features of medieval historical consciousness as: theocentrism, providentialism, eschatology, linear understanding of the historical process, universalism, transcendentalism, distancing from fatalism, abstractness of the social ideal. Each of the identified features is given a meaningful characterization.

Keywords: historical consciousness, social ideal, linearity of history, Augustine the Blessed, Eusebius of Caesarea, Joachim of Flora, Thomas Aquinas

ПРОБЛЕМА НАСИЛИЯ В ФИЛОСОФСКОМ ПРОЕКТЕ В. БЕНЬЯМИНА

С.В. Бородулин

Студент бакалавриата, направление «Философия», 3 к.

Пермский государственный национальный исследовательский университет

614068, Пермь, ул. Букирева, 15,

E-mail: borodulinsv@bk.ru

В статье рассмотрена концепция насилия, разработанная немецким философом Вальтером Беньямином (1892–1940) в ряде работ историософского содержания. Дана характеристика выделенных им форм насилия: правоустанавливающего, правоподдерживающего, мифического и божественного. Показано, что предложенная В. Беньямином теория насилия вписана в общую теорию исторического процесса, представляющую собой авторскую разновидность провиденциализма и мессианизма.

Ключевые слова: В. Беньямин, философия истории, политическая философия, насилие, мессианизм.

Современная культурно-историческая ситуация, представленная во множестве различных феноменов, ставит перед исследователями ряд проблем, разрешение которых требует глубокого философского осмысления. Необходимо внимательно всмотреться в происходящее, «отстраниться» от бегущей строки актуальной новостной повестки и посмотреть на исторический процесс в целом. Тогда за пресловутым повышением уровня жизни, демократизацией и либерализацией общественных отношений, массовым оптимизмом (обусловленным развитием техники, научным прогрессом и проч.) исследователь обнаруживает отнюдь не позитивные тенденции развития. За парадным фасадом западной цивилизации, которую навязывают человечеству в качестве образцовой, обнаруживается тотальность насилия, эрозия базовых, вечных ценностей, атомизация и онтологическая растерянность личности, потеря ей своего места в истории.

В первой половине XX века человечество пережило две кровопролитные мировые войны, унесшие жизни десятков миллионов человек. Во второй половине столетия страны разделились на два враждебных лагеря и мир оказался втянут в изнурительную гонку вооружений. В результате были произведены огромные горы оружия, обладающего чудовищной разрушительной силой. Человечеству удалось избежать атомной войны, однако мир продолжают сотрясать локальные конфликты различной интенсивности и террористические акты; проблема насилия не снята с повестки дня, более того, существует реальная угроза для человечества свалиться в пропасть взаимного истребления.

Насилие всегда было объектом пристального внимания философов, которых не может не тревожить судьба человечества. И в наши дни феномен насилия является одной из магистральных и активно разрабатываемых тем в философии. К ней обращались Ж. Сорель, Х. Арендт, Р. Жирар, П. Боянич, С. Жижек и др. [1; 2; 3; 4; 5].

Теория революции К. Маркса [6], критика традиционной морали Ф. Ницше [7], недовольство культурой З. Фрейда [8] и многие другие идейные конструкты и веяния создали концептуальные предпосылки для рассмотрения феномена насилия. Ему посвящены исследования философов Франкфуртской школы: М. Хоркхаймера, Т. Адорно, Э. Фромма, Г. Маркузе и др. [9; 10; 11]. Их желание смотреть на проблемы общественной жизни «не отводя взгляда от повседневности», имело и обратную сторону: от их интеллектуального зора ускользали проблемы метафизического уровня. Однако были и другие попытки философского осмысления вопроса о роли насилия в человеческой истории, не привязанные к «злобе дня». Одна из них предпринята немецким мыслителем Вальтером Беньямином (1892–1940). Им предложена своеобразная теория насилия, вписанная в определенную историософскую концепцию [12, с. 76–78].

После Первой мировой войны в Италии и Германии возник фашизм и с быстротой лесного пожара распространился на многие страны. Апологеты фашизма видели в его популярности признак силы и «жизненности». Такого взгляда придерживался, например, К. Шмитт, развивавший теорию «чрезвычайного положения» [13]. Суть ее состоит в утверждении, что фашизм – адекватный ответ на чрезвычайное положение, в котором Европа оказалась после Первой мировой войны. В. Беньямин подверг эту теорию основательной критике.

В своей работе «О понятии истории» он замечает: «Традиция угнетенных учит нас, что переживаемое нами "чрезвычайное положение" – не исключение, а правило. Нам необходимо выработать такое понятие истории, которое этому отвечает. Тогда нам станет достаточно ясно, что наша задача – создание действительно чрезвычайного положения; тем самым укрепится и наша позиция в борьбе с фашизмом» [14, с. 241–242]. В. Беньямин стремится показать, что *концепция суверенитета*, которая имела решающее значение для К. Шмитта, на самом деле является оправданием угнетения. Суверен приостанавливает применение закона не только в исключительных случаях – он делает это постоянно. Правовая защита граждан, таким образом, оказывается лишь иллюзией. Такой взгляд на политическую реальность связан с пессимистическим видением истории, которое представлено в его знаменитой сегодня метафоре ангела истории: «У Клее есть картина под названием "Angelus Novus". На ней изображен ангел, выглядящий так, словно он готовится расстаться с чем-то, на что пристально смотрит. Глаза его широко раскрыты, рот округлен, а крылья расправлены. Так должен выглядеть ангел истории. Его лик обращен к прошлому. Там, где для нас – цепочка предстоящих событий, там он видит сплошную катастрофу, непрестанно громоздящую руины над руинами и сваливающую все это к его ногам. Он бы и остался, чтобы поднять мертвых и слепить обломки. Но шквальный ветер, несущийся из рая, наполняет его крылья с такой силой, что он уже не может их

сложить. Ветер неудержимо несет его в будущее, к которому он обращен спиной, в то время как гора обломков перед ним поднимается к небу. То, что мы называем прогрессом, и есть этот шквал» [14, с. 242].

Философии истории В. Беньямина чуждо оптимистическое отношение к прогрессу. Исторический процесс он мыслит как череду катастроф, а само общество рассматривает как инструмент угнетения. Тем не менее, В. Беньямин пытался найти способ изменить характер исторического процесса, преодолеть репрессивный характер буржуазной социальной системы. В работе «К критике насилия» [15] Беньямин выделяет две противоположные идейные традиции в истолковании феномена насилия. Во-первых, традицию естественного права, основанную на утверждении о существовании трансисторического Блага, к которому может и должно стремиться человеческое действие. В рамках этой традиции насилие находит свое оправдание в том, что оно способствует преодолению зла и утверждению блага. Насилие выступает здесь как своего рода «сырье», естественный факт жизни, который сам по себе не поддается интерпретации в терминах справедливости, легитимности или законности. Справедливые средства (насильственные или иные) – это просто те, которые отвечают справедливым целям. Во-вторых, традицию позитивного права. Она основана на утверждении, что не существует естественного или данного свыше Блага, поэтому невозможно оправдать насилие ссылкой на справедливость его целей. Насилие может быть оправдано путем обращения не к целям, а к средствам легитимации действий человека. Справедливые средства, разумеется, приведут к справедливым целям. При таком видении проблемы неизбежно возникает вопрос о критериях справедливости применяемых средств. Самый простой ответ на него – соответствие нормам закона. Законы же, как известно, устанавливает государство. Поэтому позитивное право неизбежно оказывается перед проблемой оправдания воли государства.

Выявив антиномию двух типов права, Беньямин утверждает, что и позитивное, и естественное право при их видимой противоположности внутренне едины. Их единство заключается в следующем: в обоих случаях справедливость должна быть найдена в согласовании средств и целей. Такое согласование является непростой задачей. В. Беньямин подчеркивает: «Справедливые цели могут быть достигнуты с помощью оправданных средств, а оправданные средства могут быть обращены к достижению справедливых целей. Естественное право стремится «оправдать» средства справедливостью целей, а позитивное право – «гарантировать» справедливость целей оправданностью средств» [15, с. 67].

Государство создает правовую систему, в которой справедливые цели могут быть достигнуты ненасильственными, санкционированными государством средствами: «Из этой максимы следует, что право рассматривает насилие со стороны отдельного лица как опасность, подрывающую правопорядок» [15, с. 69]. Применение насилия отдельными людьми должно пресекаться государством, потому что государство обязано иметь монополию на насилие. «Насилие в тех случаях, когда оно не находится в руках соответствующего права, является для этого права опасным не из-за целей, которые с его помощью преследуются, а просто потому, что оно существует вне права» [15, с. 70]. Закон должен

сохранять монополию государства на насилие, в противном случае подрываются сами основы существования государства. Не санкционированное государством насилие угрожает закону, потому что «закон берет свое начало в насилии и даже применяется этим насилием в каждом конкретном случае заключения [правового] договора» [15, с. 79]. Иначе говоря, закон вводит насилие в определенные рамки. Но насилие, применяемое вне этих рамок, превращает закон из безусловной нормы в абстрактное пожелание. Государство, которое отказывается от монополии на насилие, не в состоянии оградить своих граждан от преступников.

Поэтому крайне опасно относиться к насилию как к универсальному средству, которое находит свое оправдание в справедливости целей, ради которых оно применяется. Эти соображения были высказаны В. Беньямином на вполне конкретном материале: на примере Германии. Как известно, в 1933 году в ней в результате государственного переворота власть была захвачена нацистами. Стремясь к достижению своей цели, они активно применяли насилие, оправдывая его необходимостью «навести порядок», «избавить германскую нацию от засилия евреев», от «плутократов» и т.п. Подобные призывы находили сочувственный отклик в мелкобуржуазной среде, страдающей от экономических неурядиц, нестабильности и уличной преступности. В той обстановке, что сложилась в Веймарской республике, призывы использовать насилие для достижения благих целей, не считаясь с формально-юридическими нюансами, не вызывали у широких масс отторжения, и лишь немногие находили в себе мужество против таких призывов протестовать. Верхушка нацистов пользовалась такими настроениями, стремясь завоевать популярность в народной среде. Массам казалось, что выход из чрезвычайной ситуации, в которой после поражения в Первой мировой войне очутилась Германия, состоит в переходе к новому типу жизнеустройства, и проект НСДАП представлялся им более или менее для этого подходящим.

В. Беньямин в своих рассуждениях исходит из оппозиции *правоустанавливающего и правоподдерживающего* насилия. Правоустанавливающее насилие является основополагающим — это насилие с целью установления новой конституции или принятия декларации о независимости. Благодаря ему происходит введение закона в силу. Это насилие самополагания, насилие возникновения *ex nihilo* легальной социальной и политической системы.

Правоподдерживающее насилие — это насилие, реализуемое уже созданным государством: оно консервативно, призвано защитить или укрепить существующий легальный порядок. Это насилие, которое может быть применено против восстания (мятежа), но также и для обеспечения нормального течения повседневной жизни граждан. Закон укрепляется всякий раз, когда опускается молоток судьи и в зале заседаний раздается удар, ставящий последнюю точку в рассматриваемом деле.

Указанные формы насилия нельзя строго разделить по двум причинам. Первая: правоустанавливающее насилие в действительности никогда не возникает из ничего, оно всегда опирается на наследие, доставшееся от прошлого. Вторая: система права не может быть полностью завершена, процесс легитимации в

принципе не может закончиться, каждое новое правовое событие или правовое решение работает не только на сохранение права, но и на его *обновление*, т.е. на изменение.

Правоустанавливающее насилие должно доказывать свою правоту политической победой. Достигнув этой цели, оно утрачивает актуальность. Иное дело – правоподдерживающее насилие. Необходимость его применения сохраняется до того момента, пока существует социальная система, установленная в результате использования правоустанавливающего насилия. Но правоподдерживающее насилие «подлежит ограничению: оно не должно определять для себя новые цели» [15, с. 77–78]. В реальной жизни, однако, существует бесчисленное множество правовых ситуаций, в которых полиция должна иметь определенную свободу действий, на месте принимая решения, выходящие за рамки формальной законности, но которые будут узаконены (если в будущем будет проведено расследование и проч.). Например, полиция наделена «особыми полномочиями», если она сталкивается с предполагаемой террористической угрозой: «поэтому полиция "из соображений безопасности" действует в тех бесчисленных случаях, когда правовая ситуация характеризуется отсутствием какой-либо ясности» [15, с. 78]. Стоит еще раз подчеркнуть, что это явление, характерное для буржуазной демократии, основанной на принципе разделения властей. Разрыв между законодательной и исполнительной властью, т.е. между правоустанавливающей и правоподдерживающей властью, по-настоящему открывается в современности только с упадком абсолютного суверена. По мнению В. Беньямина, такая «свобода рук» придает действиям современной полиции излишнюю жестокость: «И хотя полиция видит себя везде одинаковой, то в конечном счете нельзя не заметить, что ее дух менее разрушителен в абсолютной монархии, где она репрезентирует насилие государя, соединяющего в своих руках законодательную и исполнительную власть, и более разрушителен в демократиях, где ее существование, не находящееся в какой-либо связи подобного рода, свидетельствует о максимальном вырождении насилия» [15, с. 78].

В. Беньямин не мог обойти своим вниманием вопрос о крайней форме легитимного насилия – смертной казни. У этой меры наказания есть как сторонники, так и противники. По мнению В. Беньямина, последние выступают не столько против такого вида наказания, сколько *против самого права как исторически возникшего общественного института*. Вот его суждение на этот счет: «Ведь если насилие (судьбой коронованное насилие) является его источником, то напрашивается предположение, что в тех случаях, когда высшее насилие, то есть насилие, при котором речь идет о жизни и смерти, проявляется в правопорядке, его истоки репрезентативно пронизывают существующее, и их манифестация в нем ужасающа... Ибо в осуществлении насилия через власть над жизнью и смертью право утверждает само себя сильнее, чем в каком-либо другом правовом акте» [15, с. 76].

Насилие со стороны государства направлено на создание и/или сохранение закона. Такова его цель. Наряду с таким насилием В. Беньямин выделяет мифическое насилие, т.е. насилие, не имеющее цели и являющееся лишь проявлением

воли и существования некой силы. С точки зрения В. Беньямина, самый жестокий пример *мифического насилия* – смертная казнь, ибо оно является непосредственным и «кровавым». В «кровавом насилии над голой жизнью во имя самой жизни», проявляется изначальная власть закона над самой жизнью [15, с. 91]. «Голая жизнь» у В. Беньямина – это образ падшей жизни, греховной, грязной жизни; это искаженная жизнь горбуна, страдающего под неким безымянным космическим бременем. Верховенство права, в конечном счете, не имеет логического обоснования. Оно устанавливается силой и силой же поддерживается. Философ отмечает: «Мифическое насилие в его прообразной форме является чистой манифестацией богов. Не как средство для осуществления их целей, едва ли как манифестация их воли, а в первую очередь как манифестация их бытия. Миф о Ниобе является сам по себе замечательным примером мифического насилия. На первый взгляд может показаться, что поступок Аполлона и Артемиды — это только наказание. Однако примененное ими насилие скорее устанавливает право, чем наказывает за нарушение существующего закона. Высокомерие Ниобеи накликает на себя рок не потому, что она нарушила право, а потому, что она бросила судьбе вызов – вызвала ее на бой, в котором судьба должна одержать победу и тем самым извлечь право на свет» [15, с. 87]. Такое насилие, понятно, существует вне правовой сферы. Но оно есть факт реальной жизни, с которым не может не считаться государство.

Помимо мифического насилия В. Беньямин выделяет божественное насилие. Оно *не создает новый порядок, но разрушает закон*. Немецкий философ характеризует его следующим образом: «Как во всех областях мифу противостоит бог, так мифическому насилию противостоит насилие божественное. А именно – оно во всем составляет ему противоположность. Если мифическое насилие правоустанавливающее, то божественное — правоуничтожающее; если первое устанавливает пределы, то второе их беспредельно разрушает; если мифическое насилие вызывает вину и грех, то божественное действует искупляюще; если первое угрожает, то второе разит; если первое кроваво, то второе смертельно без пролития крови <...> Первое требует жертв, второе их принимает» [15, с. 90].

Понятие «божественное насилие» весьма неоднозначно и допускает множество различных толкований. Так, некоторые ученые, например, Д. Агамбен, пытаются показать, что «божественное насилие» – это не реальное, физическое насилие, а скорее дискурсивный праксис, который приостанавливает действие закона изнутри самого дискурса юридической власти [16]. Но какую бы интерпретацию мы ни выбрали, разрушение механизма насилия, похоже, требует сверхъестественного вмешательства, которое могло бы взорвать континуум истории и привести к настоящему чрезвычайному положению.

На взгляды В. Беньямина несомненное влияние оказал иудаизм с его упованием на приход мессии. Мессианская надежда играла очень важную роль в ранних работах В. Беньямина, один из примеров того – «Теолого-политический фрагмент» [17]. Философ обращается к своей надежде и в конце своей жизни в работе «О понятии истории». Эта концепция имела для него огромное, более того, решающее значение. Его теория имеет также много общего со взглядами

русского философа Н.А. Бердяева, с работами которого он, возможно, был знаком. В работе «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого» [18] Н.А. Бердяев выделяет четыре вида мессианизма:

1. Национальный или универсальный, т.е. освобождение либо для нации, либо для всех людей.
2. Посюсторонний или потусторонний, т.е. освобождение в царстве Кесаря или в царстве Духа.
3. Победный или страдательный, т.е. освобождение через победу и господство или через страдание.
4. Личный или безличный, т.е. освобождение в качестве личности или в качестве обезличенного «Das Mann».

Мессианизм В. Бенямина определенно относится к «победному» и «универсальному» типам. Так, философ говорит о разрыве континуума истории и разрушении механизма насилия, необходимых чтобы сделать мир совершенно другим, лучшим. Но гораздо сложнее определить, отдавал ли В. Бенямин предпочтение посюстороннему или потустороннему варианту мессианизма. С одной стороны, божественное насилие кажется сверхъестественным и недоступным для использования в революционной практике (который в конечном итоге становится мифическим насилием). Но, с другой стороны, В. Бенямин пропагандировал необходимость культурной и политической деятельности, направленной на то, чтобы дезавуировать механизмы насилия. В конечном итоге, как представляется, Бенямин выступал за некую *комбинацию посюстороннего и потустороннего мессианизма*, т.е. вписывания каждого конкретного (материального и интеллектуального) факта человеческой жизни в космическую перспективу телеологического процесса развития мировой тотальности. Политическая деятельность тех, кто стремится к счастью, должна быть, таким образом, направлена на созидание некой постполитической Божественной реальности. Однако при том условии, что характер этой новой реальности определяется не Словом Божиим, но марксистской утопией.

Таким образом, В. Бенямин, осознавая, что социальные противоречия не могут быть разрешены посредством правоустанавливающего, правоподдерживающего и мифического насилия, связывает свои надежды на лучшее будущее с вмешательством «сверхъестественных» сил, загадочного «божественного насилия». Его философия истории оказывается, следовательно, одним из вариантов мессианизма, упованием на то, что избавление от страданий будет даровано человечеству богом, что, в свою очередь, может пониматься как кардинальная трансформация самого способа существования индивида в обществе и истории. При этом в явном противоречии с буквой и духом классического марксизма он надеется на то, что божественное насилие будет направлено на реализацию марксистского проекта, понимаемого немецким философом в духе политической теологии.

Список литературы

1. *Сорель Ж.* Размышления о насилии. – М.: Фаланстер, 2013. – 293 с.
2. *Арендт Х.* О насилии. – М.: Новое издательство, 2014. — 148 с.
3. *Жирар Р.* Насилие и священное. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 448 с.
4. *Боянич П.* Насилие и мессианизм. – М.: Кабинетный ученый, 2018. – 224 с.
5. *Жижек С.* О насилии. – М.: Европа, 2010. – 184 с.
6. *Маркс К.* Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г. // Энгельс Ф., Маркс К. Сочинения. Изд. 2-е. Т. 7. – М.: Политиздат, 1956. – 670 с.
7. *Ницше Ф.* К генеалогии морали. // Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 5. – М.: Культурная революция, 2012. – 480 с.
8. *Фрейд З.* Недовольство культурой. – М.: Фолио, 2013. – 224 с.
9. *Хоркхаймер М., Адорно Т.* Диалектика просвещения. – М.-СПб.: Медиум, Ювента, 1997. – 312 с.
10. *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. М.: Республика, 1994. — 447 с.
11. *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. Одномерный человек. – М.: АСТ, 2003. – 528 с.
12. *Луштова М. А., Мусеев Н. А.* Временной аспект в модели современного наблюдателя. // Новые идеи в философии. Вып. 8(29). С. 72–81.
13. *Шмитт К.* Понятие политического. – СПб.: Наука, 2016. – 568 с.
14. *Беньямин В.* О понятии истории. // Учение о подоби. Медиаэстетические произведения. Сб. статей. – М.: РГГУ, 2012. С. 237–253.
15. *Беньямин В.* К критике насилия. // Учение о подоби. Медиаэстетические произведения. Сб. статей. – М.: РГГУ, 2012. С. 65–100.
16. *Агамбен Д.* О пределах насилия // Новое литературное обозрение. 2023. № 6(184). С. 52–61.
17. *Беньямин В.* Теолого-политический фрагмент. // Учение о подоби. Медиаэстетические произведения. Сб. статей. – М.: РГГУ, 2012. С. 235–236.
18. *Бердяев Н.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. М.: – АСТ, 2011. – 639 с.

THE PROBLEM OF VIOLENCE IN THE PHILOSOPHICAL PROJECT OF W. BENJAMIN

Semyon V. Borodulin

Perm State University

15, Bukireva st., 614068, Perm, Russia

The article analyzes the concept of violence developed by the German philosopher Walter Benjamin (1892-1940) in a number of historiosophic works. The article characterizes the forms of violence he singled out: law-establishing, law-supporting, mythical and divine. It is shown that the theory of violence proposed by W. Benjamin's theory of violence is inscribed in the general theory of historical process, which is the author's variety of providentialism and messianism.

Keywords: W. Benjamin, philosophy of history, political philosophy, violence, messianism

Научное издание

НОВЫЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФИИ

Научный журнал

Выпуск 15 (36)

Подписано в печать 17.06.2025. Выход в свет 24.06.2025
Формат 60x84/16. Усл. печ. л. 6,98. Тираж 100 экз. Заказ № 70

Адрес учредителя и издателя:
614068, г. Пермь, ул. Букирева, 15,
Пермский государственный
национальный исследовательский университет
Тел. +7 (342)239-64-35

Адрес редакции
«Новые идеи в философии»:
614068, г. Пермь, ул. Букирева, 15,
Пермский государственный
национальный исследовательский университет
Философско-социологический факультет,
кафедра философии
Тел. +7 (342)239-63-92
E-mail: philosophy-psu@mail.ru

Управление издательской деятельности ПГНИУ
614068, г. Пермь, ул. Букирева, 15
Тел. +7 (342) 239-66-36 E-mail: unipress@psu.ru
Отпечатано в типографии ПГНИУ
614068, г. Пермь, ул. Букирева, 15.
Тел. +7 (342) 239-65-47

Распространяется бесплатно

