



ISSN 2076-0590

Научный журнал

Издается с 2014 г.

Выходит 2 раза в год

---

## НОВЫЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФИИ

2022  
Выпуск 9 (30)

---

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

Founder: Perm State University

### *Редакционная коллегия*

Главный редактор – Олег Александрович Барг (д.филос.н., проф. каф. философии ПГНИУ). Елена Михайловна Березина (к. филос.н., доц. каф. культурологии и социально-гуманитарных технологий ПГНИУ), Наталья Ириковна Береснева (д.филос.н., декан философско-социологич. фак-та ПГНИУ), Александр Юрьевич Внутских (д.филос.н., проф. каф. философии ПГНИУ), Сергей Владимирович Комаров (д.филос.н., проф. каф. философии ПГНИУ), Вячеслав Владимирович Корякин (к.филос.н., доц. каф. философии ПГНИУ), Рудольф Львович Лившиц (д.филос.н., проф. каф. истории философии и социально-гуманитарных дисциплин Амурского гуманитарно-педагогического ун-та, Комсомольск-на-Амуре), Лева Асканазович Мусаелян (д.филос.н., зав. каф. философии ПГНИУ), Сергей Владимирович Поросенков (д. филос.н., проф. каф. философии ПГНИУ)

### *Editorial board*

Editor-in-Chief – Oleg A. Barg (Professor, Doctor of Philosophy). Elena M. Berezina (Associate professor, Candidate of philosophy), Natalya I. Beresneva (Professor, Doctor of Philosophy), Alexander Yu. Vnutskikh (Professor, Doctor of Philosophy), Sergey V. Komarov (Professor, Doctor of Philosophy), Vyacheslav V. Koryakin (Associate professor, Candidate of philosophy), Rudolf L. Livshits (Professor, Doctor of Philosophy), Lyudmila A. Myasnikova (Professor, Doctor of Philosophy), Leva A. Musayelyan (Professor, Doctor of Philosophy), Sergey V. Porosenkov (Professor, Doctor of Philosophy)

### *Редакционный совет*

Надежда Васильевна Бряник (д.филос.н., проф., Урал. федерал. ун-т им. Б.Н.Ельцина, Екатеринбург) Лев Абрамович Закс (д.филос.н., проф., Урал. федерал. ун-т им. Б.Н.Ельцина, 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, С.-Пб. гос. ун-т аэрокосмического приборостроения, Санкт-Петербург), Александр Алексеевич Строканов (д-р наук, проф., руководитель департ. социальных наук, директор Института русского языка, истории и культуры, госуд. колледж в Линдоне, США)

### *Editorial council*

Nadezhda V. Brianik (Doctor of philosophy, Prof., Ural Federal University, Ekaterinburg, Russia), Lev A. Zaks Brianik (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., S.-Pb. state University of Aerospace Instrumentation, St. Petersburg, Russia), Aleksandr A. Strokanov (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, 2022

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Скоробогачкий В.В.</i> «Отсутствие» философии: метафора или реальность? .....	4
<i>Рудаков С.И.</i> Философия и вызовы нашего времени .....	17
<i>Лившиц Р.Л.</i> Инфантильное сознание: причины и последствия .....	25
<i>Желнин А.И.</i> От разума к его избытку: гиперрациональность как феномен цифровой эпохи .....	36
<i>Лоскутов Ю.В.</i> Субстанция как предмет .....	49
<i>Комаров С.В.</i> Вопрос о субъекте: от рефлексивности к сингулярности ...	58
<i>Лумпова М.А., Мусеев Н.А.</i> Концептуальные основания построения неклассической модели исторического бытия субъективности в визуальных исследованиях.....	71
<i>Корякин В.В.</i> О методе, философских основаниях и начале построения общей политэкономии .....	83
<i>Керженцева Л.П., Корякин В.В.</i> К вопросу о теории и методе материалистической философии повседневности .....	94
<i>Афанасенко Я.А., Чернова Т.Г.</i> Проект трансгуманизма: NBIC-технологии и их антропологическая составляющая .....	104
<i>Тороцин Е.А.</i> Проблема смысла в контексте онтологии события .....	116
<i>Артюшенко П.О.</i> Из потаенности в непотаенность: онтология «моментального снимка» .....	123
<i>Каюткин Д.Ю.</i> Философия Бруно Латура и марксизм: точки соприкосновения .....	128
<i>Воробьева К.В.</i> Проблема определения свободы в древневосточной и античной философской традиции .....	140

## CONTENTS

<i>Skorobogatskiy V.V.</i> The “absence” of philosophy: metaphor or reality? .....	4
<i>Rudakov S.I.</i> Philosophy and challenges of our time .....	17
<i>Livshits R.L.</i> Infantile consciousness: causes and consequences .....	25
<i>Zhelnin A.I.</i> From reason to its excess: hyperrationality as phenomenon of the digital age .....	36
<i>Loskutov Y.V.</i> Substance as a subject.....	49
<i>Komarov S.V.</i> The question of the subject: from reflexivity to singularity.....	58
<i>Lumpova M.A., Museev N.A.</i> Conceptual foundations for constructing a non-classical model of the historical being of subjectivity in visual studies.....	71
<i>Koryakin V.V.</i> On the method, philosophical foundations and basis of building a general political economy.....	83
<i>Kerzhentseva L.P., Koryakin V.V.</i> On the theory and Method of a materialistic philosophy of everyday life .....	94
<i>Afanasenko Y.A., Chernova T.G.</i> Transhumanism project: anthropological aspect of NBIC-technologies .....	104
<i>Toroshchin Y.A.</i> The problem of meaning in the events ontology.....	116
<i>Artyushenko P.O.</i> From concealment to unconcealment: the «snapshot» ontology .....	123
<i>Kayutkin D.Y.</i> Bruno Latour philosophy and Marxism: points of contact /.....	128
<i>Vorobeva C.V.</i> Problem of freedom definition in ancient Eastern and Antique philosophical traditions .....	140

**«ОТСУТСТВИЕ» ФИЛОСОФИИ: МЕТАФОРА ИЛИ РЕАЛЬНОСТЬ?****В. В. Скоробогатский**

доктор философских наук, зав. каф. государственного управления и политических технологий  
Уральский институт управления – филиал РАНХиГС  
620144, г. Екатеринбург, ул. 8 Марта, 66  
E-mail: skorobogatskiy-vv@ranepa.ru

Состояние современной философии рассматривается в русле доминирующей тенденции в ее социальном бытии и характеризуется как «отсутствие» философии в культуре, в жизни общества и человека. Данный феномен представлен в статье в двух аспектах. Внешняя сторона «отсутствия» философии связана с ее «исчезновением» в системе социальной (массовой) коммуникации. Под «исчезновением» понимается процесс превращения предметного содержания философского знания в функциональное состояние, когда субъектом философствования становится не индивид с его мышлением, но закрепленный традицией идеологизированный корпус готового знания. Внутренняя сторона «отсутствия» философии рассматривается как антоним хайдеггеровского «присутствия» («Dasein»), как тенденция к «расчеловечиванию» философии, к самоизживанию человеческого в человеке. Автор показывает, что определение перспектив философии предполагает выход за пределы парадигмальной установки, сложившейся в культуре Просвещения и сформулированной Гегелем, согласно которой философия – динамический, творческий центр культуры. В качестве такого выхода используется модель философии как этического проекта. Этическое понимается при этом как метасоциальное, как «начало» истории, задающее вектор социокультурной динамики исторического процесса в направлении образа человека. В XX веке помимо образа человека, разработанного гуманистической традицией, возникли альтернативные образы и соответственно системы этики – этика нигилизма, этика постчеловека и этика зла. В статье делается вывод, что в качестве предварительного условия анализа состояния философии необходима теоретическая реконструкция образа человека в современной российской культуре, реальной функционирующей в обществе системы этики.

Ключевые слова: философия и культура, назначение философии, «отсутствие» философии как ее расчеловечивание, философия как этический проект, этика зла, условия возрождения философии.

Сегодня повсеместны разговоры о том, что философия никому не нужна. Ни студентам, ни факультетам/институтам, зарабатывающим на них средства к существованию, ни даже администрациям университетов,

занятых по большому счету не стратегическим развитием, а выживанием. Эти разговоры ведутся в нашей профессиональной среде, ибо за ее пределами само слово «философия» давно забыто. Так называемое образованное общество и возглавляющие его творцы общественного мнения – мастера культуры и ведущие тележурналисты – озабочены совсем иными проблемами.

Мне кажется, что в таком отношении к философии со стороны как элит, включая образованный класс, так и основной массы населения, на самом деле ставится диагноз обществу, для которого характерны две черты – погруженность массового человека в мелочную повседневность с ее текущими заботами и интересами и тщеславное самодовольство лидеров общественного мнения, носителей руководящих идей нашего времени. Именно эти две вещи Гегель считал враждебными философии. Указав на них в речи, произнесенной при открытии чтений в Берлине 22 октября 1818 г., он продолжил: «В душе, которой овладело последнее, не остается места для разума, который ищет не своего, а истинного» [1, с.80]. И потому вполне естественно, что в таком мире философия превращается в факультет ненужных вещей. Но ущерб от такого положения дел в сфере духа терпит не философия, а общество.

Необходимо уточнить, что гегелевская постановка вопроса о философии и ее роли в жизни общества обоснована и плодотворна в теоретико-методологическом плане в том случае, если в обществе сохраняется высокое значение культуры, если культура переживает процесс цветения, усложнения форм и роста содержания. Гегель исходит из классической парадигмы, согласно которой философия «... образует центр духовной культуры, всех наук и всякой истины...» [1, с.80]. Чуть позже Маркс, еще оставаясь гегельянцем, назовет философию духовной квинтэссенцией своего времени: философия – «... продукт своего времени, своего народа, самые тонкие, драгоценные и невидимые соки которого концентрируются в философских идеях. Тот же самый дух, который строит железные дороги руками рабочих, строит философские системы в мозгу философов» [2, с.105].

Переживаемая нами ситуация характеризуется культурным кризисом, возрастающей деградацией всех формообразований духа, от высших его проявлений до бытовых и массовидных. В этих условиях философия лишается своей жизненной почвы и не в состоянии выполнить своего назначения не только потому, что она не востребована обществом и человеком, но еще и потому, что философия, какова она «в себе», утрачивает живую

связь с временем: ее наличное бытие, говоря языком Гегеля, уже не отвечает ее понятию – быть эпохой, схваченной в мысли.

Мы попытаемся рассмотреть в рамках данной статьи доминирующую тенденцию существования философии в нашем обществе, задавшись тремя вопросами: 1) место философии в современной культуре и обусловленный этим способ философской рефлексии своего назначения, 2) трансформация этических оснований философии в контексте динамики современной культуры, 3) перспективы возрождения философии в современной культурной ситуации. По крайней мере, сделаем попытку ответить на них, ибо они, на наш взгляд, очерчивают проблемное поле, к освоению которого мы, по существу, еще и не приступали.

### ***1. «Отсутствие» философии как ее «исчезновение» в пространстве социальной коммуникации***

Доминирующей тенденцией существования философии является ее «отсутствие» в культуре, в жизни общества и человека. «Отсутствие» философии – феномен, который выступает в двух аспектах, внешнем и внутреннем. Во внешнем плане он предстает как функциональное образование. Исходя из этого, «отсутствие» философии следует рассматривать не в привычном гносеологическом ракурсе «сущность – явление», когда мы исходим из презумпции, что искомая суть прячется от познающего мышления, подставляя ему в сфере явлений «кажимости» и окутываясь ими, как облаком, маскируясь и ускользая от прямого взгляда и вынуждая исследователя использовать технику анализа, позволяющую извлечь на свет эту сущность под именем алетейи-истины. Для феномена функционального порядка характерны как бесформенность, текучесть, так и внутренняя пустота; он не имеет также корней и существует вне времени, точнее, течение времени не оставляет на нем никаких следов. Все, что он представляет – не сам по себе, а именно и только наблюдателю, – «это “наведенное” (индуцированное) содержание, отраженное, заимствованное и всегда производное – от контекста, от ситуации, от обстоятельств и условий текущего момента» [3, с. 35]. Из всех модусов бытия в нем осуществляется единственный – бытие-для-другого, когда функциональное бытие поглощает его предметное бытие.

М. К. Мамардашвили называл подобные феномены квазипредметами: «Подобная форма существования есть продукт превращения внутренних отношений сложной системы, происходящего на определенном ее уровне и скрывающего их фактический характер и прямую взаимосвязь косвенными выражениями. Эти последние, являясь продуктом и отложением превращенности действия связей системы, в то же время самостоятельно

бытийствуют в ней в виде отдельного, качественно цельного явления, “предмета” наряду с другими» [4, с.386]. И соответственно, методология анализа превращенных форм требует серьезных корректировок как в области онтологии, так и теории познания. Но это достаточно сложный вопрос, который мы здесь рассматривать не будем.

В этом смысле утверждение об «отсутствии» философии означает констатацию превращенного способа существования философии в современной культуре (речь, естественно, идет о российской культуре). Выделим ряд черт такого существования, фиксирующих внешнюю сторону ее «отсутствия», ее «исчезновение», то есть превращение предметного (содержания) в нечто квазипредметное, функциональное – производное от контекста существования. Для философии сегодня отведено несколько общественно признанных «мест» («островков») бытования: (1) студенческая аудитория (лекции, семинары), (2) научная жизнь (заседания кафедр, теоретические и методические семинары, конференции, диссоветы, кулуарное общение), а также (3) «библиотека» и «кабинет» (научные журналы, книги, подготовка публикаций и чтение).

Это – *внешняя среда* существования философии, существенно ограниченная сфера обращения готового знания, движения текстов и действия лиц, их репрезентирующих. Функциональное бытие философии означает, что действительным агентом этого процесса выступает не философ, не мыслящий индивид, но сложившийся и закреплённый традицией корпус (готового) знания – совокупность принципов, понятий и текстов, обращающихся согласно логике, чуждой для самой философии и извне встроённой в этот корпус. В случае с нашей философией, советской по своим идейным основоположениям, тематике и ответам, эту логику движения мысли определяли базовые принципы и текущие установки марксистско-ленинской идеологии. Получив в свое время закрепление в корпусе готового знания, они оказывают инерционное воздействие на философское мышление (познание) и по сей день.

Происшедшие за последние тридцать с небольшим лет изменения в духовной культуре, в первую очередь ее деидеологизация, привели к отчуждению философии от своих оснований, своеобразной самоизоляции и консервации языка и тематики. Последнее маскируется введением в оборот ранее запрещенных или нежелательных текстов, цитирования любых имен, от Бердяева и Хайдеггера до Деррида и Бодрийера, но все это ничего принципиально не меняет в ее существенном содержании. Философия сегодня существует в режиме инерционного воспроизводства базовых структур советского мышления. Она превратилась во внутреннее по пре-

имуществу дело, цеховое занятие философов, и все ее проблемы переживаются и обсуждаются в этом узком кругу. У нее нет внешнего пространства функционирования, в котором философские идеи и концепции могли бы двигаться по каналам социальной коммуникации, отыскивая свои аудитории.

Характерно, что косвенное признание этой самоизоляции философии проявляется в нигилистическом отношении к ней со стороны не только общества, но и определенной части философского сообщества, со стороны тех, кто видит в ней не призвание, а всего лишь профессиональное занятие, причем, не самое выгодное с точки зрения социальной успешности.

## **2. «Отсутствие» философии как ее «расчеловечивание»**

Обращение современной философии в локальных пространствах культуры (в системе образования, прежде всего) не означает, однако, ее полного отрыва от процессов, протекающих в культуре. Сам способ существования философии, функциональный и превращенный, является свидетельством о характере и направленности этих процессов. Положение о контекстуальном (ситуационном, индуцированном) характере квазипредметного содержания философии дает ключ к определению основной направленности процессов, происходящих в нашей культуре в последние три-четыре десятилетия. Возможно, что корни этого уходят гораздо глубже, но для целей нашего исследования достаточно и этой констатации.

Эту направленность характеризует «отсутствие» философии, понятие как прямая противоположность того, что Хайдеггер называл «присутствием», «тут (вот, здесь)-бытием» (Dasein), как его антоним. Для Хайдеггера «присутствие» – конечное сущее, которое живет во времени [5, с.234–235] и способно стать голосом бытия, озвучить его гармонию: «... Словом “присутствие” названо такое, в чем впервые только и можно иметь опыт места, именно местности истины бытия, чтобы потом соответственно осмыслить его» [6, с.31]. Благодаря человеку (мышлению и технике) мир достигает подручного состояния, «состояния-в-наличии» упорядочивается, становится «разумной действительностью» [7, с.53], внутренне дифференцированной, категоризованной и приведенной в систему. Для Хайдеггера этот порядок реализуется в виде метафизики – основополагающего строя действительности как пространства исторического свершения [8, с.177–178]. Мир категоризован внутри и потому содержит «в себе» (потенциально) ответы, наличие которых подталкивает человека к вопрошанию. Это, собственно, и есть занятие философией как экзистенциальный акт человека – сущего, наделенного особым Заданием или Призванием:



слышать и передавать гармонию бытия, как это на свой лад делают поэт или музыкант.

Поэтому «отсутствие» как антоним «присутствия» означает не что иное, как расчеловечивание мира, как самоизживание человеческого в человеке и в культуре. Речь идет не об истреблении человека и ценностей посредством насилия – социального (системного), физического или символического. Такое насилие, точнее, его переживание (ужаса происходящего и сочувствия жертвам) парализует мысль, пишет С. Жижек [9, с.7]. Давно известен способ сопротивления насилию – самостоятельное мышление индивида: всегда есть «ниши» относительной свободы, например чтение – лучшее противоядие против пошлости окружающего мира, как говорил И. Бродский [10, с.181].

Соль вопроса здесь в небольшой добавке – «само...». В нашем случае самоизживание человеческого не результат системного (социального) насилия, но добровольно принимаемая и осуществляемая стратегия достижения успеха. Сложилась ситуация, когда «расчеловечивание» становится осознанным актом человека, стремящегося достичь успеха, отбросив все то, что этому препятствует, используя социальные техники выживания любой ценой, переступая любые запреты и нормы – правовые, эстетические, этические, религиозные. Надо отметить своеобразную духовную установку, в русле которой протекает это самоизживание человеческого. Успех, измеряемый деньгами, имеет в нашем обществе не только житейское значение как условие свободы «от...», удобств, обеспеченности, расширения круга возможного. Он становится меркой признания, стремление к которому – ведущий мотив для новоевропейского человека. С точки зрения Ф. Фукуямы, гегелевская трактовка новоевропейской свободы подчеркнута отличается от концепции либерализма, идущей от Локка [11, с.229–230]. Если в последнем случае свобода есть сторона (и следствие) юридически гарантированной собственности, то есть имеет экономико-правовую природу, вытекает из естественного права, то в случае Гегеля свободы добиваются, рискуя жизнью [12, с. 102]. Для него свобода – реализация человеческой экзистенции в ситуации «быть или не быть».

Парадоксальным образом в современной культуре в России признание, вопреки Гегелю, является не экзистенциальным актом, а чем-то производным от успеха, независимо от цены, которой он достигается, а также моральной и правовой квалификации путей и средств его достижения. Для нас это должно служить сигналом о том, что в основание массовой культуры в качестве второй сверхценности закладываются деньги (богатство) как дополнение к первой сверхценности – власти, которая досталась новой

культуре в наследство от советского прошлого [13, с.163–164]. При этом выработан механизм конвертации одного в другое – коррупция, ставшая системообразующим фактором социальной организации, включая и государство. Будучи антиподом как морали, так и права, коррупция не только способствует легитимации власти [14, с.238], но определяет устойчивый, системный и направленный характер процессов в современной культуре. Четкую характеристику этому дал В. Бибахин: «Экспериментальное семидесятилетие после 1917 года было попыткой обойтись на государственном уровне без Бога. Главное содержание нового эксперимента, официально узаконенного в 1991 году – не финансовые технологии, а попытки социально устроиться без совести» [15, с.44]. Таков конечный результат самоизживания человеческого, это – без-совестность как культурный идентификатор современного россиянина, как поступательное продолжение безбожия советского периода в новых условиях.

### *3. Перспективы: возможно ли (воз)рождение философии?*

На такой основе складывается современная версия массовой культуры. Важно отметить, что это движение – чаще всего, неосознанно, по самому факту своего осуществления, – противостоит концепции гуманизма и образу человека, который породила культура Возрождения. Но речь идет не о принципиальном изменении типа (образа, понятия) человека, а об опрокидывании культурной пирамиды ценностей (не путать с ее переворачиванием в духе «карнавала» М. Бахтина). Начало этому следует искать в советском прошлом с его концепцией патриотизма и героизма как составляющих образа «нового человека», ницшеанского по своему «замесу» [16, с. 67–68]. В этом – попытка нового начинания, примером которого может служить концепция Циолковского о «бессмертии человека» после выхода в Космос: венцом эволюции человечества будет *постчеловек* – гуманоид, лишенный телесной природы и способный существовать в любых условиях Космоса, нечто богоподобное и живущее исключительно разумом.

Время Горького и Циолковского и нашу современность объединяет одно – стремление к неограниченному господству. Для ученого апофеоз власти – выход в Космос и возможность перестроить мироздание, для массового индивида – богатство и приходящая с этим возможность «красивой» жизни. Правда перечень желаемого скуден и списан со страниц глянцевого журналов. Но и в том, и в другом случае окружающий мир переделывается «под себя». Различны масштаб притязаний и то, чем довольствуется дух, падение которого, согласно Гегелю измеряется тем, *чем* он удовлетворяется.

Но кажимость исчезновения философии (внешний план ее «отсутствия») или самоизживание человеческого (внутренний план) не означают, что место в культуре, занимаемое когда-то философией в прежнем, привычном для нас смысле слова, опустело. Вполне возможно, что это место уже занято другой философией, пока еще не артикулированной или говорящей на языке, которого мы не понимаем или не принимаем, и выступающей от имени культуры, которая подспудно складывается под покровом массовой культуры. Но заданная Гегелем и Марксом парадигмальная связка «философия-культура» ограничивает горизонт мышления рамками той культуры, в которой сложились наши базовые представления, теоретико-методологические установки. Тем более, что они имеют явную ретроспективную направленность. Последнее обстоятельство открывается при рассмотрении основных подходов к проблеме философии в России, которые были представлены в докладах IV Российского философского конгресса [17] и в материалах «круглых столов», проведенных журналом «Вопросы философии» в 2004–2006 гг. [18; 19; 20]. Ретроспективный характер заявленных там концепций заключается не только в отказе подвергнуть рефлексии основания парадигмальной модели «философия-культура» и признать дискурсивный характер сложившихся представлений о месте философии в культуре и ее назначении, но и в том, что проблемы, если они и существуют, связываются главным образом с разлагающим влиянием постмодернизма как «анти-философии» нашего времени [21].

Возможность взглянуть на проблему философии поверх сложившейся парадигмы дает, на наш взгляд, подход А. Гуссейнова, согласно которому философия есть этический проект [22]. Но для этого необходимо расширить понимание этического, принять, что этика не только теория морали, что ее значение намного шире: этическое представляет собой принцип организации социального как системы, нормативно-смысловой центр которой составляет культурный образ человека, задающий базовые параметры функционирования системы и играющий роль аттрактора в ситуациях неравновесия. В данном смысле этическое может интерпретироваться как метасоциальное, как «начало» истории – процесса порождения человеческого в человеке. Благодаря этическому «началу» эволюция человека и общества имеет характер социокультурной динамики; она «подталкивается» в направлении триединства, очерчивающего образ человека: личность – свобода – знание [14, с.109–111]. Такой была основная тенденция исторического процесса в традиционном обществе, в эпоху Ренессанса получившая выражение в концепции гуманизма.

Расширенное понимание этического дает основание задаться вопросом: кто сказал, что возможна только этика добра? Можно предположить, что существуют и другие этические модели, ориентирующие на иной образ человека. Не случайно тоталитарные режимы, возникшие в первой половине XX века, в эпоху «восстания масс», предполагали в качестве первоочередной задачи «антропологическую революцию», формирование «нового» человека как типа, альтернативного тому, что в свое время утвердил в культуре классический гуманизм. Этика нигилизма, описанная С. Франком в сборнике «Вехи», этика пост(сверх)человека русского космизма – системы, основанные на моральной и социальной легитимации насилия, возникшие в русле революционного дискурса. Следующим шагом стала возможность этики зла, о которой С. Лем размышлял в эссе «Провокация» в связи с политической практикой нацизма, которая была подкреплена соответствующей эстетикой и этикой [23]. Впрочем, такого рода антиутопией были уже «120 дней Содома» маркиза де Сада.

Замкнувшись в тесном круге цеховых проблем, философское сообщество по большей части и не догадывается, какие перестройки происходят в отечественной, да и в мировой культуре в эпоху ее неуправляемой массовизации и вследствие радикальной перестройки ее ценностных оснований, какие этические проекты в ней возникают и какие ориентации у тех или иных агентов культурных процессов они формируют. Кастальское благодущие, согласно которому мы живем в лучшем из миров, устроенном согласно принципам Просвещения и слегка повреждаемом новомодными влияниями, базируется на представлении, что культура по-прежнему ориентируется на истину, на «непотаенное», открываемое человеческой мыслью. Но в эпоху научно-технических революций цели науки определяются не учеными, а неким Заказчиком, не только ее финансирующим, но направляющим всю ее деятельность от начала и до конца. О том, что современная наука представляет собой предприятие [24, с.46–47], говорил Хайдеггер еще в 1938 году. Оно (предприятие) функционирует по законам рыночной экономики и нацелено на получение прибыли, которое ставится выше истины. В соответствии с этим меняется и оценка открытия: «открытое» (алетейя) сегодня не обязательно связывается с истиной как коррелятом добра. Оно может быть открытием того, что несет в мир зло, открытием лжи. Открытие становится нейтральным по отношению к классической бинарной оппозиции «истина-ложь» [25, с.51], оно получает функциональную, утилитарно-прагматическую оценку по шкале «полезное-вредное», «выгодное-убыточное». И тогда наука, познающее мышление избавляют себя от ограничивающих требований этики добра и стандартов

классической гносеологии. Поскольку открытие лжи (и извлечение из «глубин» – природы или истории – зла) осуществляется в строгом соответствии с правилами (внутренней логикой) научного исследования, можно говорить о том, что наука освобождается (подобно политике в XVI веке) от опеки религиозной морали, вступая в эпоху секуляризации. Но этическая нейтральность науки не избавляет от ее подчинения силам зла, примером чего служит история доктора Фауста (Гете) или инженера Гарина (А. Толстой), от фактического распространения в научном сообществе какой-нибудь новой морали в духе этики зла.

Не хочется фантазировать по поводу перспектив философии в российском обществе, но есть ряд предварительных замечаний.

Во-первых, надо ставить вопрос не о трансформации или совершенствовании философии. Если меняется тип культуры, должен измениться и тип философии, измениться функционально, семантически, по способу выражения. Но первоначальным шагом должна быть реконструкция нового этического проекта и образа человека, на который он ориентирован. Какой именно проект – это отдельный вопрос. Если обратиться к истории философии, можно увидеть, что афинская философия была отпочкованием от литературы и театра, а образ человека, от которого она подспудно отталкивалась, – это герой античной трагедии, послуживший моделью для платоновского Сократа как идеального философа. Новоевропейская философия была отпочкованием от математики и опытного знания, от «сайенс», носителем которого был ученый, ставший прототипом для философа эпохи университетов и обретения философией характера публичного занятия, «государственной» профессии (Гегель).

Новая философия сложится по мерке новой культуры, но что она будет собой представлять, от какого образа человека и системы этики отталкиваться?

Во-вторых, известным препятствием на пути обновления философии является ретроспективная установка, которая доминирует в философском сообществе и ориентирована на идеалы Просвещения и образ человека, сложившийся в новоевропейской культуре под влиянием концепции гуманизма. Причем, фаустианская сторона образа ученого как идеального человека и вытекающие отсюда риски и проблемы, как правило, во внимание не принимаются. Поэтому мы во многом слепы и глухи по отношению к возможным росткам нового и к тем процессам, что происходят в современной массовой культуре.

В-третьих, с нашей точки зрения, имеет смысл говорить не о трансформации, а о повторном рождении философии в связи с радикальным об-

новлением типа культуры, как это уже случилось в Западной Европе в XVI–XVII вв., а еще раньше – в VI–V вв. до н.э. в античной Греции. В одной из своих работ я уже указывал на четыре условия, необходимых для нового рождения философии, и составляющих категориальную структуру философской ситуации [26, с. 48–52]:

1) *сдвиг в основаниях бытия*: это изменение способа бытия вещей и порядка, который, распределяя их, предоставляет их знанию и соответствующее изменение языка, представлений и опыта [27, с. 35–36]. Конечный и тончайший результат такого сдвига – личность, внутренний нерв культуры. Это новый человеческий тип, человек-проект, своего рода культурная матрица, задающая код, программу для развертывания и жизненного роста и культуры, и массового человека;

2) *проблема*: постановка проблемы предполагает в качестве условия возможности наличие *ответа* в структуре действительности. Иными словами, действительность должна стать упорядоченной, разумной, категоризованной, обрести внутренний строй прежде, чем станет предметом философского размышления;

3) *язык философии*: это один из инструментов, соединяющих философствование с культурой, обеспечивающих включение философского знания в систему социальной коммуникации и движения по ее каналам. Культурное качество языка обусловлено в первую очередь качеством литературы. Что у нас? Если язык – дом бытия, то наше бытие – это криминализованный мир существ, изъясняющихся с помощью мата и жаргонной «фени». Это криминальное подполье, оформившееся в виде субкультуры и в условиях социального обвала 80–90-х гг. утвердившее себя в качестве дозволенного, если не нормы. Во всяком случае, это почва, для философии малопригодная. Фактически можно констатировать *немоту* нашей культуры, которая, как в XVIII веке, вынуждена прибегать к широким заимствованиям из чужих языков;

4) *субъект, который решается философствовать*, есть начало философии, писал Гегель во Введении к малой Логике [1, с.103]. Этот субъект – сообщество, состоящее из людей, для которых занятие философией, вопреки расхожему присловью, не бизнес, а что-то сугубо личное и безотлагательное.

Возможно, на первых порах это будет кастальский кружок играющих в бисер. Главное, чтобы эта игра была интересна им, а тогда найдутся и зрители, и последователи. Нас мало избранных, счастливых праздных, говорит пушкинский Моцарт. Слава Богу, что есть вещи, где все решает не количество, а качество.

## Список литературы

1. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. – 452 с.
2. Маркс К. Передовица в № 179 «Kölnische Zeitung» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 93–113.
3. Скоробогачка Н.А., Скоробогачкий В.В. Советское: историко-культурный контекст феномена // Антиномии. 2020. Т. 20, вып. 2. С. 33–74.
4. Мамардашвили М.К. Форма превращенная // Философская энциклопедия. В 5 т. Т. 5. – С. 386–389.
5. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
6. Хайдеггер М. Что такое метафизика? Введение // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика. 1993. С. 27–36.
7. Гегель Г. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
8. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М.: Гнозис. 1993. С. 168–217.
9. Жижек С. О насилии. – М.: Европа, 2010. – 184 с.
10. Бродский И. Письмо президенту // Сочинения И. Бродского. В 7 т. Т. 6. СПб.: Пушкинский фонд, 1999. С. 173–181.
11. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. – М.: АСТ; Ермак, 2005. – 588 с.
12. Гегель Г. Феноменология духа. – СПб.: Наука. 1994. – 444 с.
13. Скоробогачкий В.В. Советское: генезис, расцвет, пути трансформации в посткоммунистическую эпоху. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та; СПб.: Алетейя. 2021. – 474 с.
14. Скоробогачкий В.В. Социокультурный анализ власти. – Екатеринбург: изд. Урал. академии государственной службы, 2002. – 288 с.
15. Бережной С.В. Интервью с В.В. Библихиным (1938–2004), великим русским философом // Дискурс-Пи: науч. журн. – Екатеринбург, 2013. Вып. 11–12. С. 44.
16. Быков Д. Л. Горький. – М.: Молодая гвардия, 2016. – 292 с.
17. IV Российский философский конгресс // Вопросы философии, 2006, № 2. – С. 3–88.
18. Философия в современной культуре: новые перспективы (материалы “Круглого стола”) – Вопросы философии. 2004, № 4. – С. 3–46.
19. Философия и интеграция современного социально-гуманитарного знания (материалы «Круглого стола») // Вопросы философии. 2004, № 7. – С. 3–39.
20. Философия как история философии (Круглый стол в связи с книгой В. В. Соколова «Историческое введение в философию») // Вопросы философии. 2006, № 3. – С. 3–35.
21. Фаритов В.Т. Основные концепты философии постмодернизма (дискурс и трансгрессия) // Universum: Общ. науки: электрон. науч. журнал. 2015. № 12 (21). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/osnovnye-kontsepty-filosofii-postmodernizma-diskurs-i-transgressiya/viewer> (дата обращения – 23 марта 2021 г.).
22. Гуссейнов А. А. Философия как этический проект // Вопросы философии/ 2014, № 5. С. 16–26.
23. Лем С. Провокация // С. Лем. Провокация. Всемирная библиотека XXI века. Записки всемогущего. – М.: АСТ; Астрель. 2010. – С.5-104.
24. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. С. 41–62.
25. Разинов Ю.А. Истина и тайна: четыре аспекта греческой алетей // Изв. Саратов. ун-та. 2012. Т. 12. Сер.: Философия. Психология. Педагогика, вып. 2. – С. 49–53.
26. Скоробогачкий В.В. Безвременье и время философии. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2014. – 270 с.
27. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб.: F-cad, 1994. – 407 с.

## ***THE “ABSENCE” OF PHILOSOPHY: METAPHOR OR REALITY?***

***Viacheslav V. Skorobogatskiy***

Ural Institute of Management – a Branch of RANEPA  
66, 8 Marta St., Yekaterinburg, 620144, Russia

The state of modern philosophy is considered in line with the dominant trend in its social existence and is characterized as the “absence” of philosophy in culture, in the life of society and man. This phenomenon is presented in the article in two aspects. The external side of the “absence” of philosophy is associated with its “disappearance” in the system of social (mass) communication. “Erasing” refers to the process of transforming the subject content of philosophical knowledge into a functional state, when the subject of philosophizing becomes not the individual with his thinking, but the ideological corpus of ready-made knowledge fixed by tradition. The inner side of the “absence of philosophy” is seen as an antonym of Heidegger’s “presence” (“Dasein”), as a tendency to “dehumanize” philosophy, to the self-healing of the human in man. The author shows that the definition of the prospects of philosophy involves going beyond the paradigmatic attitude that has developed in the culture of the Enlightenment and formulated by Hegel, according to which philosophy is a dynamic, creative center of culture. As such a way out, a model of philosophy as an ethical project is proposed. At the same time, the ethical is understood as metasocial, as the “beginning” of history, which sets the vector of the socio-cultural dynamics of the historical process in the direction of the human image. In the twentieth century, in addition to the traditional image of man developed by the humanistic tradition, alternative images and, accordingly, ethical systems arose – the ethics of nihilism and the ethics of evil. The article concludes that as a preliminary condition for analyzing the state of philosophy, it is necessary to theoretically reconstruct the image of a person in modern Russian culture, a real system of ethics functioning in society.

Key words: philosophy and culture, the purpose of philosophy, the “absence” of philosophy as its dehumanization, philosophy as an ethical project, the ethics of evil, the conditions for the revival of philosophy.



УДК 101.1

DOI: 10.17072/2076-0590/2022-9-17-24

## ***ФИЛОСОФИЯ И ВЫЗОВЫ НАШЕГО ВРЕМЕНИ***

***С.И. Рудаков,***

доктор философских наук, профессор каф. истории философии и культуры

Воронежский государственный университет

394018, Россия, г. Воронеж, Университетская пл., 1

E-mail: rudakovprof@mail.ru

Философия находится на переломном рубеже своего развития, соответствующим глобальной стадии мировой экономики, внутри которой зревают предпосылки выхода за рамки индустриального общества. Главными проблемами, стоящими перед философией, являются: особенности трансформации современного общества, абстрактная возможность мировой войны в современных условиях, природа Реставрации в России, проблема материального и нематериального труда в условиях автоматизации производства, проблема дофизической формы движения материи, возможности и противоречий искусственного интеллекта, осмысление новой исторической формы научной философии.

Ключевые слова: новая форма научной философии, глобальное общество, мировая война, Реставрация в России, диалектика материального и нематериального труда, искусственный интеллект.

Эпоха перемен, в которой оказался современный человек, создает видимость утери философией своего предмета, исчерпанности ею своей проблематики или тупиковости философских методологических прогнозов. На самом деле все обстоит сложнее.

На наш взгляд, человечество сегодня переживает исторический этап, сравнимый с этапом на рубеже XIX и XX веков, когда мировая экономика вступила в новую, империалистическую, фазу; когда новые научные открытия привели к кризису в физике; когда научная диалектико-материалистическая философия приобрела вторую историческую форму.

Сегодня мир вступил в новую историческую стадию – глобальное индустриальное общество – последнюю стадию машинной истории человечества. Это породило специфические проблемы и в науке, и на практике. Информационная революция, развернувшаяся в современном обществе, отчетливо обозначила перспективы завершения индустриальной истории. Физический труд как основа создания товарной стоимости, вытесняется

роботом-автоматом. Современные обществоведы во всем мире начали активно обсуждать тему конца капитализма. Так, например, в коллективной монографии «Есть ли будущее у капитализма» [1] И. Валлерстайн и другие авторы обсуждают проблему, как и во что будет трансформироваться капитализм. Заканчивающаяся буржуазная эпоха, как и античность во времена эллинизма, порождает духовные продукты разложения от однополых браков до иррационализма, агностицизма и религиозных блужданий. Однако, как и на заре XX века, исчезла не материя и познание, наука и философия, а тот предел, говоря словами Ленина, до которого мы знали природу, общество и самих себя. Умер тот старый советский марксизм, служивший идеологической опорой раннего социализма и давший науке ильенковскую диалектику, мелюхинскую онтологию, гносеологию Нарского, фроловский антропологический подход. Эти наработки вплотную подвели к формулировке новой исторической формы марксизма, высказанной в лоне орловской и вазюлинской научных школ.

С позиций этой идеи переживаемый нами исторический момент представляет собой естественно-исторический переход в новую стадию развития человеческого общества, на которой западное индустриальное общество вступает в заключительную фазу своего развития, появляется новый лидер мира во главе с Компартией (КНР), а Россия, переварив историческую Реставрацию дореволюционных порядков, перейдет к зрелым формам того, что называлось социализмом.

Здесь возникает первая фундаментальная проблема современной отечественной философии. Какова природа той трансформации, которой подверглась Россия и весь бывший СССР в 90-е–нулевые годы и которую левые называют буржуазной Реставрацией, а правые цивилизационной модернизацией? Не ответив научно на этот вопрос, мы не поймем, где находимся, какие исторические задачи должны решать, каковы перспективы науки и философии.

Два прямо противоположных ответа на данный вопрос имеют, однако, в основе одну методологическую особенность. Либералы сводят Октябрьскую революцию к субъективному произволу большевиков, а левопатриотические теоретики так же толкуют буржуазную Реставрацию, развернувшуюся в СССР в 90-е гг., объясняя ее предательством верхушки КПСС. Такой методологический субъективизм противоречит материалистическому пониманию истории, не улавливая естественноисторического характера развития общества. Понять современное общество можно только с позиций новой исторической формы марксизма, о которой впервые заговорили В.А. Вазюлин, В.В. Орлов, их ученики и сподвижники [2, 3, 4].

Новая историческая форма марксизма соответствует новому этапу в развитии человеческой цивилизации. Таковым является заключительный этап машинной (индустриальной) истории человечества. Машины, ставшие адекватной технической основой капитализма, в современную информационную эпоху подошли к своему историческому рубежу. Компьютеры создают все необходимые предпосылки для автоматизации производства и, тем самым, окончания эпохи физического (пусть и машинного) труда.

Этот период начался в последней трети XX века. Экономика приобрела глобальный характер. В мировой рыночной системе появились закономерности, которых не было в условиях монополистического хозяйства. Транснациональные компании впервые стали производить больше за рубежом, а не дома. Неслучайно одна из лучших книг по современной глобальной экономике И.П. Фаминского называется «Глобализация – новое качество экономики» [5].

СССР с его закрытым характером экономики, что позволило выиграть Великую Отечественную войну и создать основы раннего социализма, в новых исторических условиях оказался в труднейшей ситуации. То, что давало результат в 40–70-х гг. стало, как ни парадоксально, тормозить развитие. Если Китай сполна воспользовался выгодами глобальной экономики, то советская государственная машина оказалась неразворотливой и невосприимчивой к новым экономическим процессам.

Закономерно развернулась буржуазная Реставрация, которая, несмотря на ее разрушительный характер, открыла Россию глобальной экономике. Однако этот процесс оказался крайне противоречивым. Он привел к разрушению СССР, откату России на экономическую периферию, разрушению ряда передовых технологий, наработанных в советское время – от станкостроения до образования и культуры.

Философско-методологической основой Реставрации стало скатывание советской философии на позиции идеализма, иррационализма и метафизики. Предпосылкой тому была незрелость советского марксизма, делавшего на каждом историческом этапе своего развития уступки домарксистской философии: в 20-е гг. – механицизму XVII в., в 30–50-е гг. – французскому материализму, 60–80-е гг. – немецкой идеалистической философии. Следовательно, наиважнейшая задача отечественной философии – вернуться к истокам научного мировоззрения, к единству материализма и диалектики, т.е. к той научной философии, о которой все годы Реставрации говорилось в Пермской философской школе.

Завершающая стадия капиталистического общества ставит в повестку дня зрелое толкование диалектического и исторического материализма отечественными и мировыми философами. Создание предпосылок для перехода к неантагонистическому обществу (зрелому человеческому социуму) заставляет и философское мировоззрение быть зрелым, подлинно научным. Здесь возникает целый комплекс задач, которые должна решать научная философия. Выделим некоторые из них.

Современное информационное общество и постепенное создание предпосылок будущего постиндустриального (скажем так) производства с новыми источниками энергии ставит серьезные теоретические вопросы перед материалистической онтологией с ее принципом материального единства мира. С этой точки зрения идея о новой, дофизической форме материи, высказанная в свое время В.В. Орловым, представляется крайне интересной и перспективной.

Очень важной проблемой становится вопрос о том, как при переходе к автоматизации производства проявляется первичность материальной деятельности. Наша дискуссия с В.В. Орловым о том, являются ли кибернетические структуры материальными структурами или нет [6] является лишь началом в осмыслении диалектики материального и нематериального применительно к эпохе автоматизации производства. Проблема материальных связей между людьми крайне важна, так как ее разрешение открывает путь к реальному обобществлению как основе неантагонистического общества.

Важнейшей философской темой, значение которой будет только расти, является тема трансформации капиталистического общества в посткапиталистические (или некапиталистическое, неантагонистическое, социалистическое) и в связи с этим тема войны как средства разрешения проблем развития общества. Поскольку речь идет не просто о смене одной антагонистической формации другой, а о завершении всей предистории человечества, вопросы эти крайне важны. Западные философы, социологи, политологи широко обсуждают проблему будущего у капитализма. В уже упоминавшейся книге [1] И. Валлерстайн убежден, что капитализм исчерпал свои ресурсы для продолжения процесса накопления в силу невозможности больше экономить на рабочей силе, исчерпания естественных ресурсов, роста налогов для решения социальных проблем. Структурный кризис капитализма, начавшийся с 70-х гг. и соответствующий Б-фазе кондратьевского цикла, по Валлерстайну, показывает, что идет борьба за новую мир-систему, наследника капитализма.

Валлерстайн убежден, что реформировать капитализм невозможно. Однако он делает крайне спорный вывод о возможности двух вариантов новой мир-системы: «Один вид возможной новой устойчивой системы – тот, который сохраняет основные нынешние черты: иерархию, эксплуатацию и поляризацию. Капитализм далеко не единственная система, которая может иметь эти черты, и новая система может оказаться гораздо хуже капитализма (? – *C.P.*). Логичная альтернатива – это система, которая будет относительно демократичной и относительно эгалитарной. Такой пока еще не было, это только возможность» [1, с.57]. Автор строит свой прогноз на глубокой, как ему кажется, философско-методологической базе. Он подчеркивает: «История не занимает ничью сторону. Мы все ошибочно судим о том, как нам следует действовать. Поскольку исход внутренне, а не внешне непредсказуем, наши шансы получить желаемую мировую систему – пятьдесят на пятьдесят. Но пятьдесят на пятьдесят – это много, а отнюдь не мало» [1, с.60].

В такой позиции виден отход от материалистического понимания истории. Да, разложение любой общественно-экономической формации приводит к хаосу в обществе. Так было при переходе от античности к средневековью, так было с зарождением капитализма. Это тем более будет проявляться при завершении буржуазной формации, так как данный процесс есть завершение всей антагонистической истории. Однако глобализм, доводя принцип «война всех против всех» до абсолютно полной реализации, вместе с тем создает и объективные предпосылки преодоления буржуазного индивидуализма, эгоизма и сепаратизма. Характерно название статьи Валлерстайна в упомянутой выше книге: «Структурный кризис, или почему капиталисты могут считать капитализм невыгодным». Вот в этом суть: капитализм перестанет быть выгодным. Исследования третьей и четвертой промышленных революций западными и отечественными учеными обнаруживают первые проявления выхода за рамки отношений прибыли, конкуренции и частнособственнической вражды [3, 6, 7, 8, 9, 10, 11]. Так, Дж. Рифкин, автор книги «Третья промышленная революция» [8], подчеркивает, что на смену борьбе за выживание и конкуренции приходит эра сотрудничества, которого требуют новые технологии. Он приводит несколько примеров. Так, сеть Linux «первая из множества открытых сетей...включает в себя тысячи программистов, которые работают вместе, посвящают свое время и знания исправлению ошибок и улучшению программы, создаваемой миллионами. Все изменения, обновления и улучшения, внесенные в программу, находятся в открытом доступе и бесплатны для всех участников сети Linux. Сотни глобальных компаний вро-

де GOOGLE, IBM, US POSTAL SERVICE и CONOCO присоединились к открытой сети Linux и стали частью расширяющегося глобального сообщества программистов и пользователей» [8, с.165–166]. Другой пример – Wikipedia, когда сотни тысяч ученых, добровольно взаимодействующих, без оплаты, создали энциклопедический ресурс в 30 раз больший, чем Encyclopedia Britannica. Wikipedia сегодня – восьмой по посещаемости сайт в Интернете.

Новая промышленная революция и завершение капитализма создают принципиально новые исторические условия, в которых невозможны мировые войны. Дж. Рифкин приводит слова Х. Л. Сапатеро, бывшего Председателя Правительства Испании: «Политика силы несовместима с Facebook и Twitter» [8, с.19]. Глобальное сообщество таково, что развязывание мировой войны равносильно войне с самим собой. Если транснациональные кампании производят за рубежом больше, чем дома, то мировой военный конфликт способен нанести колоссальный урон всем субъектам современной цивилизации. Напротив, главным является использование выгод глобализации. Поэтому перемещаются заводы из США в Китай, поэтому гигантскими темпами растут инвестиционные процессы, поэтому родился феномен «китайского чуда».

Однако не все отечественные обществоведы с оптимизмом смотрят в будущее глобализационных процессов. Так, А. А. Фурсов, один из идеологов газеты «Завтра» внушает читателю мысль, что ультраглобализм (К. Шваб и другие) несет с собой трансгуманизм, новую биоидентичность, цифровой контроль за личностью. Поэтому России, утверждает Фурсов, следует подальше держаться от планов ультраглобалистов, которые стремятся реализовать планы «золотого миллиарда». А. А. Фурсов делает вывод: «Капитализм умирает, но нужно исходно подсечь тот строй, который идет ему на смену, максимально его ослабить, вставить лом в колесо его истории, поскольку в мире этого строя ни России, ни русским, ни людям вообще места не предусмотрено. Его хозяева – наш враг: классовый, геополитический, цивилизационный и социобиологически видовой» [7, 12]. Эта позиция еще больше усилилась в условиях кавидных ограничений, намерении ввести обязательную вакцинацию для всех. Многие заговорили о цифровом фашизме, стремлении ультраглобалистов ввести тотальный контроль за личностью.

Однако действительность, думается, сложнее. Конечно, есть глобальная олигархия, которая бы желала и население Земли сократить, и ужесточить контроль за гражданами. Однако все решает не олигархия, а объективные тенденции развития материальной жизни общества. А. А. Фурсов

как-то упускает, что именно в условиях глобального общества лидером мира на наших глазах стала КНР. Глобальная интеграция мирового сообщества, будь то экономика или медицина, спорт или наука, экология или образование, политика или искусство заставляет искать ответы на вызовы современности, которые бы устраивали все человеческое сообщество. Да, капитализм, разлагаясь, рождает уродливые культурные формы, вроде однополых браков. Да, он угрожает экологии и миру на Земле. Но объективные тенденции интеграции мирового сообщества неизмеримо сильнее и заставят выработать качественно более высокие формы мирового общежития. Представления о новой формации, еще более антагонистической, чем капитализм, умозрительны и не соответствуют тенденциям мирового развития.

Еще одна фундаментальная проблема, которую призвана осмысливать философия – это проблема искусственного интеллекта. Человечество достигло такого уровня в развитии информационных технологий, что реальной становится, а не будут ли роботы командовать людьми. Эта проблема эквивалентна теоретической задачке, которую решают студенты и аспиранты философского факультета: если через занавеску с вами общается компьютер, сможете ли вы отличить его как робота от человека. В эпоху, когда машины стали обыгрывать чемпиона мира по шахматам, на первый взгляд кажется, что такое различие провести невозможно. Однако при более глубоком рассмотрении выясняется, что машина, даже обыгрывая человека, остается машиной. И сегодня шахматные комментаторы легко отличают машинную логику от человеческой. Это в шахматах. А в реальной жизни, которая в разы сложнее шахматной игры, отличие человека и «разумной машины» будет еще более разительным. Вместе с тем, вступая в эпоху искусственного интеллекта, мы открываем принципиально новую эру человеческого бытия. Передавая компьютеру и часть своих умственных действий, человек становится на новую ступень взаимодействия с природой и с другим человеком. Здесь возникают невиданные ранее проблемы, связанные, например, с геной инженерией, производственным освоением космоса, 3D-печатью, автоматизацией производства и многим другим. Освоение машинного интеллекта позволит человеку зрело понимать идеальную природу сознания.

Перед философией сегодня открываются безграничные просторы новых обобщений. Наука стоит на пороге невиданных ранее открытий.

## Список литературы

1. *Валлерстайн И., Коллинз Р., Манн М., Дерлугьян Г., Калхун К.* Есть ли будущее у капитализма? – М.: Изд.-во Института Гайдара. 2017. – 317 с.
2. *Актуальность методологии марксизма и перспективы ее развития /* Материалы международной науч. конф. / под ред. В.А.Кошеля. – М., 2003. URL: <https://ilhs-org.net/ru/281202.htm> (дата обращения 16.12.2021).
3. *Орлов В.В., Васильева Т.С.* Философия экономики. – Пермь: Изд. Перм. ун-та, 2005. – 264 с.
4. *Рудаков С.И.* Основы современного марксизма. – Воронеж: Изд. Воронеж. ун-та, 2009 – 334 с.
5. *Фаминский И.П.* Глобализация – новое качество мировой экономики. – М.: Магистр, 2009. – 321 с.
6. *Рудаков С.И.* Два аспекта понятия «постиндустриальное общество» // Новые идеи в философии. Вып.18. Т.2. – Пермь, ПГУ, 2009. – С.7–13.
7. *Диамандис П., Котлер С.* Изобилие: будущее будет лучше, чем вы думаете. – М.: АСТ, 2018. – 608 с.
8. *Рифкин Дж.* Третья промышленная революция... – М.: Альпина нон-фикшн, 2017. – 410 с.
9. *Тоффлер Э., Тоффлер Х.* Революционное богатство. – М.: «Издательство АСТ», 2008. – 569 с.
10. *Шваб К.* Четвертая промышленная революция. – М.: Эксмо, 2016. – 138 с.
11. *Рудаков С.И.* О характере современной промышленной революции // Вестник Воронежского госуниверситета. Серия Философия №3(29) – 2018. С.134–141.
12. *Газета «Завтра»,* выпуск №47 (1457) от 28 декабря 2021г.

## ***PHILOSOPHY AND CHALLENGES OF OUR TIME***

***Sergey I. Rudakov***

Voronezh State University  
1, University sq., Voronezh, 394018, Russia

Philosophy is at the turning point of its development, corresponding global stage of the world economy, within which the prerequisites of postindustrial society are maturing. The main problems are: transformation of the modern society, abstract opportunity of the world war, the nature of the Restoration in Russia, the problem of material and nonmaterial labour today, the problem of the pre-physical form of the movement, new opportunities of the art intellect, discussing of the new historical form of the scientific philosophy.

Key words: new form of scientific philosophy, global society, world war, Restoration in Russia, dialectics of material and immaterial labour, artificial intelligence



УДК 316.722

DOI: 10.17072/2076-0590/2022-9-25-36

## ***ИНФАНТИЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ: ПРИЧИНЫ И ПОСЛЕДСТВИЯ***

***Р.Л. Лившиц***

доктор философских наук, профессор каф. истории, философии и права  
Амурский гуманитарно-педагогический государственный университет  
681000, Комсомольск-на-Амуре, ул. Кирова, 17/2  
E-mail: rudliv@yandex.ru

На конкретных примерах показано, что в современной России реакция общественного сознания на события и явления социальной жизни свидетельствует о широком распространении такого феномена, как инфантилизм. Последний трактуется как неспособность различать полутона и оттенки, видеть причинно-следственные связи, осознавать реальную сложность мира и принимать ответственные решения. Автор сосредоточивает внимание на факторах субъективного порядка, которые порождают инфантилизм, а именно на реформе образования и формировании дезориентирующей информационной среды. Делается вывод, что общая линия современного российского государства – курс на понижение интеллекта масс. Обоснован тезис о том, что этот курс соответствует ближайшим интересам современного российского государства, но противоречит стратегическим интересам страны и народа.

Ключевые слова: инфантильное сознание, курс на понижение, реформа образования, ближайшие интересы, стратегические интересы страны, информационная среда

9 июля 2020 года в Хабаровске по подозрению в совершении особо тяжких преступлений был задержан губернатор Хабаровского края С. И. Фургал. Этот факт, естественно, вызвал большой интерес общественности, все-таки губернатор – фигура публичная, занимающая заметное место во властной иерархии современной России. В то же время считать данное событие каким-то потрясением основ, чем-то из ряда вон выходящим нет причин. В новейшей истории России подобные прецеденты уже имели место. Так, из общедоступных источников известно, что к четырем годам лишения свободы в колонии общего режима был приговорен губернатор Брянской области (2004–2014) Николай Денин. 11 лет строгого режима отмерил суд главе Республике Коми (2010–2015) Вячеславу Гайзеру, а его предшественнику на этом посту (2001–2010) Владимиру Торлопову шесть с половиной лет. Губернатор Тульской области (2005–2011) Вячеслав Дудка был осужден на девять с половиной лет с отбывани-

ем наказания в колонии строгого режима. Губернатор Сахалинской области (2007–2015) Александр Хорошавин приговорен к 13 годам лишения свободы в столь же малоприятном заведении. Губернатор Кировской области (2007–2016) Никита Белых получил восемь с половиной лет такого же наказания. И это, конечно, далеко не полный список. Так что ничего экстраординарного, превосходящего всякое воображение в задержании (и последующем аресте) очередного российского губернатора не было.

К сказанному добавим следующее соображение. Всякий житель Хабаровского края, следящий за политической жизнью в регионе, мог ожидать чего-то подобного, потому что начало политической карьеры Сергея Фургала скрывается в тумане девяностых. Именно тогда простой врач из многодетной семьи оставил свою профессию и окунулся в мутную стихию предпринимательства. Причем занимался не чем-нибудь, а скупкой металлолома, т.е. одним из наиболее криминализированных видов бизнеса. Сколько наивных энтузиастов рынка потерпело сокрушительное поражение в своих попытках разбогатеть! А сколько из них спилось или вообще покинуло сей бранный мир! Но к Сергею Фургалу мадам Фортуна проявила благосклонность, позволив ему стать преуспевающим бизнесменом. Бывший врач конвертировал деньги в политический капитал, обзаведясь мандатом депутата Госдумы от ЛДПР. Почему ему так повезло? Как получилось, что он добился успеха на стезе, которая для очень многих оказалась провальной или даже гибельной? Так что не требовалось большого умственного усилия, чтобы предполагать наличие скелета в шкафу этого уважаемого господина. И автор настоящих строк, проживающий в Хабаровском крае, не особенно удивился, услышав новость о задержании губернатора.

Но реакция значительной части земляков была совсем иной: не только Хабаровск, но и весь край оказался охвачен массовыми протестами. Протестные акции были просто беспрецедентными по своим масштабам и длительности. В течение полугода (!!!) еженедельно проводились массовые демонстрации и митинги с требованием освободить бывшего губернатора. На тысячах автомобилей появилась надпись «Я/МЫ Фургал» в знак поддержки «народного губернатора». Причем утверждение, что это губернатор именно «народный», а не какой-то навязанный извне, воспринималось как догма. Для этой веры не существовало никаких объективных оснований. Ни по образу жизни, ни по социальному положению, ни по мировоззрению С. И. Фургал рядовым гражданам не близок. Он – типичный буржуазный делец, порождение бурных 90-х, и было бы крайне удивительно, если бы в его шкафу не хранились скелеты.

Размах протестных акций и их длительность исключает возможность считать их инспирированными, результатом чьих-то политтехнологических усилий. Организаторам, возможно, и платили, но мотивы большинства рядовых участники митингов и демонстраций были сугубо идейными: они желали возвращения Сергея Фургала в губернаторское кресло. И никто из них не задавался вопросом: а что дальше? Какова позитивная программа опального губернатора? Каким образом он сможет переломить негативные тенденции в развитии региона? Чем он принципиально отличается от своих предшественников Виктора Ишаева и Вячеслава Шпорта, вполне доказавших свою неспособность остановить деградацию Хабаровского края? Полномочия губернатора в сравнении с возможностями рядового гражданина, конечно, велики, но далеко не безграничны. Даже самый честный и дальновидный губернатор, искренне стремящийся к народному благу, не в состоянии изменить налоговую политику России. И вообще не в состоянии сколько-нибудь существенным образом повлиять на реальный ход дел. Протестный энтузиазм масс, таким образом, имел своим истоком не рациональное понимание ситуации, а патерналистский миф о губернаторе-борце за народное счастье. Желających более подробно ознакомиться с нашей оценкой всей этой истории мы отсылаем к нашей публицистической статье, написанной по горячим следам событий [1].

Еще более показательна в интересующем нас плане эпопея с вакцинацией от ковида-19. В создании вакцины от этой напасти Россия опередила самые передовые в технологическом отношении страны. Это выдающееся достижение отечественных ученых открывало для страны возможность показать пример всему миру, как надо справляться с нагрянувшей на человечество бедой. К настоящему моменту (январь 2022 года) население нашей страны должно быть вакцинировано процентов на 85–90. Но, увы, эта цифра до сих пор не дотягивает даже до пятидесяти процентов, что явно недостаточно для формирования коллективного иммунитета. А это значит, что пандемия будет и дальше терзать наше общество, принося новые страдания и потери.

Конечно, определенную роль в отставании темпов вакцинации от реально возможных сыграла «оптимизация» системы здравоохранения, учиненная властью в последние годы. Не лучшим образом на ход вакцинации повлияла и почти полная утрата современной Россией собственной фармацевтической промышленности. Но есть еще одна причина, которая непосредственно не зависит ни от государства, ни от состояния фармацевтической промышленности: сопротивление вакцинации снизу, со стороны народа. Миллионы жителей страны увидели в кампании вакцинации не-

кий коварный замысел, покушение на свободу личности, на ее гражданские права. Появились лидеры общественного мнения, активно продвигающие антиваксерную идеологию. У них нашлось огромное количество последователей. В итоге вполне разумные, научно обоснованные и, говоря без обиняков, единственно спасительные меры власти были встречены в штыки значительной частью населения.

Конечно, действия властей в ситуации стихийного бедствия, которое на нас обрушилось, дают много поводов для критики. Однако общая установка на формирование коллективного иммунитета как на главный способ борьбы с пандемией является безусловно правильной. Да, эта установка проводится в жизнь буржуазным государством, которое по своей сущности является инструментом классового господства. Однако делать из этой истины выводы, относящиеся к частным конкретным случаям, значит предавать забвению диалектику. А диалектика учит нас, что существование всегда богаче сущности. Любое государство – и буржуазное в том числе – выполняет функции, объективно необходимые для всего общества, а не только для правящих классов: подавляет уголовную преступность, обеспечивает охрану границ, ведет разведку и контрразведку, формирует инфраструктуру, системы жизнеобеспечения, оказывает социальную поддержку людям, которые в ней нуждаются, регулирует гражданские взаимоотношения и т.п. Протестовать против таких мер – значит вести себя не как взрослый человек, а как недоросль, воспринимающий мир в черно-белых тонах и не понимающий сложности реальной жизни.

И вот к крайней досаде для власть предержащих обнаружилось, что именно такое невзрослое мировосприятие – не какое-то маргинальное явление, а массовый, влиятельный феномен, едва ли не мейнстрим. Ситуация поистине скандальная: власть предлагает людям (бесплатно!) ценнейшее благо: практически стопроцентную гарантию от смерти в результате заболевания ковидом и очень высокую гарантию от тяжелого течения болезни. И весьма значительная часть тех, для кого предназначено это благо, либо не спешит его принимать, либо от него категорически отказывается.

Юношеский максимализм – естественный этап духовного созревания личности, за которым приходит зрелость, а вместе с ней – способность видеть сложность реального мира и избегать поспешных обобщений и крайностей. Но когда взрослый человек рассуждает, как подросток, это вызывает недоумение.

Для того чтобы понять пользу вакцинации, осознать ее необходимость, не требуются глубокие теоретические познания, тут вполне

достаточно простой житейской рассудительности. Изобретение метода вакцинации явилось огромным достижением человечества, избавившим его от многих грозных недугов. Такова самоочевидная истина, которую не может опровергнуть ни один противник вакцинации от ковида-19. Но находится множество вроде бы вменяемых людей, которые, словно за гипнотизированные, продолжают вслед за самозванными гуру твердить мантру: «Я не знаю, какое действие окажет на мой организм прививка от ковида». Так и хочется спросить такого человека: «Ну, и что из этого следует?». Мы пользуемся результатами прогресса, не вникая ни в какие теоретические дебри. Летаем на самолетах, разговариваем по телефону, читаем новости в интернете, общаемся в социальных сетях. Многие ли могут объяснить, как устроен компьютер, как функционирует интернет, каков принцип полета самолета? Мы и лекарства пьем, не очень-то разбираясь в принципе их действия. Так что знание того, каков принцип функционирования того или иного блага цивилизации, – вовсе не обязательное условие пользования этим благом. Но противник вакцинации не внемлет никаким доводам рассудка, бездумно следуя за мракобесами, невеждами и шарлатанами.

Таким образом, и в случае с протестами против ареста Сергея Фургала, и в упорном игнорировании широкими массами доводов здравого смысла, касающихся борьбы с пандемией ковида, отчетливо проявляется одна существенная особенность современного состояния общественного сознания: инфантильное отторжение рациональных аргументов, неспособность и нежелание взглянуть на вещи глазами взрослого человека [2]. О распространенности инфантилизма в нашем обществе свидетельствуют объективные социологические исследования. Так, социологи Волгограда отмечают, что «большинство жителей Волгоградской области ведут себя пассивно, настроены инфантильно по отношению к государству» [3, с.89]. Конечно, данное утверждение относится не ко всему народу, а только к его части, но настолько заметной, что это наводит на грустные размышления. И дело не только в том, что инфантильный человек не способен принимать ответственные решения, он, как совершенно справедливо отмечает Ю. В. Олейников, «опасен тем, что он может быть психически неуравновешенным и неадекватно реагировать на различные жизненные ситуации» [4, с. 238].

Почему же часть наших соотечественников неадекватно отражает социальную реальность, почему они не воспринимают очевидных и неоспоримых доводов рассудка? Откуда эта незрелость мысли и аффективно-истерическая реакция на события? С точки зрения психологии и педагогики,

все эти феномены – результат соответствующего воспитания, дефекты развития личности. Нет сомнения в том, что недостаток взрослости у одного человека – результат его индивидуальной ограниченности, личной неспособности взять барьер, в принципе преодолимый для каждого. Но если такой недостаток обнаруживается у тысяч и даже миллионов, то это уже невозможно объяснить индивидуальными особенностями формирования интеллекта. Здесь психология должна уступить место социальной философии.

Диалектико-материалистическая социальная философия, на позициях которой мы находимся, рассматривает общественное сознание как отражение общественного бытия, как результат воздействия массивных факторов, имеющих социально-классовую природу. В данном случае вопрос следует поставить так: почему заметная часть народа демонстрирует общую интеллектуальную и психологическую незрелость? Каковы социальные факторы, породившие в нашем обществе массовый инфантилизм? Как возникла та социальная среда, которая его формирует и ему благоприятствует? Это ведь не климат, который от человеческой воли не зависит. Колебания солнечной активности, трансгрессии и регрессии морей, наступления и отступления ледников, извержения вулканов – все это явления, людям не подвластные. А вот моральная обстановка в обществе, настроения людей, их представления о добре и зле, сущем и должном, важном и пустяковом – результат человеческой деятельности, всё это вещи рукотворные. Они прямо и непосредственно зависят от принимаемых решений, от проводимой в стране политики. И невозможно не видеть, что инфантилизм, свойственный сознанию значительной части наших сограждан, – прямой результат всего того курса на понижение совокупного интеллекта народа, который неукоснительно проводится в нашей стране с того самого момента, когда «над Россией воссияло солнце свободы». Впрочем, интенсивная артподготовка перед массивным наступлением на рациональное мышление была проведена еще раньше – в годы перестройки, когда на головы советских людей обрушился пропагандистский огонь из всех калибров горбачевско-яковлевского агитпропа. Сейчас, по прошествии многих лет, отчетливо видны натяжки, передергивания фактов, умолчания, прямая ложь и клевета, нарушения логики, которые использовались этим агитпропом с целью обосновать захват власти протобуржуазией, сформировавшейся в недрах советского общества. Но тогда, когда всё это происходило, у людей, сохранивших способность к рациональному мышлению, возможности повлиять сколько-нибудь существенно на массовое сознание не было.

Экономическое и политическое господство победившего класса само по себе недостаточно для прочного удержания власти. Чтобы спать спо-

койно, класс должен господствовать и идеологически. Но для этого нужна, в первую очередь, соответствующая система образования. Та система образования, что была унаследована Российской Федерацией от советской власти, для победившего класса решительно не годилась. И дело не только и не столько в том, что в ней с «неправильных позиций» преподавались гуманитарные предметы. Вопрос гораздо глубже. Дело в том, что советский проект – прямое продолжение проекта Просвещения. Пафос Просвещения – торжество разума. Просвещение исходит из возможности и необходимости построения общества, основанного на принципах разума, и воспитания человека, способного рационально рассуждать и разумно действовать. В такой системе идейных координат задача системы образования – сформировать разумную личность, обладающую системным мировоззрением. Именно так и была ориентирована советская система образования. Она воспитывала не частичного индивида, нацеленного на индивидуальный успех, а целостную личность, ориентированную на самореализацию в созидательном труде. Дух наживы, без которого немислим капитализм, такой личности глубоко чужд и антипатичен; кроме того, критическое мышление, ей органически присущее, дает силу успешно противостоять невеждам и шарлатанам. Такой личности присуща духовная и интеллектуальная зрелость, способность различать полутона и оттенки, осознавать сложность реального мира. Ее невозможно принудить «голосовать сердцем». И она, конечно, не может не понимать, что социальная поляризация – величайшее зло, подрывающее социальную стабильность. Всё это делает ее – потенциально или реально – носителем протестных настроений, что вовсе не отвечает интересам господствующего класса.

И потому система образования, доставшаяся новой власти в наследство от советского периода, была обречена на реформы. Их общая направленность, при всех затемняющих суть дела словесных фиоритурах, коими ее украшают чиновники от образования и их идейные вдохновители, проста и понятна: отказ от наследия Просвещения, формирование частичного индивида, озабоченного только личным преуспеянием и не помышляющего ни о чем таком, что выходит за горизонт сиюминутных задач. Способность системно мыслить такому индивиду не нужна, ему достаточно умения выбирать правильный ответ из набора предложенных. Такого человека уже не вполне правильно называть разумным, ибо его интеллект не поднимается над уровнем рассудка.

Справедливости ради отметим, что в преподавательском сообществе высказываются разные мнения относительно современной российской системы образования. Есть, например, и такое суждение: «...Как предлага-

емые, так и уже проводимые реформы позволят создать мощную, эффективную, конкурентоспособную систему образования. А это будет способствовать тому, что Россия в обозримом будущем значительно улучшит свое экономическое положение и сможет претендовать на лидирующие позиции в мире в сфере образования» [5, с. 73]. Лидирующие позиции в мире! А вот другая точка зрения: «Меры, предпринятые по модернизации системы образования в России, не дали ожидаемых результатов. Сохраняется технологический разрыв России с экономически развитыми странами и снижение конкурентоспособности отечественного высшего образования» [6, с. 41]. Второе мнение представляется более близким к действительности, но еще более реалистичной является, на наш взгляд, такая оценка: «Называя вещи своими именами, можно с уверенностью утверждать, что Министерство образования и науки ведет интеллектуальную войну против собственного народа (успешно реализуя качественно новый вид войны XXI в.) [7, с. 17]. Приходилось высказываться по этому поводу и автору настоящих строк [8].

Особенно разрушительным для системы образования стало введение ЕГЭ. Все аргументы в пользу единого государственного экзамена опровергнуты реальной практикой: он не искоренил коррупцию в системе образования, а только привел к ее перемещению в другие сферы. Вот свидетельство компетентного очевидца на этот счет Е. Ю. Скороходовой: «...В 2010–2011 учебном году мы сталкивались с ситуациями, когда по результатам ЕГЭ в московский вуз зачисляются студенты из разных регионов, вообще не владеющие русским языком, не говорящие (никак!) по-русски, не умеющие осуществлять диалог даже на простейшие бытовые темы» [9, с. 329]. ЕГЭ не обеспечил объективность оценок знания, а заменил человеческую субъективность экзаменаторов механической субъективностью компьютера; он не снизил психологическую нагрузку на выпускников школ, а, напротив, повысил ее до предельного уровня, в результате чего некоторые ученики из страха неудачи порой решаются на суицид; он не уравнил шансы провинциалов и столичных жителей на поступление в престижные вузы, ибо никуда не деться от того факта, что мы живем в обществе, разделенном высочайшими социальными барьерами. И совершенно правы авторы, утверждающие, что «внедрение ЕГЭ привело к дальнейшему снижению качества образования, поскольку выпускные классы вместо изучения учебных дисциплин перешли к массовой тренировке прохождения ЕГЭ; система ЕГЭ превратила учебу в лотерею, где каждый стремится вытащить счастливый билет» [10, с. 14]. Есть, правда, и такие, что заявляют, будто «единый государственный экзамен во многом



упрощает поступление, расширяет возможности простых сельских абитуриентов, которые стараются получить образование, и сужает возможности богачей, желающих получить корочку без элементарных знаний» [11, с. 149]. Блажен, кто верует.

Однако провал затеи с внедрением ЕГЭ, очевидный для большинства преподавательского сообщества, чиновники не желают признавать, ибо этот экзамен – ключевой элемент той системы образования, которая отвечает ближайшим интересам господствующего класса. Главное назначение ЕГЭ – изменить сам тип образования. В результате внедрения единого государственного экзамена образование как развитие личности подменено образованием как натаскиванием на решение конкретных задач, трактуемых к тому же узко-практически. Такая система образования позволяет власти неизменно добиваться успеха на выборах независимо от того, как реально обстоят дела.

Другой ключевой фактор влияния на сознание людей в современном обществе – средства массовой информации, говоря шире, – медиасфера. В советское время цензура резко ограничивала возможности проповеди через СМИ мистики, эзотерики, паранауки, оккультизма, т.е. всего того, что подрывает основы рационального мышления. Современная политика в области СМИ состоит в том, чтобы максимально благоприятствовать всей этой иррациональной мути. Один только телеканал РЕН ТВ чего стоит! Именно он заполонил эфир конспирологическими теориями, уфологическими бреднями, псевдонаучными мифами, выдаваемыми за новейшие достижения науки. А есть еще ТНТ, где с 2007 года (!) идет телепередача «Битва экстрасенсов», цель которой – насаждение веры в телепатию, ясновидение и прочие чудеса. На канале ТВ-3 на протяжении нескольких лет демонстрируется телесериал «Слепая», главная героиня которого – некая бабушка, обладающая даром пророчества и способностью посредством магических приемов повелевать высшими силами. На книжных прилавках – обилие эзотерических и псевдонаучных сочинений, рассчитанных на самую дремучую публику и, следовательно, такую публику формирующую. Информационная среда, созданная в современной России, всячески препятствует формированию у людей самостоятельности мышления, способности прослеживать причинно-следственные связи, понимать относительность всяких граней, осознавать реальную сложность мира, т.е. всех тех качеств, которые отличают сознание взрослого человека от сознания недоросля. И такое положение вещей в полной мере соответствует ближайшим интересам правящего класса. В особенности в тех ситуациях, когда нужно проводить непопулярные реформы. Классический

пример – пенсионная реформа. Протесты против нее были малочисленными и вялыми, хотя государство залезало в карман подавляющему большинству населения. Почему граждане нашей страны в своей основной массе предпочли остаться на диване, а не идти на площадь митинговать? Да потому что горизонт предвидения у этих людей, к сожалению, весьма недалек. И волевые качества, увы, оставляют желать лучшего. Как подростки надеются на то, что их проблемы как-нибудь и когда-нибудь будут разрешены взрослыми, так и очень многие наши соотечественники уповают на добрую власть.

Но жизнь страны не измеряется временными отрезками масштаба лет и даже десятилетий. В истории бывали случаи массового помутнения рассудка у больших и высококультурных народов, и все мы хорошо знаем, какую высокую цену за это пришлось заплатить. Никто не ведает, какие испытания ждут наше общество впереди, но нет сомнения в том, что эти испытания будут. Вот уже три десятилетия мы живем в условиях капитализма, и теперь уже не из теории, а на живом опыте нам известно, что при капитализме стабильна только нестабильность. Общая особенность капиталистической эволюции состоит в том, что кризис сменяется не состоянием равновесия, а новым кризисом. Масштаб и глубина кризисов с течением времени возрастают, и это означает, что рано или поздно наше общество (вместе со всей мировой системой, частью которой мы являемся) столкнется с мегакризисом. Следует также учитывать наличие угроз, которые не зависят от того, какой в обществе существует социально-политический строй. Таковы, например, природные катастрофы или эпидемии. В обычном, спокойном состоянии общество может не обращать внимания на то, что какая-то часть граждан, не способна к осознанному, ответственному поведению. Но в годину бед подобная роскошь становится непозволительной.

Однако даже если природа будет столь милостива, что даст нам возможность долгое время избегать масштабных стихийных бедствий, невозможно абстрагироваться от стихийного характера капиталистического развития. Мы не знаем, когда и какие конкретно экономические и политические потрясения ждут Россию, но можно быть совершенно уверенным в том, что избежать их не получится. И в такие времена важнейшее значение приобретает вопрос о том, как на эти потрясения реагируют массы: ответственно и конструктивно, как подобает взрослым людям, или безответственно-истерически, как это присуще носителям инфантильного сознания.

## Список литературы

1. *Лившиц Р.Л.* Хабаровская буза // Советская Россия 20 августа 2020 г.
2. *Жесткова Н.А.* Методологические подходы к исследованию социальной зрелости и социального инфантилизма личности // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2013. № 2 (14). С.128–136.
3. *Галкин А.П., Гуляихин В.Н., Тельнова Н.А.* Политико-правовые ценности российских граждан: социологический анализ (на примере жителей Волгоградской области) // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 7, филос. 2010. № 2 (12). С.84–90.
4. *Меняющаяся социальность: контуры будущего.* Отв. ред. В.Г. Федотова. – М.: ИФРАН, 2012. – 267 с.
5. *Стяжкина Ю. О.* Совершенствование системы российского образования: эффективные реформы. Человек в современном мире. Актуальные проблемы педагогики и психологии. Сб. науч. статей. Санкт-Петербург: Изд-во Ассоциации содействия изучения и популяризации истории и социально-гуманитарных наук «Научно-исследовательский центр “Пересвет”». 2020. С.68–73.
6. *Морозова Г.В., Никитина Т.И., Никитин А.А.* Основные итоги реформы системы образования в России//Казанский социально-гуманитарный вестник. 2015. № 4 (17). С.37–41.
7. *Наумов Р.Ю.* Методологический алгоритм оценки государственных реформ (на примере системы образования России)// Философия образования. 2011, № 2(35). С.11–22.
8. *Livshits R.L.* When Will Educational Reforms in Russia Come to The End? //Advances in Economics, Business and Management Research, volume 47 International Scientific Conference “Far East Con” (ISCFEC 2018), pp.638-640.
9. *Скорородова Е.Ю.* Реформы высшей школы и принципы болонского процесса в системе российского образования//Социальная политика и социология. 2011. – № 5. С.323–333.
10. *Михайлова О.П., Пещеров И.Г.* Анализ результатов многолетних реформ в системе образования в России: позитивы и негативы//Инновационное развитие профессионального образования. 2021. – № 2 (30). С.13–17.
11. *Старостина А.Н.* ЕГЭ, как современная форма проверки знаний, достоинства и недостатки. Тенденции развития науки и образования. 2021. № 75-4. С.146–149.

## ***INFANTILE CONSCIOUSNESS: CAUSES AND CONSEQUENCES***

### ***Rudolf L. Livshits***

Amur State University of Humanities and Pedagogy  
17/2, Kirov St., Komsomolsk-on-Amur, 681000, Russia

Specific examples show that in modern Russia the reaction of public consciousness to the events and phenomena of social life testifies to the widespread occurrence of such a phenomenon as infantilism. The latter is interpreted as the inability to distinguish halftones and shades, to see causal relationships, to realize the real complexity of the world and make responsible decisions. The author focuses on the subjective factors that give rise to infantilism, the reform of education and the formation of a disorienting information environment. It is concluded that the general trend of the modern Russian state is a course towards downgrading of mass intelligence. The thesis is substantiated that this course meets the immediate interests of the modern Russian state, but contradicts the strategic interests of the country and the people.

Key words: infantile consciousness, downward course, educational reform, immediate interests, strategic interests of the country, information environment.

**ОТ РАЗУМА К ЕГО ИЗБЫТКУ:  
ГИПЕРРАЦИОНАЛЬНОСТЬ КАК  
ФЕНОМЕН ЦИФРОВОЙ ЭПОХИ**

***А.И. Желнин***

кандидат философских наук, доцент кафедры философии  
Пермский государственный национальный исследовательский университет  
614990, Пермь, ул. Букирева, 15  
E-mail: antonzhelnin@gmail.com

В статье анализируется феномен рациональности. Современная цифровая цивилизация тяготеет к гиперрациональности, сопряжённой с идеей её объективизации в искусственных системах. Как следствие, размывается фигура рационального субъекта, появляются техносубъекты, которые способны уже не только имитировать, но и воспроизводить отдельные интеллектуальные свойства. Тем не менее гипертрофия рациональности и её отрыв от человека сами не являются разумными: рациональность укоренена в субъективности человека, тесно переплетена с внерациональными факторами психики. Благодаря этому она является адаптивной и гибкой, в то время как объективированная гиперрациональность становится редуцированной и ригидной. Отдельным лимитом технического воспроизведения человеческого сознания видится трудность формализации и алгоритмизации вне- и субрациональных феноменов: эмоций, убеждений, ценностей, здравого смысла.

Ключевые слова: рациональность, гиперрациональность, цифровая рациональность, гибкая рациональность, разум, субъект, техносубъект, искусственный интеллект.

Прогресс во многих областях жизни обязан понятой в широком смысле разумности человека, его способности абстрактного мышления, познания сущности вещей и явлений, сознательного контроля за своей деятельностью. Но современная эпоха обнажила амбивалентность человеческого разума и его негативные аспекты. Разумом человек может инициировать действия не только прогрессивного, но и регрессивного характера. Вместе с этим всё больше продвигается идея, что разум не является «сувереном» в жизни человека и опора исключительно на него сама по себе способна привести к негативным последствиям.

Разум понимается как ведущая сторона сознания, сопряжённая с мышлением и рассуждением: «Сила, которая в конечном счёте делает возможными разумные действия, – это способность к классифициро-

ванию, умозаключению, дедукции, т.е. абстрактное функционирование думающего механизма» [1, с.8]. Причём это мышление не только о внешнем мире, но и о самом себе, поэтому многие относят к разуму и самосознание, способность к рефлексии как своего рода «гравитационный центр» человеческой психической жизни: «Рефлексия – это приобретённая сознанием способность сосредоточиться на самом себе и овладеть самим собой как *предметом*, обладающим своей специфической устойчивостью и своим специфическим значением, – способность уже не просто познавать, а познавать самого себя; не просто знать, а знать, что знаешь. Путём этой индивидуализации самого себя внутри себя живой элемент, до того расплывчатый и разделённый в смутном кругу восприятий и действий, впервые превратился в точечный *центр*, в котором все представления и опыт связываются и скрепляются в единое целое» [2, с.274]. Можно сказать, что рефлексия – это возникновение отдельного, обособленного «мира в мире». Неудивительно поэтому, что в классическом рационализме именно самосознание, создающее представление об автономном Я, стало считаться особой, привилегированной «частью» разума [3, с.377]. Разум имеет прежде всего языковую оболочку, которая позволяет человеку не просто мыслить, но мыслить обобщённо и отвлечённо. Современная акцентуация на монолитной связи мышления с языком также во многом остаётся наследием классического рационализма [4]. Дискурсивная концепция разума косвенно подчёркивает его общественное происхождение, представляя его как продукт комплексной интериоризации intersубъективных коммуникативных практик: «Уникальная особенность социальной жизни человека и присущая ей интенсивная лингвистическая сопряженность проявляются в том, что социальная жизнь способна порождать новый феномен, наш разум... Самость, “Я” возникает именно в языке как социальная сингулярность, определённая операциональным пересечением в человеческом теле рекурсивных лингвистических различий, которые выделяют “Я”. В сети лингвистических взаимодействий, в которой мы движемся, мы поддерживаем процесс постоянной дескриптивной рекурсии, которую мы называем “Я”» [5, с.197,205]. Вместе с тем имеются и попытки более генерализованного взгляда на разум и разумность. П. Бернайс полагал, что понятийно-дискурсивная абстрактность является маркером рациональности в узком смысле и наряду с ней возможна более широкая интерпретация рациональности как общей способности понимания: «Что же следует считать специфическим признаком рациональности? Похоже, его можно найти в концептуальном элементе, который выходит за пределы восприятия и (чувственного) воображения и обеспечивает некоторого

рода понимание. Это – широкое понимание рациональности. Его можно сузить, включив в него дополнительное требование некоторой степени абстрактности... Рациональность не обязательно интерпретировать как несомненность. Она может быть характеристикой наших способов пытаться достичь понимания» [6, с.158-159]. Многие теоретики, будучи солидарными с разведением узкой и широкой трактовок рациональности, вместе с тем скептически по поводу возможности дефиниции последней: «Самое важное затруднение, возникающее при попытке толковать термины “рациональный”, “разумный”, “обоснованный” и т.д. как термины естественных видов, состоит в том, что мы не располагаем сколько-нибудь обнадеживающими перспективами найти заслуживающие доверия обобщения для всех рационально приемлемых убеждений» [7, с.140]. Таким образом, современная философия и наука демонстрируют тенденцию к пониманию разума не как чего-то раз и навсегда данного, инвариантной субстанции, а как конструкта, который может быть наполнен разным содержанием. Не зря всё чаще о рациональности говорят во множественном числе, как о рациональностях, их принципиальном плюрализме.

С другой стороны, издавна отмечался управленческий потенциал разума, причём не только относительно внешней реальности, но и относительно самого себя, его интенция на самоконтроль и саморегуляцию. Та же критическая функция рациональности во многом направлена именно на это: «Рационализм – это не поиск незыблемых оснований, которые гарантируют прочность всех построек, возводимых на них, а утверждение способности разума преодолевать собственные заблуждения, подвергать критике не только внешние обстоятельства человеческой жизни, действительность мира, но прежде всего свою собственную действительность, свои основания» [8, с.82]. К. Лоренц, понимая любое приспособление как накопление информации/знания, отмечал вместе с тем ограниченность адаптивных структур, их узость и ригидность, неспособность оперативно перенастраиваться и обрабатывать новое, нетипичное: «Эффективность хорошо приспособленной структуры всегда покупается ценой потери степеней свободы. Не составляют исключения и механизмы получения краткосрочных знаний. Вследствие весьма специального приспособления их структур к приёму информации вполне определённого рода большинство из них связаны очень жёсткими и узкими программами. Встроенный в эти структуры “вычислительный аппарат” по необходимости содержит “гипотезы”, которых придерживается с подлинно доктринёрским упрямством. И если возникают обстоятельства, не “предусмотренные” выработавшим эти структуры процессом приспособления, они могут передавать ложные

сообщения и упрямо на них настаивать» [9, с.57-58]. Разум в этом смысле выгодно отличается от узких инстинктивных и условно-рефлекторных программ: он обладает свойством универсальности, и поэтому обладает гигантским количеством «степеней свободы» в мышлении и поведении, которые тем не менее он сам же по необходимости вынужден отбирать и ограничивать. Являясь аккумулятом опыта и знания, он всегда продолжает обучаться, и во многом это обучение сопряжено с действием селективных механизмов, когда неоптимальные, ошибочные модели отбраковываются, а успешные закрепляются и редактируются (в том числе в режиме «опережающего отражения»). В этом смысле ошибки являются жизненно необходимым «сырым материалом» для такой динамики: «Ошибка – not a bug but a feature человеческой природы. Не было бы преувеличением сказать, что историю человечества можно интерпретировать не только как историю преодоления заблуждений, но и как историю рационализации и оптимизации» [10, с.90]. В управленческой парадигме такое самосовершенствование соответствует так называемой «кибернетике второго порядка», когда субъект и объект совпадают, то есть речь идёт де-факто о саморегуляции и самооптимизации: «Кибернетика второго порядка сняла границу между объектом и субъектом управления. Субъективность наблюдателя определяет его модель наблюдения, его теорию, под оправдание которой отбираются убедительные факты. Кибернетика второго порядка должна ориентироваться на “субъект-субъектные” формы управления» [11, с.34]. По-видимому, многие ментальные феномены (те же рефлексия, критика) нужны для такого автоуправления.

Вместе с тем концепт всемогущего, «суверенного» разума всё сильнее ставится под сомнение. Прежде всего скепсис проявляется по отношению к идее, что разум единолично управляет жизнью человека. Вот что писал на этот счёт У. Джеймс: «Нужно сознаться, что процессы мысли обусловлены весьма странными явлениями. “Чистый разум” только один из тысячи возможных факторов в наших процессах мысли. Кто из нас в состоянии сосчитать все нелепые идеи, предположения, крайне неосуществимые замыслы, которые могут прийти в голову в течение одного дня? Кто поклянется, что предрассудки и неосновательные мнения играют в его психической жизни меньшую роль, чем просвещённые взгляды?» [12, с.245–246]. Отдельным озарением наук о человеке в XX веке стал тот факт, что не только его мышление, но и поведение далеко не всегда разумны: сфера выбора, принятия решений находится под сильным давлением внекогнитивных факторов, а когнитивная сфера наполнена ошибками, искажениями и иллюзиями [13]. Справедливо задаётся вопрос: «Если правила логи-

ческого вывода полагаются условием возможности рациональности как таковой, люди, статистически значимым образом нарушающие эти правила, должны быть признаны нерациональным. Но каким образом нерациональные существа могут адаптивно действовать, выживать и даже эволюционировать?» [14, с.30]. Выходом стало ослабление понятия рациональности, признание его нетождественности нормативной логике. Справедливо отмечается, что «правильный логический вывод не исчерпывает понятия рациональности, существуют способы рациональной организации действий, в отношении которых нельзя утверждать, что в них используется логический вывод» [15, с.39]. Рациональным подчас может оказаться не следование общепринятому правилу или автоматический выбор наиболее полезного, но реализация краткосрочно менее выигрышной стратегии, имеющей стратегическую цель, или отстаивание менее релевантных, но более лично окрашенных интересов: «Таким образом, конкретное действие, осуществляемое обычным человеком, не обязательно является рациональным с точки зрения максимизации “локальной полезности”. Скорее люди следуют в своей повседневной практике правилам, которые приводят к оптимальным результатам “в целом”, то есть в стандартных ситуациях, хотя в нетипичных случаях эти правила могут провоцировать ошибки и “локально нерациональное” поведение» [14, с.31]. Это позволяет трактовать рациональность расширительно: это не только то, что является наиболее оптимальным (рациональность *par excellence*), но и субоптимальная область, примыкающая к нему, своего рода «разброс» в пределах определённого «стандартного отклонения». Рациональное – это обоснованное, имеющее основание, но которое необязательно строится на нормативном правиле или общей логической схеме.

Таким образом, современные теоретики всё чаще высказываются в пользу того, что единое, монолитное рациональное мышление – это иллюзия, и скорее нужно говорить о способности критического контроля за разными мыслительными процессами и эффективного переключения между ними: «Существование единого “рационального мышления” – это миф. Человек всегда сравнивает разные цели и решает, какие следует продолжать преследовать, а от каких следует отказаться, а какие отложить, – а в достижении цели невозможно продвинуться, если не проявлять настойчивость в течение достаточно долгого времени. Это означает, что каждому способу мышления требуется хоть какая-то способность удерживать другие процессы от того, чтобы они смогли ему помешать... Разум, планирующий на несколько шагов вперёд или работающий с разветвлёнными деревьями подцелей, должен уметь быстро переключаться между



несколькими разными наборами контекстов, так как каждая ступень или подцель может потребовать разных способов репрезентации своего текущего состояния» [16, с.341, 332].

Таким образом, нормы и критерии рациональности оказываются не константами, а плавающими величинами, а сама она предстаёт не в качестве монолита, а составного феномена, элементы которого (рациональность знания, рациональность действия, рациональность цели, рациональность правила и т.д.) часто могут пребывать во внутреннем диссонансе. В этом смысле можно говорить о «текучей» рациональности, когда одни её формы превращаются в другие: «Мышление рационально, если оно способно преодолевать собственную рациональность, трансцендируя, “превосходя себя” с иной рациональности, которая также, в свою очередь, будет преодоленной, когда в этом назревает необходимость... у рациональности нет “массы покоя”» [17, с.70]. Такую текучесть рациональности в рамках научного познания впервые продемонстрировал В. С. Степин, выделив классический, неклассический и постнеклассический ее типы [18]. Однако очевидно, что рациональность всегда существовала и вне науки, в широких пластах повседневной жизни и обыденного сознания, также проявляя в них данный динамизм.

С другой стороны, есть все основания констатировать, что современная ситуация характеризуется феноменологической экспансией рационально истолкованной сознательности. Данную ситуацию можно охарактеризовать как своего рода *гиперрациональность*. Однако последняя оказывается своеобразной. В отличие от классических концепций разум перестаёт быть самоценным «сувереном», он операционализируется и инструментализируется: «Отказавшись от автономии, разум стал выполнять роль инструмента... Кажется, что само мышление оказалось низведённым до промышленного процесса и подчиненным строгому графику – словом, стало частью производства... Как только мысль или слово становится инструментом, пропадает необходимость действительно “думать”, т.е. совершать ряд логических актов, связанных с вербальным формулированием мысли. Сложные логические операции выполняются без действительного осуществления всех интеллектуальных актов» [1, с. 27–28, 30]. Другими словами, от разума остаётся только внешняя «оболочка», которая формально используется для достижения тех или иных прагматических результатов. Эта оболочка вновь начинает отождествляться с логическим и алгоритмическим каркасом, который просто утерял свою «жесткость». Так, для более полной формализации рассуждения и поведения стали активно применяться многозначные и модальные логические системы, ста-

тические (например, Байесовский) подходы, нечёткие множества и мягкие вычисления, нейронные сети, системы с неполной информацией, аппарат теории игр и т.д. Наконец, знаменитые теоремы Гёделя о неполноте также стали проецироваться на когнитивную сферу, трактуясь как принципиальные пределы алгоритмизации мышления, существование в нём «недоказуемого», из чего следует аккуратный вывод, что хотя «формальные системы могут быть использованы для понимания процессов мышления как у человека, так и в механизмах с искусственным интеллектом», «антропоморфные термины типа “мышление” не могут быть полностью перенесены на информационные процессы внутри компьютеров» [19, с.268]. Таким образом, современная версия формализации рациональности создала на порядки больше выразительных средств для отражения и воспроизведения многомерности процессов рассуждения, вместе с тем критически признавая собственные лимиты.

Признание человека во многих аспектах нерациональным существом способствовало интенции на экстернализацию рациональности, что проблематизирует вопрос о её носителе, субъекте. Справедливо указывается, что генеалогически способность рационального мышления связывалась с человеческим субъектом: «Разум в его собственном смысле как *logos* или *ratio* всегда был сущностно соотнесён с субъектом, с его способностью мышления. Все термины, его обозначающие, некогда были связаны с субъектом» [20, с.12]. Ситуация изменилась в XX веке: под влиянием вычислительной революции впервые возникла идея субъектности/субъектоподобности машин. Так, ещё основоположник кибернетики Н. Винер полагал, что необходимо целенаправленно переносить на машины человеческие свойства для придания их функционированию более «интеллектуального» характера: «При конструировании машин зачастую крайне важно распространять на них некоторые человеческие свойства, которых не найти у низших существ животного мира» [21, с.80]. Сам он пытался найти изоморфизм человека и машины не только в кибернетических функциях управления, но и в способности обмена информацией и коммуникации, использовании в широком смысле языка: «Язык не является характерным исключительным свойством живых существ; это свойство живые существа до известной степени разделяют с созданными человеком машинами... в обычных языковых системах конечными устройствами являются специфические машины, именуемые человеческими существами» [21, с.79, 82]. Наконец, мощный импульс для цифровой революции был дан воспроизведением логических операций в ЭВМ, что де-факто иллюстрирует возможность существования и функционирования логики вне

человеческого сознания: «Логическая форма независима и в том отношении, что может существовать в отчуждённом от человеческой психике виде, т.е. в виде графических знаков, в программе ЭВМ, в конструкции технического устройства» [22, с.63].

Всё чаще вместо понятия «субъект» используют более широкое и ослабленное понятие «агент»: «Агентом считается всё, что действует. Рациональным агентом называется агент, которые действует таким образом, что можно было бы достичь наилучшего результата или, в условиях неопределённости, наилучшего ожидаемого результата» [15, с.35,39]. Абстрактное понимание субъекта как источника активности *vice versa* позволяет распространить его на сложные интеллектуальные системы: «С усложнением машины становились все более автономными, переходя из состояния управляемых в состояние самоуправляемых, тем самым приобретая первичные черты субъектности, которая проявляется в способности самоактивизации. В этом случае агент активности приобретает качество субъектности, превращаясь в собственно субъект – носитель способности предметно-практической деятельности и источник активности, направленной на объект» [23, с. 65]. М. Минский полагает, что можно говорить о «сообществе разума», когда последний может быть понят как синергетическая кооперация множества агентов, которые сами лишены какой-либо разумности: «Чтобы объяснить, что такое разум, мы должны показать, как он возникает из бессмысленного, неразумного материала, из своих составных частей, которые намного меньше и проще, чем любое проявление разумности» [24, с.7]. Возникают фигуры псевдосубъектов, техносубъектов, гибридных субъектов, которые уже не просто имитируют, но и с некоторой аппроксимацией воспроизводят как «точечные» рациональные свойства, так и всё более сложные их комбинации: «В контексте субъектных парадигм управления для обеспечения взаимодействий субъектов естественного интеллекта с активными формами искусственного интеллекта (ИИ) последние целесообразно трактовать как псевдосубъектов ИИ, которые обладают базовыми свойствами субъектов, инвариантными по отношению к типу субъекта (индивид, группа, организация и др.). К базовым инвариантным свойствам субъектов целесообразно отнести целеустремлённость, рефлексивность, коммуникативность, социальность и способность к развитию» [25, с.135]. Таким образом, не только чрезмерная логизация и алгоритмизация рациональности, но и рассмотрение её как составного феномена, редукция к ряду более простых и частных функций способствуют идее её объективации и распределения в искусственных системах.

Вместе с тем сама идея отрыва рациональности от человека парадоксальным образом оказывается нерациональной. В сознании человека рациональность укоренена в глубоком единстве с внерациональными и субрациональными факторами: эмоциями, убеждениями, ценностями, здравым смыслом и т.д. И такое единство – не случайная эволюционная ошибка, а глубоко адаптивный механизм, позволяющий более содержательно отражать реальность, более успешно принимать решения и достигать целей. В.К. Финн отмечает, что даже процесс рассуждения нельзя свести к сугубо рационально-логическому выводу: «Логический вывод – частный случай рассуждений, когда множество аргументов фиксировано, нетривиальные металогические средства не используются и применяются лишь правила достоверного вывода» [26, с.34]. Другими словами, логический вывод – это человеческое рассуждение, которое было искусственно очищено от всего внелогического и доведено до строгого автоматизма, в том числе с целью его моделирования вычислительными устройствами.

Тем более это касается внекогнитивной сферы: эмоции, аффективные феномены справедливо кажутся трудно формализуемыми. Меж тем современной науке очевидно, что эмоциональные явления не являются досадным препятствием, которым можно пренебречь; напротив, они адаптивным, так как, синергетически дополняя разум, способствуют оценке рациональных процессов, их сопоставлению с субъективными целями и ценностями, эвристическому открытию или созданию нового: «Особенной ролью в принятии решений обладают эмоции как один из триггеров, а также как медиатор процесса. Долгое время эмоции элиминировались из процесса мыслительной деятельности как деструктивные элементы, мешающие и отвлекающие от рациональной работы. Но именно присутствие эмоций позволяет обеспечивать мультиэвристическую активность и определяет смешанную природу когнитивной сферы» [27, с.82]. А. Р. Дамасио полагает, что самость человека имеет сложную структуру, и эмоции/чувства, и мышление/разум (а также и уровень бессознательной телесной регуляции, который он назвал протосамостью) являются различными «этажами» Я, интерактивно связанными психически и нейронально: «Чувства кажутся зависимыми от мультикомпонентной системы, которая неотделима от биологической регуляции. Разум кажется зависимым от специфических мозговых систем, некоторые из которых, случается, обрабатывают чувства. Тем самым может быть связующий путь, в анатомическом и функциональном смысле, от разума через чувства к телу» [28, р.245]. В противовес картезианскому дуализму души и тела современные подходы дрейфуют в сторону признания их холизма, понимания разума

как «во-площённого», т.е. существующего в и через соматическое. Так, полагается, что даже феномен рефлексии был искусственно гипостазирован рационализмом как чисто интеллектуальный, а де-факто, напротив, связан с телесным опытом: «Рефлексия в нашей культуре была вырвана из своей телесной жизни... Рефлексия считается исключительно ментальной, и поэтому возникает проблема, как она когда-либо могла быть связана с телесной жизнью» [29, р.30]. Тем самым аффективная часть психики имеет особую ценность в обеспечении психофизической целостности человека.

Отдельным лимитом объективации рациональности в системах искусственного интеллекта является риск, что, получив более-менее репрезентативный набор рациональных и интенциональных качеств, ИИ вполне может стать автономным, выйдя из-под управления человека: «Однако цифровизация порождает социальные практики с внутрисистемной неопределённостью, что создаёт объективные условия для сложных уязвимостей для общества и природы. “Умные машины” и искусственный интеллект как комплексные системы способны к саморефлексии и проявлению собственной “воли”, т. е. могут выйти из-под контроля человека» [30, р.11]. Решением видится гуманизация цифровой рациональности, предлагается концепция гуманистического цифрового поворота: «Современные общества имеют принципиально новую задачу – сделать цифровизацию гуманистичной. Концепция гуманистического цифрового поворота подразумевает интеграцию цифровых достижений для сохранения и воспроизводства основных культурных ценностей» [30, р.15]. В. С. Стёпин полагает, что в условиях постнеклассической рациональности «в стратегиях деятельности со сложными, человекоразмерными системами возникает новый тип интеграции истины и нравственности, целе-рационального и ценностно-рационального действия» [31, с.75]. Но для такой интеграции в случае ИИ необходима эффективная система встроенного в него самоконтроля, что опять же невозможно без воспроизведения в нём широкого ряда эмоциональных и аксиологических компонентов. Это наталкивается на описанную асимметрию: в отличие от когнитивных эмоционально-аффективные феномены почти не поддаются формализации, они по природе являются не «цифровыми», а «аналоговыми», континуально-переплетёнными по причинам их крайней индивидуальности, трудности их рефлексии/выражения в языке, их близости к жизни тела как принципиально неалгоритмизируемой тотальности.

Осознание глубокой сплавленности когнитивного и аффективного, логического и эмоционального неизбежно меняет подход к рациональности. Так, вводится удачный концепт *гибкой рациональности*: «“Гибкая”

рациональность предстаёт как логическое познание в сочетании с дологическими и антропологическими предпосылками... В процессе становления познающий субъект предстаёт как гносеонтический субъект – носитель рациональности и иррационального природного дара (воображения, воли, эмоций и др.). Ведь сама природа мысли, всегда принадлежащей субъекту, обуславливает детерминацию её содержания и формы природой и спецификой её носителя – субъекта, заставляет быть гибкой “по определению» [32, с.35–36]. Гибкость обозначает в том числе способность динамично переключаться, «лабиринтировать» не только в рамках рациональности, но и между рациональными и иррациональными, совмещать их (каждый раз в новой пропорции) для успешного достижения результата. Отмечается, что сама человеческая субъективность эволюционно возникла как гибкая структура, способная адаптивно перестраиваться, приспособляясь к изменяющейся социокультурной и природной среде: «Свойство “быть субъектом” сформировалось у человека как инструмент адаптации к изменчивой, вероятностной среде и способ сохранения совокупного социального опыта и знания. Субъект-индивид как открытая самоорганизующаяся система, взаимодействуя со средой, осваивает, сохраняет, воспроизводит способы предметно-практической деятельности, модели коммуникации и познания, поддерживая тем самым существование культуры и общества» [33, с.33]. Это возможно только в том случае, когда рациональное и иррациональное представляют собой сплав, связанный прочной, но в то же время лабильной системой двусторонних взаимосвязей. Говоря шире, человеческая рациональность является живой, она вплетена в ткань субъективной жизни, представляющую собой индивидуальный поток становления и саморазличения, который принципиально не сводим к статичному Я: «Само это становление как живой процесс неопределённо и незавершённо. Но эти неопределённость и незавершённость позитивно выражают именно саму субъективность и индивидуальность индивида как такового, то, чем он сущностно отличается от Я... Именно поэтому мы не находим своего действительного и реального психического образа ни в интенсивности, ни в организации мыслящего субъекта, ни в спецификации Я, но обнаруживаем это только в живом эмпирическом сознании» [3, с.702–703]. Нетождественность реальной субъективности мыслящему Я, отсутствие её фундированности только и исключительно разумом, по-видимому, представляет собой самый фундаментальный онтологический барьер для гипертрофии рациональности. Основной вывод заключается в том, что гиперрациональность *per se* является иррациональной: она гипостазирует роль когнитивных, элиминируя обрамляющие их иные психологические процессы,

что неизбежно обедняет саму рациональность, делает её ригидной. Гиперрациональность, в свою очередь, имплицитно концепт искусственной, цифровой рациональности, однако при отсутствии способности воспроизвести в искусственных системах эмоциональные, аффективные, аксиологические феномены, необходимые для эффективного самоконтроля и полноценной коммуникации с человеком, артифицированная объективация «чистой» рациональности – тоже сугубо нерациональный шаг.

## Список литературы

1. *Хоркхаймер М.* Затмение разума. К критике инструментального разума. – М.: Канон +, 2011. – 224 с.
2. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. – М.: АСТ, 2002. – 553 с.
3. *Комаров С.В.* Метафизика и феноменология субъективности. – СПб.: Алетейя, 2007. – 736 с.
4. *Хомский Н.* Картезианская лингвистика. Глава из истории рационалистической мысли. – М.: КомКнига, 2005. 232 с.
5. *Матурана У., Варела Ф.* Дерево познания. Биологические корни человеческого понимания. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 224 с
6. *Бернайс П.* О рациональности // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук. М.: Эдиториал УРСС, 2000. С. 154-163.
7. *Патнэм Х.* Разум, истина и история. – М.: Праксис, 2002. – 296 с.
8. *Порус В.Н.* Как критиковать "критический рационализм" // Эпистемология и философия науки. 2005. Т. 6, № 4. С. 78–84.
9. *Лоренц К.* Обратная сторона зеркала. – М.: АСТ, 2021. – 576 с
10. *Попов Д.В.* Человек ошибающийся и большие данные: от головного мозга к искусственному интеллекту // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2019. № 2. С. 89–96.
11. *Лепский В.Е.* Эволюция представлений об управлении (методологический и философский анализ). М.: «Когито-центр», 2015. – 107 с.
12. *Джеймс У.* Психология. М.: РИПОЛ Классик, 2020. – 616 с
13. *Kahneman D. et al. (ed.).* Judgment under uncertainty: Heuristics and biases. – Cambridge: Cambridge university press, 1982. – 555 p.
14. *Драгалина-Черная Е.Г.* Рациональность действия, рациональность правила, рациональность цели: рассуждение как case-study // Рацио.ru. 2015. № 15. С. 28–40.
15. *Рассел С., Норвиг П.* Искусственный интеллект. Современный подход. – М.: ИД Вильямс, 2006. – 1408 с.
16. *Минский М.* Машина эмоций. – М.: АСТ, 2018. – 592 с
17. *Порус В.Н.* Рациональная коммуникация как проблема эпистемологии // Эпистемология и философия науки. 2008. Т. 17, № 3. С. 57–70.
18. *Стёпин В.С.* Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 743 с.
19. *Целищев В.В.* Алгоритмизация мышления: Гёделевский аргумент. – М.: ЛЕНАНД, 2021.– 304 с.
20. *Декомб В.* Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от первого лица. – М.: Новое литературное обозрение, 2011. – 576 с.
21. *Винер Н.* Кибернетика и общество. – М.: АСТ, 2018. – 288 с.
22. *Дубровский Д.И.* Проблема идеального. Субъективная реальность. – М.: Канон+, 2002.– 368 с.
23. *Игнатъев В.И.* И грядет «другой» актор... Становление техносубъекта в контексте движения к технологической сингулярности // Социология науки и технологий. 2019. Т. 10, № 1. С. 64–78.

24. *Минский М.* Сообщество разума. – М.: АСТ, 2018. – 592 с.
25. *Лепский В.Е.* Рефлексивность в управлении социальными системами (философско-методологический анализ) // *Философия науки и техники*. 2021. Т. 26, № 2. С. 127–147.
26. *Финн В.К.* Искусственный интеллект: Методология, применение, философия. – М.: ЛЕНАНД, 2021. – 468 с.
27. *Шиллер А.В.* Роль эмоций в когнитивно-аффективной системе как фактор развития архитектуры искусственных агентов // *Вестник Московского университета. Серия 7: Философия*. 2018. № 6. С. 78–90.
28. *Damasio A.R.* *Descartes' error: Emotion, reason, and the human brain*. – New York: HarperCollins, 1998. – 312 p.
29. *Varela F.J., Thompson E., Rosch E.* *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. – Cambridge: MIT press, 1993. – 308 p.
30. *Kravchenko S.A.* From formal rationality to the digital one: Side effects, ambivalences, and vulnerabilities // *RUDN Journal of Sociology*. 2021. Vol. 21, No 1. P. 7–17.
31. *Стёпин В.С.* Системность объектов научного познания и типы рациональности // *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*. 2007. № 1(1). С. 65–76.
32. *Масалова С.И.* Гибкая рациональность уплотнения научного знания: когнитивный аспект // *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*. 2010. № 2(10). С. 32–44.
33. *Никитина Е.А.* Проблема субъектности в интеллектуальной робототехнике // *Философские проблемы информационных технологий и киберпространства*. 2016. № 2(12). С. 31–39.

***FROM REASON TO ITS EXCESS:  
HYPERRATIONALITY AS  
PHENOMENON OF THE DIGITAL AGE***

***Anton I. Zhelnin***

Perm State University  
15, Bukireva St., Perm, 614990, Russia

The article analyzes the phenomenon of rationality. Modern digital civilization moves towards hyper-rationality associated with the idea of its objectification in artificial systems. As a result, the figure of a rational subject is blurred, and techno-subjects, which are capable of not only imitating, but also reproducing definite intellectual properties, appear. Nevertheless, it was concluded that the hypertrophy of rationality and its separation from human are not reasonable themselves: rationality is rooted in human subjectivity, closely intertwined with non-rational factors of mind. Human rationality is adaptive and flexible due to this unity, while objectified artificial rationality becomes reduced and rigid. A separate limit of the technical reproduction of human consciousness is the difficulty of formalizing and algorithmizing of extra- and subrational phenomena: emotions, beliefs, values, common sense.

Key words: rationality, hyper-rationality, digital rationality, flexible rationality, mind, subject, techno-subject, artificial intelligence.



УДК 111

DOI: 10.17072/2076-0590/2022-9-49-57

## ***СУБСТАНЦИЯ КАК ПРЕДМЕТ***

***Ю.В. Лоскутов***

кандидат философских наук, доцент кафедры философии  
Пермский государственный национальный исследовательский университет  
614990, г. Пермь, ул. Букирева, 15  
E-mail: yuri-loskutov@mail.ru

Статья посвящена становлению предметного содержания понятия субстанции и месту этой категории в системе онтологических взглядов современного материализма. Рассматриваются взгляды на субстанцию в классической и неклассической философии. Демонстрируется неосновательность онтологического плюрализма. Отмечается, что понимание категории субстанции в современной англо-американской философии отличается существенной неполнотой. В современном материализме субстанция рассматривается как особый аспект представлений об объективной реальности, отвечающий требованиям корреспондентской, а не когерентной, теории истины. Современные материалистические взгляды на субстанцию имеют диалектический и конкретно-всеобщий характер. В качестве субстанции уместно рассматривать любой сложный и саморазвивающийся единичный предмет. В общефилософской системе категорий современного материализма понятие субстанции занимает третье место, вслед за понятиями материи и сознания. Дальнейшее развертывание данной системы категорий означает дальнейшее раскрытие понятия субстанции и обеспечивает связь этого понятия с социально-философской проблематикой, что делает возможной научную постановку вопроса о содержании тех практических шагов, которые требуется предпринять для преодоления текущего кризиса человеческой цивилизации.

Ключевые слова: субстанция, материя, система категорий, конкретно-всеобщее, онтологический плюрализм

Какой именно предмет отображается в голове философа, когда последний мыслит о субстанции? Данная статья посвящена становлению предметного содержания понятия субстанции и месту этой категории в системе онтологических взглядов современного материализма.

В античной натурфилософии субстанция рассматривалась как субстрат (носитель свойств), находящийся в основе всех вещей. Понимание досократиками субстанции как того или иного вида вещества перешло затем в химию, где термин «субстанция» вполне прижился [1]. Даже эйдосы

Платона выступали в качестве идеального субстрата [2, с. 337]. В философии Аристотеля субстанциальна целостная, конкретная вещь [3, с. 25].

Категория «субстанция» совместилась с термином «субстанция» только в концепции Р. Декарта, которая четко зафиксировала противопоставление материи и сознания как двух субстанциальных начал [4, с. 151]. Декарт определил субстанцию следующим образом: «Вещь, сама по себе способная к существованию» [5, с. 362]. Кроме того, он дал и второе определение субстанции: «Вещь, которая существует так, что не нуждается для своего существования ни в чём, кроме самой себя» [5, с. 448].

Б. Спиноза углубил определения субстанции, данные Декартом: «Под субстанцией я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т.е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться» [6, с. 361]. Кроме того, Спиноза впервые связал определение субстанции с принципом причинности [6, с. 82].

С точки зрения Дж. Локка, субстанция остается только гипотезой, выражающей «лишь предполагаемый, но неизвестный носитель тех качеств, которые мы считаем существующими», т. е. некий неопределенный субстрат [7, с. 145-146, 346]. Локк впервые указал на то, что существование субстанции нельзя ни доказать, ни опровергнуть индуктивным путем – с помощью указания на общее в чувственно воспринимаемых явлениях [4, с. 151; 2, с. 339]. Неклассическая субъективно-идеалистическая философия использовала именно эту трудность для прямого отрицания объективного бытия всеобщей материальной субстанции. Например, Б. Рассел утверждал, что «понятие “субстанция” – это метафизическая ошибка, которой мы обязаны переносу в структуру мира структуры предложения, составленного из субъекта и предиката» [8, с. 202].

Утверждение множественности в противовес утверждению единства является сегодня характерным стилем неклассического философского мышления в противовес классическому стилю. Построение единой синтетической теории порой даже рассматривается в неклассической философии как «упрощенчество» [9, с. 45], хотя такой взгляд сам по себе является упрощенчеством. В. Ю. Кузнецов справедливо указывает на то, что «некритические попытки прямо отрицать единство мира приводят к перформативному противоречию, ведь такое отрицание предполагает во всяком случае неявную возможность говорить, тем не менее, обо всем мире в целом и сразу (пусть даже отрицая его единство)» [10, с. 154]. Характерно то, что Стэнфордская философская энциклопедия обоснованно отмечает серьез-

ное влияние Аристотеля и Локка на понимание субстанции в современной англоязычной плюралистической философии, но о субстанции у Гегеля и тем более о марксистских взглядах на субстанцию эта энциклопедия даже не упоминает [1]. Отсюда, а также из других современных западных философских текстов, посвященных субстанции [11; 12], можно сделать вывод о том, что понимание категории субстанции в сегодняшней англо-американской философии отличается существенной неполнотой и даже некоторой архаичностью.

Антидиалектические черты Спинозовской субстанции были подвергнуты критике в классической немецкой философии [13, с. 131; 14, с. 63, 64, 70]. Вместе с тем, в рамках гегелевской субстанциальной онтологии проявляются некоторые иррациональные черты – мистический процесс порождения конкретного богатства особенного и единичного из абстрактной всеобщности основоположники марксизма подвергли критике и назвали «тайной спекулятивной конструкции» [15, с. 62–63].

Г. Гегель и затем К. Маркс внесли решающий вклад в разработку логики конкретно-всеобщего. «Критерий повторяемости ... обнаруживает лишь абстрактно-всеобщее, включающее в том числе и случайные свойства и связи. “Подлинно-всеобщее”, или “конкретно-всеобщее” ... может и не принадлежать всем вещам того или иного класса, может и не повторяться. ... Подлинно-всеобщее составляет природу не отдельных вещей определённого класса (как необходимо общее), а является сущностью, всеобщим для всего круга явлений как целого, которое всюду не одинаково, не тождественно в каждой части целого. Поэтому встаёт необходимость говорить о подлинно-всеобщем как о целом, а не общем в отношении отдельного» [16, с. 70–73]. Это теоретический ответ на ту трудность в деле концептуализации субстанции, на которую указал Локк.

Абстрактно-всеобщее понимание субстанции ведет к непризнанию самопричинности видом причинности [17, с. 11–12]. Избежать указанного затруднения и сохранить классическое понимание субстанции как *causa sui* можно только с помощью конкретно-всеобщего понимания субстанции, когда одна особенная субстанция связана специфическими причинно-следственными связями с другой особенной субстанцией (как высшее, более сложное, с низшим, более простым) [18].

Субстанциальный подход в современном материализме соответствует корреспондентской теории истины, однако когерентной теории истины он не соответствует. Любая субстанция обладает внутренними противоречиями, выступающими источниками ее саморазвития, но исключаящими

всякое окончательное формально-логическое внутреннее согласование субстанциальной онтологии. Если единственно приемлемым критерием онтологической истины объявляется внутренняя когерентность теории, то субстанциальный подход закономерно отвергается [19, р. 12, 18, 70]. С точки зрения марксистской онтологии, «субстанция – это тождественное (постоянное), существующее в бесконечном многообразии реального мира. Понятие субстанции содержит в себе, таким образом, понятия о тождестве, различии и противоречии» [20, с. 42]. Это в принципиальном виде решает вопрос о соотношении субстанции как сущности бесконечного мира в целом и субстанции как сущности того или иного конечного круга явлений (например, формы материи).

При этом понимание субстанции как сущности отдельных предметов, как единичных модусов является проблематичным: «Субстанция иногда понимается, как внутренняя и наиболее глубокая сущность отдельных вещей ... Отсюда следует, что именно философия дает самое глубокое познание атомов, молекул и т. п., а частные науки – менее глубокое. Это ведет к возрождению натурфилософии» [21, с. 7]. Всё же думается, что восходящее к Аристотелю понимание субстанции как сущности отдельного предмета, несмотря на всю свою проблематичность, в целом корректно – в конце концов, объективно существующая философская Вселенная тоже является отдельным предметом, отличным от воображаемых Вселенных. Конечно, не всякий единичный предмет субстанциален, но в качестве субстанции уместно рассматривать, как минимум, любой сложный и саморазвивающийся единичный предмет. (Впрочем, возможно, субстанцией является также и любой сложный, саморегулирующийся единичный предмет). Хотя, действительно, философское субстанциальное понимание сущности отдельного предмета не должно подменять собой ее частно-научное понимание. (Эти два типа понимания различаются между собой как методологически, так и категориально).

Понятие субстанции в марксизме, в отличие от спинозизма, не имеет самостоятельного, самодовлеющего характера. Субстанция в современном материализме – это одна из сторон ленинского определения материи [22, с. 277, 131, 149, 276].

Понятие материи выступает наиболее абстрактным началом («клеточкой») и вместе с тем наиболее содержательным условным концом системы категорий (СК) современной материалистической философии [23, с. 28–29]. Эта система категорий выстраивается не по принципу формально-логической широты, а по принципу включения содержания одной катего-

рии в содержание другой [24, с. 37–38]. При этом онтологической основой единства категорий в данной системе выступает материя как субстанция [25, с. 207]. В качестве исходной категории материя проста – А. Н. Коблов утверждает, что отношение Я и не-Я (противоположность сознания и внешнего мира) выступает начальным историческим пунктом человеческого познания, и потому это отношение выступает, в качестве единства исторического и логического, обоснованием исходного пункта системы категорий [26, с. 29–30]: «Началом ... должно быть понятие материи в его первом, простейшем определении; понятие материи, определенное через противопоставление сознанию» [26, с. 31]. При этом исходное понятие материи в качестве «клеточки» системы категорий не произвольно, оно является итогом восхождения познания от конкретного к абстрактному.

В 1980 г. В. В. Орлов, В. А. Демичев и Н. Н. Щукин предложили считать категорию «вещь» («предмет») исходным понятием в системе категорий современного материализма [27; 28; 29]. Аргументами в пользу такого решения служат следующие соображения: категория материи, в отличие от категории вещи, не обладает требуемой массовидностью, а также лишена требуемой простоты. (Требование массовидности для «клеточки» – основы СК – проистекает от В. И. Ленина [30, с. 318], сделавшего проблему «клеточки» особо популярной именно в отечественной философии). Приведенные аргументы в пользу категории «вещь» как исходной категории СК не являются основательными. Конкретно-всеобщее понимаемая материя не только едина, но и вполне массовидна, а как исходная категория СК материя проста. Без соотнесения с категорией «материя» как само понятие предмета, так и производные от него понятия, могут трактоваться с любой философско-партийной точки зрения. Это порождает совершенно разные вариации содержания вводимых категорий, что делает предлагаемую систему категорий изначально двусмысленной и неопределенной. В связи с этим стоит обратить внимание на то, что В. В. Орлов, по сути, приводит серьезные аргументы как раз в пользу того тезиса, что именно понятие материи, будучи результатом восхождения от конкретного к абстрактному, закономерно выступает местом «встречи» эмпирического и логического этапов познания, т.е. «клеточкой» системы категорий [31, с. 91–92].

Является обоснованной точка зрения С. В. Орлова на место категории субстанции в системе категорий современного материализма: «Понятие субстанции имплицитно заложено уже в определении материи, поскольку свойство (сознание) противопоставляется материи как активному носителю свойств, субстанции. Отличие материи от сознания состоит, в частно-

сти, в ее субстанциальности» [32, с. 133]. Таким образом, в системе категорий современного материализма категория субстанции занимает третье место сразу после категорий материи и сознания. Необходимыми аспектами понятия субстанции выступают следующие: 1) субстанция – это абсолютная (безусловная) реальность; 2) субстанция – причина самой себя (*causa sui*); 3) субстанция – это основа (сущность) того или иного круга явлений. Соответственно, материю как субстанцию следует определить как объективную реальность, рассматриваемую не только в качестве абсолютной реальности по отношению к сознанию, но и в качестве причины самой себя, а также как основу (сущность) предметного мира [33]. В. А. Кайдалов полагает, что «в диалектико-материалистической философии ... понятие материальной субстанции является наиболее фундаментальной и исходной категорией» [34, с. 15]. Однако понятие субстанции производно в научной философии от категории материи, а не является исходным понятием. В. Б. Кучевский ставит между категориями материи и субстанции понятие движения [23, с. 234–235]. С этим также нельзя согласиться, ибо субстанция не производна от движения, а движение, напротив, принадлежит субстанции.

Дальнейшее развертывание системы категорий означает и дальнейшее раскрытие понятия субстанции: «Анализ субстанции с диалектико-материалистических позиций является необходимым компонентом в деле создания системы категорий материалистической диалектики, поскольку лишь с точки зрения материи как субстанции можно вполне последовательно расценить мышление как идеальное отражение и прообраз реальной деятельности общественного индивида и общества в целом с его доминирующим практико-преобразующим отношением к природе и себе. Поэтому, по всей видимости, в будущей системе категорий диалектики субстанция займет одно из центральных мест, явится субъектом развертывания данной системы категорий, перерастая в другие категории, представляя их в качестве своих предикаций» [3, с. 10]. Так благодаря тому, что сознание – это неотъемлемое свойство (атрибут) высокоорганизованной материи (человека), можно ввести понятия атрибутов и субстрата. Одним из атрибутов материи выступает развитие (ибо сознание человека – результат развития материи). Отсюда можно заключить, что материя как субстанция неодинакова, в ней есть различные формы материи (обладающие субстратом и атрибутами), включая человека, что дает «выход» на систему категорий социальной философии.



Последнее обстоятельство имеет серьезное общественное значение. Расцвет неклассического мышления при капитализме детерминирован тем, что мышление буржуазного общества «все более овладевает частностями своего общественного бытия, все более подчиняет их формам своих потребностей, но вместе с тем все более утрачивает способность постичь общество как тотальность и тем самым теряет свое предназначение руководить этим обществом» [35, с. 194]. Неклассическая философия неспособна на критическое, проективное исследование общества, так как неклассическая рациональность игнорирует сущностный подход, а «потеря различия явления/сущности угрожает развитию любой критической или реформистской социологии, которая надеется выйти за рамки простого описания эмпирической реальности» [36, р. 64]. Только субстанциальная, т.е. сущностная философия истории делает возможной научную постановку вопроса о будущем человечества, научную постановку вопроса о содержании тех практических шагов, которые требуется предпринять для преодоления текущего кризиса человеческой цивилизации.

## Список литературы

1. *Robinson H.* Substance. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/substance/> (дата обращения: 17.08.2021).
2. *Орынбеков М. С.* Субстанция // Диалектическая логика: Категории сферы сущности и целостности. – Алма-Ата: Наука, 1987. С. 336–373.
3. *Орынбеков М. С.* Проблема субстанции в философии и науке. – Алма-Ата: Наука, 1975. – 176 с.
4. *Ильенков Э. В.* Субстанция // Философская энциклопедия. Т.5. – М.: Советская энциклопедия, 1970. С. 151-154.
5. *Декарт Р.* Избранные произведения. – М.: Госполитиздат, 1950. – 712 с.
6. *Спиноза Б.* Избранные произведения. Т. 1. – М.: Госполитиздат, 1957. – 631 с.
7. *Локк Дж.* Сочинения. Т. 1. – М.: Мысль, 1985. – 621 с.
8. *Рассел Б.* История западной философии. – Новосибирск: Изд. Новосиб. ун-та, 1997. – 814 с.
9. *Морен Э.* Метод. Природа Природы. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 464 с.
10. *Кузнецов В. Ю.* Единство мира в постнеклассическую эпоху (к постановке проблемы) // Вопросы философии. 2014. № 12. С. 150-160.
11. *Loux M.* Substance and Attribute: A Study in Ontology. – Springer Netherlands, 1978. – 188 p.
12. *Lowe E.* The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time. – Clarendon Press, Oxford. 2001. – 275 p.
13. *Фихте И. Г.* Основа общего наукоучения // Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. Т. 1. – СПб.: Мифрил, 1993. С. 65-238.
14. *Гегель Г. В. Ф.* Философия истории // Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 57-458.
15. *Маркс К., Энгельс Ф.* Святое семейство // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 2. С. 3–230.
16. *Коромыслов В. В.* Сущность человека и проблема всеобщего. Дисс. ... канд. филос. наук. Пермь, 2007. – 197 с.

17. *Авалиани С. Ш.* Причинность и самопричинность // Принцип детерминизма. Саратов : Изд-во Саратов. ун-та, 1983. С. 10–13.
18. *Барг О. А.* Материя как субстанция // Новые идеи в философии. – Пермь, 2014. Вып.. 1 (22). Т. 1. С. 29–37.
19. *Seibt, J.* Towards process ontology: A critical study in substance-ontological premises. – University of Pittsburgh, 1990. – 517 p.
20. *Орлов В. В.* Понятие материи в марксистской философии // Понятие материи в марксистской философии. – Пермь: Изд-во ПГУ, 1977. С. 5–43.
21. *Алексеев П. В.* Понятие «материя» // Философские науки. 1990. № 12. С. 3–11.
22. *Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В. И. ПСС, т. 18. С. 7–384.
23. *Кучевский В. Б.* Анализ категории «материя». – М.: Наука, 1983. – 255 с.
24. *Акулов В. Л.* Об исходных принципах и методе построения системы философского знания // Проблемы развития системы категорий марксистской философии. – Челябинск: изд. ЧГПИ, 1982. С. 34–49.
25. *Широканов Д. И.* Диалектика познания и категория субстанции. Минск : Наука и техника, 1974. 208 с.
26. *Коблов А. Н.* О принципе системы категорий диалектического материализма // Диалектический материализм как система. – Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 1980. С. 25–33.
27. *Демичев В. А.* «Вещь» («отдельное») как «клеточка» всеобщего и исходная категория диалектического материализма // Проблемы развития системы категорий марксистской философии. – Челябинск: изд-во ЧГПИ, 1980. С. 30–39.
28. *Орлов В. В.* О программе построения системы категорий диалектического материализма // Диалектический материализм как система. – Пермь: изд-во Перм. ун-та, 1980. С. 4–25.
29. *Шукин Н. Н.* Соотношение материи и вещи как основного и начального понятий материалистической диалектики // Диалектический материализм как система. – Пермь: изд-во Перм. ун-та, 1980. С. 118–122.
30. *Ленин В. И.* К вопросу о диалектике // Ленин В. И. ПСС, т. 29. С. 316–322.
31. *Орлов В. В.* Проблема системы категорий философии. – Пермь: изд. ПГНИУ, 2012. – 262 с.
32. *Орлов С. В.* О значении понятия субстанции для системы категорий диалектического материализма // Диалектический материализм как система. – Пермь: изд-во Перм. ун-та, 1980. С. 130–139.
33. *Лоскутов Ю. В.* Методологические особенности субстанциального объяснения в современном материализме // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2020. Вып. 3. С. 404–417. DOI: <https://doi.org/10.17072/2078-7898/2020-3-404-417>
34. *Кайдалов В. А.* Диалектико-материалистическая концепция самодвижения и ее современные проблемы. – Томск: изд-во Томск. Ун-та, 1982. – 201 с.
35. *Лукач Д.* История и классовое сознание // Лукач Д. История и классовое сознание. Хвостизм и диалектика. Тезисы Блюма (фрагменты). – М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2017. С. 77-378.
36. *Sherlock S.* The future of commodity fetishism // Sociological Focus, Vol. 30, No. 1 (February 1997). – pp. 61–78.



## ***SUBSTANCE AS A SUBJECT***

***Yuri V. Loskutov***

Perm State University  
15, Bukireva Str., Perm, 614990, Russia

The article is devoted to the formation of the subject content of the concept of substance and the place of this category in the system of ontological views of modern materialism. The views on substance in classical and non-classical philosophy are considered. The groundlessness of ontological pluralism is demonstrated. It is noted that the understanding of the category of substance in modern Anglo-American philosophy is characterized by essential incompleteness. In modern materialism, substance is viewed as a special aspect of ideas about objective reality, meeting the requirements of a correspondent, rather than coherent, theory of truth. Modern materialist views of substance are dialectical and concretely general. It is appropriate to consider any complex and self-developing singular object as substance. In the general philosophical system of modern materialism's categories, the concept of substance takes the third place, following the concepts of matter and consciousness. Further development of this system of categories means further disclosure of the concept of substance and ensures the connection of this concept with the socio-philosophical problems, which makes possible a scientific statement of the content of those practical steps that need to be taken to overcome the current crisis of human civilization.

Key words: substance, matter, system of categories, concrete-general, ontological pluralism

## **ВОПРОС О СУБЪЕКТЕ: ОТ РЕФЛЕКСИВНОСТИ К СИНГУЛЯРНОСТИ**

**С. В. Комаров**

доктор философских наук, профессор каф. философии

Пермский государственный национальный исследовательский университет

614990, Пермь, ул. Букирева, 15

E-mail: philos.perm@gmail.com

Эволюция понимания субъекта от его рефлексивных трактовок до современного понимания субъективности как сингулярного и контингентного события требует анализа их оснований. Рефлексивные и феноменологические концепции субъективности основывались на тождестве факта и определенного содержания сознания. Однако, констатация изначальной временности субъективности заставляет отказаться от такого понимания. Тождество означает субстантивацию действия мышления в определенной логической форме субъекта, но само предполагает изначальное онтологическое различие действия и его агенса. Аналитика субъекта выявляет аффектированность классического субъекта самим вопросом об авторстве мысли или логической (грамматической) формой его конституирования. Субъект не предполагается заранее, а существует внутри вопрошания о нем или практического поступка. Поэтому в своей фактичности субъект выступает некоторой событийной и контингентной сингулярностью, событием различия внутри некоторой ситуации, допускающей высказывания о нем как «начале» мышления или поступка. Сингулярность субъекта не является определенным коэффициентом его идентичности, а оказывается интегралом его различий. А это обуславливает невозможность его гомогенного описания, поскольку предполагает весь континуум его виртуальных состояний. Поэтому современный субъект выступает как «субъект-амфибия», «складка», множественное единое, «мерцающее бытие». А онтология событийности строится не как категориально-феноменологическая, а как метафорико-топологическая, или виртуальная онтология.

Ключевые слова: субъект, рефлексия, феноменология, аффектированность, сингулярность, субъект, предикат, событие, различие.

XX век разрушил классическое представление о едином, гомогенном и монолитном субъекте. Современные социальные технологии, социальная мобильность, смена множества функций в общественном разделении труда обостряют проблему идентификации человека. Повседневное бытие

превращает современного человека в «социального триггера», быстро переключающегося от одной социальной роли к другой. Формирование таких практик ведет к возникновению «разорванности» сознания индивида, а именно – к множеству рациональных внутри себя, но не связанных друг с другом «миров», «универсумов», «картин» сознания. Эта «мозаичность», «файловость», «частичность» сознания современного человека философски осознается как *множественная субъективность*.

Именно это приводит к отказу от классических трактовок субъективности. Вопрос Ж.-Л. Мариона: «Сталкивалась ли феноменология когда бы то ни было с задачей более насущной, чем нынешняя необходимость установить, что или, возможно, кто приходит на смену субъекту?» [1, с.85], адресован не только феноменологии, но и другим философским концепциям. Однако отказ от классического понимания не означает отказ от самого фундаментального вопроса о субъекте, имеющего не только познавательное, но практическое значение.

**1. Отказ от классического понятия субъекта.** Поворот в проблеме субъекта заключается в отходе от его «субстанциалистических» трактовок. В классической философии Нового времени единство классического субъекта было основано на его самосознании [2, с.25-26]. Принцип тождества «Я» = «Я» выступает трансцендентальным условием, содержащееся в любом эмпирическом акте сознания. Во всех способах существования субъекта – познавательном, этическом, правовом, политическом и т.д., – самосознание выступало как условие его единства. Поэтому атрибутивными характеристиками во всех классических – от Декарта до Гуссерля – трактовках субъекта признавались *транспарентность, автономность и каузальность*. Транспарентность характеризует «Я» (*cogito*) как «подлежащее» всех своих предикатов, а каузальность в отношении себя («его *cogito me cogitare*») обеспечивает автономность субъекта. Действительно, такое понимание «исключает» время, и, будучи временным, наше «Я» мыслится как вневременное и постоянное в отношении всех своих временных определений-акциденций [3, с.23–24]. Собственно, эти характеристики и позволяли представлять субъективность как особую «субстанциальность».

Специфичность вопроса о субъекте заключается в том, что в самом вопрошании – что есть «Я», это «Я» как вопрошающее уже присутствует. Именно это и показал Кант в своем учении о трансцендентальной апперцепции: «Должно быть *возможно*, чтобы [суждение] *я мыслю* сопровождало все мои представления... («*Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können*»)» [4, с.100]. Поэтому весь вопрос заключается в том,

как это безусловно необходимое «Я мыслю» *понимается*. А понимается оно в этом случае как формальное условие единства эмпирического сознания: «Кроме этого логического значения Я, у нас нет никакого знания о субъекте самом по себе, который служил бы субстратом ... всякой мысли» [4, с.519]. Иначе говоря, понимание «субстанциальности» сознания вовсе не обуславливается эмпирическим опытом (см. критику Д. Юма), а предполагает предварительное представление о «Я» как логическом субъекте, выражающем единство всего многообразия эмпирического сознания.

Действительно, само понятие «субстанция» ведет свою родословную от аристотелевского *ύλοκαίμενον*. Презентация любой вещи в мышлении требует ее представления в виде сущности-*οὐσία*, которой приписываются все ее реальные предикаты-атрибуты. Поэтому сущностью («субстанцией») является некий логический субъект (подлежащее), которому приписываются все эмпирические предикаты. Этот способ мышления касается всякого сущего, включая и само сознание: в выражении «Я мыслю» это «Я» выступает как такое «сущее», к которому относится все множество эмпирических явлений самосозерцания (внутреннего чувства).

Однако все дело в том, что кантовское открытие единства самосознания как временного синтеза подрывает такое представление: необходимый априорный принцип *на деле* находит свое подтверждение лишь в реальном синтезе чувственного многообразного [4, с.132]. Трансцендентальная апперцепция не только обеспечивает синтез сознания в качестве его условия, но сама на деле осуществляется как объективное единство самосознания (§18 КЧР). Теперь единство сознания становится не трансцендентальным условием (“*miß... können*”), а становится постулатом эмпирического мышления. Это означает отказ от априорного постулирования основания единства сознания: единство сознания должно обнаружиться теперь в структуре самого эмпирического опыта.

Поэтому в феноменологии единство сознания должно быть найдено на основе беспредпосылочности и стремления к очевидности (*Evidenz*). Гуссерль отвергает не только картезианскую «субстанциализацию» его, но и кантовское понятие трансцендентального единства апперцепции, как последнего основания всякого синтеза многообразия вообще. Это означает выполнение двух условий: во-первых, прямом различении действия и агента действия в таком опыте за счет процедуры рефлексии, и, во-вторых, сведения эмпирического сознания к его имманентной реальности за счет процедур эпохе и эйдетической редукции. Однако решение этой задачи натывается на ограничения. Феноменологическая рефлексия вообще оставляет вопрос о «Я» открытым, поскольку ретроспективно обнару-

живает наличие всегда неустранимого остатка «Я могу», лежащего в основе любых феноменологических процедур. Феноменологическая редукция к очевидности все время сдвигает это «Я могу» как *трансцендентальное* условие, оставляя его вне поля рефлексии. Редукция этого феноменологического «Я могу» к его имманентности обнаруживает его абсолютную само-данность как некое последнее основание; в своей имманентной самоданности сознание оказывается трансцендентальной субъективностью [5, с. 106, 142]. Сознание в этом случае предстает в виде абсолютного временного потока, но чем обеспечивается единство этого потока (единство «Я»), остается без ответа.

В самом деле, в рамках трансцендентальной субъективности, как она определяется в феноменологии, невозможно найти ту неизменную точку опоры, которая служила бы сверхвременным условием эмпирической временности сознания. Поэтому первоначально основателю феноменологии приходится признавать, что глубинный слой субъективности – абсолютный поток сознания – сам по себе уже не темпорален: в первичном потоке нет никакой длительности. Однако такой ответ не может его удовлетворить, поэтому в своих поздних исследованиях Гуссерль развивает учение трансцендентальной субъективности как прото-Я (Ur-Ich), о пассивных синтезах активного его и субъективности как интерсубъективности (единого горизонта «Я» и Другого) [6]. Это означает отказ от трансцендентального понимания основания синтеза субъективности. Конституция самого потока является чисто пассивной, она есть медиум всей дальнейшей пассивной и активной жизни сознания.

Поэтому новый поворот в проблеме субъекта заключается в признании его изначальной аффектируемости. В современной феноменологии субъект оказывается аффектированным плотью (Анри, Мерло-Понти), телом (Сартр), языком (Рикер), отношениям с другими (Левинас), историей, и т.д. Он перестает быть тем, кто действует и мыслит, и превращается в того, «кого» мыслят, «кем» действуют, «кто» страдает, «кому» радостно или больно, и т.д. Активность субъекта является результатом такой его фундаментальной аффектации дорефлексивного *cogito*. Плоть, тело, язык, отношения с другими, история и т.д. становятся *средой* становления субъекта. Но эта среда – не пред-данное, априорное и трансцендентное основание, предшествующее нашему «Я», которое постфактум может ее рефлексивно описать, придавая ясность условиям своего становления; среда в качестве условия сама становится в этом процессе учреждения нашего «Я». Эта среда есть само поле пассивных синтезов субъективности, в процессе которых происходит сама дифференциация *cogito* и его среды.

Все это означает предел феноменологического описания, поскольку указывает не только на отсутствие возможности для полной рефлексии жизни сознания, но и на неопределенность обнаружения области его первичной фактичности субъективности. Субъективность теперь констатируется только постфактум: до этого можно говорить о ней только в залоговом ключе.

Таким образом, сегодня на смену рефлексивным и феноменологическим концепциям субъективности приходит онтология *событийности*. Субъект перестает быть «субстанцией», а становится событийностью; его транспарентность превращается в аффективность, каузальность в контингентность, а автономность в сингулярность присутствия.

**2. Аналитика субъекта.** Этот предел рефлексивного и феноменологического описания очень четко зафиксирован аналитической философией (В. Декомб) [7, с. 177–184]. Дело в том, что высказывание о субъекте («Я») само является, хотя и неопределенным, но условием описания этого феномена. Феноменологическая дескрипция не просто является описанием наличной фактичности, она является способом *конституирования* субъективности. Но сама дескрипция имеет логическую (грамматическую) форму связки субъекта и предиката. И это имеет важные последствия для аналитики субъекта.

Во-первых, согласно логической форме дескрипции между субъектом и предикатом не должно быть отношения эквивалентности: присутствие такой тавтологии, т.е. тождества «Я» = «Я», превращает такую дескрипцию в бессмысленное выражение; избегание этого возможно только с признанием фундаментальной временности субъективности. Собственно, это и фиксируется в постоянном феноменологическом сдвиге от предмета к его данности, от ноэмы к ноэзе, от констатации феномена к обеспечивающему его «Я могу» феноменологической редукции. Во-вторых, признание этой изначальной временности тут же обращает субъект и предикат в дополнения к действительному субъекту данного суждения, а именно – к действию, выражаемому глаголом. Этим характеризуется динамичность субъективности. В феноменологии сущее (что) раскрывается через его данность (как) (определение бытия (как) через сущее (что) является вторичным). Ноэма оказывается отглагольным существительным, а ноэза как действие может обнаруживаться как акт только в связке с этой ноэмой (существительным или местоимением). Глагол, выражающий существование, сопряжен с существительным, а это существительное само всегда дано в отношении-наклонении к своему глаголу.

Таким образом, анализ грамматики субъекта показывает, что сущее определяется глаголом: действием *задает* сущее. Иначе говоря, действи-

тельным субъектом феноменологического описания оказывается само действие, в котором *определяется* оно (действие) как сущее (существительное). Последнее оказывается агенсом, или презентантом действия. Фр. Ницше справедливо замечает по этому поводу: «Что касается пред-рассудков логиков, то я не перестану подчеркивать один маленький факт, неохотно признаваемый этими суеверами, именно, что “мысль” приходит, когда “она” хочет, а не тогда, когда “я” хочу; так что будет искажением сущности дела говорить: субъект “я” есть условие предиката “мыслю”. Мыслится (*Es denkt*): но что это “ся” есть как раз старое знаменитое Я, это, мягко выражаясь, только предположение, только утверждение, прежде всего вовсе не “непосредственная действительность”. В конце концов этим “мыслится” уже много сделано: уже это “ся” содержит в себе толкование события и само не входит в его состав. Обыкновенно делают заключение по грамматической привычке: “мышление есть деятельность; ко всякой деятельности причастен некто действующий, следовательно- “» [8, с.253].

Проблема заключается именно в этой «грамматической привычке»: феноменологическая тавтология при описании превращается в тождество субъекта и предиката. Но такое тождество предполагает «переворачивание» отношения между ними: дополнение (агенс) при этом превращается в субъект (подлежащее) высказывания, а действие мышления превращается в предикат-атрибут субъекта высказывания («Я»). Грамматическая форма становится констатацией и конституцией феномена, а логическая форма (кантовский логический субъекта) условием единства эмпирического сознания. Между тем, на деле между «Я» и «мыслю» никакой разницы нет. Это различие возникает именно в рефлексивном обращении или феноменологическом сдвиге, поскольку иначе определить действие мышления невозможно.

Все это ставит серьезнейший вопрос о действия и мышлении от первого лица [7, с. 14]. Речь идет о том, что констатация субъекта возможна только с внешней позиции наблюдения. В таком случае возможно описание субъекта как некоего третьего лица: *er denkt*. При таком случае, как было показано выше, действительным субъектом является само действие, но 3-е лицо является дополнением (агенсом) к этому действию (глаголу) рассматривается как его субъект. Рефлексивное обращение предполагает понимание этого дополнения как субъекта действия. Однако, такое обращение возможно только с внешней позиции, которая сама, в этом случае, остается вне анализа. А между тем, трудность представляет именно это прямое мышление или феноменологическое «Я могу», остающееся вне

рефлексии. Проблема в том, что по отношению к самим себе мы не можем занять внешнюю позицию.

Конечно, в любом акте мышления происходит полагание «Я», но само это полагание еще не является основанием идентификации этого «Я». Из самого акта присутствия не следует автореференция, поскольку мы не можем непосредственно идентифицировать действительного агенса этого действия мышления (что такое «Я»?). Здесь происходит констатация факта («Я=Я»), но не знания *содержания* этого факта (т.е. идентификации «Я»), имеет место идентификация самого действия, но не *знание* об агенсе этого действия.

Именно такая идентификация (конституирование) факта с некоторым знанием о нем, формы с некоторым содержанием, присутствия с некоторой референцией и лежит в основе картезианского и феноменологического субъекта. Классическая философия субъекта определила, что самосознание субъекта является когнитивным переходным актом, т.е. таким, который переносит действие с субъекта на объект. Это переходное действие на первое лицо описывается «психологическими глаголами»: «чувствую...», «воспринимаю...», «переживаю...» и др., но объект, с которым при этом вступают в действие, есть не третье лицо, но этот другой персонаж есть именно – «Я сам как предмет». Однако для отождествления субъекта и предиката необходимо заранее знать, что из себя представляет это «Я». Требуется особое полагание самого себя как некой, отличной от себя (некое X») инстанции, чтобы затем совершить такую референцию («Я = X»). Акт «я мыслю» – бытие – изначально понимается как субстанция («вещь»).

Но в действительности мы не имеем такого прямого знания о самих себе: переживание своего присутствия не связано со знанием о самом этом чувстве. Для выражения от первого лица необходимо, чтобы в самом высказывании происходило действительное различие действия и дополнения к нему, но рефлексия и феноменологическая дескрипция, которые сами базируются на таком различии как *событии*, сводят его к логическому тождеству. Сами рефлексия и дескрипция инспирируются этим фактическим различием, но в качестве второго шага редуцируют его к логическому тождеству. Аналитическая философия как раз выявляет такую аффектированность классического субъекта самим вопросом об авторстве мысли или логической (грамматической) формой его конституирования.

Все это означает, что сегодня мы не можем сказать достоверно, *кто* является субъектом, но само задавание вопроса указывает на то, *как* понимается субъект. Субъект – это теперь то, что не полагается заранее, а



определяется внутри такого вопрошания. Однако, этот ответ оставляет открытым вопрос о *фактичности* субъекта.

**3. Прагматика субъекта.** Проблема субъекта инспирируется не столько познавательным интересом. Несмотря на действительную сложность рассматриваемого лингвистического или семантического анализа субъекта, он имеет прямое практическое отношение к повседневной жизни современного человека. Именно необходимость практического самоопределения в различных жизненных обстоятельствах требуют признания субъекта. Когда мы подписываем различные документы, вступаем в права владения, несем ответственность за себя и своих детей, платим налоги, трудимся или участвуем в работе общественных организаций, выступаем представителями различных групп или – в рамках представительной демократии – избираемся в органы власти и т.п., от чьего имени мы говорим? Кто в этих действиях присутствует? От чьего имени я совершаю все эти поступки? Когда мы пишем в Twitter или присутствуем в группе Viber, кто здесь присутствует? Вопрос о субъекте есть не теоретический вопрос, а вопрос о фактическом присутствии меня как субъекта.

Совершение поступков и суждений в этическом, правовом и политическом плане невозможно без признания «субсистентности» субъекта, но именно это в современных условиях оказывается проблематичным. В классической традиции самосознание становилось основанием тождества мышления и воли, тождества логического и этического (правового, политического и т.п.) субъекта. Однако такое тождество, как было показано выше, является всего лишь гипотезой: субъект обнаруживается как контингентное и событийное самосознание. Это предполагает отсутствие автономии и каузальности в поступках человека. Речь идет об отсутствии единства в наших поступках: в каждом конкретном случае мы выступаем как сознательные и ответственные существа, однако связь между этими сознаниями и поступками отсутствует. Иначе говоря, отсутствует единое самосознание; на смену целостному субъекту приходит *множественная* субъектность (мы говорим здесь о субъектности как определенной формы субъективности, поскольку речь идет о сознательном совершении поступков).

Множество ситуаций «задают» различные способы осознания себя в этих ситуациях, а потому и множество способов субъектного поведения. Кто есть субъект практического действия? – Тот, кто присутствует в самом действии, тот, кто в самом действии определяется в качестве его агенса. Субъект фактически определяется в практическом поступке (ситуации), а не предшествует ему. До свершения самого практического дей-

ствия нельзя быть уверенным в нашей субъектности; в этом смысле ее допущение является всего лишь «необходимой» гипотезой для свершения поступка. Множественность в этом ключе означает не «множество» действий, а отсутствие единого критерия (единого сознания) для определения субъективности. Как указывает П. Вирно, множество не есть противоположность единства, а другая его проекция [9, с.71]. Речь идет о том, что один и тот же индивид одновременно является субъектом в одних социальных ситуациях и демонстрирует отсутствие субъектности в других социальных ситуациях. В одном отношении он является субъектом, и не является субъектом в другом отношении одновременно. В одном случае он выступает в своей автономности, и в своей аффектированности в другом. Речь идет именно об одновременности: все эти проекции социальной действительности оказываются модусами существованием одного и того же индивида. Поэтому множество сохраняет свой онтологический статус: оно не генерализируется. Различные проекции множества не совпадают с другими проекциями: различие между единым и множеством в одной проекции социального не совпадает с различием единого и много в другой проекции. Это означает, что многое в одном отношении может быть единым в другом отношении. Иначе говоря, множественность не сводится к синтезируемому единству: различие между единым и многим сохраняет свое значение.

В отношении определения субъекта сложность заключается в том, что именно такое множество оказывается «подлежащим» в суждениях о его действиях. Конечно, хотя теперь философия субъекта только частично может опираться на феномены, всегда можно опираться на *нормативные* требования, которые мы в состоянии сформулировать. Речь идет о предварительных высказываниях (решениях), определяющих практические поступки: в самих этих суждениях в качестве субъекта высказывания уже фигурирует субъект действия. Тем не менее, каждый раз приходится заново ставить вопрос о субъекте конкретного действия, поскольку только сам практический поступок является фактическим определением субъекта. Однако, тут и обнаруживается самое главное: мы не можем достоверно определить, *кто* является автором наших поступков, но сами поступки фактически показывают, что субъект *есть*. Иначе говоря, поступки оказываются *перформативным* доказательством существования субъекта.

**4. Сингулярность субъекта.** Итак, в своей фактичности субъект выступает некоторой контингентной сингулярностью, событием различия внутри некоторой ситуации, допускающей высказывания о нем как «начале» мышления или поступка. Само это высказывание оказывается факто-

ром ситуации (среды) становления субъекта; поэтому оно не априорно и рефлексивно, а имманентно и продуктивно.

Субъект должен пониматься не как нечто пред-данное, а как результат становления самой ситуации различения субъективного и не-субъективного (средового). Мы становимся в той или иной ситуации субъектами из некоторой до-субъективной и до-индивидуальной реальности, которая включает в себя такое до-индивидуальное в качестве биологического основания нашего вида, органов восприятия, двигательного аппарата, перцептивных способностей, в качестве общественных (производственных) отношений (Ж. Симандон, П. Вирно). Субъект оказывается элементом, узлом, фактором или составляющей («складкой») процесса индивидуации, конфигурации и импликации такой до-индивидуальной реальности. Он должен быть понят как сложное (сложенное) соединением различных «природ-стихий» (в античном смысле слова), как бы их складкой или резонансом. Это такая сингулярность («точка»), в которой предшествующая реальность «доопределяется», что постфактум мы можем квалифицировать как становление «субъекта» [10, с.311–314].

Это значит, что субъект имеет двойную природу, это «*субъект-амфибия*»; субъективность, с одной стороны, уходит корнями в процесс становления субъекта, с другой стороны, уходит в поле его сознательных поступков. С одной стороны, его собственной *имманентной* природой является до-индивидуальная плотская, телесная, языковая, историческая и т.д., реальность его становления, остающаяся как бы «за спиной» ставшего субъекта, а потому неподвластная рефлексии и феноменологическому описанию. С другой стороны, его собственной природой является сознательное бытие, в качестве которого субъект выступает как нечто самостоятельное и противостоящее этой реальности («Я»). С одной стороны, субъект есть образование и выражение до-индивидуальных процессов становления (пассивных синтезов субъективности), с другой стороны, субъект в качестве результата этих процессов выступает как автономный фактор и активное условие дальнейшего и *продуктивного* развития этой реальности во всей совокупности его сознательных действий (активные синтезы субъективности).

Иначе говоря, континуум субъективности развертывается от аффектированности до высшей рефлексированности, от плотской бессознательности до субъектности практических действий, от виртуальных состояний субъективности, до актуальной субъектности, от имманентных пассивных синтезов до стратегий дескрипции и нарратива о «Я». При этом, пассивные и анонимные процессы как бы свернуты и упакованы в активные и

рефлексивные состояния сознания в качестве их основания. Как контингентная сингулярность субъект есть «мерцающее» бытие. Во-первых, нет одного и единственного критерия для квалификации бытия субъектом, а, во-вторых, нет такой точки, или ситуации, которая сама по себе гарантирует нам нашу субъективность. Субъект – это определенная позиция (Ж. Делез), которую мы можем занимать, а можем и не занимать, но она не обладает атрибутивными характеристиками опознания. Можно лишь постфактум констатировать то, что процесс субъективации (становления субъекта) совершился в этой точке [11, с. 28–29].

Слэш как различие между до-индивидуальным и индивидуальным, между аффектированными и сознательными состояниями, между трансцендентальной субъективностью и имманентной субъективностью, между дорефлексивным и рефлексивным *cogito* указывает именно на то, что «субъект» является событием. Это само событие различения субъективного («Я») и не-субъективного (среды). С точки зрения становления из такой анонимной среды субъект оказывается *инстанцией*; с точки зрения активного и сознательного воздействия влияния ставшего субъекта на эту среду он оказывается *абстанцией*. Однако это различие субъекта как инстанция и как абстанции есть только различие позиции его описания. Сам по себе субъект есть сингулярная событийность, и именно это обуславливает невозможность его гомогенного описания.

Поэтому сингулярность субъекта ставит радикальнейший вопрос об *онтологии события* [12, р. 391–410]. До сих пор онтология выступала как предметная онтология, или онтология сущности. В основе категориально-понятийного мышления лежит тождество представления (понятия) и сущности исследуемого сущего. Для того, чтобы определить предмет требовалось рассматривать его как некую всегда себе тождественную сущность, а множество способов существования сущего определялось через отнесение к этой единой сущности как ее предикаты. Но событие отнюдь не является определенным коэффициентом идентичности предмета (сущностью), а оказывается интегралом различий, конституирующим этот предмет в его неповторимом облике становления. Ни один момент сбывания сущего входит в его предметный состав, а, стало быть, не может быть атрибутирован как его действительное свойство. Именно в несовпадении того, *чем* вещь является, от того, *как* она является, открывается пространство ее чистого сбывания. Событие оказывается различием самого предмета, т.е. образованием его новой идентификации. В таком случае не существование оказывается предикатом сущности предмета, а, наоборот,

«сущность» предмета (его «что») определяется в процессе события, и всегда постфактум [13, с.61–62].

Онтология события требует описания не действительного и актуального состояния предмета, но его возможного и виртуального состояния; не единого и целостного сущего, но множества его состояний; не его фактичности, но всего континуума его потенциальных состояний [10, с.209–270]. Сингулярность события выражает его фактическое свершение, его актуальную действительность, но сама сингулярность есть только «точка» на «поверхности» его виртуальной среды. Событие не может быть схвачено категориальным или феноменологическим мышлением, поскольку оно предполагает тождество (сущности) предмета во времени, между тем речь идет о том, чтобы выразить именно онтологическое различие [14, с.75]. Понятийное мышление может схватить фактичность случившегося события, но не может одновременно выразить его виртуальность; последняя как бы свертывается в выпавшей, контингентной и сингулярной фактичности. Феноменологическое мышление может описать настоящее состояние предмета, но не может в этом же акте одновременно констатировать его прошлое и будущее. Поэтому новая онтология связана с описанием его виртуального, возможного, потенциального «бэкграунда». Поэтому новая онтология оказывается не категориально-понятийной, а метафорико-топологической, или виртуальной онтологией [10, с.90–93, 259–262]. Различие, складчатость, двойная природа, сетевой характер, единство как множественность, «мерцание субъекта» собственно и являются таким топологическим описанием субъективности как сингулярности.

Проблема только в одном: насколько такая метафорико-топологическая онтология достаточна для акта идентификации и практического самоопределения субъекта? Ответ напрашивается отрицательный [15, с. 58].

### Список литературы

1. *Marion J.-L.* The Final Appeal of the Subject? // *Deconstructive subjectivities*, ed. S. Critchley & P. Dews. – N-Y.: SUNY Press, 1996. – 324 p.
2. *Комаров С.В.* Метафизика и феноменология субъективности. Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания. – СПб.: Алетейя, 2007. – 736 с.
3. *Декарт Р.* Размышления о первой философии // *Декарт Р. Соч.* в 2т. Т.2. – М.: Мысль, 1994. – 633 с.
4. *Кант И.* Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994. – 591 с.
5. *Гуссерль Э.* Идея феноменологии: Пять лекций. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2006. – 224 с.
6. *Husserl E.* Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926 (HUA XI). Den Haag: M.Nijhoff, 1966. – 342 S.
7. *Декомб В.* Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от первого лица. – М.: Новое литературное обозрение, 2011. – 576 с.

8. *Ницше Фр.* По ту сторону добра и зла / Фр. Ницше. Соч. в 2-х томах. Т.2. – М.: Мысль, 1990. – 829 с.
9. *Вирно П.* Грамматика множества: к анализу форм современной жизни. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. – 144 с.
10. Делез Ж. Различие и повторение. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с.
11. *Комаров С.В.* Различие как событие: возможности мышления // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2012, Вып. 2(10). С. 18-30.
12. *Vadiou A.* Being and Event. – L.: Continuum, 2006. – 526 p.
13. *Керимов Т.Х.* Бытие и различие: генеалогия и гетерология. – М.: Академический Проект; Фонд «Мир», 2011. – 256 с.
14. *Комаров С.В.* Онтологическое различие: Аристотель, Хайдеггер, Делез // С. В. Комаров // Новые идеи в философии. 2020. Вып. 7(28). С. 69-79.
15. *Жеребкин С.* Нестабильные онтологии в современной философии. – СПб.: Алетейя, 2013. – 380 с.

### ***THE QUESTION OF THE SUBJECT: FROM REFLEXIVITY TO SINGULARITY***

***Sergei V. Komarov***

Perm State University

15, Bukireva Str., Perm, 614990, Russia

The evolution of the understanding of the subject from its reflexive interpretations to the modern understanding of subjectivity as a singular and contingent event requires an analysis of their foundations. Reflexive and phenomenological concepts of subjectivity were based on the identity of a fact and a certain content of consciousness. However, the statement of the original temporality of subjectivity forces us to abandon such an understanding. Identity means the substantiation of the action of thinking in a certain logical form of the subject, but it itself presupposes the initial ontological difference between the action and its agent. The analysis of the subject reveals the affectation of the classical subject by the very question of the authorship of thought or the logical (grammatical) form of its constitution. The subject is not presupposed in advance, but exists inside a question about him or a practical act. Therefore, in its factuality, the subject exists as a certain event and contingent singularity, an event of difference within a certain situation that allows statements about it as the “beginning” of thinking or action. The singularity of a subject is not a certain coefficient of its identity, but turns out to be an integral of its differences. And this makes it impossible to describe it homogeneously, since it assumes the entire continuum of its virtual states. Therefore, the modern subject exists as an “amphibious subject”, a “fold”, a plural unity, a “shimmering being”. And the ontology of eventfulness is constructed not as a categorical-phenomenological, but as a metaphorical-topological, or virtual ontology.

Key words: subject, reflection, phenomenology, affectedness, singularity, subject, predicate, event, difference.

УДК 141.3

DOI: 10.17072/2076-0590/2022-9-71-82

## **КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ ПОСТРОЕНИЯ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ ИСТОРИЧЕСКОГО БЫТИЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ В ВИЗУАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ**

***М.А. Лумпова***

аспирантка направления «Философия, этика и религиоведение»

Пермский государственный национальный исследовательский университет

614068, г. Пермь, ул. Букирева, 15

E-mail: ma.lumпова@yandex.ru

***Н.А. Мусеев***

кандидат филос. наук, доцент кафедры культурологии, музыковедения и муз. образования

Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет

614990, г. Пермь, ул. Сибирская, 24

E-mail: nmuseev@yandex.ru

Статья посвящена разработке проблемы истории и исторического бытия субъекта в онтологическом проекте модели современного наблюдателя. Рассматриваются теоретические основания аналитики пространственно-временной проблематики в концепции американского арт-критика и философа искусства Д. Джослита, позволяющие уточнить хронотопические особенности бытия современного субъекта и мира на материале актуальных художественных практик. Представлен герменевтический анализ предложенных Джослитом «моделей истории», ориентированных на материалистический подход в понимании визуального объекта. Данный подход открывает возможность более глубоко постижения пространственно-временной специфики конституирования Я в культурной ситуации, обусловленной процессом эстетизации и эмансипации человеческой чувственности. Программа овременения пространства и опространствления времени позволяет подступиться к аналитике взаимообуславливающего становления субъекта и мире в процессуальном аспекте, открывая новые горизонты для теоретического углубления онтологии субъекта.

Ключевые слова: Джослит, современный наблюдатель, визуальные исследования, неклассические модели истории, субъективность, хронотоп присутствия.

Философский вопрос, обращенный к реальности и субъекту, чем бы он ни был инспирирован в мысли исследователя – гносеологией, антропологией, аксиологией и т.д. – предполагает обращение к фундаменталь-

ным категориям человеческого бытия. Это вопрос о Я (и его самоопределении), о бытийно-смысловом пространстве культуры и мира в целом, это также вопрос и об историческом бытии субъекта, его *истории*, а значит и его *современности*.

Однако само понятие современности неоднозначно и противоречиво, охватывает оно и экзистенциальный план самобытия субъекта (хронотоп его существования и мышления), и сущностные способности, и методологические особенности постижения этого самобытия, т.е. актуальные парадигмальные стратегии знания, стремящегося сегодня к полноте постижения феноменов вне догматических, некритических подходов. Перманентное изменение способов человеческого существования и восприятия реальности, обусловленное эмансипацией и обновлением спектра чувственности, тотальной цифровизацией и т.д., предполагает и трансформацию тактик философского знания. Эта череда трансформаций, представленная в историко-философском ключе как ряд «поворотов», направлена на осознание современной ситуации, поиск новых путей исследования, конгениальных новому опыту человека. Так, В.В. Савчук справедливо замечает: «Актуальный философ существует не вне времени и вне ситуации, а в реальном времени и отвечает на существенные вопросы его» [1, с. 38].

Полифония исследовательских голосов и школ, стоящих подчас в жесткой антитезе друг к другу и выросших из диаметрально противоположных направлений мысли (континентального или аналитического, а то и неких маргинальных гибридных форм), тем не менее, обнаруживает общие концептуальные узлы на поверхности современного интеллектуального ландшафта. Так, в этом «приключении взгляда», по выражению Ж. Деррида, отчетливо проявляется перемена «в самой манере ставить вопрос перед любым объектом» [2, с. 7]. Сегодня одной из ключевых точек пересечения различных философских стратегий становится *индивидуальный экзистенциальный опыт* современного субъекта, сфера его *телесности* и *имманентной чувственности* (определяемая как *sensorium*). Здесь открывается новая сфера (феноменологический регион) для онтологического исследования сущностных сторон бытия субъекта, его пространственно-временной структуры и архитектоники субъект-объектного отношения с миром, а также для аналитики «жизненного мира» личности, реализующей смыслы.

Обновление философских (онтологических, эпистемологических и др.) программ в контексте современного знания связано с интерпретацией и реинтерпретацией классических и неклассических проектов, а также концепций т.н. «постмодерна», свидетельством чего выступает возраста-



ющий рост публикаций и серьёзная критическая рецепция. В этой связи следует отметить обращение к проектам начала и первой половины XX века, в частности, к философии Э. Блоха и В. Беньямина, обладающей сегодня несомненным эвристическим потенциалом. Обращенные к онтологии индивида и массы, философии истории и эстетическому опыту субъекта современности, эти авангардные философские проекты, содержат, как представляется, ключи к постижению настоящего. Отметим и мощную интенцию *материалистического* движения в исследовании бытийной проблематики, характерную для работ приведенных выше исследователей. Так, М. Хоркхаймер, в своём отзыве на одну из работ В. Беньямина (от 18.09.1935 г.), пишет: «Создаётся впечатление, что метод, заключающийся в проникновении в суть эпохи через незначительные поверхностные симптомы, удался в полной мере. Вы намного обходите все существующие попытки материалистического объяснения эстетических феноменов» [3, с. 66].

Отметим, что данная статья представляет собой продолжение опубликованных нами ранее исследований современного субъекта/наблюдателя [4; 5; 6], в связи с чем следует обрисовать общий ход мысли, реализуемый нами в рамках *визуальных исследований*.

Онтологический вопрос о человеке есть вопрос о логике его процессуального конституирования (*как?*) в пространственно-временном измерении культуры, что, в свою очередь, напрямую связано со способами человеческой *укоренённости в мире и в настоящем моменте* (а также в истории как таковой). Постигание *процессуального исторического бытия субъекта* в мире, соответствующее выбранному нами направлению исследования, предполагает пересмотр классических моделей понимания мира, времени и истории, фундированных в спекулятивных аксиоматических схематиках бытия (ориентированных на новоевропейскую науку). Настоящее для классики зачастую лишь мгновение, точка между прошлым и будущим временем, что – если и справедливо – то лишь для строго детерминированного мира природы, но не бытийно-смыслового поля культуры.

В качестве исходного понимания истории и места человека в ней, мы принимаем модель Э. Блоха, его онтологический концепт «незавершённого мира», позволяющий переосмыслить темпоральную диалектику истории и бытия человека в мире, строящуюся на экспрессионистическом пересмотре базовых presuppositions классической философии истории [5].

Блох говорит об активном участии прошлого в становлении настоящего и будущего, причем таком участии, где и само прошлое способно

«изменяться» (реализуя свои «реальные возможности»), как бы вслушиваясь в актуальность настоящего времени, встраиваясь во взаимобулавливающую работу становления субъекта и реальности. Диалектика темпорального бытия мира и человека раскрывается немецким философом в эстетическом ключе. Блох отталкивается от понимания мира как тотальности, понимая его как произведение искусства, целостное и самодовлеющее. Но внутри этой эстетически закруглённой тотальности философ обнаруживает не пассивное бытие субъекта и объекта, подчиняющихся детерминистской механике заданной природой политики принуждения быть тем-то и тем-то, но конфликт, напряжённую борьбу за самореализацию мира, на «фронтах» которого категории субъекта и объекта сплавляются в едином хронотопном пространстве «смысла». «Этот смысл рождается в процессе уникальной диалектики восприятия мира, скрывающего под вуалью обманчивой простоты сложную систему временного бытия участников исторического процесса» [5, с. 232]. Исследованием слияния субъекта и объекта в «жизненном мире» чуть позже займётся и феноменология, помогая субъективности вернуть «неотъемлемую от неё историчность» [7, с. 194], а вещи – её конкретный облик.

Фундамент переосмысления природы человека и способов его существования может быть дополнен мыслью В. Беньямина, включающего в аналитику индивида и массы непосредственный экзистенциальный опыт. Философ рассматривает новые стратегии существования индивидуального и коллективного субъекта, обусловленные эпохой возрастающей медиальности и эмансипации чувственности (мультисенсорности) [6]. Говоря о нереализованных возможностях прошлого, ожидающих *необходимую реализацию* в настоящем (и тем активно участвуя в работе становления субъекта), Беньямин обращается к феномену *видимого*, вычитывая специфику современного бытия человека в визуальной культуре (архитектуре, фотографии, кинематографе – в их возникновении и «эволюции» как отражении колоссальной трансформации человека).

Сочетание проблематики визуального и темпорального опыта субъекта, с проблематикой его хронотопного бытия как такового, – с целью последующего анализа онтологии конституирования Я, осуществляется нами в рамках «иконического поворота» как *построение и аналитика модели современного наблюдателя*. В данном случае мы исходим из следующего положения: модальности человеческого существования складываются на пересечении двух концептуальных рубрик: а) проблемы пространственно-временной специфики *присутствия* и б) опыта *видения*. Другими словами, онтологическая и антропологическая аналитика совре-

менного субъекта/наблюдателя открывается в исследовании хронотопа присутствия, обусловленного визуальным опытом. Подобный проект, как отмечалось прежде, требует выработки неклассических понятий и концептов, поиск адекватных методов схватывания субъекта именно в его становлении, субъективации.

Следует подчеркнуть, что визуальные исследования апеллируют к опыту искусствоведческой аналитики эстетического опыта, однако их качественное своеобразие в том, что представители этой исследовательской парадигмы наполняют аналитику искусства экзистенциальной и онтологической проблематикой. Постигание пространственно-временного опыта современного наблюдателя осуществляется как переход от описания (искусство как пример, рассказывающий историю о бытии) к проживанию и конституированию Я в событии эстетической коммуникации (визуальное искусство как точка доступа к опыту аффектации, не схватываемому предикативно).

Искусство и философия уже давно идут рука об руку, от эпохи романтизма и до М. Хайдеггера бытие высказывало себя, прежде всего, в поэзии, М. Мерло-Понти показал, как оно являет свое «отсутствующее присутствие» в визуальном искусстве живописи, включив в аналитику бытийной проблематики субъект, погружённый в мире. В.Д. Губин отмечает: «Проблема видения, с помощью которого нам открывается невидимое, сущность вещи, её чистый образ; проблема языка, прежде всего поэтического языка, в котором звучит истина бытия – всё это проблемы искусства, взятые на вооружение философией» [7, с. 194].

Современный опыт (выражающийся в том числе и в актуальных практиках искусства) требует разработки этой проблемы на новом уровне, который, как представляется, открывается в *материалистическом постижении* структур произведения и современного наблюдателя, встречающихся в эстетическом событии, в аффектации временем (историей) и опытом самоопределения в диалектической спайке Я-Другой (т.е. в интерсубъективном опыте). Здесь и возникает некая новая, «визуальная метафизика» бытия и присутствия или, как называет это исследовательское пространство У. Дж. Т. Митчелл, «метафизика образа» [8, с. 10].

Как отмечает Готфрид Бём: «вопрос об изображении затрагивает основы культуры и выдвигает совершенно новые требования в этой области, которые не должны быть случайно удовлетворены. Ибо “образ” – это не просто какая-то новая тема, но гораздо больше относится к другому способу мышления, который показал себя способным прояснить и использовать давно забытые когнитивные возможности, лежащие в невербальной

репрезентации» [9, с. 104]. Однако, подчеркивает теоретик, «дни “пионерской” работы давно прошли: увлечение новыми горизонтами тем временем заставило многих задуматься; оно питает разговоры о “теории” или “науке”, которые могут проявить себя только через диалогический и междисциплинарный обмен» [9, с. 104]. Несмотря на то, что логика «образов заключается в их соответствующем визуальном порядке» [9, с. 104], и по сей день «вопрос о том, как следует понимать этот порядок, каким правилам он следует и насколько конкретной индивидуальностью он обладает» [9, с. 110] остается открытым.

Мы исходим из идеи о том, что произведение искусства (визуальный источник) как Другое содержит в себе имманентные время и историю, встречаясь с которыми (в событии эстетической коммуникации) происходит пересобирание присутствия (выход за пределы хронотопа повседневности). В этой связи представляется актуальным рассмотрение концепции истории и живописи (в их взаимопроникновении) современного нью-йоркского арт-критика и философа искусства Дэвида Джослита (*David Joselit*), предлагающего оригинальный взгляд на крайне важную характеристику пространственно-временного существования изображения.

Прежде чем обратиться к мысли Джослита, отметим важное пресуппозиционное положение, которое и поныне содержится во многих некритических визуальных теориях в качестве аксиомы. Так, Митчелл пишет, что, казалось бы, «нет ничего более интуитивно очевидного, чем утверждение, что литература – это искусство времени, а живопись – искусство пространства» [8, с. 115]. Данная формулировка восходит к трактату Г. Лессинга «Лаокоон» и является доминирующей в систематической и фундаментальной трактовке пространства-времени в изображении. Как отмечает Митчелл: «Если Ньютон свел физическую, объективную вселенную, а Кант, метафизическую вселенную к категориям пространства и времени, то Лессинг выполнил ту же операцию над опосредованным миром знаков и художественных средств выражения» [8, с. 116]. Философ, подробно разбирая текст Лессинга, отмечает, что теория, представленная в «Лаокооне», не приводит к жесткой дихотомии между словом-временем и изображением-пространством. Более того, Лессинг скорее постулирует, что конструкция выдвинутого им разграничения это «вопрос экономии знаков, между дешевым, легким трудом и затратным “трудом и напряжением”» [8, с. 123]. В данном плане справедливо замечание Митчелла: «Если это всего лишь вопрос степени напряжения, которое удерживает поэзию и живопись в их границах, то ясно, что это различие не может быть основой для строгого разграничения видов» [8, с.123]. У Лессинга речь

скорее идёт о своеобразии видов искусства в связи с онтологическим принципом бытия образа в той или иной системе художественных мотивов, материала их воплощения. Интересно и то, что в парадоксальности суждения философа немецкого Просвещения, его гений оставляет возможность реинтерпретации, остаётся актуальным. В конечном счёте, не следует требовать от эпохи, ещё не выработавшей своего систематического онтологического языка, большего, чем она может дать, однако лишь до того момента, когда новая парадигма позволит вступить с этой эпохой в реальный диалог.

Основа изобразительного порядка как исключительно пространственной категории *par excellence*, была дискредитирована ни одним современным теоретиком [10]. Именно в этом ключе нам представляется интересной трактовка пространства и времени в искусстве, представленная в работах Д. Джослита. Отметим, что сам теоретик не просто анализирует конкретные выставки и произведения современного искусства, но говорит, что: «Искусство способно вести к новым формам опыта и познания <...> для меня важно открыть доступ к этому процессу» [11]. Также на это указывает и В. Мизиано: «Отправляясь от практики современных художников [Джослит] вскрыл ее [живописи] очень глубокий концептуальный ресурс» [12], более того, Мизиано выразил предположение, что идеи Джослита не просто могут быть интерпретациями современности, но теоретическими ключами к раскрытию реорганизации и нового понимания живописного строя вообще.

Джослит, говоря о пространственно-временной конфигурации визуальности, отмечает, что «живопись может пересекаться и сливаться с историей, рассказывать историю по-новому» [12]. В связи с этим исследователь обращает внимание на существование различных трактовок понимания дистанции, задаваемой во временной исторической плоскости в рамках рассмотрения живописи. Так, история может быть представлена (узким) рассмотрением ее в рамках жанра (историческая живопись). Также в рамках линейной концепции историзма сформировалась теория преемственности, т.е. периодов развития истории. Однако, отмечает Джослит, такая теория, подразумевающая дистанцированность одной исторической эпохи от другой, вместе с тем, априорно полагала «одновременность различных отрезков пространства и перспектив» [13] внутри определенного дискурсивного промежутка. Синхрония такой концепции историзма, по мнению Джослита, когда «географически разнородные формы выражения глобального мира искусства» [13] как бы покоясь «в некоем едином моменте времени» [13], не несёт в себе важной аналитической конструкции

«продуктивного шока предшествования или, точнее, рассинхронизации со своим временем» [там же]. В то время как «неравномерное развитие несёт с собой асинхронию» [там же] внутри гетерогенно заданного пространства. Иными словами, внутри пространства, которое условно можно назвать современностью, неизменно присутствует дистанцированность локальных практик и индивидуальных проектов.

Более того, разбирая такой индивидуальный акт, как непосредственное событие создания отдельного живописного полотна, Джослит отмечает, что сам *момент прохождения краски по холсту* также задает дистанцию. Согласно теоретику: «Мазок краски фиксирует прохождение импульса сквозь материю» [12]. И это прохождение отнюдь не является «механическим миметическим повторением» [12] истории, воспринятой и принятой субъектом в локальном и глобальном масштабах. Джослит отмечает, что линия по своей сути «ничего не объясняет, но лишь воплощает событие своей материализации» [12]. Действительно, ее (линию) может нарисовать кто угодно, в том числе и нечеловеческий организм. Линии образуются в виде ряби водной глади, когда на нее падает лист, или осёл может нарисовать линию своим хвостом, обмакнутом в грязь. Согласно Джослиту, в субъекте-производителе изображения, как и в совершаемом им акте материализации линии, присутствует способность создавать визуальные объекты, которые изначально содержат перформанс, подразумевающий как аффектированность *различными моделями истории и масштабами времени*, так и наполнение ее историческим смыслом. Акт «овладения традицией» [12] не оторван от процесса аффектации, но сопровождается процессом складывания, которое есть *становление через различные интенсификации и манипуляции масштабов и моделей времени*. Таким образом, событие создания человеком видимого содержит в себе потенциал продуцирования индивидом способов *одновременного встраивания и рассинхронизации* с историческим процессом. Иными словами, практика материализации, становления визуального объекта, даёт дистанцирование от исторического контекста и одновременно диалектически продуцирует в нём некое присутствие. Данное пространственно-временное переплетение единичного, особенного и всеобщего, по Джослиту, изначально происходит в точке «протеевого» пространства возможностей, отсутствия жёсткой дихотомии между субъектом и объектом.

Следует пояснить, что – в данном контексте – объектом выступает не пассивность материи, нечто ставшее и неизменное. Живописное полотно выступает «моделью истории на нескольких уровнях сразу» [12]. Перформативный визуальный объект, становящееся изображение (картина), при-

существует в виде своей собственной материальной активности линий, пятен, пигментов и их сочленений, которые можно обнаружить в виде устойчивых форм (передающих некоторый заданный и считываемый смысл). Практика визуализации, создание созерцаемого объекта, «концентрируется на истории и на том, как она рассказывается, а не только на критике и на подрыве традиции» [12]. Из этого следует, что призыв Джослита «превратить историю в нечто пространственное» [12], вовсе не говорит об отказе от категории времени, но, наоборот, настоятельно требует совершать усилие по нахождению в, казалось бы, статичных формах асинхронное процессуальное пространство.

Временность визуального объекта может быть схвачена в акте созерцания. Зритель не является здесь пассивным приемником, при просмотре изображения он реализует конкретную практику построения и считывания различных стратегий исторического движения. Иными словами, зритель должен проявлять усилие по осознанию (ощущению) того, что в каждой линии картины «живет своя история» [12].

На примере современного искусства, Джослит показывает, что изображение является субъекту «непрерывной органической структурой, из которой может произрастать любое количество эффекта» [12], причем не только в процессе своего производства, но и в акте созерцания. Начиная с импрессионистов, художники не просто пытаются «скопировать» реальность, продублировать на изображении мир, но запечатлеть, перенести на визуальный объект сам процесс отражения объективной действительности. Разница направлений и манифестов художественных течений говорит о различии практических задач, того, как художник пытается рассказать историю, отразить способы взаимодействия с ней при тех или иных исторических условиях. История, понимаемая не только как переход (пространство), но как *прохождение* (событие), показывает её как важную имманентно данную категорию изображения, созерцаемую на холсте в виде *архитектуры времени*. Архитектура времени является двунаправленным процессом, который, с одной стороны, представлен как овременение пространства, с другой, как опространствливание времени в изображении.

В данной архитектуре времени, времени взятом как процесс прохождения, Джослит выделяет ряд визуальных моделей истории: 1. Отсрочка (Defferal) или откладывание; 2. Предвосхищение (Prolepsis); 3. Мгновенность (Instantaniety); 4. поток или длительность (Flow); 5. Пермутация (Permutation); 6. Хранение (Storage).

Данные модели теоретически раскрываются в следующих типах архитектоники истории: 1. История, направленная на производство в объекте

неизвестного будущего (модели отсрочки и предвосхищения); 2. История, основанная на визуализации события (модель мгновенности); 3. История, показывающая бессобытийные длительности (модели потока и пермутации); 4. История как акт, показывающий процесс накопления, посредничества и медиации через сохранение, архивацию (модель хранения). Важным моментом является то, что данные модели истории несмотря на то, что они говорят о прохождении времени, все равно подразумевают поступательную смену, временное движение как переход.

Отталкиваясь от высказывания С. Твомбли о том, что в каждой линии живёт своя история (и линия сама по себе воплощает событие своей материализацией), Джослит предлагает весьма оригинальное прочтение произведения (события) искусства, его пространственно-временной организации. Обнаружение и выделение ряда неклассических моделей истории, имманентно присутствующих в самом рассматриваемом произведении, фундировано в историко-культурной трансформации фундаментальных художественных парадигм, связанных с феноменом «мимесиса». Анализируя смену парадигм: последовательное смещением перспективы с флорентийской неоплатонической модели искусства (как выражения трансцендентных идей) к проектам модерна (обращенных к экзистенциальному ресурсу радикальных практик), Джослит обращает внимание на формирование новых сегментаций опыта, который артикулирует современное искусство. При этом следует отметить, что исследовательский акцент смещается именно на материализацию – *процесс воплощения, создания, акт*, что придаёт поискам американского философа актуальность и критическую основу, конгениальную современному знанию.

Исследование истории воплощения импульса в материи – с точки зрения различных форм истории – не так безобидно, как может показаться, поскольку в концептуальном ключе здесь брошен серьёзный вызов классической теории и истории искусства (и историко-культурным исследованиям в целом). За моделями Джослита, не укладывающимися в привычную программу синхронического и диахронического исследования, можно обнаружить подступы к некоторой онтологической модели реальности и неклассической антропологии (однако не раскрываемых автором, Джослит пока не выходит к крупным схемам и обобщениям, ювелирно работая над деталями).

В контексте визуальных исследований подобный подход категорически важен, поскольку позволяет прочитывать живопись (а шире и визуальный фон присутствия) как прогрессивную практику, изменяющую человеческое восприятие реальности и истории. Пространственно-



временное переосмысление визуальных искусств даёт возможность подступиться к аналитике формы (бытийно-смысловой формы как таковой) в аспекте *становления* (исключающему классических субъект и объект). Хронотопная диалектика, ориентированная на прохождение/переход времени (в материализованном в произведении импульсе), позволяет схватить размывание границы между субъектом и объектом в модели «субъектобъекта» (subjectobject), а также выделить феноменальное поле «нынегда» (nowthen) [14, с. 429]. Подобный подход, как представляется, позволит качественно уточнить вопрос пространственно-временного бытия в модели современного наблюдателя и подступиться к проблеме конституирования Я.

Следует отметить, что тексты Джослита достаточно провокативны и неоднозначны. Как арт-критик, работающий с радикальными практиками современного искусства, – он выходит за пределы привычного анализа художественного произведения/события, обнаруживая неординарный подход к вопросам материалистической природы творчества и архитектоники произведения, как философ искусства, – Джослит порой не договаривает, не доводит разговор до логической точки, позволяющей обнаружить имманентный его мысли концептуальный извод (порой достаточно непросто понять, чем инспирирована та или иная его работа или статья). Но в этом сам дух времени, симптоматика эпохи, философ вновь может творить как художник, втягивая читателя в процесс сотворчества, что, в свою очередь, открывает глубокий эвристический ресурс в исследовании современной ситуации и современного человека.

## Список литературы

1. Драгомощенко А.Т., Савчук В.В., Фокин С.Л. Беседа Вадима Семенкова с Аркадием Драгомощенко, Валерием Савчуком и Сергеем Фокиным // Казус философии. Прения. СПб.: Изд-во РХГА, 2011. – 220 с.
2. Деррида Ж. Сила и значение // Письмо и различие. – СПб.: Академический проект, 2000. С. 7–42.
3. Беньямин В. Краткая история фотографии. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. – 168 с.
4. Лумпова М.А. Аура и технически воспроизводимое искусство: трансформация опыта присутствия // Социальные и гуманитарные науки: теория и практика. 2019. № 1 (3). С. 119–132.
5. Лумпова М.А., Мусеев Н.А. Проблема «незавершённого мира» в философии Э. Блоха // Новые идеи в философии. 2020. Вып. 7 (28). С. 226–233.
6. Лумпова М.А., Мусеев Н.А. Временной аспект в модели современного наблюдателя // Новые идеи в философии. 2021. Вып. 8 (29). С. 72–81.
7. Губин В.Д. Искусство – адекватная модель познания человека // Губин В.Д. Человек в поисках Родины. М.: РГГУ, 2010. С. 192–206.

8. *Mitchell, U. Дж. Т.* Иконология. Образ. Текст. Идеология. – М.- Екатеринбург: Изд-во «Кабинетный ученый», 2017. – 240 с.
9. *Boehm G., Mitchell W. J. T.* Pictorial versus Iconic Turn: Two Letters, Culture, Theory and Critique, 2009, 50 (2-3). PP. 103–121.
10. *Хренов Н.* Понятие «время» в изображении. URL: <http://www.schoolphotography.ru/library/03/05.htm> (дата обращения: 06.01.2022).
11. *Джослит Д.* «Помещая живопись в контекст времени». URL: <https://www.youtube.com/watch?v=R0mmaE8malk> (дата обращения: 12.11.2021).
12. *Джослит Д.* Думая о моделях прошлого, мы обретем потенции для создания будущего. URL: <https://artguide.com/posts/1928> (дата обращения 15.10.2021).
13. *Джослит* «Об агрегаторах». URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/2/article/17> (дата обращения: 01.01.2022).
14. *Комаров С.В., Лумпова М.А.* Неклассический субъект видения. Часть II. Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2021. № 3. С. 423–432.

## ***CONCEPTUAL FOUNDATIONS FOR CONSTRUCTING A NON-CLASSICAL MODEL OF THE HISTORICAL BEING OF SUBJECTIVITY IN VISUAL STUDIES***

***Maria A. Lumpova***

Perm State University  
15, Bukireva St., Perm, 614068, Russia

***Nikolay A. Museev***

Perm State Humanitarian Pedagogical University  
24, Sibirskaya St., Perm, 614990, Russia

The article is devoted to the development of the problem of history and historical existence of the subject in the ontological project of the model of the modern observer. The theoretical foundations of the analytics of spatio-temporal problems in the concept of the American art critic and art philosopher D. Joselit are considered, which make it possible to clarify the chronotopic features of the existence of a modern subject and the world on the material of current artistic practices. The hermeneutical analysis of the "models of history" proposed by D. Joselit, oriented towards the materialistic approach in understanding the visual object, is presented. This approach opens up the possibility of a deeper comprehension of the spatio-temporal specifics of the constitution of the Self in a cultural situation conditioned by the process of aesthetization and emancipation of human sensibility. The program of spacing time and time space allows approaching the analytics of the mutually conditioning formation of the subject and the world in the procedural aspect, opening up new horizons for the theoretical deepening of the ontology of the subject.

Key words: Joselit, modern observer, visual studies, non-classical models of history, subjectivity, presence chronotope.

УДК 330.85

DOI: 10.17072/2076-0590/2022-9-83-93

## ***О МЕТОДЕ, ФИЛОСОФСКИХ ОСНОВАНИЯХ И НАЧАЛЕ ПОСТРОЕНИЯ ОБЩЕЙ ПОЛИТЭКОНОМИИ***

***В.В. Корякин***

кандидат философских наук, доцент кафедры философии  
Пермский национальный исследовательский университет  
614990, Пермь, ул. Букирева, 15  
E-mail: vvkorkfnpsu@yandex.ru

В экономических рукописях 1857–1859 гг. К. Маркс наметил программу создания общей политэкономии, которая описывала бы как материальное производство вообще, так и его основные исторические формы. Свою программу К. Маркс реализовал лишь в отношении капиталистического общества. Многого удалось достичь на данном пути его идейным наследником. Однако признать программу К. Маркса полностью реализованной пока нельзя, в т. ч. потому, что до сих пор не создана единая система категорий общей политэкономии. Построение данной системы возможно лишь на основе современной формы исторического материализма и с использованием уточненного метода «Капитала» – логического восхождения от конкретного к абстрактному и далее от абстрактного к конкретному (конкретно-всеобщему). В качестве «начала» построения данной системы можно рассмотреть изобретение, которое, с одной стороны, имеет наглядное, непосредственно данное предметное выражение, а с другой – оказывается максимально тождественно сущности человека, материального производства и труда. В качестве субстанциальной основы изобретения может выступить всеобщий труд в его различных исторических формах.

Ключевые слова: общая политэкономия, исторический материализм, диалектика, изобретение, всеобщий труд

Программа построения общей политэкономии, которая описывала бы как материальное производство вообще, безотносительно к его историческим формам, так и экономическую жизнь на каждом этапе общественного развития, была намечена еще К. Марксом в «Экономических рукописях 1857–1859 гг.» [1, с. 21]. В рукописях 1857–1859 гг. присутствуют разделы, не вошедшие, или вошедшие фрагментарно в окончательную редакцию «Капитала» (о докапиталистических формах производ-

ства, об исторических корнях и неизбежной гибели капитализма, о превращении науки в непосредственную производительную силу общества как основе становления коммунистического общества, о законе экономии времени при коммунизме) [1], свидетельствующие о грандиозном замысле автора. К. Маркс предполагал создать развернутую теорию общества, применимую к описанию и объяснению любых экономических систем (а также их социальных, политических и духовных проявлений) любой исторической эпохи. Впрочем, в силу объективных обстоятельств и необходимости решения наиболее злободневных задач исследования данная программа была реализована К. Марксом лишь частично.

В «Капитале» К. Маркс сосредоточил свое внимание на анализе материального производства вообще и одной из его конкретных исторических форм – капитализма, раскрыл философские, теоретико-методологические основания исследования, выстроил систему политэкономических и социально-философских категорий, позволяющих дать целостное описание капитализму с учетом его общего и конкретно-исторического (особенного) содержания. Философские и теоретико-методологические основания «Капитала», впрочем, раскрыты были К. Марксом лишь до известной степени (и главным образом во введении) [2], поскольку исследование носило преимущественно политэкономический характер. Однако обращение к предшествующим «Капиталу» работам К. Маркса и Ф. Энгельса (особенно «Святому семейству», «Немецкой идеологии» и «Экономическим рукописям 1857 – 1859 гг.») позволяет легко разобраться в философском и методологическом фундаменте данного, на первый взгляд, политэкономического произведения.

Программа создания общей политэкономии досталась в наследство последующим поколениям марксистов. При том, что до сих пор не создано подобной «Капиталу» развернутой относительно диалектико-материалистических оснований, оформленной в системе категорий работы, посвященной анализу какой-либо докапиталистической форме материального производства или нарождающейся его посткапиталистической форме, и тем более – подобного характера работы посвященной истории материального производства в целом, зарубежные и отечественные авторы за более чем полтора столетия достигли значительных результатов в плане реализации программы К. Маркса. Существует обилие литературы, посвященной анализу экономики первобытного общества, Древнего Востока, античности, феодализма, и имеющей, впрочем, характер преимущественно историко-экономического, нежели политэкономического исследования. Философский аспект исследования (если не брать

во внимание пару «дежурных» хрестоматийных фраз и цитат К. Маркса и Ф. Энгельса) попросту отсутствует. Слабым местом марксистских исторических исследований экономики является то, что они не доходят до анализа сущности человека и ее исторических форм и, как следствие, сущности труда как способа развития человеческой жизни и его исторических форм. Исторические исследования докапиталистической экономики, например, у отечественных авторов, как правило, ограничивается описанием производственных отношений (главным образом, собственности), средств производства, технологии и форм организации хозяйства.

В «Капитале» К Маркс четко проводит мысль, что человек – это социальное (сверхприродное) предметное (материальное) существо, сущностью которого является производство (развитие) собственной жизни посредством преобразования природы. Труд выступает в качестве способа существования и развития человеческой сущности и жизни, порождает все многообразие ее сторон, свойств и отношений [2]. Вслед за сущностью человека, раскрыв сущность труда вообще [3, с. 169–177], К. Маркс концентрирует внимание на его исторически преходящей капиталистической форме (абстрактном и конкретном (частичном) труде) и соответствующих ему средствах производства (частичном ручном орудии, машине) и производственных отношениях (товарных стоимостях, частной собственности). Историки экономики оставили без внимания, что смена способа производства представляет собой, по сути, смену исторических форм труда. Стало быть, на основе лишь понимания труда вообще (который зачастую отождествляется авторами с капиталистической его формой) развести конкретные исторические формы производства в принципе невозможно и любое их описание останется лишь на уровне явлений (производственных отношений в лучшем случае). Возникшая во второй половине XX в. концепция исторических форм труда, различавшая ручной, машинный и автоматизированный труд [4], ситуацию не исправила, поскольку все докапиталистические формы экономики понимались как основанные на одном и том же типе труда – ручном, т.е. в плане субстанциальных оснований продолжили выглядеть как тождественные.

Иначе обстоит дело в исследованиях современного состояния капитализма и перспектив выхода за его пределы. С конца XX в. ряд отечественных и зарубежных авторов активно развивает концепцию всеобщего труда (в т.ч. всеобщего интеллекта), как формы отличной от труда капиталистического типа, и формирования на его основе новых (автоматизированных) средств производства и производственных отношений (индивидуально-общественной собственности и посттоварной стоимости) [5,

с. 162–203; 6, с. 180–181, 204–264; 7, с. 53–194; 8, с. 112–211; 9; 10; 11]. Данная концепция наиболее полно следует замыслу К. Маркса о создании общей политэкономии, которая описывала бы как материальное производство вообще, так и многообразие его исторических форм. Концепция всеобщего труда различает как минимум две исторические формы труда (капиталистическую и посткапиталистическую) и, тем самым, актуализирует необходимость различения его докапиталистических форм. Одновременно возникает задача обновления социально-философского и политэкономического категориального аппарата, создания более вариативной системы категорий, которая бы позволяла раскрыть материальное производство вообще в единстве со всем многообразием его исторических форм.

Проблема построения системы категорий философии четко проявилась еще в начале XIX в. Тогда же был предложен и первый вариант ее решения (гегельянство). Весьма актуальной она стала и для К. Маркса и Ф. Энгельса – родоначальников новейшего материализма. К. Маркс, в частности, решая задачу построения новой системы категории выработал альтернативный Г. Гегелю метод. Если Г. Гегель предлагал выстраивать систему категорий, руководствуясь методом восхождения от абстрактного к конкретному (конкретно-всеобщему), при котором бы каждое последующее (более конкретное) понятие несло в себе в измененном виде содержание предыдущего (более общего, абстрактного), снимая тем самым его эвристическую ограниченность, то К. Маркс предложил метод восхождения от конкретного к абстрактному и далее от абстрактного (абстрактно-всеобщего) к конкретному (конкретно-всеобщему).

По мысли К. Маркса, процесс познания всегда начинается с чувственных форм, с реальности, которая дается человеку в непосредственных ощущениях, восприятии и представлениях. Абстракция представляет собой процесс выделения из действительного мира изучаемых отношений их определенного элемента, определенного отношения, являющегося исходной основой анализа совокупности таких отношений, которые имеют свою историческую специфику и свои законы. Поэтому абстракция как явление логики с одной стороны отражает свойства самой действительности, а с другой выражает суть движения познания, в связи с чем, она применима как для характеристики реальных явлений, так и для характеристики научного понятия. По мнению Маркса, исследование не может быть адекватным, если оно начинается с предельных абстракций. Плодотворным может быть только тот путь исследования, который идет от поверхности явления, вглубь его, к его сущности. Только с момента определения

самого главного в предмете, его общей сущности, возможным становится обратный путь восхождения к конкретному явлению, которое теперь может быть раскрыто во всем своем богатстве отношений, отражено в совокупности многочисленных определений [1, с. 37].

Конкретное представление и конкретное понятие, которое складывается на его основе, всегда фиксирует предмет во всем многообразии его сторон и отношений. Однако такое фиксирование не раскрывает внутреннего единства данного многообразия. Конкретное понятие всегда имеет перечислительное определение, в нем по возможности учитываются все стороны определяемого предмета, но при этом априорно каждая из них в равной мере рассматривается как важнейшая. Таким образом, определение каждой стороны предмета может рассматриваться как определение предмета в целом, исключаящее определение других сторон, и, следовательно, определение каждой из сторон в отдельности будет рассматриваться как взаимозаменяемое, взаимоисключающее определение. Движение от конкретного понятия предмета к абстрактному носит, с одной стороны, исключаящий все это лишнее единства многообразия определений характер. С другой стороны, само это исключение многообразия определений не является чем-то случайным, зависящим от произвольного выбора исследователя, оно подчинено определенной логике. Исключение из определения сторон определяемого предмета обнаруживается по мере выделения такой его стороны, которая сущностно максимально тождественна предмету. Обнаружение тождественной предмету стороны, то есть важнейшей сущностной характеристики предмета, означает выведение предельно абстрактного понятия предмета и с данного момента позволяет начать обратный процесс включения всего исключенного ранее многообразия сторон в более содержательное определение. От абстрактного понятия, таким образом, движение устремляется вновь к конкретному понятию, однако конкретному понятию иного рода, отличного от того конкретного понятия, с которого процесс познания начинался. Если «начальное» конкретное понятие представляло собой многообразие определений вне их единства, то «конечное» конкретное понятие предстает как многообразие определений в их единстве, как конкретно-всеобщее понятие.

К. Маркс сформулировал свой метод в «Экономических рукописях 1857–1859 гг.» и в полном объеме продемонстрировал в «Капитале», создав систему категорий политэкономии капиталистического общества, в которой система категорий социальной философии представлена лишь в общем и достаточно скрытом виде, но не создал системы категорий материалистической философии в целом наподобие тому, как это сделал Г. Гегель при-

менительно к абсолютному идеализму. Данная задача осталась потомкам. К ней обратились отечественные материалисты только в 70–80-е гг. XX в. Одним из примечательных вариантов реализации программы построения системы категорий материалистической философии стала пятитомная коллективная монография «Материалистическая диалектика», вышедшая под общей редакцией Ф.В. Константинова и В.Г. Марахова [12]. Однако данная работа встретила вполне справедливую критику. Авторы монографии предложили начать построение системы категорий материализма с понятия объекта, которое в явном виде предполагает в себе понятие объективной реальности, материи, т.е. сущностной характеристики всей действительности. Объективность в данном случае не выводится из непосредственно данной в чувствах реальности, а по сути, декларируется [13, с. 7] и даже постулируется. В стремлении выстроить систему категорий авторы монографии оказались ближе к методу Г. Гегеля, чем К. Маркса. Обратив на это внимание, В.В. Орлов предложил начать рассмотрение реальности с ее наглядной, но в сущностном плане еще не определенной формы – с предмета, или всей совокупности предметов. В.В. Орлову удалось наметить собственную программу построения системы категорий и до некоторой степени ее реализовать [13; 14; 15]. Схожие попытки были предприняты при построении системы категорий социальной философии. В качестве ее начала было предложено рассматривать понятие «люди», поскольку общество непосредственно воспринимается как совокупность человеческих индивидов, сущность, которых не дана с очевидностью [16].

Говоря о методе восхождения от конкретного к абстрактному и далее от абстрактного (абстрактно-всеобщего) к конкретному (конкретно-всеобщему), стоит поставить вопрос, а имеет ли смысл каждый раз заново проходить эту логическую процедуру при анализе особенных форм реальности, если эта процедура в общем виде применительно к реальности в целом уже осуществлена? Нужно ли каждый раз путем логического восхождения от конкретного к абстрактному поэтапно выявлять и доказывать, что мир объективен, что люди – это социальные материальные существа, что основой и источником общественного богатства является труд, или достаточно будет учесть уже обнаруженные сущностные характеристики действительности при анализе ее конкретных форм? Как представляется, оба крайних варианта являются одинаково ограниченными. Первый вариант (повторение пройденного логического пути в качестве предваряющего конкретизирующее исследование выбранной области действительности) позволяет начать с чувственно данных явлений и, тем самым, избежать предвзятости и догматизма в их описании и объяснении, но вме-



сте с тем, в значительной мере делает это описание громоздким. Второй вариант (восхождения от выявленной сущности предмета к анализу его конкретных форм), напротив, порождает кажущийся догматизм, но существенно экономит время исследования. Снять ограниченность обоих вариантов можно путем их диалектического совмещения.

В «Экономических рукописях 1857–1859 гг.» К Маркс сформулировал свой метод предельно абстрактно. Если толковать данный метод буквально, то начинать восхождение от абстрактного к конкретному (и соответственно, от сущности к явлению) нельзя, пока полностью не реализована процедура восхождения от конкретного к абстрактному (от явления к сущности), пока сущность исследуемого предмета не выяснена в принципиальном виде. Однако, если обратиться к конкретной реализации метода в «Капитале» (как, впрочем, и в самих рукописях), то обнаружится, что данный метод как бы оборачивается и многократно «умножается» сам на себя. Каждый крупный шаг по пути от конкретного к абстрактному одновременно оказывается шагом от выявленного абстрактного к конкретному (конкретно-всеобщему особого рода, в особенном приближении), и далее каждый шаг от абстрактного к конкретному (конкретно-всеобщему) оказывается одновременно возвратным шагом к абстрактному, раскрывает единство выявленного многообразия, общее в нем.

Данная особенность метода допускает возможность начать исследование с любого этапа на пути восхождения от конкретного к абстрактному и далее от абстрактного к конкретному, при условии, что данный этап первоначально будет взят в некоем непосредственном предметном, наглядном, т.е. конкретном выражении. Капиталистическое производство, ставшее предметом исследования К. Маркса в «Капитале», не является непосредственно данной реальностью. Человечеству пришлось пройти долгий путь развития, пока капитализм не достиг своих зрелых форм, создав возможность для их абстрагирования в сознании людей. Но и путь абстрагирования оказался достаточно долгим. Науке понадобилось время, чтобы логически выделить экономическую сферу из всего многообразия общественных отношений, чтобы уяснить ее развитие и, как следствие, историческую определенность капиталистической экономики. В своем исследовании К. Маркс руководствовался абстракциями, выработанными предшествующими поколениями философов и политэкономов, но начал его с конкретных предметных форм абстрагированной области социальной действительности.

Метод восхождения от конкретного к абстрактному и от абстрактного к конкретному, как и диалектический метод в общем напрямую связан с

последовательным материализмом (диалектическим и историческим). Опыт немецкой классической философии показал, что нельзя создать последовательной диалектики на основе идеализма, как и последовательного материализма без диалектики. Обе теории (материализм и диалектика) обретают возможности последовательного описания и объяснения действительности и развития лишь в их единстве. Представление об общественном развитии, в т.ч. развитии экономики свойственно практически всем современным социально-гуманитарным альтернативным материализму теориям. Однако зачастую это развитие трактуется релятивистски, т.е. различие этапов общественного процесса в них абсолютизируется, и, тем самым, без внимания остается их единство, преемственность. Ярким примером могут служить различные варианты концепции постиндустриального общества [17; 18; 19]. Причина столь однобокого понимания истории во многом кроется в его идеалистических основаниях, при том, что авторы отмеченной концепции заявляют о своей приверженности теоретико-методологическому плюрализму и стремятся дистанцироваться от всякой философской партийности [20, с. 117–139, 147–148]. Наиболее адекватным цели и задачам построения общей политэкономии философским основанием может выступать лишь современный материализм (марксизм), его базовые теории материи как объективной реальности, единого закономерного мирового процесса, человека как производящего собственную жизнь социального материального существа, единого закономерного исторического процесса.

Построение системы категорий политэкономии капиталистического общества К. Маркс начал с понятия «товар». «Богатство обществ, в которых господствует капиталистический способ производства, выступает как «огромное скопление товаров», а отдельный товар – как элементарная форма этого богатства» [3, с. 35]. Товар – исторически определенная (капиталистическая) форма предмета, созданного людьми, и исторически определенная форма отношения, которая возникает между ними. Очевидно, что построение политэкономии капитализма вполне можно начать с товара, но с товара не имеет смысла начинать, если руководствоваться задачей создания общей политэкономии. Созданные людьми предметы всегда обменивались и будут подлежать обмену, но товарную форму их обмен обретает только в условиях капитализма. Построение общей политэкономии можно было бы начать с потребительных стоимостей – предметов, которые удовлетворяют определенные человеческие потребности, поскольку вне зависимости от их исторической формы, они присутствуют в качестве непосредственного вещественного богатства на про-

тяжении всей истории. Однако не все потребительные стоимости опосредованы трудом (например, воздух, дикорастущий лес, естественные луга и т.п.) [3, с. 49], являются произведенными людьми, и тем самым, выражают их социальную материальную сущность, человеческую сущность материального производства. В качестве начала общей политэкономии необходимо взять такое исключительно социальное явление, которое, с одной стороны, максимально выражало бы производящую сущность человека и человеческую сущность материального производства (т.е. было бы продуктом человеческого труда), а с другой – было бы доступно эмпирическому наблюдению, имело бы наглядную предметную форму. В качестве такого социального явления может выступить изобретение.

Изобретение наглядно. Оно есть некий новый, созданный человеком в процессе преобразования вещества природы предмет. На первый взгляд (особенно с позиции сегодняшнего дня), изобретение – исключительно редкий во всем объеме вещественного богатства продукт труда. Однако, какими бы привычными не выглядели окружающие нас искусственные предметы, каждый из них был когда-то создан человеком впервые, т.е. был изобретен. Изобретение, таким образом, несет в себе общее всему вещественному богатству содержание.

Как любой продукт труда изобретение обладает потребительной стоимостью (полезностью), но потребительной стоимостью особого рода. Использование изобретения удовлетворяет главную (сущностную и одновременно обобщенную, интегральную) потребность человека – в саморазвитии. Изобретение, таким образом, наглядно демонстрирует исторический характер общественного производства, раскрывает исторический характер человеческой сущности и жизни, и с легкостью может быть вписано в материалистическую концепцию исторического процесса в целом.

Как потребительная стоимость особого рода изобретение одновременно индивидуально и общезначимо, его использование с необходимостью запускает механизм развития любого индивида, что свидетельствует об особой форме производящего его труда, в котором осуществляется одновременное развитие индивидуальной и родовой сущности человека. Изобретение оказывается продуктом в высшей степени индивидуализированного (впервые создается конкретным человеком – изобретателем) и одновременно общественного (аккумулирующего производственный опыт предшествующих поколений) труда. Использование изобретения раскрывает не только материальные, но и духовные «дремлющие» силы человека, поскольку является продуктом материального и умственного труда в их непосредственном единстве. Причем пробудившиеся благодаря ис-

пользованию изобретения материальные и духовные способности человека являются для него с очевидностью чем-то новым, более сложным. Таким образом, изобретение – это продукт сложного материального и умственного, индивидуального и общественного труда, или всеобщего труда.

Всеобщий труд был обнаружен и кратко описан К. Марксом [1, с.221; 21, с. 116]. С ним родоначальник материалистической политэкономии и большинство современных его последователей связывают выход за пределы капиталистической формы развития и рождение коммунистического общества. Однако, стоит полагать, что всеобщий труд как максимально тождественная человеческой сущности форма труда имеет исторически непреходящий, но вместе с тем, развивающийся характер [10, с. 18–30]. Одной из важнейших задач общей политэкономии является определение всеобщего труда вообще и его исторических форм. Поскольку всеобщий труд является способом производства изобретений, общая политэкономия должна быть выстроена с использованием метода «Капитала» от анализа изобретения до всеобщего труда (восхождение от конкретного к абстрактному) и далее всеобщего труда до изобретения (восхождение от абстрактного к конкретно-всеобщему). Таковы, можно полагать, категориальные «границы» общей политэкономии.

## Список литературы

1. *Маркс К.* Экономические рукописи 1857 – 1859 гг.// Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 46. Ч. 2. – 246 с.
2. *Маркс К.* Предисловие к критике политической экономии. Введение// Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13. С. 5–9.
3. *Маркс К.* Капитал. Т.1 // Маркс К. Избр. соч. – М.: Политиздат, 1987. Т. 7. – 813 с.
4. *Товмасын С.С.* Философские проблемы труда и техники. – М.: Мысль, 1972. – 279 с.
5. *Орлов В.В., Васильева Т.С.* Труд и социализм. – Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 1991. – 206 с.
6. *Орлов В.В., Васильева Т.С.* Философия экономики. – Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2005. – 264 с.
7. *Гриценко В.С.* Теории постиндустриального общества в современной зарубежной науке. 2-е изд. – Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2010. – 204 с.
8. *Гриценко В.С.* Современный марксизм и постиндустриальные теории. – Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2016. – 220 с.
9. *Корякин В.В., Орлов В.В.* Труд, стоимость и собственность в современном обществе // Вестник Вятского государственного гуманитарного ун-та. 2009. 4(4). С. 46–54.
10. *Корякин В.В.* Современный мир и философия // Новые идеи в философии. – Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2013. Вып. 21. Т.1. С. 11–30.
11. *Савенков Д.В., Корякин В.В.* Всеобщий труд и посттоварная стоимость// Новые идеи в философии. Вып. 8 (29). С. 166–174
12. *Материалистическая диалектика: в 5 тт./* под общ. ред. Ф.В. Константинова и В.Г. Махрова. М.: Мысль, 1981–1985.

13. Орлов В.В. «Предметный мир» в системе категорий философии // Новые идеи в философии. Вып. 21. Т. 1. С. 5–10.
14. Орлов В.В. Проблема системы категорий философии // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2011. Вып. 2 (6). С. 4–10.
15. Орлов В.В. История человеческого интеллекта. – Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 1999. Ч. 3. – 183 с.
16. Корякин В.В. Труд и единый закономерный исторический процесс. – Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2008. Ч. 2. – 340 с.
17. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. 2-е изд.. – М.: Academia, 2004. – 783 с.
18. Тоффлер Э. Третья волна. – М.: АСТ, 2009. – 795 с.
19. Иноземцев В.Л. Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы. – М.: Логос, 2000. – 304 с.
20. Корякин В.В. Труд и единый закономерный исторический процесс. Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2008. Ч. 1. – 418 с.
21. Маркс К. Капитал. Т. 3. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 25. Ч. 1. – 547 с.

## ***ON THE METHOD, PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS AND BASIS OF BUILDING A GENERAL POLITICAL ECONOMY***

***Viacheslav V. Koryakin***

Perm State University

15 Bukireva St., Perm, 614990, Russia

In economic manuscripts of 1857–1859 K. Marx outlined a program for creating a general political economy that would describe both material production in general and its main historical forms. K. Marx implemented his program only in relation to capitalist society. Much was achieved on this path by his ideological heirs. However, it is still impossible to recognize the program of K. Marx as fully implemented, including because a unified system of categories of general political economy has not yet been created. The construction of this system is possible only on the basis of the modern form of historical materialism and using the refined method of "Capital" – a logical ascent from the concrete to the abstract and further from the abstract to the concrete (concrete-universal). As the "beginning" of building this system, one can consider an invention that, on the one hand, has a visual, directly given objective expression, and on the other hand, turns out to be as identical as possible to the essence of man, material production and labor. General labor in its various historical forms can act as the substantial basis of the invention.

Keywords: general political economy, historical materialism, dialectics, invention, universal labor

***К ВОПРОСУ О ТЕОРИИ И МЕТОДЕ  
МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ ПОВСЕДНЕВНОСТИ***

***Л.П. Керженцева***

магистрант 2 курса направления «Философия»  
Пермский национальный исследовательский университет  
614990, Пермь, ул. Букирева, 15  
E-mail: kerzhenseva@gmail.com

***В.В. Корякин***

кандидат философских наук, доцент кафедры философии  
Пермский национальный исследовательский университет  
614990, Пермь, ул. Букирева, 15  
E-mail: vvkorkfnpsu@yandex.ru

Повседневность, или совокупность событий не может быть предметом чистой философской рефлексии, она доступна философскому осмыслению лишь в тесной связи с частными научными исследованиями. Для этого сама философия должна измениться, выработать определенный метод, позволяющий поднять конкретные исследования повседневности до уровня философского анализа. В качестве такого метода может выступить логическое восхождение от конкретного к абстрактному и далее от абстрактного к конкретному (конкретно-всеобщему), осуществляющееся на основе современного социально-философского материализма, позволяющего различить внутреннее содержание человеческого существования, в т.ч. повседневного. Использование данного метода позволяет взглянуть на событие (повседневность) как на сложное внутренне дифференцированное иерархическое целое, которое производится и воспроизводится (является одновременно моментальным и длящимся, развивающимся феноменом) и выступает в качестве элементарной, предельно конкретной формы производства человеком собственной социальной материальной универсальной, родовой и индивидуальной сущности и жизни.

Ключевые слова: повседневность, событие, человеческая сущность, конкретно-всеобщая материалистическая диалектика

Повседневность является сложным и многогранным феноменом, представляет собой конкретное единство многообразия людей, сторон их жизни, свойств, отношений и изменений. Как конкретное явление челове-

ческая повседневность является предметом частных гуманитарных наук. В частном исследовании повседневность предстаёт в совокупности отдельных феноменов жизни: практической деятельности, досуга и отдыха, предметов быта, знаков, отношений, планов, суждений и образов, оценок и мотивов и т.д., связь которых констатируется лишь формально (в пространстве и времени) [1]. Как конкретное проявление человеческой сущности, или человеческая сущность, явленная в ее конечной, непосредственной форме, повседневность становится предметом философской рефлексии. Многообразие феноменов жизни при этом раскрывается в их содержательном, сущностном, субстанциальном единстве.

Философское осмысление конкретных общественных явлений, или событий возможно лишь при использовании выделенного еще К. Марксом метода восхождения от конкретного к абстрактному и далее от абстрактного к конкретному (конкретно-всеобщему) [2, с. 184]. Вначале этого восхождения событие выступает в качестве предмета исключительно частного научного исследования, к середине пути как предмет исследования оно исчезает (поскольку растворяется в предельных обобщениях), к концу пути оно вновь становится предметом изучения, но уже философского, опирающегося на весь комплекс частных гуманитарных наук. Повседневность не может быть предметом исключительно философского осмысления, попытку которого предпринимают, например, представители феноменологии и экзистенциализма [3]. Неклассическая философия, абсолютизируя уникальность человеческого существования, а стало быть, жизненной ситуации (события), неизбежно отрывает форму события от его содержания. Все события (например, отношение «я – другой») понимаются как формально тождественные, содержание каждый раз привносится принципиально разное и лишь в качестве иллюстрации этого формального тождества. Содержательное многообразие и единство событий, таким образом, оказывается изгнанным из философского анализа.

Содержательный философский анализ повседневности возможен лишь при ее внутреннем различии, поскольку событие есть конкретное единство многообразия, конкретное (уникальное) проявление и форма человеческой сущности. Это внутреннее различие, есть, в конечном счете, различие материального и духовного бытия человека. Феноменология и экзистенциализм, например, отождествляют бытие и мышление (уникальное бытие и его уникальное переживание) и в итоге скатывается к простому перечислению событий и моментов события, которое в состоянии сделать частная наука без всякого привлечения философии. Повседневность, таким образом, может стать предметом философской рефлексии (сопря-

женной с частными научными обобщениями) лишь на основе социально-философского материализма, вооруженного конкретно-всеобщей диалектической.

Первый опыт применения конкретно-всеобщей материалистической диалектики к конкретной общественной действительности продемонстрировали К. Маркс и Ф. Энгельс (наиболее рельефно – К. Маркс в «Капитале»). В «Экономических рукописях 1857–1859 гг.» К. Маркс определил свой метод построения политэкономической теории капитализма, который вполне может быть применен к построению любой философской системы, в т.ч. теории повседневности. «Кажется правильным начинать с реального и конкретного, с действительных предпосылок, следовательно, например, в политической экономии, с населения, которое есть основа и субъект всего общественного процесса производства. Однако при ближайшем рассмотрении это оказывается ошибочным. Население – это абстракция, если я оставлю в стороне, например, классы, из которых оно состоит. Эти классы – опять – таки пустой звук, если я не знаю тех основ, на которых они покоятся, например, наемного труда, капитала и т.д. Эти последние предполагают обмен, разделение труда, цены и т.д. Капитал, например, – ничто без наемного труда, без стоимости, денег, цены и т.д. Таким образом, если бы я начал с населения, то это было бы хаотическое представление о целом, и только путем более детальных определений я аналитически подходил бы ко все более и более простым понятиям: от конкретного, данного в представлении, ко все более и более тощим абстракциям, пока не пришел бы к простейшим определениям» [4].

Обращение к широкой социальной тематике использование метода восхождения от конкретного к абстрактному, а затем от абстрактного к конкретному (конкретно-всеобщему) привело родоначальников материализма к выводу, что анализ любых социальных явлений стоит начать с конкретных индивидов, с их повседневной жизни. Наличная действительность капиталистического общества, например, содержится в человеческом повседневном бытии, которое представлено в общественном производстве (в конечном счете, труде), отдыхе, досуге. Материализм раскрыл жизненный мир конкретных людей как существ, обладающих родовой (общей) и индивидуальной (уникальной) сущностью. Начиная восхождение от конкретного к абстрактному в описании общественной жизни, К. Маркс и Ф. Энгельс отмечали: «Мы должны прежде всего констатировать первую предпосылку всякого человеческого существования, а следовательно, и всякой истории, а именно ту предпосылку, что люди должны иметь возможность жить, чтобы быть в состоянии «делать историю». Но



для жизни нужны прежде всего пища и питье, жилище, одежда и еще кое-что. Итак, первый исторический акт, это – производство средств, необходимых для удовлетворения этих потребностей, производство самой материальной жизни. Притом это такое историческое дело, такое основное условие всякой истории, которое (ныне так же, как и тысячи лет тому назад) должно выполняться ежедневно и ежечасно – уже для одного того, чтобы люди могли жить» [5, с. 26–28]. Данное утверждение подчеркивает, что повседневность представляет собой материальное общественное бытие, которое производится и раскрывается в многообразии материальных и духовных феноменов непосредственной человеческой жизни. К. Маркс и Ф. Энгельс подчеркивали, что если повседневное материальное бытие перестанет существовать, то не станет и самих людей в любых их проявлениях. «Эта деятельность, этот непрерывный чувственный труд и созидание, это производство служит настолько глубокой основой всего чувственного мира, как он теперь существует, что если бы оно прекратилось хотя бы лишь на один год, то Фейербах увидел бы огромные изменения не только в мире природы, – очень скоро не стало бы и всего человеческого мира, его, Фейербаха, собственной способности созерцания и даже его собственного существования» [5, с. 110].

К. Маркс считал, что история человечества представляет собой смену поколений, которая использует свои материалы, капиталы, производительные силы. Стоит отметить, что каждое новое поколение наследует у предшествующего его деятельность, а потом видоизменяет и дополняет ее. Вместе с деятельностью общества меняется и его бытие соответственно. «Таким образом, это понимание истории заключается в том, чтобы, исходя именно из материального производства непосредственной жизни, рассмотреть действительный процесс производства и понять связанную с данным способом производства и порожденную им форму общения – то есть гражданское общество на его различных ступенях – как основу всей истории; затем необходимо изобразить деятельность гражданского общества в сфере государственной жизни, а также объяснить из него все различные теоретические порождения и формы сознания, религию, философию, мораль и т.д. и т.д., и проследить процесс их возникновения на этой основе, благодаря чему, конечно, можно изобразить весь процесс в целом (а потому также и взаимодействие между его различными сторонами). Эта концепция показывает, что история не растворяется в «самосознании», как «дух от духа», а что каждая ее ступень застаёт в наличии определенный материальный результат, определенную сумму производительных сил, исторически создавшееся отношение людей к природе и друг к другу, заста-

ет передаваемую каждому последующему поколению предшествующим ему поколением массу производительных сил, капиталов и обстоятельств, которые, хотя, с одной стороны, и видоизменяются новым поколением, но, с другой стороны, предписывают ему определенное развитие, особый характер. Эта концепция показывает, таким образом, что обстоятельства в такой же мере творят людей, в какой люди творят обстоятельства» [5, с. 7]. Общественное бытие определяет общественное сознание. Сознание всегда есть осознанное бытие [5, с. 7]. «Даже туманные образования в мозгу людей, и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками. Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития; люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание. При первом способе рассмотрения исходят из сознания, как если бы оно было живым индивидом; при втором, соответствующем действительной жизни, исходят из самих действительных живых индивидов и рассматривают сознание только как их сознание» [5, с. 15]. Производство, практическая деятельность людей определяет их бытие. Конкретные формы человеческой деятельности определяют конкретные формы их бытия, их повседневность. Например, жизненный мир учителя школы и грузчика в супермаркете будет отличен один от другого. Их повседневность будет определяться тем, кем и как работает человек, где и как он приобрел свои навыки (в каких семье, национальном окружении, исторически определенном типе общества он родился и развивался, какое образование получил и т.д.) Человеческая деятельность, несмотря на ее неповторимость, индивидуальность, является общественной. Общество, люди, человек в связи с ними есть исходная предпосылка и условие формирования деятельности любого индивида [5].

К. Маркс и Ф. Энгельс обнаружили, что повседневность – это каждодневная деятельность связанных друг с другом людей. В этой каждодневной деятельности в специфической, конечной и непосредственной (событийной) форме раскрывается производящая сущность человека как индивидуальная, так и родовая. Сущность человека – это его преобразующая деятельность [6]. «Труд... есть не зависимое от всяких общественных форм условие существования людей, вечная естественная необходимость:

без него не был бы возможен обмен веществ между человеком и природой, т.е. не была бы возможна сама человеческая жизнь» [6, с. 57]. П.Н. Кондрашов, разрабатывая материалистическую концепцию повседневности, подчеркивает, что К. Макс выделял деятельность не только как процесс, но и как условия, в которых она разворачивается [7, с. 21–79]. Условия эти стоит различать на объективные и субъективные [8, с.31–72]. Субъективная сторона деятельности – люди с их мотивами, навыками, знаниями и т.д. Объективная сторона условий включает в себя «мир природы, предметный мир, созданный предшествующими поколениями, структуру сложившихся общественных отношений, совокупность объективированных регулятивов этих отношений вроде права, морали, государства и т.д. Из перечисленного следует, что деятельность – это не только практика человека, но и его окружающая действительность. Таким образом в интерпретации марксистской философии повседневность предстает как разворачивающаяся во времени и пространстве деятельность людей. В отличие от альтернативных материализму вариантов понимания повседневного бытия, где оно интерпретируется как некая монотонность, неосознанность, рутинность, будничность и т.д., марксизм выявляет деятельностьную, т.е. изменчивую, творческую, усложняющуюся, многообразную природу повседневности. [9, с. 39–50] При этом деятельность, а стало быть, и ее продукт – повседневное бытие всегда осознаются. Деятельность – это единство всего, что создает человек [7, с. 21–79].

С момента определения человеческой сущности всех общественных явлений по мере восхождения от абстрактного к конкретному обнаруживается, что повседневность представляет собой не простую совокупность моментальных событий, а целостную их иерархию, в которой сущность человека раскрывается во множестве своих принимающих уникальный вид граней. С точки зрения неклассической философии, например, М. Хайдеггера, событие – бытие совместно с другими (бытие-в-мире) [10, с. 114-130]. Важный момент события — его индивидуальность (уникальность), «сопричастность» индивидуума его бытию. Событие, происходя всего лишь однажды, становится частью бытия индивидуума. Событие – род первоначального различения, предшествующий бытию, длительность, в которой бытие становится тем, что оно есть» [11]. Жизненный мир человека является возникновением ситуаций, которые является событием. С точки зрения многих исследователей событие – это то, что произошло с человеком и изменило его поведение, жизнь или какую-то ее часть. Иными словами, оно является тем, что влияет или может поменять, структуру

человеческого бытия и сознания [12]. Событие – это возникновение (вхождение в бытие) вещей или ситуации, не имеющие никакой длительности. То есть событие произошло «здесь-и-сейчас» и далее его темпоральность отсутствует [13, с. 165]. Ему характерно завершение и начало, иными словами событие – начало и событие-завершение — это результат какой-то деятельности. Более того, неклассическая философия подчеркивает необходимость проявления события в индивидуальном переживании, без которого оно событием не является [14]. Подобная абсолютизация без внимания оставляет общее людям, устойчивый характер общественных отношений и процесс их качественного изменения, которые неизменно проявляются в событии.

Человек, согласно материализму, – социальное материальное универсальное, родовое и индивидуальное существо, сущностью которого является производство (всестороннее развитие) собственной жизни посредством преобразования материального мира (природы, общества, отдельного человека). К. Маркс и Ф. Энгельс писали, что «людей, можно отличать от животных по сознанию, по религии – вообще по чему угодно. Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают производить необходимые им средства к жизни, – шаг, который обусловлен их телесной организацией. Производя необходимые им средства к жизни, люди косвенным образом производят себя и свою материальную жизнь» [5, с. 19]. При обнаружении человеческой сущности события, его деятельностного основания, возникает возможность заключить, что событие не только моментальное, но и длящееся явление. Производя собственную жизнь, человек одновременно ее воспроизводит. Событие прошлого, таким образом, в специфическом (и опять же уникальном виде) воспроизводится в настоящем событии и будет воспроизводиться в будущем. Более того, согласно конкретно-всеобщей диалектике, событие прошлого сохраняется не только в настоящем событии, но и как бы наряду с ним, превращаясь во внешнее условие его осуществления. Эта связность событий индивидуальной жизни раскрывает общее (родовое) содержание всех его моментов и одновременно посредством деятельностного отношения человека к человеку связность с моментами жизни другого человека. Событие как конкретное, конечное и на первый взгляд преходящее (уникальное) явление, всегда несет в себе момент общего и бесконечного. Человек – конечное существо, тождественное бесконечному миру. Производство собственной жизни оказывается возможным только при условии, что человек развивает не только себя как бесконечное существо (развивает бес-

конечность в себе), но и бесконечность в другом, и бесконечность материального мира в целом. Человек оказывается своего рода «помноженной на себя бесконечностью» [15, с. 101]. Производство в конечной форме бесконечности (универсальной и родовой социальной жизни) внешне раскрывается в связности всех событий и их целостной иерархии. События имеют иерархический характер и образуют совокупную иерархию по той причине, что в каждом из них родовая и универсальная сущность производится и проявляется с разных сторон и с разной интенсивностью. От этой степени проявления сущности зависит характер и мера осознания (или неосознанности) события, их субъективная ценность.

Событие является результатом человеческой деятельности (например, война) или связанной с ней природной активности (например, наводнение), и не может возникнуть само по себе. Событию необходима какая-то основа (или начало) для разворачивания, и в таком случае оно уже не может определяться как «здесь-и-сейчас». Событие детерминировано. Событие всегда несет в себе какое-то последствие, которое сказывается на бытии и его осознании. Человек переживает событие не независимо от того минутное оно или нет. Данный аспект зависит от того, что случилось в этом событии. Если индивид приобрел вещь которой он долго грезил, то он будет испытывать радость и удовлетворение, данная вещь внесет что-то новое в его жизненный мир, если человек будет ее использовать. Или, наоборот, данная вещь будет нужной несколько часов, а потом отправиться на пыльную полку. Совсем по-иному отражаются и разворачиваются на бытии и сознании события более масштабного характера. Если у человека умер близкий ему человек, то маловероятно, что он быстро забудет о произошедшем. Вероятнее всего личность будет долго переживать утрату, не только психологически, но и «бытийно». Подобное событие отразится на его жизни, и она будет реконструироваться в соответствии с ним. Событие несет в себе бесконечное, которое порождает другие события, которые создают новые.

Вряд ли можно написать исчерпывающий труд по повседневности, если ставить перед собой цель охватить все множество событий человеческой жизни в их иерархической целостности. На это не хватит и всей жизни автора (коллектива авторов). Поэтому при исследовании темы всегда будет важным вводить некоторые теоретико-методологические ограничения, задавать конкретные рамки исследования. Необходимым условием должно являться прохождение логической процедуры от абстрактного к конкретному (конкретно-всеобщему), от сущности к явлению (существен-

ному явлению). Необходимо в общем виде отслеживать превращение форм человеческой жизни (и сущности) от предельно общих (общества в целом, отдельного общества, социальных общностей, будь то религиозная, политическая или хозяйственная, семьи) к предельно конкретным, индивидуальным (событию). Далее необходим будет выбор предмета исследования – конкретного события, желательно существенного, имеющего относительно устойчивые хронологические и пространственные границы. И уже с привлечением данных частных наук возможным становится исследование выбранного события. В любом случае повседневность может быть исследована лишь на стыке философского и частного научного знания.

### Список литературы

1. *Касавин И., Щавелев С.* Анализ повседневности. М., 2004. URL: <https://refdb.ru/look/2797164-pall.html> (дата обращения 15.01.2022).
2. *Керженцева Л.П., Корякин В.В.* Повседневность как философская проблема // Новые идеи в философии. 2021. Вып. 8 (29). С. 175–185
3. *Сыров В.Н.* О статусе и структуре повседневности (методологические аспекты) // Личность. Культура. Общество. Т. 2. Спец. выпуск. – Томск, 2000. С. 147–159.
4. *Маркс К.* Экономические рукописи 1857–1859 гг. URL: <https://lenincrew.com/marx/#lwptoc7> (дата обращения 15.01.2022).
5. *Маркс К. Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 3. – 629 с.
6. *Маркс К.* Капитал. Т. 1. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1952. – 788 с.
7. *Кондрашов П.Н.* Проблема повседневности в философии классического марксизма. Дисс. ... канд. филос. наук. – Екатеринбург, 2007. – 160 с.
8. *Хренов И.А.* Мир повседневности в социально-философской рефлексии. Дисс. ... канд. филос. наук. – Тверь, 2007. – 128 с.
9. *Вальденфельс Б.* Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социо-логос. Вып. 1. – М.: Прогресс, 1991. С. 39-50.
10. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. – 461 с.
11. *Событие* в философии. [Электронный ресурс]. URL: <http://m.science.wikiacom/wiki/> (дата обращения 15.01.2022).
12. *Событие* / Философская энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: <https://rus-philosophical-enc.slovaronline.com/7787-СОБЫТИЕ> (дата обращения 12.01.2022).
13. *Гансвинд И.Н.* Уайтхед Альфред Норт. [Электронный ресурс. Библиотека электронных публикаций]. URL: [http://www.chronos.msu.ru/old/RREPORTS/gansvind\\_whitehead.htm](http://www.chronos.msu.ru/old/RREPORTS/gansvind_whitehead.htm) (дата обращения 05.02.2022).
14. *Уайтхед А.Н.* Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990. – 720 с.
15. *Корякин В.В.* Труд и единый закономерный исторический процесс. Ч. 2. Пермь, 2008. – 339 с.

***ON THE THEORY AND METHOD  
OF A MATERIALISTIC  
PHILOSOPHY OF EVERYDAY LIFE***

***Liudmila P. Kerzhentseva***

Perm State University  
15 Bukireva St., Perm, 614990, Russia

***Viacheslav V. Koryakin***

Perm State University  
15 Bukireva St., Perm, 614990, Russia

Everyday life, or the totality of events, cannot be a subject of pure philosophical reflection; it can only be comprehended philosophically in close relation to private scientific research. For this, philosophy itself needs to change, to develop a certain method to raise specific studies of everyday life to the level of philosophical analysis. The logical ascent from the concrete to the abstract and then from the abstract to the concrete (the concrete-general) based on modern social-philosophical materialism can serve as such a method, permitting us to discern the inner content of human existence, including that of the everyday. The use of this method allows us to look at the event (everyday life) as a complex, internally differentiated hierarchical whole which is produced and reproduced (as an instantaneous and continuing, developing phenomenon) and acts as an elementary, ultimate concrete form of man's own social material production of a universal, generic and individual essence and life.

Key words: everyday life, event, human essence, concrete-general materialist dialectics.

**ПРОЕКТ ТРАНСГУМАНИЗМА:  
АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ NBIC-ТЕХНОЛОГИЙ**

**Я.А. Афанасенко**

кандидат философских наук, доцент кафедры философии  
Пермский национальный исследовательский университет  
614990, Пермь, ул. Букирева, 15  
E-mail: blyambimbombam@mail.ru

**Т.Г. Чернова**

кандидат философских наук, доцент кафедры философии  
Пермский национальный исследовательский университет  
614990, Пермь, ул. Букирева, 15  
E-mail: Chernovatg@yandex.ru

Статья посвящена анализу трансгуманистических идей совершенствования, «улучшения» возможностей разума и тела с помощью NBIC-технологий, слияния биологического и технологического. Трансгуманистические идеи рассматриваются сквозь призму проблемы: действительно ли NBIC-технологии уничтожают любую антропологическую перспективу? Названы конечные цели создания NBIC-технологий. Выявлено, с какими философскими понятиями работают NBIC-технологии. В первом приближении – это сознание, материя и человек. Описано, что может произойти с человеком в случае применения этих технологий. Киборг, человек отредактированный и человек-ГМО, человек оцифрованный, сверхчеловек и недочеловек – результат трансформации человека в трансгуманистическом проекте. Альтернативой трансгуманистическому проекту по-прежнему и в необозримом будущем остается гуманистическое наследие, созданное за всю историю человечества во всех сферах его деятельности.

Ключевые слова: трансгуманизм, человек, NBIC-технологии, Четвертая промышленная революция, нанотехнологии, биотехнологии, информационные технологии, когнитивные технологии

В своем труде «Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры» Э. Кассирер пишет о том, что самопознание является высшей целью философского исследования. Человеческое бытие оказывается архимедовой точкой опоры в любом философствовании, его гуманистическим основанием, предпосылкой самореализации и условием обретения подлинной свободы. Возможно ли прийти к познанию природы человека во всей ее полноте? Достаточным ли будет определение человека



как *animal rationale* или все-таки ключом к определению природы человека является не разум, а символ, и тогда можно говорить о человеке как *animal symbolicum*? [1]

Какими бы ни были ответы на эти вопросы о человеке, какими бы ни были вопросы, рожденные антропологическим проблемным контекстом, в свете трансгуманистического мировоззрения с его глобальным проектом преодоления человека ясно одно: ни одно из этих определений в трансгуманистической картине мира больше не имеет значения, как не имеют значения общеизвестные многообразные религиозные, мифологические, философские и научные представления о нем, а также все, что имеет отношения к самореализации и свободе. Трансгуманистический проект, ставящий задачей обрести контроль над эволюцией с помощью NBIC-технологий, нацеленный на «улучшение», трансформацию человека вплоть до утраты им человеческой природы, уничтожает саму потребность в самопознании, в идентификации себя человеком, в поиске смысла во франкловском понимании, обретение которого возможно в том числе через страдания [2].

Трансгуманистическое мировоззрение является детищем капитализма, одним из инструментов решения проблемы очередного системного кризиса, новой картиной мира, претендующей на глобальное распространение и такое же влияние. Здесь мы подчеркнем, что эта картина мира действительно новая для всего человечества, потому что никогда ранее в таком масштабе не утверждалась и не проводилась в жизнь идея о том, что природу человека можно и нужно взять под контроль и усовершенствовать с помощью науки и технологий вплоть до необратимых ее изменений. И хотя эта картина мира коррелирует с некоторыми передовыми научными и устоявшимися философскими знаниями, как и в случае с человеком, происходит «преодоление» этих знаний, избавление от них за ненадобностью. Как известно, истинность теории проверяется практикой. Поэтому наблюдать процесс «преодоления» уже известных смыслов можно и нужно, на наш взгляд, не столько в теоретических изысканиях относительно того, что такое трансгуманизм, сколько в прикладной сфере, анализируя то, с какими философскими понятиями трансгуманизм работает в области NBIC-технологий и что происходит с содержанием этих понятий после их переосмысления в контексте NBIC-парадигмы, какая в действительности картина мира предлагается.

В отечественном научном дискурсе существует две противоположные позиции в понимании трансгуманистического мировоззрения. Одна представлена его сторонниками, учеными и политиками, поддерживающими и

развивающими идеи трансгуманизма, видящими благо в NBIC-технологиях. Эта позиция нашла отражение уже в 2007 г. в сборнике «Новые технологии и продолжение эволюции человека? Трансгуманистический проект будущего» под редакцией В. Прайд и А.В. Коротаева, в котором дается следующее определение трансгуманизма: «Определяя трансгуманизм, мы можем сказать, что это рациональное, основанное на осмыслении достижений и перспектив науки мировоззрение, которое признает возможность и желательность фундаментальных изменений в положении человека с помощью передовых технологий с целью ликвидировать страдания, старение и смерть и значительно усилить физические, умственные и психологические возможности человека<sup>1</sup>» [3, с. 7].

Другая позиция отражена в трудах О. Н. Четвериковой, И. Шнуренко и участников Изборского клуба, которые в 2021 г. создают труд «Трансгуманизм: цифровой левиафан и голем-цивилизация». Суть позиции отражена в аннотации к сборнику, где сказано, что трансгуманизм – темная сторона наступающей технотронной эры, попытка преодолеть человека, уничтожить его, создав кибернетическое постчеловечество [4]. С данным подходом солидарен и последовательно его отстаивает В.А. Кутырев [5].

Как нам представляется, современная научно-техническая революция, включая новейшие нано- и биотехнологии включает в себе гуманистическую тенденцию, если в действительности направлена на улучшение физического и психического здоровья человека, увеличение продолжительности и качества жизни человека. Гуманистическая тенденция проявляется в том, что генетические исследования открывают возможности продлить жизнь человека, избавить его от многих наследственных заболеваний, а созданные при помощи нано- и биотехнологий искусственные органы человека заменят больные органы человека или восстановят их функции.

Изменению качества жизни человека, обогащению ее содержания способствует изменение характера труда, обусловленного становлением сложного, универсального наукоемкого (автоматизированного) труда, где человек выходит из непосредственного процесса производства и участвует в нем не как сила природы, действующая в ритме машины, а как существо, управляющее силами природы. Техника берет на себя одну за другой функции человека, даже функцию управления автоматизированными системами, оставляя человеку еще более творческие функции, в большей степени соответствующие ему как социальному существу. Это тоже одно из проявлений гуманистической сущности научно-технического прогресса. Человек идет в направлении создания техники, все больше приближа-

ющейся по сложности к самому человеку, создает все более сложные поколения ЭВМ (экспертные системы), увеличивая свои познавательные возможности, движется в направлении создания биокомпьютера. Внедрение данной техники усиливает физические и психические способности человека, позволяя ему быстрее и эффективнее выполнять профессиональные задачи. Научно-технический прогресс должен идти в направлении создания такой техники, которая позволит человеку решать все более сложные задачи, а не в направлении усовершенствования человека в плане перестройки его организма, превращения в биоробота, которому уже человек будет прислуживать.

В некоторых исследованиях предпринимается попытка отождествления, или, по крайней мере, сближения марксизма и трансгуманизма. В частности, Давыдов Д.А. в статье «Трансгуманистическая “смерть” марксизма?» приводит цитату К. Маркса из «Философско-экономических рукописей 1844 года», в которых К. Маркс показывает отличие собственно человеческой деятельности (труда) от деятельности животного, напоминающей труд, отмечая, что в отличие от животного человек умеет производить по меркам любого вида и даже по законам красоты преобразовывать природу. Автор статьи верно отмечает, что «согласно Марксу, родовая сущность человека есть праксис как сознательная деятельность, направленная на преобразование природы и самого себя». [6, с. 58] Однако далее не понятно, почему автор считает, что марксизм должен приветствовать НБИК-технологии и согласиться с тем, что биологическое тело человека должно быть замечено телом механическим и компьютеризированным. Д.А. Давыдов, видимо, не понимает, что согласно К. Марксу развитие человеком самого себя заключается не столько в изменении его органического тела, сколько в создании орудий труда, являющихся продолжением его естественных органов. Развитие человека происходит опосредованно, через преобразование природы, через освоение все более сложных сил природы, которые становятся предметом человеческих способностей и воплощаются в орудиях труда. Присоединяя к своим собственным силам бесконечные силы природы, человек в тенденции может бесконечно развиваться, в отличие от техники, которая не имеет внутренних источников развития.

Научно-технический прогресс таит в себе и негативные тенденции, о чем пойдет речь ниже, связанные с использованием новейших технологий в условиях современного капиталистического общества, в котором гуманистическая тенденция ограничена стремлением извлекать наибольшую прибыль, являющуюся главной целью собственника, ради которой он

пойдет на любое преступление, подвергая опасности физическое и психическое здоровье и развитие человека. Научно-технический прогресс – сложный и противоречивый процесс, имеющий свои кризисы. Сегодня, развитие техники и технологии дает в руки человека мощные силы, а с другой стороны, – создает опасность уничтожения человека. И, тем не менее, развитие науки и техники не может быть остановлено, иначе человек не сможет справиться с проблемами глобального характера, которые ему неизбежно предстоит решать в будущем. Возможно, сейчас мы подошли к такому этапу, который требует решения ряда крупных политических и общественных проблем, заставляет задуматься о том, что использование новейших достижений науки и техники не может происходить в условиях общества, где частнособственнический эгоизм ставит на край пропасти существование человека.

Напомним, что в отношении технотронной эры З. Бжезинский в работе «Между двумя веками. Роль Америки в эру технотроники» сказал, что философия и политика будут в это время играть решающую роль. На наш взгляд, это объясняется тем, что последствия изменений будут не только социальными, но и, прежде всего, философскими, т.е. имеющими отношение к новой интерпретации реальности, глобальной по своему характеру.

Обращает внимание, как Бжезинский в контексте влияния новых технологий на человека переходит от проблемы свободы к вопросу о возможности утраты идентичности: если в начале размышлений еще присутствует идея о том, что техника, хотя и расширяет возможности выбора, факт того, что эти возможности есть, «еще не является само по себе доказательством приобретения человеком большего чувства свободы или ощущения собственной ценности» [7, с.25]. То есть возможности, которые дает человеку техника, и свобода оказываются явлениями разного порядка.

Дальнейшее цитирование Бжезинским Дональда Н. Майкла снимает проблему свободы и ставят проблему расширения социального контроля, связанную с тем, что обществу необходимо определить общие критерии, регулирующие допустимость или недопустимость использования различных средств воздействия на человека. Речь идет о химическом контроле мыслей, опасности утраты индивидуальности вследствие широкого применения трансплантации, осуществимость управления генетической структурой. На наш взгляд, странный посыл, потому что он выводит за рамки Нюрнбергского кодекса 1947 г., осуждения международным сообществом медицинских экспериментов над людьми без их добровольного на то согласия. Словно и не было этого осуждения, поэтому нужно за-

ново ставить вопрос об отношении общества к подобного рода экспериментам.

Вместе с тем выход за пределы существующей морально-правовой регуляции медицинских экспериментов и принятие экспериментального характера медицинских процедур как данности может вести не только к утрате привычной человеческой идентичности, но и к поиску идентичности новой (если, конечно, субъект поиска останется): «При принятии решения о том, как быть с подобными средствами, изменяющими субъект и его опыт (а следовательно, изменяющими после эксперимента и саму личность человека), и о том, как быть с «измененными» человеческими существами, нам придется столкнуться с такими новыми вопросами, как: «Кто я?», «Когда я являюсь кем?», «Кто они по отношению ко мне?» [7, с. 26].

В докладе «Архаичный человек» К. Юнг делает одно очень важное замечание методического характера относительно того, почему об архаичном человеке легче сказать что-либо, чем о человеке современном. Согласно Юнгу, этому содействует наша удаленность от того мира и большая духовная дифференциация [8]. С другой стороны, существует зачастую неосознаваемая наша связь с этим человеком, проявляющаяся в сходстве глубинных слоев психики, наличие которой можно установить только благодаря этой удаленности. Не то же ли самое происходит в современное время, когда речь заходит о «преодолении» человека, его искусственном изменении. Не вышли ли и мы в результате усиления дегуманизации в разных сферах на такую дистанцию, благодаря которой только и становится возможным говорить о человеке как о каком-то пережитке прошлого, представителе цивилизации, которая уходит... или которую «уходят»? И тогда становится понятным, зачем необходимы все эти переопределения фундаментальных философских понятий. Они создают иллюзию связи с современностью. Именно иллюзию, потому что речь идет об искусственности этой связи, а не ее естественности, как у Юнга. Однако факт остается фактом: в NBIC-парадигме современный человек, да и человек вообще, – это прошлое, атавизм, от которого необходимо избавиться.

Остановимся на анализе того, что представляют собой NBIC-технологии, что общего между ними и какие переосмысленные философские понятия образуют смысловой контекст этих нововведений. NBIC (nano-, bio-, info-, cogno-) являются частью Четвертой промышленной революции, направленной пока не столько на изменение окружающей среды, сколько на изменение самого человека, и в первую очередь, его биологической и социальной природы. Технологии четвертой промышленной

революции подробно описаны ее идеологом К. Швабом в одноименном труде и для удобства составления полной картины новой реальности разделены на несколько блоков: цифровые технологии, где ИИ – одна из технологий преобразования физического мира; биотехнологии, нейротехнологии, а также виртуальная и дополненная реальность, направленные на изменение человека; технологии, работающие на интеграцию окружающей среды, такие, как геоинженерия, космическая технология, технологии, связанные с передачей и накоплением энергии [9]. Как видим, о развитии промышленности, заводов и фабрик, речи здесь не идет, зато изменению человека уделяется значительное внимание.

NBIC-технологии представляют собой слияние, конвергенцию, нано-, био-, информационных технологий с когнитивными технологиями, которые изучают и моделируют сознание человека. NBIC-технологии называют также «сверхтехнологиями», потому что их применение преследует глобальные по масштабу цели контроля и трансформации живого и неживого, их объединение, которые не могли в силу недостаточного развития науки и техники осуществиться ранее.

Так, в области нанотехнологий, связанной с созданием микроскопических организмов, целью является желание взять под контроль материю, научиться управлять живыми клетками. Предпосылкой к такому контролю является появление наномашин с заданными функциями, способных к саморепликации, но находящихся при этом под внешним управлением. Одно из возможных следствий нанотехнологической революции применительно к человеку – полная киборгизация живой клетки, то есть замена человеческой клетки наномеханизмом с такими же функциями. Означает ли это, что станет возможным киборгизировать все клетки человеческого организма с целью его усовершенствования? Утратит ли человек в результате все биологические характеристики его как живого существа: наличие метаболизма, способность передавать наследственную информацию, самовоспроизведение и мутабельность? Вопросы риторические. Интересно, что «очищение» сосудов с помощью нанороботов, мониторинг состояния организма и мозговые импланты, подающиеся в настоящее время в медицинской отрасли как абсолютное благо, представляют собой достаточно раннюю, промежуточную стадию на этом пути. Согласно же футуристическим прогнозам, создание первой наномашинки может стать реальностью уже в этом десятилетии. Пока же, как видим, с помощью нанотехнологий в перспективе можно будет трансформировать человека в киборга.

Отдельный интерес в связи с еще одним способом трансформации человека представляют биотехнологии. Прежде всего, наш интерес связан с тем, что применение этих технологий в условиях современного капиталистического общества с его размыванием и уничтожением правовой основы регулирования этих процессов насквозь экспериментально. О тенденции массовизации биологических экспериментов пишут, в частности, в своей работе «Футурология. XXI век: бессмертие или глобальная катастрофа» А.Турчин и М. Батин [10]. В ней они отмечают, что одной из важнейших особенностей развития современных биотехнологий является наступление эпохи массовых биологических экспериментов. Если еще лет десять назад любые продукты биотехнологий требовали длительного тестирования на безопасность, занимающего годы, то сейчас можно говорить о том, что миллионы людей оказываются вовлеченными в биологическую, мы бы уточнили, медицинскую, индустрию, связанную с таким тестированием. О каких биотехнологиях идет речь?

Главной целью применения биотехнологий является получение полного управления функциями живых организмов. По сути, биотехнологии связаны с различными манипуляциями с живыми клетками, с потребностью влиять на них, на уже существующие живые организмы и создавать новые организмы с уже с совершенно другими свойствами. Каким образом? Через вмешательство в генетический код. В настоящее время существует две технологии такого вмешательства — это генетическая модификация, или введение ДНК одного вида в другой, и генное редактирование, связанное с изменением структуры самого гена, «включением» и «выключением» определенных генов. Описывая основные этапы развития биотехнологий в будущем, авторы монографии отмечают, что на первом этапе это будет связано с выращиванием человеческих органов в организме свиней, создание универсальных вакцин, развитие вирусной терапии. На последнем этапе при благоприятном развитии сценария исчезнут болезни, старение, биологическая смерть.

В январе 2022 г. весь мир облетела новость о том, что впервые была успешно осуществлена трансплантация сердца от генетически модифицированной свиньи человеку. Начало успешной с использованием биотехнологии ксенотрансплантации, то есть пересадки органов между разными видами, положено. То же касается вакцин, чья природа изменилась и связана в настоящее время с экспериментальным вмешательством в геном человека. Таким образом, если в случае с нанотехнологиями можно говорить о возможности трансформации человека в киборга, то в случае с био-

технологиями – о генетической трансформации человека, о появлении человека отредактированного или человека-ГМО.

Обратимся к области когнитивных технологий. Главной целью их применения становится получение всех способов манипуляции сознанием. Сюда относятся не только традиционные способы (гипноз, транскраниальная магнитная стимуляция), но и применение химических веществ, имплантация живых нейронов и искусственных нейроимплантов. Причем, если на начальном этапе применение этих технологий связано со стремлением лучше понять работу мозга, то на последнем – с его полноценным моделированием на компьютере, созданием резервных копий мозга, его улучшением в сторону сверхспособностей.

В связи с этими попытками усовершенствовать несовершенное обращают внимание три футуристических момента, связанные с внешним управлением сознанием. Во-первых, разработка усиления интеллекта с помощью фармакологии. Во-вторых, создание прямой связи между мозгом и компьютером. В-третьих, появление коллективного сознания. Насколько эти идеи коррелируются, например, с христианством и его представлением о человеке как образе и подобии Бога, имеющим свободу выбора? Сохранится ли она, если индивидуальные, личностные особенности растворятся в виртуальном коллективном сознании, будут усилены или ослаблены химическим воздействием? Как искусственное усиление интеллектуальных возможностей соотносится, например, с картезианской установкой на сомнение, определяющей весь ход не только философского, но и научного мышления? Сохранится ли эта установка?

На наш взгляд, ответы на эти вопросы можно найти в определении того, что разработчики данных технологий считают достижением. Перечислим некоторые: устранение страданий, новые виды развлечений, постоянно хорошее настроение, контроль над социально опасным поведением и нежелательными эмоциями (агрессией, например), лечение психических заболеваний. Чем не антиутопия с ее абсолютным недоверием к человеку как личности, программируемым мышлением, чувствованием и поведением? Учитывая, что применение данной технологии определяется капиталистическим устройством общества, можно предположить, что усиление интеллектуальных способностей, трансформация человека в сверхчеловека (не в ницшеанском смысле, конечно) относится к сверхбогатым, все остальные манипуляции с сознанием, превращающие человека в недочеловека – к бедным.

Что касается информационных технологий, их применение должно не просто создать и усилить связь Интернета и мозга, сформировать вирту-



альную управляемую социальную сеть, но и привести к созданию ИИ. Оптимизация работы компьютеров, создание всеобщей ассоциативной памяти человечества через «интернет людей», слияние людей в единую виртуальную социальную сеть, внешнее управление не только этой сетью, но и большими коллективами с целью сделать общение менее агрессивным и более дружелюбным, цифровизация как новый этап информатизации общественной деятельности с последующей уберизацией, когда институциональные (государственные) формы заменяются цифровыми платформами, — все это в первом приближении шаги по выведению человечества из реального мира в мир виртуальный и цифровой, разобщение людей как субъектов социального взаимодействия. Какого человека мы получаем на выходе? Человека оцифрованного, точнее – «цифру», некий цифровой профиль, к которому привязана вся информация о человеке, причем, она оказывается более значимой, чем ее носитель.

Что объединяет все эти технологии биоинжинирингового, социально инжинирингового, микротехнологического и цифрового характера в свете идеи трансформации природы человека? Не только их экспериментальный характер, но и то, ради чего они появились: в целом и в идеале – это установление контроля над сознанием и материей, в частности, – интеграция в мозг человека нанобиомашины и управление им с помощью элементов ИИ. С учетом классового характера, классовой обусловленности применения NBIC-технологий, можно предположить, что, с одной стороны, в эвгенической перспективе ожидается превращение маленькой группы сверхбогатых в сверхлюдей или божков, в долгожителей или бессмертных, отличающихся интеллектуальными и физическими сверхспособностями. С другой стороны, трансформация всех остальных в отредактированных, геномодифицированных, оцифрованных, абсолютно управляемых через механизмы, внедренные в мозг или тело, десоциализированных и окончательно расчеловеченных недолудей, мутантов, биомеханоидов и прочих гибридов. Кстати, процесс расчеловечивания и десоциализации касается обеих групп, только в отношении людей наемного труда он более очевиден, т.к. имеет массовый характер.

В статье «Жизнь и смерть капитализма. Часть IV» А. И. Фурсов пишет о четырех вариантах выхода из кризиса, предложенных на прошедшей в 2018 г. в Институте сложности Санта-Фе конференции под патронажем АНБ (Агентство национальной безопасности). Это – «1) теория оптимизации (человечество успешно блокирует угрозы и движется вперед); 2) революционная теория (человечество совершает технический прорыв и выходит на новый уровень развития); 3) теория антропологического пере-

хода (разделение человечества на две группы – верхнюю и нижнюю – с таким уровнем неравенства и различий, который напоминает различия между биологическими видами; 4) теория катастрофы» [11]. Какой сценарий наиболее вероятен? 55 % участников решили, что «катастрофический». Если этот сценарий не осуществится или последствия катастрофы не окажутся необратимыми, 25 % участников высказались за желательность «антропологического перехода»: «т.е. формирования общества, состоящего из двух социобиологических каст-слоёв типа элоев и морлоков из «Машины времени» Г. Уэллса. С одной стороны, сверхлюди, живущие в своих анклавах до 120–140 лет, с другой – обслуживающие их «служебные люди» с совсем другими умственными и физическими способностями и более низкой продолжительностью жизни» [11].

Как видим, усугубление классового неравенства с помощью NBIC-технологий, создание людей, имеющих разную социальные и биологические характеристики уже не фантастика, а вполне себе реальный глобальный проект выживания «элитарной» части человечества в катастрофически меняющемся мире. Альтернативой этой тупиковой ветви «эволюции» остается гуманистическое наследие, которое было создано человечеством за всю историю его существования в духовной сфере, проявилось в характере отношений между людьми, обусловленном социалистическим устройством общества, а также необходимость актуализации этого наследия, прежде всего, в воспитательной и образовательной сферах, просвещении.

### Список литературы

1. *Кассирер Э.* Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/kassirer-e/opyt-o-cheloveke-vvedenie-v-filosofiyu-chelovecheskoj-kultury> (дата обращения 31.01.2022).
2. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. URL: <http://proctology.narod.ru/Francl-smisl.pdf> (дата обращения 31.01.2022).
3. *Новые технологии и продолжение эволюции человека? Трансгуманистический проект будущего.* – М.: Изд-во ЛКИ, 2008. – 320 с.
4. *Трансгуманизм: цифровой левиафан и голем-цивилизация.* – М.: Книжный мир, 2021. – 320 с.
5. *Кутырев В. А.* Философия трансгуманизма. – М.-Берлин: Директ-Медиа, 2015. – 88 с. URL: <https://www.directmedia.ru/book-276790-filosofiya-transgumanizma/> (дата обращения 31.01.2022).
6. *Давыдов Д.А.* Трансгуманистическая «смерть» марксизма? // Вопросы философии, 2020, №3, С. 54–64.
7. *Бжезинский З.* Между двумя веками. Роль Америки в эру технотроники. – М.: Прогресс, 1972. – 307 с. URL: [http://bourabai.ru/library/Between\\_Two\\_Ages.pdf](http://bourabai.ru/library/Between_Two_Ages.pdf) (дата обращения 31.01.2022).

8. *Юнг К.Г.* Архаичный человек / Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. С.72–96. URL:<https://s.siteapi.org/2cd07656e85af28.ru/docs/486d1ee06e5d3d75e23a79ebd56bba5d306f9af8.pdf> (дата обращения 31.01.2022).
9. *Шваб К.* Технологии Четвертой промышленной революции. – М.: Бомбора, 2021. – 320 с.
10. *Турчин А.В., Батин М.А.* Футурология. XXI век: бессмертие или глобальная катастрофа? – М.: Бином. Лаборатория знаний, 2013. – 264 с.
11. *Фурсов А.И.* Жизнь и смерть капитализма. Часть IV. URL: <https://izborsk-club.ru/21432> (дата обращения 31.01.2022).

## ***TRANSHUMANISM PROJECT: ANTHROPOLOGICAL ASPECT OF NBIC-TECHNOLOGIES***

***Yana A. Afanasenko***

Perm State University  
15, Bukireva St., Perm, 614990, Russia

***Tatiana G. Chernova***

Perm State University  
15, Bukireva St., Perm, 614990, Russia

The article is devoted to the analysis of transhumanistic ideas of improvement, "improvement" of the capabilities of the mind and body with the help of NBIC technologies, the fusion of biological and technological. Transhumanist ideas are viewed through the prism of the problem: are NBIC technologies really destroying any anthropological perspective? The final goals of creating NBIC technologies are named. It is revealed what philosophical concepts NBIC-technologies work with. In the first approximation, these are consciousness, matter and man. It is described what can happen to a person if these technologies are used. Cyborg, edited human and GMO human, digitized human, superhuman and subhuman — the result of human transformation in a transhumanist project. An alternative to the transhumanist project, as before and in the boundless future, remains the humanistic heritage created throughout the history of mankind in all spheres of its activity.

Key words: transhumanism, human, NBIC-technologies, Fourth industrial revolution, nanotechnologies, biotechnologies, information technologies, cognitive technologies

## ***ПРОБЛЕМА СМЫСЛА В КОНТЕКСТЕ ОНТОЛОГИИ СОБЫТИЯ***

***Е.А. Торощин***

аспирант направления «Философия, этика и религиоведение»

Пермский государственный национальный исследовательский университет

614990, Пермь, ул. Букирева, 15

E-mail: egtoroshchin@gmail.com

В статье рассматривается проблема смысла в философии XX века. Устанавливается, что появление такой проблемы непосредственно связано с онтологическим поворотом и дальнейшей невозможностью традиционного метафизического дискурса. Выявляется, что установление генезиса смысла и его дальнейшее понимание возможно только в качестве смысла-события. Реконструируются основные особенности онтологии этого события и делается вывод, что событие проявление смысла и есть условие мышления.

Ключевые слова: смысл, событие, метафизика, бытие, сущее, тождество, различие, мышление.

Как известно, мышление всегда было присуще человеку. Именно с мышления начинается любой осознанный акт. И именно философия как наука о причинах и началах и занимается проблемой начала и развития мышления. Такая проблема является ключевой для философии еще и потому, что указывает на самую суть этой науки. Задаваясь вопросом о мышлении и его начале, мы непосредственно обращаемся к вопросу о сущности философии.

Исторически мы можем проследить развитие мышления как развитие философской мысли вообще. В таком случае, если основа науки о мышлении закладывается в античности, где мышление впервые осмысливается Платоном, а затем формируется учение о форме любой мысли Аристотелем, то в Новое время с возникновением научного знания, проблема мышления строится в связи с поиском способов получения истинного знания. Так, Р. Декарт предложил метод познания, основанный на несомненных и очевидных идеях. Как известно, из этого Декарт выводит свой главный принцип, который положил начало рационалистической философии – «Мыслю, следовательно, существую», где в процессе мышления, мысль обнаруживает саму себя. Позднее возможность мышления подробно ана-

лизируется в классической немецкой философии, где Кант впервые предлагает определить объем и границы возможностей нашего разума. Своеобразным же завершением классической философии как науки о мышлении выступает философия Гегеля, где мышление служит не только основным источником познания и самопознания, но в процессе развития мыслью самой себя онтологически самопорождается в форме Абсолютной идеи.

Казалось бы, торжество мышления как завершения развертывания и самопознания Абсолютной идеи, должно было означать конец философии, как обнаружение своего оконченного и абсолютного логического предела. Однако, в действительности, учение Гегеля ознаменовало собой лишь завершение классической философии и эпохи Нового времени.

Вместе с этим, с начала XX века появляются предпосылки для возникновения качественно иного мышления. Такое мышление обнаруживает возможность выхода за пределы философии в старом, аристотелевском её определении как науке о первоначалах и первопричинах, т.е. метафизике. С чем же связано появление возможности этого мышления?

Дело в том, что в первой половине XX века окончательно закрепляется стратегия «преодоления метафизики», впервые предложенная Хайдеггером и аналитической философией. Так, по его мнению, если вся предшествующая метафизика пыталась мыслить бытие сущего как присутствующее представление, то сущее в таком мышлении может быть представлено в форме противопоставленного предмета. Однако, в таком метафизическом представлении сам человек является таким же сущим среди другого сущего. Это хорошо видно, например, в декартовском *ego cogito*, где мыслящее Я есть уже заранее представленное присутствующее. Теория познания, окончательно сформировавшаяся в Новое время в таком случае есть уже «рассмотрение, θεωρία, поскольку τό ὄν, сущее, помысленное как предмет, исследуется в аспекте его предметного предстояния и обеспечения возможности такого предстояния» [1, с.178]. В соответствии с этим, и истина как необходимый результат «познания» «становится достоверностью и собственной сущностью (οὐσία) сущего превращается в предстояние перед *perceptio*, восприятием, и *cogitatio*, со-ображением представляющего сознания, т. е. знания, постольку знание и познание выдвигаются на передний план» [1, с.179]. Таким образом, во всей классической философии объект познания выступает как представленный по отношению к субъекту, когда сам субъект в структуре генезиса предмета познания и есть первый объект онтологического представления, и, более того, сам процесс познания и его основная цель и результат (истина) в об-

щей структуре метафизического знания так же являются ничем иным как опредеченным представлением [там же]. Такое представление в метафизике в конечном счете выступает как тождество.

Так всякое философское мышление от Платона до Гегеля, устанавливает в качестве всякого начала первичность тождества. Это тождество, как некое уже определенное содержание мысли, т.е. идея, оказывается первичным по отношению к различию того, что мыслью еще не является. В таком случае всякая теория познания исходит из того, что понятие трактуется всегда как внутреннее отношение идеи к вещи. Однако, тогда представление о вещи как явлении понимается как абстрактное определение её основания, которое заключается в её идее (понятии). Иным словами, «средний термин», который устанавливается между идеей и вещью, а именно представление, выступает как аналогия, которая их не различает, а, напротив, отождествляет, что ведет, в конечном счете, к тождеству мышления и бытия.

Таким образом, и философия как наука о мышлении всегда существует в рамках этого мышления. Всякие же попытки выйти за рамки мышления, с неизбежностью возвращают в это же мышление обратно. Однако, в таком случае возникает вопрос: если все сущее предстаёт пред нами как объекты нашей мысли, то возможно ли обнаружить то, что мыслью еще не является? Предпосылки обнаружения этого вопроса непосредственно появляются вместе с понятием смысла в философском дискурсе XX века.

Так австрийский логик Готлиб Фреге в своем классическом труде «Смысл и значение» разделяет смысл и значение следующим образом: значение, или денотат знака выражает объективную действительность (вещь), о которой нам сообщает этот знак через ощущения; смысл же в свою очередь выражает характер связи между знаком и его значением. При этом смысл отличается от субъективного представления: «Образ представления часто бывает пропитан эмоциями, отдельные его части могут быть более или менее расплывчатыми. Более того, не всегда, даже для одного человека, определенное представление связано с одним смыслом. Представление (внутренний образ) всегда субъективно – оно меняется от человека к человеку. Отсюда проистекает многообразие различных представлений, сопряжений с одним и тем же смыслом. У художника, наездника и зоолога с именем Буцефал будут связаны, вероятно, очень разные представления. Этим представление отличается от знака, который может быть достоянием, а не просто частью опыта одного человека» [2].

Таким образом, смысл отличается как от значения (денотата), так и от представления, но при этом он располагается как бы между ними, други-

ми словами, смысл не является столь субъективным как представление, и, с другой стороны, нельзя утверждать, что он совпадает с объективной вещью, или знаком, её означающим. Логика различения смысла и значения, предложенная Г.Фреге дала мощный импульс философской мысли для определения и возможного решения проблемы выхода за рамки классического (метафизического) мышления в XX веке.

Решением данной проблемы впервые озадачиваются такие направления в философии XX века как: феноменология, герменевтика, экзистенциализм и постструктурализм. Вместе с этим данные направления исторически выстраиваются в определенную линию актуализации проблемы смысла. Условно можем назвать такую линию рационалистической, так как источником, приписывающим смысл вещам является сознание, а также актуальный упорядоченный опыт. (Хотя сторонники этого направления опираются на классическую рационалистическую традицию, они в то же время порывают с ней как проявлением метафизического мышления.) Смысл, в таком случае, понимается как то, что дано с мыслью (но не является ей), факт осмысления мысли. Проблема смысла в створе такого понимания уже, конечно, не рассматривает дальнейшее разграничение смысла и значения или обнаружение смыслового содержания в конкретном языковом акте или высказывании. Ведь само понятие смысла теперь не ограничивается содержанием мысли, а есть *нечто* большее. Это *нечто* (или даже *не-что*) есть формальная основа, а не содержание мысли. Если выразиться точнее, то понятие смысла теперь, по словам М. Хайдеггера «охватывает формальный каркас всего необходимо принадлежащего к тому, что артикулирует понимающее толкование. Смысл есть то структурированное предвзятием, предусмотренном и предрешением в-видах-чего наброска, откуда становится понятно нечто как нечто» [3, с.176].

При таком предельно широком понимании понятия смысла, мы здесь вправе уже говорить непосредственно об онтологии смысла, благодаря которой предлагается иной вариант ответа на вопрос о соотношении человека с миром и понимании человеком самого себя. Ведь смысл, в таком случае, определяет саму человеческую экзистенцию. Однако, если смысл есть необходимое условие понимания чего-либо, то главной проблемой в онтологии смысла становится уже не разграничение смысла от значения, а вопрос об определении смысла в чистом виде или, точнее, обнаружение этого смысла и его происхождения. Трудность решения такой проблемы генезиса смысла состоит, прежде всего, в том, что смысл всегда предшествует самой мысли. Смысл, таким образом, всегда «метафизичен» или даже «пред-метафизичен». Ведь если метафизика – это наука о первонача-

ле, то смысл с необходимостью выходит за границы этого первоначала как нечто таким, что уже определено мыслью.

Трудность решения вопроса о генезисе смысла состоит так же в том, что здесь мы задаемся вопросом: «каков смысл смысла?» Намеренная, но в то же время, вынужденная тавтологичность данного вопроса, уже намекает нам на то, что смысл, опять же, выходит за рамки логически-определенного, тождественного сущего. В таком случае, что же может быть предопределено этому сущему? Ничто иное, как то, что предшествует любому определенному содержанию мысли, а именно то *событие*, которое предшествует такому определению. Это событие и можно определить, как смысл. Однако, так как событие находится за рамками определенности мысли, то оно и выходит за рамки всякого осмысленного опыта. Поэтому, в контексте рационалистической линии философской мысли, по праву можно утверждать, что такое событие – есть нечто трансцендентальное. И как только это трансцендентальное является человеческому разуму, выходит на поверхность мысли, оно, в тот момент, уже становится самой этой мыслью.

И хотя это событие в данный момент и определяется нами в этом тексте, само оно не может являться понятием и как-либо подчиняться субъектно-предикативной логике. Ведь тогда в противном случае все рассуждение будет строиться на тождественном понятии, и, в конечном итоге вернется в русло классической метафизики. Однако, парадоксальным образом только посредством расписывания, осмысления, проговаривания этого события мы можем задержать, продолжить, отсрочить его неизбежную кончину. Ведь в момент события-понимания – в тот же самый момент происходит и событие-присваивание. В таком случае онтология есть уже не попытка мышления о бытии, а скорее сбывающееся бытие или *Das Ereignis ereignet* [4, с.100].

Онтология смысла-события есть скорее практика, а не теория, хотя именно в результате этой практики и выстраивается всякая теория как готовый результат мышления. Классическая же метафизика в попытке «теоретизировать» мышление в конечном итоге приходит к своей самождественности [5]. При такой практической (а не теоретической) реализации мышления мы и устанавливаем, что смысл возникает, проявляется не как логический силлогизм или установление вещи в родовидовой иерархии сущего. Так же генезис смысла находится не в языке и предложениях и не в самих вещах, хотя и обретается нами с помощью этого. Скорее, смысл, словами Ж. Делёза, «это то, что может быть выра-



жено, или выражаемое предложения, и атрибут состояния вещей. Он развернут одной стороной к вещам, а другой – к предложениям. Но он не смешивается ни с предложением, ни с состоянием вещей или качеством, которое данное предложение обозначает. Он является именно границей между предложениями и вещами. Это тот *aliquid*, который обладает сразу и сверх-бытием, и упорством, то есть тем минимумом бытия, который побуждает упорство. Именно поэтому смысл и есть “событие” ...» [6, с.36]. Таким образом, поскольку смысл выступает границей между вещами и предложениями, постольку его также можно характеризовать как не локализуемую, дорепрезентативную идею или минимальный дифференциал чего-либо (уже) данного и определенного. В попытке обнаружения такой вечно отдаляющейся границы проявления смысла, несложно заметить, что смысл здесь есть как вечно сбывающийся и становящийся процесс различия. Такое становление и событие мы определяем в конечном итоге как мышление, однако, это мышление не в понятиях и образах, а мышление смыслами [8].

Понимание смысла как события, таким образом, было характерно для философии Хайдеггера, в частности, в контексте его проблемы онтологического различия бытия и сущего [3,4], философии Ж. Делёза, которую так традиционно и характеризуют как онтологию различия и события [6,7], а также философии Ж. Деррида, представленной в форме его проекта деконструкции и концепта различАя [9]. Все они в итоге пытались решить проблему (не)возможности возвращения классической философии, которая характеризуется как «смерть» и(или) «преодоление» метафизики, однако, в момент осознания (не)возможности метафизики, в момент реального различения бытия и сущего, бытия и мышления, мышления и иного, языка и вещи, означающего и означаемого мы, с необходимостью, возвращаемся в область этой самой метафизики. Следовательно, само событие различения должно постоянно воспроизводиться и повторяться нами. Это и есть событие проявления смысла, как условие самого мышления.

Итак, смысл в предельно широком его понимании, напрямую связан с возможностью мышления. Можно сказать, даже более радикально, смысл как событие и есть событие возникновения мышления и философии как пространства этого мышления. Однако, человеку необходимо постоянно производить усилие, чтобы оставаться в «границах» этого смысла, и, соответственно, мышления. В противном случае, человек будет

обречен на полное безразличие и бессмыслие собственных мышления и бытия.

### Список литературы

1. *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – 447с.
2. *Фреге Г.* Смысл и значение. URL: <http://kant.narod.ru/frege1.htm> (дата обращения 29.01.2022)
3. *Хайдеггер М.* Бытие и время. – Харьков: «Фолио», 2003. – 503с.
4. *Хайдеггер М.* Время и бытие // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М.: Высшая школа. 1991. – 192с.
5. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. – М.: Наука, 2000. – 495с.
6. *Делёз Ж.* Логика смысла. М.: Академический проект, 2015. – 472с.
7. *Делёз Ж.* Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384с.
8. *Комаров С.В.* Различие как событие: возможность мышления // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2012, Вып. 2(10). – С.18-30.
9. *Деррида Ж.* Поля философии. М.: Академический Проект, 2012. – 367с.

## THE PROBLEM OF MEANING IN THE EVENTS ONTOLOGY

**Yegor A. Toroshchin**

Perm State University

15, Bukireva Str., Perm, 614990, Russia

The article deals with the problem of meaning that appeared in the philosophy of the 20th century. It is established that the emergence of such a problem is directly related to the ontological turn and the further impossibility of traditional metaphysical discourse. It turns out that the establishment of the genesis of meaning and its further understanding is possible only as a meaning-event. The main features of the ontology of the event are reconstructed, and from this it is concluded that the event is the manifestation of meaning and is the condition of thinking.

Key words: meaning, event, metaphysics, being, being, identity, difference, thinking.

УДК. 116

DOI: 10.17072/2076-0590/2022-9-123-128

**ИЗ ПОТАЕННОСТИ В НЕПОТАЕННОСТЬ:  
ОНТОЛОГИЯ «МОМЕНТАЛЬНОГО СНИМКА»**

***П.О. Артюшенко***

магистрант 2-го курса направления «Современная философия»

Уральского гуманитарного института

Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина  
620002, г. Екатеринбург, ул. Мира, 19

E-mail: x79221134042@gmail.com

В статье рассматривается явление как процесс выхода из потаенности в непотаенность, и «моментальный снимок». «Моментальный снимок» – это мгновение заполнения Теперь-точки феноменом, который в процессе своего выхода в непотаенность раскрывает, открывает себя в пространстве-времени и оставляет за собой след, будучи окруженным фоном. Явление (как процесс) – это выход из области потаенного и пассивного в область непотаенного и активного. Область непотаенного – это область истинности, уместности, понимаемой как свойство феномена занимать определенное место в мире, находясь в континууме пространства-времени.

Онтология «моментального снимка» – онтология мгновения, онтология просвета и перехода из небытия в бытие, которому мы тоже открыты (в рамках нашего собственного человеческого бытия-в-перцепции). «Срез» или «снимок» – это запечатленное нами событие, столкновение с феноменом, вышедшим в просвет. Мы, сталкиваясь с феноменом, наблюдаем, каким образом выражает себя этот феномен во время своего саморазвертывания и вмещения в настоящий момент времени. Этот предмет нашего познания мы сами воспринимаем и проживаем, ограничивая его какими-то рамками для собственного удобства, ведь мир избыточен относительно наших представлений о нем и наших познавательных возможностей.

Ключевые слова: срез/снимок, потаенность, непотаенность, Теперь-точка, явление, ретенция, просвет бытия, пространственно-временной континуум, пассивность, активность, фон.

Потаенность – это понятие философии М. Хайдеггера, означающее небытие для нашего сознания того, что могло бы потенциально выйти и занять свое место. Непотаенность – это противоположный полюс: ясность предмета, открытая явленность его. Существует переход из потаенности в непотаенность. Этот переход – явление как процесс, но он заключен во «вспышке», в некоем «снимке» реальности. Сама «вспышка», сам этот пе-

реход-мгновение происходит в Теперь-точке, и именно он интересует меня. Настоящее неделимо, Теперь-точка неразложима [1, с. 10].

Под «моментальными снимками» имеются в виду положения дел, когда активно дающий себя феномен в мгновении столкновения с нами является нам в окружении пассивно конституируемого феноменального мира, окружающего и «выталкивающего» его. Иначе говоря, феномен вмещается, выходя из потаенности в точку своей истинности, относительной полноты бытия – момент Теперь. Продемонстрировать понимание того, как же устроен этот момент и как он связан с длительностью и явлением, как он формирует феноменальную воспринимающуюся нами реальность через активно дающийся срез мира в лице актуального феномена – цель статьи.

«...Время, становясь из будущего настоящим, выходит из какого-то тайника, и настоящее, став прошлым, уходит в какой-то тайник?» [2, с. 123]. Сразу же напрашивается выход из потаенности в явленность, из тьмы в свет, а точнее в просвет [1, с. 10]. Бытие овременяется именно благодаря этому «продвижению», «выходу», процессу явления, проявления себя, своей сущности. Присутствие всегда связано с «выставлением», т.е. процессом вмещения, которое протекает в пространстве-времени. Это вмещение в непотаенность из потаенности – процесс самораскрытия феномена, который как-то дает (кажет) себя в нашем опыте. Феномен заполняет собой точку «вот-бытия» через саморазвертывание, «продвижение», дление.

И мы сами подвешены во времени, постоянно пытаемся поймать эту точку «вот-бытия», настоящий момент времени, но так и не можем его ухватить из-за его бездонности. Казалось бы, мы присутствуем в настоящем моменте времени, мы, очевидно, это осознаем, но поймать момент, когда мы есть здесь и сейчас, не можем, ибо он неизбежно ускользает в прошлое, удерживаясь в памяти, и поэтому перестает быть настоящим. Мы, таким образом, существуем в постоянном встраивании в настоящий момент времени, как и созерцаемые нами иные феномены.

Сеть отношений между предметами может быть развернута из наличия «моментального снимка» очередной являющейся феноменальности, которая наполняет собой событие-просвет. «Протенция, по сути, устроена также как и ретенция: пустое переживание ожидания становится *наполненным...* (курсив мой – П.А.)» [3, с. 33]. И еще один момент, о Теперь-точке: «Это так называемый ноль-пункт сознания, в котором осуществлена наивысшая наполненность восприятия временного предмета» [3, с. 33]. Что такое эта *наивысшая наполненность*? Как мне кажется, она есть мгно-

вание насыщения миром, где временящийся акт и временящийся объектно-феномен совместно идентифицируются [1, с. 17].

Теперь – это своеобразная «точка временной бифуркации» (в системе, где будущее переходит в прошлое), стягивающая прошлое и будущее в единый континуум длительности, но, как считает Мерло-Понти, «Прошлое и будущее существуют в мире не иначе как избыток, они существуют в настоящем [4, с. 521]. Время, таким образом, представляется через постоянно модифицирующиеся (из-за аттенциональных переходов) фазы или мгновения в едином смысловом поле. В протекании «... к каждому данному представлению естественным образом присоединяется непрерывный ряд представлений, из которых каждое воспроизводит содержание предыдущего, однако таким образом, что оно постоянно прикрепляет к новому (представлению) момент прошлого» [5, с. 14]. Вот он – механизм ретенции или первичной памяти, вот они – «шлейф» или «вереница» уплывающих моментов. С каждым новым мгновением заполнения Теперь те феномены, которые уже были явлены, уходят все дальше в прошлое, удерживаясь ретенцией. В Теперь-точке «гнездится» вся тяжесть прошлого (и будущего, но сейчас мы рассматриваем именно ретенцию [1, с. 17–19], «удержание события в растянутом структурированном присутствии» [6, с. 38]).

В. Молчанов замечает о фазах и перетекании: «Ретенция превращает в прошлое ту фазу, к которой она непосредственно присоединена» [7, с. 108], т.е. родство фаз и их взаимопереход позволяет осуществлять перцепцию некой временной целостности, в которую мы погружены. Мы не можем разорвать временной континуум на отдельные отрывки из прошлого или отдельные предсказания будущего. И никакой момент не может существовать отдельно от общего протекания. Протекание – суть времени [1, с. 18].

Вообще мы бытийствуем по мере перцепции и в перцептивном поле, где что-то актуализируется, реактуализируется, забывается, вспоминается, воспринимается, непрерывно трансформируясь, модифицируясь [1, с. 3]. И, как говорил Гуссерль, явление как процесс «может и должно непрерывно меняться» [8, с. 124]. «Снимок» здесь – это некий отпечаток явления, след, оставленный явившимся, а, следовательно, уже непотаенным феноменом, который стал таковым, выйдя из области потаенного. Выход из области потаенного – это не просто процесс явления или самопредоставления, это процесс утверждения, процесс реализации одной из возможных вариаций, граней феномена во внутрисознательном поле возможного учреждения смысла. Это как бы «самоучреждение» места-времени, континуитивное заполнение своей «бытийной ячейки». Именно в поле возможно и реально созерцаемого находится феноменальный мир.

Таким образом, «снятое» реализует одну из возможностей положения дел для нашего познающего сознания, косвенно выражая собой весь универсум, оставаясь при этом случайным, недетерминированным. Фотограф запечатлевает именно эту случайность, хотя, скажем, городской пруд, который он фотографирует, продолжает существовать «в своем режиме», независимо от акта фотографирования. Так и с миром в целом. Мир существует не на наших «снимках» в процессе перцепции, когда мы задерживаем на чем-то свое внимание, делая это «что-то» актуальным здесь и сейчас. Точнее, мир на фото есть только отчасти, в неполноте и статичности, в реализации одной единственной возможности, которую окружает бесконечное многообразие других, неусвоенных, незамеченных, игнорируемых, пассивных, поскольку человек ограничен, а мир безграничен и избыточен относительно человеческих представлений о нем. Фотографирование фотоаппаратом искусственно, играючи вычленяет отрывок реальности из всего этого всемирного потока бытия. А как в этом плане работает сознание? Как мы относимся к каждому мгновению, каждому «снимку?» Считаем ли их искусственными?

«Гуссерль предостерегает: речь идет не о “что” мира, а о “как” его» [9, с. 76]. Это самое «как» отображается на «снимках» или «срезах». Снимки, по сути, фиксируют мгновение бытия являющегося похожим на фотографирование способом. Но это «фотографирование» не техническая процедура или технический акт, а экзистенциально-феноменологический акт, связанный с жизнью здесь и сейчас, с восприятием и наблюдением, с повседневным бытием человека, окруженного феноменами (и являющемся феноменом для самого себя).

Таким образом, онтология «моментального снимка» представляет собой онтологию мгновения, случайного ответа мира в рамках человеческого бытия. Являющемуся миру свойственна открытость и многофазность, как субъекту – восприимчивость и интенциональная направленность на феномены. Ответ – это действительно не сам феномен, а «как» феномена, выражающееся в процессе проявления и заполнения своей феноменальностью настоящего момента времени. Это заполнение тоже в каком-то смысле явление. Явление – это выход из области потаенного (пассивного, игнорируемого, недоступного актуально) в область непотаенного, в область истинности и уместности (и у-мест-ности как свойства континуально занимать определенное место и временной отрезок) собственной формы феноменального предмета. Этот предмет мы сами ограничиваем для собственного удобства, ведь мир избыточен и не может «перекочевать» в область сознания в полной мере. Нам не дано познать все, мы ограничены нашей способностью познавать, как познает разумное конечное существо вообще.

## Список литературы

1. *Артюшенко П.О.* Проблематика темпоральности активных и пассивных синтезов в феноменологии. Выпускная квалификационная работа. URL: [https://vkr.urfu.ru/index.php/47\\_03\\_01/author/submission/46578](https://vkr.urfu.ru/index.php/47_03_01/author/submission/46578) (дата обращения: 23.02.2022).
2. *Августин Аврелий.* Исповедь. URL: <http://psylib.org.ua/books/avgus01/txt11.htm> (дата обращения 27.01.2022).
3. *Гуссерль Э., Шнелль А.* Феноменология времени – М.: Панглосс, 2019. – 310 с.
4. *Мерло-Понти Морис.* Феноменология восприятия. – СПб.: Ювента, Наука, 1999. – 605 с.
5. *Гуссерль Э.* Феноменология внутреннего сознания времени. – М.: Гнозис, 1994. – 192 с.
6. *Хомутова Д.С.* Концепт временной формы в феноменологии Гуссерля и философии Августина. Дисс... канд. филос. наук. – Пермь, 2018 — 189 с.
7. *Молчанов В.И.* Исследования по феноменологии сознания. – М.: Территория будущего, 2007. – 450 с.
8. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая: общее введение в чистую феноменологию. – М.: Академический проект, 2009. – 489 с.
9. *Свасьян К.А.* Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. – М.: Академический проект, 2010. – 206 с.

### ***FROM CONCEALMENT TO UNCONCEALMENT: THE «SNAPSHOT» ONTOLOGY***

***Polina O. Artyushenko***

Ural Federal University

19, Mira St., Yekaterinburg, 620002, Russia

This article considers the appearance as the transitional process, driving a thing from concealment to unconcealment. The “snapshot” is the Now-point (Jetzt-punkt) fulfilling moment, bringing up a phenomenon as it transitions to unconcealment. Being open within the spatiotemporal continuum and being situated against its background the said phenomenon leaves a trace. Taken as the process appearance is when a phenomenon leaves its concealment within passivity and heads itself towards the activity of unconcealment. The domain of unconcealed is the domain of truth, the domain of relevance — the latter conceived as the trait, that facilitates the ability of a phenomenon to take its proper place in the space-time of the world.

The “snapshot” ontology is the ontology of instant, the ontology of clearing and of nonbeing-to-being transition. Being human as being-perceptive means to be open to these aspects. This "cut" or "snapshot" is the event we witness, the encounter with a phenomenon that drives itself toward clearing. Facing the phenomenon, we observe the manner it manifests itself, unfolds itself appropriately to the now of time. We apprehend and experience this object of our knowledge, framing it to our cognitive conveniences for the latter cannot handle the surpassing abundance of the world.

Key words: cut (snapshot), concealment, unconcealment, Now-point, appearance, retention, clearing of being, spatiotemporal continuum, passivity, activity, background.

## **ФИЛОСОФИЯ БРУНО ЛАТУРА И МАРКСИЗМ: ТОЧКИ СОПРИКОСНОВЕНИЯ**

***Д.Ю. Каюткин***

студент 3 курса направления «Философия»

Пермский государственный национальный исследовательский университет

614990, Пермь, ул. Букирева, 15

E-mail: dkayutkin@list.ru

Статья посвящена анализу онтологических и гносеологических аспектов акторно-сетевой теории (АСТ) Бруно Латура с позиций марксистской философии. Показано, что АСТ и диалектический материализм имеют перспективы взаимного теоретического обогащения. Очерчены контуры возможного объединения методологии Б.Латура и теории Маркса, раскрываются перспективные точки их соприкосновения. Данный союз может быть полезен, с одной стороны, для развития онтологии марксизма, с другой – для углубления марксистской эпистемологии и социологии науки. Автор статьи полагает, во-первых, что общим онтологическим основанием для соединения «плоской онтологии» Латура с марксистской теорией бытия является процесс производства, который включает в себя одновременную активность человеческих и нечеловеческих актантов. Однако «плоский» момент в онтологии Латура, не отрицает и не заменяет «объемную» структуру онтологии К. Маркса. Во-вторых, союз марксизма и латурианства может заполнить пробел между представлениями об объективности и социальной истине, а также способствовать развитию марксистской теории научного труда. Эпистемология Б. Латура раскрывает истину как социальный конструкт, подтверждая и разворачивая положение диалектического материализма о том, что истина всегда исторична. В свою очередь, работы Б. Латура по изучению научных лабораторий демонстрируют процесс труда ученых без присущего теоретикам постиндустриализма футуризма.

Ключевые слова: Бруно Латур, акторно-сетевая теория, диалектический материализм, товарный фетишизм, научный труд, истина, социальное конструирование.

Согласно исследованию Times Higher Education, проведенному в 2007 году, французский философ и социолог, создатель акторно-сетевой теории (АСТ) Бруно Латур обходит Карла Маркса по количеству цитирований [1]. Проблематика и тематическое разнообразие статей, которые ссылаются на Б. Латура, свидетельствуют об активном синтезе его идей с различными научными дисциплинами и школами. В свою очередь марксистская



философия, которая в XX веке показала себя как гибкая и открытая система мышления, сегодня, как ни странно, избегает конструктивного диалога с акторно-сетевой теорией. Несмотря на явные симпатии Б. Латура к левому движению и его определенный интерес к марксизму, отношение к латурианским идеям среди марксистов остается весьма прохладным и настороженным. Между тем, есть основания полагать, что у этих двух системы мышления есть точки соприкосновения. Поэтому *цель* данной статьи состоит в том, чтобы определить те пункты, в которых марксизм и АСТ способны взаимно обогатить друг друга. Речь идет, прежде всего, об онтологии и теории познания.

**Онтология Б. Латура и марксистское учение о бытии.** Конечно, в самом общем виде латурианские представления о бытии справедливо характеризуют как «плоскую» или «горизонтальную» онтологию. Философская программа Б. Латура стремится преодолеть классическую дихотомию природы и культуры, расположив человеческие и *не-человеческие* объекты на одной онтологической линии. Для марксизма же различие между культурой и природой является решающим: без этого различия категория *труда* утрачивала бы всякий смысл. Тем не менее, противоположность человеческого и природного в марксистской философии все же не является абсолютной. Маркс всегда настаивал на включенности природной активности в социальные процессы: иными словами, природные объекты обладают собственной агентностью, которая в человеческом труде отнюдь не угасает. «Человек в процессе производства – пишет Маркс в «Капитале» – может действовать лишь так, как действует сама природа» [2, с. 51]. Таким образом, латурианская идея о симметрии нечеловеческих (природных) и человеческих объектах, в равной мере участвующих в конституировании социальной реальности может, с определенной долей условности, сочетаться с социальной философией марксизма, согласно которой активность человека есть выражение активности природного бытия как целого (материи). Между активностью человека и активностью материи нет онтологического разрыва: в человеческой деятельности продолжается самодеятельность материального бытия как такового.

Следует сказать, что в научной литературе уже предпринимались попытки связать некоторые аспекты марксизма с идеями Б. Латура. Так, О. В. Хархордин рассматривает марксово учение о товарном фетишизме как такого рода связующее звено, ведь именно в феномене фетишизма человеческое и не-человеческое способно сливаться до неразличимости. «Фетишизм, – пишет он, – заключается в том, что отношения людей, связанных разделением труда и обменом товаров, теперь представляются как

отношения самих товаров, у которых появляются непредсказуемые, почти сверхъестественные качества» [4, с. 31]. Это положение О.В. Хархордин сравнивает с материальным актантом Латура, «которому – в результате перераспределения человеческих и нечеловеческих качеств внутри техно-социальной сети – приписывается способность действовать» [4, с. 31]. О.В. Хархордин считает, что АСТ подходит для синтеза с марксистской критикой капитализма: «марксистская теория овеществления или отчуждения может наложиться на латуровскую теорию перераспределения человеческих и вещных свойств внутри действующей техно-социальной сети» [4, с. 33].

Однако у подхода О.В. Хархордина имеются ограничения. Во-первых, у самого Б. Латура отношение к товарному фетишизму строится иначе. На это обращает внимание Х. Уайт [5]. Если в марксистском понимании товарного фетишизма вся активность товара рассматривается как превращенная форма активности самого человека, то Б. Латур рассматривает товар как предмет, имеющий *собственную* активность, не зависящую от человеческой. По Латуру, марксова теория товарного фетишизма – это, по существу, антифетишизм, то есть иллюзия безусловного доминирования человеческой активности, ее можно выразить так: «Человек убивает, а не оружие». Между тем, Х. Уайт замечает, что латуровская критика антифетишизма не применима к Марксу: 1) в антропологии Маркса нечеловеческий актер является источником развития труда; 2) товарный фетишизм – конкретно-исторический момент; 3) товарный фетишизм в теории Маркса имеет объективное содержание. Х. Уайт, таким образом, показал несостоятельность попытки связать марксизм с идеями Латуром на базе учения о товарном фетишизме. Стало быть, необходимо искать иные точки соприкосновения этих теорий.

Как уже было сказано, сам Б. Латур не обходит стороной учение К. Маркса. Так, в публичном разговоре с Н. Шлютцем он говорит, что методология марксизма, для которой социальной субстанцией является производственная деятельность человека, не подходит для объяснения современной ситуации. Он убежден, что сегодня мы должны добавить к производственной деятельности человека целое множество иных актантов. Среди них Б. Латур упоминает «климат, углекислый газ, воду, насекомых и т.д.» [7]. Он говорит, что это положение «эколог не в силах донести до внимания социалистов» [там же], хотя вышеупомянутые актанты все равно касаются вопроса неравенства и социальной справедливости. Для обоснования расширительного толкования субстанции Латур приводит тезис: «мир изменил свою форму» [там же].

Стало быть, представление о субстанции социального в марксизме и латурианстве весьма различаются. Среди марксистов распространен критический взгляд на теории Б. Латура. На этом акцентирует внимание Ю. В. Лоскутов. «Акторно-сетевая теория (ANT) французского социолога и философа Бруно Латура, – пишет он, – прямо отрицает существование социальной субстанции» [10, с. 92], ведь трудно представить себе социолога, который отрицает социальную субстанцию как таковую. Действительно, Б. Латур знаменит тем, что отрицает множество устоявшихся диалектических пар на основании того, что он считает их непригодными языковыми конструкциями. В их числе непригодным он считает и термин «социальная субстанция». Правда, в самой АСТ все объекты в своей данности, так или иначе, являются социальным.

Говоря об онтологии Б. Латура, следует отметить, что в ней отсутствует какая-либо *иерархия* форм материи, которую выстроил Ф. Энгельс. Вместо нее Латур представляет материю как совокупность разнообразных связей. Более того, всю сферу природных связей пронизывают социальные связи. Это хорошо видно в метафоре Б. Латура о супермаркете: «В принципе вы могли бы зайти в воображаемый супермаркет и показать там полку, набитую “социальными связями”, в то время как другие отделы были бы заполнены “материальными”, “биологическими”, “психологическими” и “экономическими” связями... Продолжая метафору супермаркета, мы назвали бы “социальным” не какую-то конкретную полку или отдел, а осуществляемые по всему пространству множественные модификации в организации всех товаров» [9, с. 92].

В этой метафоре проглядывает общий пафос Б. Латура, который, как представляется, близок к марксизму. И латурианство, и марксизм представляют собой различные версии абсолютизированного корреляционизма. Последний есть такое направление мысли, «которое утверждает непреодолимый характер корреляции» [11, с. 11]. Корреляция – это идея, согласно которой «мы можем иметь доступ только к корреляции между мышлением и бытием, но никогда к чему-то из них в отдельности» [11, с. 11].

Корреляционизм в марксизме хорошо виден в том, как В. И. Ленин решал проблему *вещи-в-себе*. «Решительно никакой принципиальной разницы, – писал он, – между явлением и вещью в себе нет и быть не может. Различие есть просто между тем, что познано, и тем, что еще не познано» [3, с. 113]. Это заявление Ленина основывается на том положении, что природа дана человеку в процессе ее преобразования. Иными словами, мы имеем дело исключительно с природой, существующей в связи с деятель-

ностью высшей формы материи, то есть природой, уже включенной в социальное действие. Данный марксистский постулат близок к духу Б. Латура еще и тем, что он предполагает существование нечеловеческого как самостоятельного активного субъекта.

Следует заметить, что марксизм и латурианство тем и отличаются от механистического взгляда на мир, что социальный процесс у них является одновременным действием двух активных участников – человеческого и нечеловеческого. Правда, Б. Латур предполагает, что вся природа уже социальна, так как находится в связи с человеком. К. Маркс же разделяет природу на две сферы: ту, что уже преобразована и на ту, что ещё следует преобразовать. «В процессе труда – пишет Маркс, – все еще принимают участие средства производства, которые даны природой и не представляют собой соединения вещества природы с человеческим трудом» [2, с. 195]. Важно отметить, что «вещество природы», о котором говорится в приведенной цитате, существует в связи с социальным, но не на основе социального. Отсюда и основное противоречие между двумя теориями, которое легко обнаружить, сопоставив две цитаты:

- 1) *В. И. Ленин*: «Несомненно, что ализарин существовал вчера в каменно-угольном дегте» [3, с.113].
- 2) *Б. Латур*: «Где были микробы до Пастера? Где был Пастер до 1822 (года своего рождения)?» [12, с. 144]. Конечно, приведенная цитата Б. Латура не будет точной без своего продолжения: «После 1864 воздушно-капельные инфекции были всегда» [12, с. 144].

Чтобы отметить рамки применимости методологии Б. Латура, следует уточнить, что АСТ является социологическим подходом, методом для описания определенных ограниченных общественных событий. В этой связи стоит упомянуть работу В. Вахштайна «Революция и реакция: об истоках объектно-ориентированной социологии» [13]. В ней он хорошо показывает, что рождение АСТ начинается с расширения области исследования социологии знания со стороны Эдинбургской школы, когда Д.Блур «нарушает конвенцию» брать за скобки негативное знание – идо­лы, заблуждения, ложь – и заявляет, «что вся социология знания занималась именно негативным знанием» [13, с. 49]. После этого необходимо было сделать следующий шаг – признать, что «знание насквозь социаль­но». В результате множества противоречий, вызванных теорией Д. Блура, стало необходимым найти для тождества *знания и социального* более сильное основание, чем применявшееся «текст – продукт социального». Этим основанием стала гипотеза Б. Латура, что за любым знанием существует объект познания, и формула Д. Блура может звучать иначе: «объект

знания насквозь социален».

Различие между социологией знания Д. Блура и АСТ демонстрирует сам Б. Латур: «К примеру, если информант говорит, что живет в “мире, которым правит Бог”, в действительности это высказывание не отличается от высказывания другого информанта, утверждающего, что миром “управляют силы рынка”, ибо оба термина – “Бог” и “рынок” – здесь просто “выражения” одного и того же социального мира. Но с точки зрения социолога, прошедшего школу АСТ, между этими высказываниями огромное непреодолимое различие. Связь с Богом не может заменить никакая другая связь. Она предельно специфична и ее нельзя примирить со связью, сформированной “силами рынка”» [9, с. 55].

Финальным аргументом для доказательства близости, а, значит, и возможности удачного синтеза, марксизма и методологии Б. Латура является их сходство в понимании социального. Ю.В.Лоскутов приводит цитату для объяснения социального в теории АСТ: «прилагательное “социальное” обозначает не вещь среди других вещей, вроде черной овцы, затесавшейся среди белых, а тип связи между вещами, которые сами по себе не являются социальными» [10, с. 93]. Однако следует добавить, что социальный тип связи существует в уникальном для него действии – действии конструирования. И хотя Б. Латур заявляет, что «АСТ не скажет вам ничего позитивного о том, чем является эта связь» [9, с. 198], тем не менее, когда речь заходит о конструировании, он говорит следующее: «Когда мы говорим, что факт конструируется, мы просто имеем в виду, что объясняем прочную объективную реальность» [9, с. 129] – это выражение «прочная объективная реальность» схоже с пониманием «сущности» в марксизме, поэтому переводя на язык диалектического материализма: сущность социального по Б. Латуру – *конструирование*. Заметим, что Б. Латур специально убрал слово «социальное» из словосочетания «социальное конструирование», дабы избежать неверного толкования. К примеру, его можно прочесть как «фальшивость». Конструирование сравнивается социологом со строительством домов, это создание нового, в котором обязательно участвуют и человеческие, и не человеческие акторы.

Аргументом в пользу того, что конструктивизм является исключительно социальным феноменом, служит следующее положение теории Б. Латура: нам не даны объекты до их конструирования, а после они существуют как элемент социальной связанности. Из-за корреляционизма социолога нам не даны объекты в их самостоятельном, *вне-человеческом* конструировании. Любопытно, что похожее положение встречается у Маркса: «Практическое созидание предметного мира, переработка неор-

ганической природы есть самоутверждение человека как сознательного – родового существа... именно в переработке предметного мира человек впервые действительно утверждает себя как родовое существо... Благодаря этому производству природа оказывается его производением и его действительностью» [14, с. 93]. Иными словами, сущность социального, по Марксу, также является *самоконструированием*, но, как уже говорилось, социальная активность в первую очередь исходит от человеческого индивида.

Однако и нечеловеческие сущности имеют свое значение в этом процессе. Оно заключается в раскрытии своего созидательного потенциала перед человеком. Ленин в «Ещё раз о профсоюзах» представляет стакан как предмет с множеством внутренних свойств: «Стакан есть, бесспорно, и стеклянный цилиндр, и инструмент для питья. Но стакан имеет не только эти два свойства или качества или стороны, а бесконечное количество других свойств, качеств, сторон, взаимоотношений и “опосредствований” со всем остальным миром» [15, с.289].

Здесь АСТ также находит точки пересечения с марксизмом. В своей работе «Берлинский ключ, или как делать слова с помощью вещей» [16] Б. Латур демонстрирует ключ с двумя бородками как объект, который ограничивает потенциал социального взаимодействия как посредствующее звено в человеческой деятельности: ключ задает определенный сценарий для взаимодействующих с ним акторов. «Из простого инструмента, – утверждает Латур, – стальной ключ возводится в достоинство посредника, социального актора, агента, активного существа» [16, с. 168].

Пожалуй, будет целесообразным сравнить «берлинский ключ» Латура с тем, что Ленин говорит о стакане. «Если мне нужен стакан сейчас как инструмент для питья, то мне совершенно не важно знать, вполне ли цилиндрическая его форма и действительно он сделан из стекла, но зато важно знать, чтобы в дне не было трещины, чтобы нельзя было поранить себе губы, употребляя этот стакан» [15, с. 289]. Тем самым, Ленин признает, что безразличие человека к физическим аспектам бытия стакана отнюдь не означает его безразличия к социальной форме его существования. Напротив, эта социальная форма создает определенный сценарий *социального узуса*, в котором стакан выступает как посредник человеческого действия. В результате АСТ, будучи близкой в своих основаниях к марксизму, представляет собой такую методологию, которая способна раскрыть *тонкий момент* взаимодействия высшей формы материи (человека) и нечеловеческих объектов, находящихся с ней в тесной связи. Иными

словами, она позволяет раскрыть конструирование социального в самом широком смысле этого слова.

Таким образом, следует согласиться с Н. Тернбуллом, что «Латур показал нам, как понять микро-вещественность социального» [6, с. 104], что, по его мнению, приводит к возврату если и не к ортодоксальному Марксу, то к марксизму в его правильном понимании [6].

*Эпистемология Б. Латура и марксистская теория истины.* Второй точкой соприкосновения АСТ и марксизма может стать теория познания: здесь имеются в виду, прежде всего, латуровский и марксистский взгляды на истину. Согласно Б. Латуре, *истина* (в особенности, истина научная) по своей природе *социальна и исторична*. Процесс ее поиска, формулировки, применения на практике и пр., – все это разворачивается как общественная борьба с участием человеческих и нечеловеческих акторов. В свою очередь, марксизм также настаивает на социальном характере научной истины. Так, В.И. Ленин настаивал на ангажированности ученых, говоря о «буржуазных профессорах», которым «нельзя верить ни в едином слове, раз речь заходит о философии», по той причине, что это «партийная наука» [3].

Теория Б. Латура в силах дополнить теорию Маркса, не противореча его социальной теории, сохраняя и классовый характер научных «истин», и «буржуазных профессоров». Одной из визитных карточек Латура являются его разработка проблем социологии науки. Два положения его социологии науки, как представляется, могут быть применены в теории диалектического материализма. Во-первых, наука и истина являются процессом социального конструирования. Во-вторых, в процессе социального конструирования науки принимают участие не только человеческие, но и не-человеческие акторы. Первое положение в синтезе с марксизмом служит расширению теории и углублению положения «истина всегда исторична». Второе же позволяет расширить понятие «всеобщего научного труда». В этих вопросах Б. Латур является союзником марксизма в большей степени, чем предшествующая ему Эдинбургская школа, так как он не ограничивает научное конструирование социальной морфологией. Говоря иначе, принимаемые во внимание в рамках АСТ нечеловеческие акторы (мир объектов) позволяют рассматривать научную истину не только как исторически обусловленный феномен, но и как такое содержание знания, которое имеет объективную основу.

Создание марксистской социологии знания по-прежнему является актуальной задачей: она должна решаться путем развития теории диалекти-

ческого материализма. Такая социология знания позволит описать преломление истины в общественном сознании в отличном от неомарксизма пути – не через исследование идеологии, в которой истина теряет свое объективное значение. Теория Б. Латура, в таком случае, может выступать в качестве альтернативного основания, так как его выводы можно интерпретировать в базовых для гносеологии марксизма понятиях:

1. *Относительность истины.* В теории Энгельса относительность истины связано с бесконечным процессом человеческого познания, в котором невозможно получить абсолютную конечную истину: абсолютность дается лишь в качестве момента процесса познания [18]. Так, в «Анти-Дюринге» [18] Энгельс фактически намечает контуры будущей социологии знания. Описывая спор Бойля с Реньо, в ходе которого закон Бойля становится истинным лишь в ограниченных условиях, Энгельс задается вопросом: «абсолютно ли, окончательно ли истинен он в этих границах? Ни один физик не решится утверждать этого. Он скажет, что закон Бойля имеет силу в известных границах давления и температуры и для известных газов. И он не станет отрицать возможности того, что в рамках этих узких границ придется произвести еще новое ограничение или придется вообще изменить формулировку закона» [18, с. 56].

К этому положению легко прибавить те детерминанты, которые вводит Б. Латур, объясняя, почему истина Бойля становится все более и более относительной. В работе «Clothing the naked truth» [19] Латур показывает поле научной деятельности как борьбу двух гипотез за право быть истинными. Это напоминает ему судебный процесс. Так, в споре Пуше и Пастера на стороне каждого из них есть определенное количество аргументов, объясняющих, почему одна из гипотез должна считаться истиной. Среди аргументов есть как человеческие – научный авторитет, количество сторонников, обоснованность внутри научной парадигмы, так и нечеловеческие – т. е. то самое объективное содержание, которое и раскрывают гипотезы. Однако, Б. Латур делает предположение о равнозначности обеих сторон аргументов – человеческих и нечеловеческих. В итоге решение о признании истинности выводится из «n+1 аргумент», то есть количественно. Чтобы синтезировать Латура с марксизмом, необходимо признать, что довлеющий аргумент в споре за истинность – это *объективное содержание*.

2. *Объективность истины.* В марксистской теории понятие объективности истины раскрывает В. И. Ленин. Он утверждает, что содержание истины не зависит от сознания человека. К слову, тем же руковод-



ствуется и Б. Латур. По Ленину критерием истины является практика, то есть человеческая преобразовательная деятельность. Б. Латур переворачивает эту схему – не объективность истины создает практику, но практическое конструирование истины рождает ее объективность. Б. Латур, в работе «Наука в действии» [20] сравнивает работу лаборатории со строительством зданий. Данное сравнение включает в себя и главное положение АСТ – симметрия человеческого и нечеловеческого. Так, на стройке вместе с человеческими акторами работают такое объективно-сущее как физические законы и техника, которые включены в этот фрейм. Если попытаться очертить горизонты взаимного обогащения латурианства и марксизма в аспекте эпистемологии, то можно дополнить понимание процесса научного конструирования и идеей развития социальной субстанции. Такое дополнение поможет совместить ленинское понимание объективности с трактовкой объективности у Латура. Благодаря этому объективная истина раскроется как объективное включение в социальное богатство материи.

3. *Историчность истины.* В теории В. И. Ленина историчность истины представляет собой зависимость практики от конкретно-исторического уровня развития производства. На языке Б. Латура данное положение может быть сформулировано следующим образом: истина – продукт своего времени. Так, изучая работу лабораторий, Латур приходит к выводу, что в деятельности научного труда принимает участие множество акторов. Говоря иначе, всеобщий научный труд является *всеобщим* не только потому, что он требует всестороннего развития человека (как умственного, так и физического), но и потому, что включает в себя деятельность всего общества. Исходя из этого, Б. Латур выступает против кабинетной науки и призывает ученых выходить на улицы [21], отстаивая истину перед лицом всего включенного в этот процесс общества. В ходе этой борьбы истина неизмеримо деформируется; более того, факты могут быть гиперболизированы, чтобы продемонстрировать значимость того или иного теоретического положения. Марксизм и АСТ представляют собой два разных языка описания. Однако множество положений методологии Б. Латура могут раскрыть свой эвристический потенциал на теоретической базе диалектического материализма.

## Список литературы

1. *Most cited authors of books in the humanities*, 2007 [Электронный ресурс] / The world university rankings, 2007 URL: <https://www.timeshighereducation.com/news/most-cited-authors-of-books-in-the-humanities-2007/405956.article> (дата обращения: 23.02.2022).

2. *Маркс К.* Капитал. Том 1, Кн. 1 / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. – 797 с.
3. *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм. – М.: Политиздат, 1989. – 508 с.
4. *Хархордин О. В.* Куда идет теория практик: поворот к материальности // Социологические исследования, 2012. № 11(343). С. 20-34.
5. *White H.* Materiality, Form, and Context: Marx contra Latour // *Victorian Studies* – 2013. P. 667–682.
6. *Turnbull N.* The thing and its Politics // *Writing technologies*. – 2010. P.100-104.
7. *Cosmology and Class: An Interview with Bruno Latour by Nikolaj Schultz* [Электронный ресурс] / *Critical Inquiry*, 2020. URL: <https://critinq.wordpress.com/2020/01/13/cosmology-and-class-an-interview-with-bruno-latour-by-nikolaj-schultz/> (дата обращения: 23.02.2022).
8. *Latour B.* Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime. – Polity Press, 2018. – 128 p.
9. *Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 384 с.
10. *Лоскутов, Ю. В.* "Плоская онтология" в социальном контексте // Новые идеи в философии. – Пермь: 2021, вып. 8(29). С. 89-98.
11. *Мейясу К.* После конечности. Эссе о необходимости контингентности. – Екатеринбург–М.: 2015. – 196 с.
12. *Latour B.* Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999. – 324 p.
13. *Вахитайн В.* Революция и реакция: об истоках объектно-ориентированной социологии // *Логос*. 2017. Т. 27, № 1(116). С. 41-84.
14. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. / Маркс К., Энгельс Ф. – Соч., 2-е изд. Т. 42. С. 41-174.
15. *Ленин В.И.* Ещё раз о профсоюзах // ПСС. Т.42. – с. 633.
16. *Латур Б.* Берлинский ключ, или как делать слова с помощью вещей // Философско-литературный журнал «Логос». 2017. №2 (117). С. 157-170
17. *Вахитайн В.* Искусство и объектно-ориентированная социология [Электронный ресурс] / *Артгид*, 2018 URL: <https://artguide.com/posts/1529> (дата обращения: 23.02.2022).
18. *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 14. – М.-Л.: Соцэкгиз, 1931. – 359 с.
19. *Latour B.* Clothing the naked truth / Hilary Lawson & Lisa Appignanesi (eds.), *Dismantling Truth*. Weidenfeld. – 1989. P. 101-126.
20. *Латур Б.* Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри общества. – СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2013. – 414 с.
21. *Kofman A.* Bruno Latour, the Post-Truth Philosopher, Mounts a Defense of Science [Электронный ресурс]. – *The New York Times*, 2018.. URL: [nytimes.com/2018/10/25/magazine/bruno-latour-post-truth-philosopher-science.html](https://www.nytimes.com/2018/10/25/magazine/bruno-latour-post-truth-philosopher-science.html) (дата обращения: 23.02.2022)

***BRUNO LATOUR PHILOSOPHY AND MARXISM:  
POINTS OF CONTACT***

***Denis Y. Kayutkin***

Perm State University  
15, Bukireva St., Perm, 614990, Russia

This article analyzes ontological and epistemological aspects of Bruno Latour's actor-network theory (ANT) from Marxist's philosophy point of view. It seems that ANT and dialectical materialism have potential in mutual theoretical enrichment. Author outlined the boundaries of possible synthesis of Bruno Latour's methodology and Marx's theory, also he discovers prospective points of connection. Such union can be useful on the first hand as a development of Marx's ontology and on the other hand as a extension of Marx's epistemology and social theory. Author of the article suggests, firstly, that Marx's theory and Latour's «flat ontology» share common ontological point in the production process, which includes simultaneous activity of human and non-human actors. However, the moment of «flatness» in Latour's ontology doesn't deny or reject Karl Marx's «volume» structure of his ontology. Secondly, Marx's and Latour's union can fill the gap between the idea of objectivity of truth and the idea of its sociality. Also, it can improve Marx's idea of automated labor. B. Latour's epistemology expands the theory of the truth in the way of social construction. It confirms and develop point in dialectic materialism that says that the truth always depends on history. As a matter of fact, B. Latour's achievements in science and technology studies demonstrate the process of scientific work without postindustrial theoretic's inherent futurism.

Key words: Bruno Latour, actor-network theory, dialectic materialism, commodity fetishism, scientific work, the truth, social construction

## ***ПРОБЛЕМА ОПРЕДЕЛЕНИЯ СВОБОДЫ В ДРЕВНЕВОСТОЧНОЙ И АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ***

***К. В. Воробьева***

аспирантка направления «Философия, этика и религиоведение»

Пермский государственный национальный исследовательский университет

614068, г. Пермь, ул. Букирева, 15

E-mail: christine.viktorovne@gmail.com

В статье анализируется процесс становления и развития понятия «свобода» в философской традиции Древнего мира. С этой целью автором рассматриваются как традиционные древневосточные представления о человеке и свободе, так и тексты античных мыслителей. Показывается, что основные теоретические категории и проблемы, связанные с темой свободы, были обозначены еще в античности, однако ни одну из поставленных проблем не удалось разрешить в рамках философского дискурса своей эпохи. В статье высказывается и доказывается тезис о том, что понимание проблемы свободы связано с историческим контекстом и условиями жизни индивида, и теоретическое осмысление свободы невозможно без расширения реальной свободы индивида в социуме и осознания им своей сущности.

Ключевые слова: свобода, свобода воли, негативная свобода, Гераклит Эфесский, софисты, античный атомизм.

На какой бы философской позиции ни настаивали современные исследователи, все они сходятся во мнении, что свобода может быть рассмотрена в разных аспектах: политическом, правовом, социальном, философском и т.д. Философский анализ свободы представляется особенно значимым, т.к. он, с одной стороны, аккумулирует в себе в концентрированном виде все остальные аспекты данной проблемы, а, с другой стороны, имеет огромный потенциал для дальнейшего применения в различных гуманитарных областях науки и в реальной политике, праве, экономике и т.д. Философское понимание проблемы свободы соотносит последнюю с понятиями о сущности человека и общества, и не позволяет рассматривать ее абстрактно, в отрыве от исторического процесса.

Отправной точкой философской рефлексии о человеке и его свободе являются древневосточные и античные тексты. На их примере можно уви-

деть процесс зарождения философских размышлений о свободе и выделить предпосылки к становлению основных онтологических проблем, связанных с этой темой. В существующей на данный момент философской литературе не так много внимания уделяется вопросу формирования представлений о свободе в философской традиции и в жизни, а имеющиеся публикации и монографии на эту тему имеют скорее справочный характер и не ставят перед собой цель выявить закономерности в этом процессе. При этом применение исторического подхода к вопросу о свободе позволяет углубить понимание ряда проблем, актуальных сегодня в философском сообществе, например, проблему свободы воли, которая вновь вызывает интерес в связи с открытиями в нейробиологии и развитием кибернетики.

Представляется, что ключ к решению многих проблем – это уточнение и конкретизация самой категории «свобода», что возможно сделать только через обращение к истокам философской мысли и через выявление исторических закономерностей. Другими словами, наши представления о свободе напрямую зависят от эпохи и от условий жизни индивида. Очевидным является тот факт, что со временем понимание свободы все более углубляется. Это связано не только с накоплением человечеством знаний и развитием науки, но и с тем, что степень реальной свободы индивидов увеличивается по мере развития общества. «Первые выделившиеся из животного царства люди были во всем существенном так же несвободны, как и сами животные; но каждый шаг вперед по пути культуры был шагом к свободе» [1, с. 116]. С развитием человечества расширяются границы свободы человека, а люди вместе с этим постепенно овладевают идеей свободы. Это сложный, противоречивый процесс, который требует обстоятельного рассмотрения.

Если мы обратимся к древнекитайской философии, то сразу же увидим подтверждение данного тезиса. Проблематика древнекитайской философии традиционно строилась вокруг этических и социально-политических вопросов. При этом примечательно, что непосредственно сам термин «свобода» отсутствовал в древнекитайском языке. Это можно объяснить отсутствием фактической свободы личности на Древнем Востоке, что, в свою очередь, связано с особым способом коллективного выживания, единственно возможным для человека той эпохи и в тех географических условиях. Философия Китая отражает уклад жизни древних людей, где главенствует строгая иерархия, человек подавлен и подчинен – своему отцу, местному правителю, деспотичной государственной машине.

В обществе, где наличествует восточный способ производства, не может идти и речи не только о подлинной, но и о любой другой, проявляемой внешне, свободе. Однако уже тогда, в Древнем Китайском государстве, зарождается важная тенденция – это еще не осознанная, но уже довольно значительная предпосылка к внутренней свободе личности. Давайте обратимся к центральному понятию конфуцианства – «Цзюнь-цзы» или «благородный муж». Это некий идеал конфуцианской личности, практическое воплощение принципа «Жэнь» – вершины китайского гуманизма. Благородный муж знает и почитает закон, действует в соответствии с ним, т.е. привержен «Дао» – порядку, своему пути. При этом следование Дао – это его личный, осознанный выбор. Это и отличает «Цзюнь-цзы» от «Сяо жэнь», «маленького человека», неспособного подняться над своей «орудийностью», выйти за рамки своей специализации и практического эгоизма. При более детальном рассмотрении Сяо жэнь – это человек, неспособный постичь Дао как всеобщий закон, и потому он не в силах совершить осознанный, взвешенный выбор – Сяо жэнь всегда находится в плену у своих мелких, корыстных интересов. Таким образом, идеал благородного мужа в конфуцианстве – это некий недостижимый норматив свободного гражданина, познавшего свой путь и закон и добровольно действующего в согласии с этим законом и на благо людей.

Нельзя обойти стороной тот факт, что наиболее развитые восточные культуры рождали в себе оправдание фактического порабощения. Но одновременно с этим в них присутствовал также и духовный протест против подавляющей человека государственной мощи. Большинство восточных религий, закрепляющих жесткую стратификацию и узаконивших подавление людей, пытались вместе с тем дать человеку внутреннее, смысловое убежище от внешнего деспотизма [2].

Впервые свобода становится предметом философской рефлексии в Древней Индии. Там большое внимание уделяется не столько теоретическим рассуждениям о природе данного понятия, сколько рецептам и советам, помогающим достигать свободу на практике. Свобода в религиозно-философской традиции Древней Индии – это, прежде всего, освобождение от всяческого зла, от всяческих жизненных переживаний, в конечном итоге – от любого бытия. Человек находит свободу в отречении от мира, которое может проявляться, к примеру, в крайней аскезе. В своих философско-религиозных практиках мудрецы древности были абсолютно последовательны, ведь, если свобода понимается как «свобода ОТ», то и практика будет направлена исключительно в сторону избавления. И конечный пункт такого пути – нирвана как абсолютное избавление, как небытие.

Попытка определить свободу через отрицание – это определенный этап, веха в развитии философской мысли. Такое понимание свободы можно назвать негативным, т.е. лишенным всякого содержания. Подобное различие негативной и позитивной свободы можно встретить в философской литературе XX века. Например, об этом говорили Раймон Арон и Эрих Фромм. Они выделяли «свободу ОТ» или негативную свободу, и «свободу в чем-либо» или «свободу ДЛЯ», которая наполнена позитивным содержанием [3, 4].

Как можно объяснить тот факт, что в древности о свободе либо не размышляли, как в Китае, либо понимали свободу в сугубо негативном смысле? Еще в классической философии Г. Гегеля была высказана мысль, что человечество, находясь у истоков цивилизации, и не вполне овладев еще идеей свободы (овладение идеей свободы и процесс освобождения понималось как фактически тождественное явление), стремилось «убежать» от угнетающих внешних причин [5]. Силы природы, социальный порядок и политический строй, жестокость которого определялась необходимостью выживать, утверждали рабство и несвободу, и, как справедливо писал В. Соловьев, «человеческая личность была поглощена внешней средой» [6, с. 119]. Поэтому, не имея возможности для объективного освобождения в социуме, человеку древности оставалось лишь уповать на умозрительную, индивидуальную свободу, свободу ОТ всего это внешнего принуждения.

Древнегреческих философов уже куда больше, нежели восточных мыслителей, волновали вопросы о свободе. Но и в античном мире свобода как философская категория, требующая рефлектирующего мышления и абстрагирования, появилась далеко не сразу. Однако, в отличие от Древневосточного общества, которое традиционно представляется нам довольно замкнутым и иерархичным, Древняя Греция – иной мир, где велись постоянные войны между полисами, шла активная колонизация земель, где существовали господа и рабы, и где, наконец, зародилась демократия – форма государства, по сей день ассоциируемая со свободой и равенством. Вероятно поэтому в древнегреческом языке прилагательное «свободный» появилось раньше, чем существительное «свобода», и оно носило практический, в большей степени правовой характер. «Быть свободным, еще в понимании Гомера, означало жить на своей родной земле и не находиться ни под чьим-либо господством – в противоположность к военнопленным, которые рассматривались тогда как рабы» [7, с.181].

Еще до того, как свобода стала предметом философского осмысления, античная мысль обратилась к онтологическим вопросам мироустройства, попутно пытаясь объяснить сущность человека. Например, у диалектика Гераклита Эфесского впервые можно найти мысль о том, что жизнь людей подчинена общему закону, на который они не в силах оказать влияние. Понимание всеобщего логоса и действие в соответствии с ним приведет человека к мудрости, а непонимание логоса и желание действовать исключительно во имя собственных индивидуальных интересов, – наоборот, оборачивается крахом. «Мудрость – в одном (*εν το σοφόν*): познавать разум (*γνώμη*), управляющий всем через все» и «Вот почему нужно следовать общему; хотя этот логос [для всех] общий, большинство людей живет так, как будто имеет свое собственное разумение» [8, с.153].

Безусловно, имеющиеся фрагменты сочинений и косвенные свидетельства о жизни и учении Гераклита не позволяют нам сделать какой-либо определенный вывод относительно взглядов мыслителя на человека и его свободу. Скорее всего, сама проблема свободы, как и само понятие, еще не была обозначена в рамках зарождающегося философского дискурса. Однако, с определенной долей упрощения, можно усмотреть в идеях Гераклита предпосылки знаменитого определения свободы как познанной необходимости, данное Спинозой в XVII веке. Гераклит рассматривает человека не абстрактно, а как часть природы, макрокосма, и, соответственно, человек должен учитывать законы природы, всеобщий логос, который с природой фактически отождествляется.

При этом в философии Древней Греции после Гераклита можно найти и противоположный взгляд на логос, который, наоборот, противопоставляется природе. К примеру, для софистов, которые, что примечательно, впервые используют слово «свобода» в собственно философском контексте, на первый план выходит именно внутренняя автономия человека. «Природа» в понимании софистов есть то, что само себя разворачивает без какого-либо внешнего принуждения. То, что природа в своей свободе создает, является необходимым, в отличие от законов, созданных человеком. Здесь мы видим различие природных и социальных законов, чего нельзя найти у Гераклита, и что необходимо было сделать не только для понимания специфики социального, но и для понимания необходимости как важнейшей категории диалектики. Помимо это следует отметить, что заслуга софистов состоит не в их нигилистических, субъективно-идеалистических философских установках, а в том, что они отделяют свободу от права, политики, человеческих и природных законов, и обращают внимание на индивидуальную, внутреннюю свободу индивида. Вслед за



ними последующие поколения древнегреческих философов будут рассматривать свободу или как автаркию, т.е. независимость (киники и стоики), или как внутренний этический выбор в пользу добра и блага (Сократ и Платон) [9].

При этом важно отметить еще одно достижение древнегреческой философии. Именно античные мыслители впервые поставили фундаментальный вопрос о свободе воли человека, который стал впоследствии отправной точкой в размышлениях о человеке и обществе. В предельно широком смысле данная проблема может звучать как проблема соотношения природного или божественного детерминизма с интеллектуально-нравственной свободой субъекта [10]. Все исследования, касающиеся свободы в любом ее проявлении, бессмысленны, если не решен вопрос о наличии свободы воли, и данная проблема остается актуальной в современной философии.

Античный человек традиционно не противопоставлялся природе, даже больше – он еще не был вполне «отделен» от нее, т.е. человек преимущественно ощущал себя как часть макрокосма. Поэтому учение о свободе воли человека органично вытекало из господствующих представлений о мире. Например, в античном атомизме, где проблема свободной воли впервые была четко поставлена, все сводилось к вопросу: есть ли свобода в природе, до какой степени все в мире детерминировано?

Демокрит считал, что «мир, состоя из атомов, не одушевлен и управляется не проведением, а некоей бессознательной природой» [11, с. 359]. Отрицая божественное провидение, как и свободу в природе, Демокрит пришел к крайнему детерминизму. Он настаивал на всеобщей причинной обусловленности, и наличие причины, по Демокриту, отрицает и случайность: «Люди сотворили себе кумир из случая как прикрытие для присутствующего им недомыслия» [11, с. 216]. Любое событие, происходящее в мире, происходит в силу природной необходимости, которая представляется людям как причинность, если они ее фиксируют, или как случайность, если человек не может определить причину. И люди, состоящие из атомов, как и всё в мире, подчиняются этому природному порядку вещей, а значит не обладают свободой воли.

Таким образом, по Демокриту, детерминизм не совместим со свободой воли, природные законы обуславливают все в мире, включая и человеческую жизнь. Однако, наличие причинной обусловленности не исключает случайности, которая тоже имеет причину. С точки зрения современного подхода к этим категориям, необходимость можно определить как то, что вытекает из самой сущности материальных систем, процессов,

событий и что должно произойти (или происходит) в главном так, а не иначе; а случайность – это то, что имеет основание и причину преимущественно не в самом себе, а в другом, что вытекает не из главных связей и отношений, а из побочных, что может быть, а может и не быть, может произойти так, но может произойти и по-другому [12]. Демокрит же фактически отождествляет причину с необходимостью, из-за чего в мире не остается места случайности, многовариантности, и поэтому философ подвергается критике со стороны следующих поколений мыслителей.

Эпикур, продолжая и преобразовывая материалистическую картину мира Демокрита, выступает одновременно в качестве его главного критика в вопросе о свободе субъекта. Он одним из первых обосновывает свободу воли в природе: «[Эпикур] Высмеивает необходимость, которую некоторые изображают владычицей вселенной... так как лучше уж следовать мифу о богах, чем быть рабом предопределенности, (почитаемой) естествоиспытателями, ибо вера в мифы дает хоть в живых образах надежду на то, что, воздавая почитание богам, удастся вымолить их расположение, а предопределенность, (почитаемая естествоиспытателями), заключает в себе неумолимую необходимость, случай он не признает ни богом, как считает толпа (ведь богом ничего не делается беспорядочно), ни шаткой причиной» [11, с. 217].

Чтобы объяснить наличие случайности, а, значит, и свободы воли, Эпикур, как и Демокрит, исходит из своих натурфилософских представлений: он «говорит, что только при допущении отклонения атомов можно спасти свободу воли. Эту теорию (т. е. отклонение, *παρέγκλισις*) Эпикур ввел из боязни, что если атом должен вечно двигаться в силу тяжести, естественной и обусловленной необходимостью, то на нашу (долю не останется) никакой свободы, так как и движение души будет всецело обусловлено движением атомов» [11, с. 217]. Здесь можно увидеть, что Эпикур, с одной стороны, избегает абсолютизации необходимости, вводит случайность, но обосновывает ее исключительно с натурфилософских позиций, повторяя тем самым логику Демокрита.

Эпикур, безусловно, действовал «от обратного»: он выстроил свое учение о природе таким образом, чтобы оно соответствовало его цели обосновать свободу воли. Для мыслителя, жившего в IV – III вв. до н.э., свобода уже стала важнейшей ценностью, о чем свидетельствует его этическое учение. Эпикур понимает свободу как нечто, что синонимично счастью, и то, к чему человек стремится в силу своей природы. «В философии Эпикур находит удовлетворение и блаженство. “Ты должен служить философии, – говорит он, – чтобы достигнуть истинной свободы.

Тому, кто подчинился и весь отдался ей, не приходится долго ждать; он тотчас же становится свободным. Ибо само служение философии есть свобода”» [13, с. 163]. Свобода в данном контексте – внутренняя свобода личности, обретаемая путем рассудочных упражнений, усилий по познанию мира, дарующая субъекту внутренний покой (т.н. ἀταραξία).

Несмотря на попытку рассматривать свободу в этической плоскости и говорить о свободе как о внутренней автономии человека, следуя традиции, уже начатой софистами, Эпикур все же весьма спекулятивно подошел к определению источника свободного выбора субъекта. Не понимая своеобразия человеческой сущности и выводя ее лишь из материального мира, натурфилософы не могли в полной мере решить и проблему свободы воли, а значит обосновать свободу индивида в принципе.

Как отмечал Эрих Фромм, понятие свободы меняется в зависимости от степени осознания человеком себя самого. Понимание этой проблемы связано с нашими представлениями о человеке и обществе. Мыслители древности проделали длинный путь от негативного определения свободы как освобождения от зла к пониманию того, что свободу необходимо наполнить позитивным содержанием. Для этого были предприняты попытки определить свободу как внутреннюю характеристику субъекта, проявляющуюся в его независимости от мира, или как добровольный выбор в пользу добра, конечно в соответствии с наличными представлениями о добре и зле. В первом случае трактовка свободы не позволяла мыслителям полностью порвать с прежней традицией: автаркия, понимаемая как самодостаточность субъекта, очень близка к тому блаженному состоянию покоя, к которому стремились древневосточные мудрецы, и по сути является определенной модификацией т.н. негативной свободы. Во втором случае соотнесение свободы с добром и злом являлось определенной предпосылкой к дальнейшему развитию философской рефлексии о свободе, но уже в рамках средневековой культуры. Наиболее важными здесь представляются попытки мыслителей древности соотнести свободу с логосом, с судьбой или с природной необходимостью. Именно в этом можно усмотреть предпосылки к современному, научному представлению о свободе, т.к. выводя свободу не только из отсутствия ограничений, но и связывая ее с постижением объективных законов, можно понять пределы действия свободного субъекта. Поэтому вместе с категорией свободы возникает потребность определить и категории необходимости, случайности, причинно-следственной связи и закона.

## Список литературы

1. *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг / К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., 2-е изд. Т. 20. С. 1 – 338.
2. *Жаров С. Н.* Три лика китайской культуры: конфуцианство, буддизм, даосизм. – Воронеж: Изд. дом ВГУ, 2016. – 73 с.
3. *Арон Р.* Эссе о свободах. – М.: Практикс, 2005. – 208 с.
4. *Фромм Э.* Бегство от свободы. Человек для самого себя. – М.: Изд-во «Изида», 2004. – 178 с.
5. *Гегель Г. В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 3. – СПб.: Наука, 1994 – 582 с.
6. *Соловьев В.С.* Исторические дела философии // Вопросы философии. 1988, № 8, С. 118-125.
7. *Пархоменко Р.Н.* Генезис идеи свободы в западноевропейской философии // Философская мысль. 2012, № 4. С. 179-210. DOI: 10.7256/2306-0174.2012.4.146
8. *Кессиди Ф.Х.* Гераклит. 3-е изд. – СПб.: Алетейя, 2004. – 217 с.
9. *Пархоменко Р.Н.* Понятие идеи свободы в античной и средневековой философии // Философия и культура. – 2013. – № 5. – С. 701-708. DOI: 10.7256/1999-2793.2013.05.12
10. *Скрипник А.П.* Свобода воли / Новая философская энциклопедия. В 4т. Т. 3. С.503-507.
11. *Лурье С.Я.* Демокрит. Тексты. – Л.: Наука, 1970. – 664 с.
12. *Краткий философский словарь* / под ред. А.П. Алексеева . 2-е изд. – М.: Проспект: ТК Велби, 2008. – 492 с.
13. *Маркс К.* Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура / Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т.40. С. 147-233.

## ***THE PROBLEM OF FREEDOM DEFINITION IN ANCIENT EASTERN AND ANTIQUE PHILOSOPHICAL TRADITIONS***

***Christina V. Vorobeva***

Perm State University  
15, Bukireva St., Perm, 614990, Russia

The article analyzes the process of formation and development of the concept of "freedom" in the philosophical tradition of the Ancient World. To this end, the author considers both traditional ancient Oriental ideas of man and freedom, and the texts of ancient Greek philosophers. It is shown that the main theoretical categories and problems related of freedom were identified in antiquity, but none of the problems posed could be resolved within the framework of the philosophical discourse of that era. The article expresses and proves the thesis that the understanding of the problem of freedom is connected with the historical context and living conditions of the individual so the theoretical understanding of freedom is impossible without expanding the real freedom of the individual in society and realizing his essence.

Key words: freedom, free will, negative freedom, Heraclitus of Ephesus, sophists, ancient atomism

*Научное издание*

**НОВЫЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФИИ**

Выпуск 9 (30)

Научный журнал

Подписано в печать 04.04.2022  
Дата выхода в свет 07/04/2022  
Формат 60x84/16. Усл. печ. л. 8.66  
Тираж 50 экз. Заказ № 54/2022

Адрес учредителя и издателя:  
614990, г. Пермь, ул. Букирева, 15,  
Пермский государственный  
национальный исследовательский университет  
Тел. +7 (342)239-64-35

Адрес редакции  
«Новые идеи в философии»:  
614990, 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

Издательский центр  
Пермского государственного  
национального исследовательского университета  
614990, г. Пермь, ул. Букирева, 15  
Тел. +7 (342) 239-66-36 E-mail: unipress@psu.ru

Типография: Центр «Издательство ПНИПУ»  
614990, г. Пермь, Комсомольский пр., 29. Тел. +7 (342) 219-80-33

Распространяется бесплатно