

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

12/2018

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года. Выходит ежемесячно

Журнал включен в «Реферативный журнал» и в базы данных
ВИНИТИ РАН, в базу данных **Russian Science Citation Index (RSCI)**
на платформе **Web of Science (ESCI)** компании Clarivate Analytics.

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной
справочной системе по периодическим и продолжающимся изданиям
«**Ulrich's Periodicals Directory**»

Переводные статьи журнала индексируются в **Web of Science**

DOI: 10.30727/0235-1188

Москва
Гуманитарий

Международная редакционная коллегия

Председатель международной редакционной коллегии Гусейнов А.А.

Амилеби С.А., д.филос., проф. Ун-та Джорджа Вашингтона (США);
Бараш Дж.Э., д.филос., проф. Ун-та Пикардии им. Ж. Верна (Франция);
Брес И., проф., гл. ред. «Revue philosophique de la France et de l'étranger» (Франция);
Даллмайр Ф.Р., д.филос., проф. Ун-та Нотр-Дам (США); **Денн М.**, д.филос., проф., координатор отношений и международных проектов с Россией и странами Восточной Европы Ун-та Бордо им. Монтеня (Франция); **Кастий М.**, д.филос., проф. Ун-та Париж-Кретей (Франция); **Майнцер К.**, проф. Мюнхенского технического университета, научный директор Академии им. Карла фон Линде (Германия); **Тиханов Г.**, д.филос., зав. кафедрой сравнительного литературоведения Лондонского ун-та Королевы Марии (Великобритания); **Чжан Байчунь**, проф. Пекинского педагогического университета (Китай); **Штольценберг Ю.**, д.филос., проф. Ун-та Галле-Виттенберга им. М. Лютера (Германия); **Эпштейн М.**, проф. Ун-та Эмори (США), директор Центра обновления гуманитарных наук Даремского ун-та (Великобритания); **Эспехо Р.**, д.филос., президент Международной организации систем и кибернетики (Великобритания), приглашенный проф. Ун-та Сантьяго (Чили).

Редакционная коллегия

Председатель редакционной коллегии Степин В.С.

Автономова Н.С., ак. Академии гуманитарных исследований (АГИ), д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Алексеев П.В.**, д.филос.н., проф. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Апресян Р.Г.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. сектором ИФ РАН; **Аршинов В.И.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Блауберг И.И.**, д.филос.н., в.н.с. ИФ РАН; **Вдовина И.С.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Водолазов Г.Г.**, ак. Академии политической науки (АПН), вице-президент АПН, проф. МГИМО (У); **Губин В.Д.**, ак. АГИ, д.филос.н., декан филос. фак-та РГГУ; **Гусейнов А.А.**, ак. РАН, научный руководитель ИФ РАН; **Давыдов А.П.**, д.культурологии, гл.н.с. ИС РАН; **Доброхотов А.Л.**, ак. АГИ, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ; **Дубровский Д.И.**, д.филос.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Журавлев А.Л.**, ак. РАН, директор ИП РАН; **Комиссарова Л.Б.**, к.филос.н.; **Лепский В.Е.**, д.психолог.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Миронов В.В.**, чл.-кор. РАН, декан филос. фак-та МГУ им. М.В. Ломоносова; **Михайлов И.А.**, к.филос.н., с.н.с. ИФ РАН; **Мотрошилова Н.В.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Павлов А.Т.**, д.филос.н., проф. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Пантин В.И.**, ак. АПН, зав. отделом ИМЭМО РАН; **Пивоваров Ю.С.**, ак. РАН, научный руководитель ИНИОН РАН; **Порус В.Н.**, д.филос.н., руководитель Школы философии фак-та гум. наук НИУ ВШЭ; **Пружинина А.А.**, к.филос.н.; **Розин В.М.**, д.филос.н., г.н.с. ИФ РАН; **Рябов В.В.**, чл.-кор. РАО, президент МГПУ; **Северикова Н.М.**, к.филос.н., заслуж.н.с. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Сиземская И.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Смолин О.Н.**, ак. РАО, 1-й зам. пред. комитета ГД ФС РФ по образованию и науке; **Степанянц М.Т.**, ак. АГИ, д.филос.н., зав. кафедрой ЮНЕСКО ИФ РАН; **Степин В.С.**, ак. РАН, руководитель секции философии, социологии, права и психологии отделения общественных наук РАН, почетный директор ИФ РАН, президент РФО; **Тульчинский Г.Л.**, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ (СПб); **Турбовской Я.С.**, д.пед.н., зав. лабораторией философии образования Института стратегии развития образования РАО; **Федотова В.Г.**, ак. РАЕН, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Шевченко В.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН.

Редакция:

Редактор отдела культурологии и религиоведения Дуркин Р.А.

Редактор международного отдела Чикин А.А.

Ответственный редактор Комиссарова Л.Б.

Ответственный секретарь Пружинина А.А.

Верстка: Топилина В.М.

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.ru>

Шеф-редактор Мариносян Х.Э.

THE MINISTRY OF
EDUCATION AND SCIENCE OF
THE RUSSIAN FEDERATION

ACADEMY FOR
RESEARCH INTO
THE HUMANITIES

RJPhS

RUSSIAN JOURNAL OF PHILOSOPHICAL SCIENCES

12/2018

Scientific and Educational Journal
Published since the Year 1958. Issued Monthly

The journal is listed in the *Abstracts Journal* and **databases of the VINITI** (All-Russian Institute for Scientific and Technical Information of the Russian Academy of Sciences), in the **Russian Science Citation Index (RSCI)** database on the platform of Clarivate Analytics' **Web of Science (ESCI)**. The information about the journal is published annually in the international information system on serial publications
Ulrich's Periodicals Directory

Translated articles of the journal are indexed by the **Web of Science**

DOI: 10.30727/0235-1188

Moscow
Humanist Publishing House

International Editorial Board:

Chairman of the International Editorial Board **Guseinov A.A.**

Barash J.A., Dr., Prof., Jules Verne University of Picardy (France); **Brès Y.**, Dr., Prof. em., Paris Diderot University – Paris 7, Editor-in-Chief of the *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (France); **Castillo M.**, Dr., Prof., Paris-Est Créteil University (France); **Dallmayr F.R.**, Ph.D., Packey J. Dee Professor at the University of Notre Dame (USA); **Dennes M.**, Dr., Prof., coordinator of relations and international projects with Russia and other Eastern European countries, Montaigne Bordeaux 3 University (France); **Epstein M.**, Ph.D., S.C. Dobbs Prof. at Emory University (USA), Director of the Centre for Humanities Innovation at Durham University (UK); **Espejo R.**, Ph.D., President of the World Organisation of Systems and Cybernetics (UK), Visiting Prof. at the University of Santiago (Chili); **Mainzer K.**, Dr., Prof. em., Technical University of Munich (Germany); **Stolzenberg J.**, Dr., Prof. em., Martin Luther University of Halle-Wittenberg (Germany); **Tihanov G.**, Ph.D., George Steiner Professor of Comparative Literature at Queen Mary University of London (UK); **Umpleby S.A.**, Ph.D., Prof., The George Washington University (USA); **Zhang Baichun**, Prof., Beijing Normal University (China).

Editorial Board:

Chairman of the Editorial Board **Stepin V.S.**

Alexeev P.V., D.Sc., Prof., Lomonosov Moscow State University (MSU); **Apressyan R.G.**, D.Sc., Head of the Department, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (IPhRAS); **Arshinov V.I.**, D.Sc., Prin. Res. Fell., IPhRAS; **Avtonomova N.S.**, D.Sc., Prin. Res. Fell., IPhRAS; **Blauberg I.L.**, D.Sc., Lead. Res. Fell., IPhRAS; **Davydov A.P.**, D.Sc., Prin. Res. Fell., Institute of Sociology of the RAS; **Dobrohotov A.L.**, D.Sc., Prof., National Research University Higher School of Economics (NRU HSE); **Fedotova V.G.**, RANS Full Memb., Prin. Res. Fell., IPhRAS, Ph.D.; **Gubin V.D.**, D.Sc., Dean of the Faculty of Philosophy at the Russian State University for the Humanities; **Guseynov A.A.**, RAS Full Memb., Director of the Institute of Philosophy of the RAS; **Komissarova L.B.**, Ph.D.; **Lepskiy V.E.**, D.Sc., Prof., Prin. Res. Fell., IPhRAS; **Mikhaylov I.A.**, Ph.D., Sen. Res. Fell., IPhRAS; **Mironov V.V.**, RAS Corr. Memb., Dean of the Faculty of Philosophy at the MSU; **Motroshilova N.V.**, D.Sc., Prof., Prin. Res. Fell., IPhRAS; **Pantfin V.I.**, Academy of Political Sciences (Russia) Full Memb., Head of the Department at the Institute of World Economy and International Relations of the RAS; **Pavlov A.T.**, D.Sc., Prof., MSU; **Pivovarov Yu.S.**, RAS Full Memb., Scientific Director of the Institute of Scientific Information for Social Sciences of the RAS; **Porus V.N.**, D.Sc., Head of the Department at the NRU HSE; **Pruzhinina A.A.**, Ph.D.; **Rozin V.M.**, D.Sc., Lead. Res. Fell., IPhRAS; **Ryabov V.V.**, RAE Corr. Memb., President of the Moscow City Teacher Training University; **Severikova N.M.**, Ph.D., Honour. Res. Fell., Faculty of Philosophy, MSU; **Shevchenko V.N.**, D.Sc., Prin. Res. Fell., IPhRAS; **Sizemskaya I.N.**, D.Sc., Prin. Res. Fell., IPhRAS; **Smolin O.N.**, RAE Corr. Memb., First Deputy Chairman of the Russian State Duma Committee for Education; **Stepanyants M.T.**, D.Sc., Prin. Res. Fell., UNESCO Chairholder at the IPhRAS; **Stepin V.S.**, RAS Full Memb., Head of the Section of Philosophy, Sociology, Law and Psychology, Department of Social Sciences, RAS, Honorary Director of the Institute of Philosophy RAS, President of the Russian Philosophical Society; **Tolstykh V.I.**, D.Sc., Prin. Res. Fell., IPhRAS; **Tulchinskii G.L.**, D.Sc., Prof., NRU HSE (St. Petersburg); **Turbovskoy Ya.S.**, D.Sc., Head of the Laboratory for the Philosophy of Education at the Institute for the Theory and History of Pedagogy of the RAE; **Vdovina I.S.**, D.Sc., Prin. Res. Fell., IPhRAS; **Vodolazov G.G.**, APS Full Memb., Vice President of the Academy of Political Sciences (APS), Prof., Moscow State Institute of International Relations; **Zhuravlev A.L.**, RAS Full Memb., Director of the Institute of Psychology of the RAS.

Editorial Staff:

Cultural and Religious Studies Department's Editor Durkin R.A.

International Department's Editor Chikin A.A.

Responsible Editor Komissarova L.B.

Executive Secretary Pruzhinina A.A.

Page Layout: Topilina V.M.

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.ru>

Editor-in-Chief Marinossyan Kh.E.

ОГЛАВЛЕНИЕ

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ
И СОЦИАЛЬНОЕ ПОЗНАНИЕФилософское наследие
и современная логика науки ■

<i>Г.Г. МАЛИНЕЦКИЙ, А.А. СКУРЛЯГИН</i>	«Гильотина Юма» в междисциплинарном контексте	7
<i>Л.А. МАРКОВА</i>	Диалог социальной философии с логикой науки У. Хьюэлла	26
<i>А.И. ЗЫГМОНТ</i>	Время и история в концептуальном плане сакрального: четыре сюжета	44

Современные методы познания ■

<i>И.Ф. МИХАЙЛОВ</i>	Философские проблемы моделирования мультиагентных систем	56
<i>С.В. ПИРОЖКОВА</i>	Дилемма прогнозиста: познать нельзя построить	75

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА
В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИФилософско-религиозные
воззрения русских мыслителей ■

<i>С.В. ПАНОВ, С.Н. ИВАШКИН</i>	Толстой и идея революции: проект просвещения и прозопея жизни	95
-------------------------------------	---	----

Зарубежная философия сегодня ■

<i>N.S. GLAZKOV</i>	The Conservative Imagination of Roger Scruton	114
<i>(Н.С. ГЛАЗКОВ</i>	Консервативное воображение Роджера Скрутона)	
<i>О.И. МАЧУЛЬСКАЯ</i>	Концепция Андре Конт-Спонвилья: эго-философия как размышление от первого лица	127
	Оглавления номеров журнала «Философские науки» за 2018 г. № 1–11 (на русском языке)	144
	Оглавления номеров журнала «Философские науки» за 2018 г. № 1–11 (на английском языке)	152
	■	
	Contents	160

Aims and Scope

Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki is a peer-reviewed monthly journal published in Russian and English languages. The journal was founded in 1958 as a scientific and educational periodical for the educational system. The papers of the journal are dedicated to classical problems of philosophy as well as to important issues of the modernity and prospects of sociocultural and civilizational development of humankind.

С условиями публикации материалов в журнале и порядком рецензирования статей можно ознакомиться на сайте:
<http://www.phisci.ru/publish-terms>

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса Россия» – 45490

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций. Свидетельство о регистрации ПИ № 77 - 15513 от 20 мая 2003 г.

Подписано в печать 15.11.2018 г. Формат 60x90/16. Печать цифровая.

Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0. Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в типографии Издательского дома «Гуманитарий».

E-mail: humanist@academyrh.info

**МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ
И СОЦИАЛЬНОЕ ПОЗНАНИЕ****Философское наследие
и современная логика науки****«Гильотина Юма» в междисциплинарном контексте***

Г.Г. Малинецкий

*Институт прикладной математики им. М.В. Келдыша РАН,
Москва, Россия*

А.А. Скурлягин

*Институт прикладной математики им. М.В. Келдыша РАН,
Москва, Россия*

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-7-25

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

В статье рассматривается классический парадокс этических теорий – «гильотина Юма», основанный на противоречии между сущим и должным в морали. В то же время богословское обоснование моральных принципов выводится из-под этой критики, ибо сакральные заповеди «по определению» совмещают в себе сущее и должное, преодолевая характерный для «секулярного мировоззрения» разрыв между бытием и долженствованием, и тем самым «проблема перехода от описания к оценке снимается». Современные пути снятия этого противоречия, выявленного Юмом, рассматриваются с нескольких точек зрения. Особое внимание уделяется аналогии между развитием этических и математических теорий, синергетическому подходу к формированию этики, а также этическому выбору, связанному с развитием цифровой реальности, перед которым вскоре окажется человечество. Синергетический подход можно рассматривать как построение моста «над пропастью двух культур – естественнонаучной и гуманитарной». Ныне стало ясно, что может существовать много логик, геометрий, вариантов анализа бесконечно малых и пр. Этика тоже может быть сконструирована, а затем воплощена в жизнь. Классический пример дает этический кодекс царя Ликурга. Разрозненные этические системы не

* Работа выполнена в рамках проекта Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) «Междисциплинарный и методологический анализ технологий проектирования будущего и цифровой реальности», гранты 18-011-00567 и 18-511-00008.

способны обеспечивать выживание человечества в экстремальных условиях. Наличие общих этических норм в глобальных кризисных ситуациях позволяет выжить многим. Без них погибли бы все. Истинное изумление вызывает то, что восемь фазовых переходов Дьяконова в человеческой истории, полностью совпадают с периодичностью, представленной в Откровении Иоанна Богослова – Апокалипсисе, где кризисы образно поименованы как «звери». А затем дана яркая картина трансформации цивилизации в некое постсингулярное состояние, выходящее за горизонт научного прогноза.

Ключевые слова: «гильотина Юма», категорический императив, междисциплинарность, синергетика, субъективная самоорганизация, русла и джокеры, рефлексия, цифровая реальность, формирование этики, этический выбор.

Малинецкий Георгий Геннадьевич – доктор физико-математических наук, профессор, заведующий отделом моделирования нелинейных процессов Института прикладной математики им. М.В. Келдыша РАН.

gmalin@keldysh.ru

<https://orcid.org/0000-0001-6041-1926>

Скурлягин Андрей Александрович – кандидат технических наук, докторант Института прикладной математики им. М.В. Келдыша РАН.

a.sku@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-5273-8662>

Цитирование: Малинецкий Г.Г., Скурлягин А.А. (2018) «Гильотина Юма» в междисциплинарном контексте // *Философские науки*. 2018. № 12. С. 7–25.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-7-25

“Hume’s Guillotine” in the Interdisciplinary Context*

G.G. Malinetsky

Keldysh Institute of Applied Mathematics, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

A.A. Skurlyagin

Keldysh Institute of Applied Mathematics, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

* The work is completed within the project of the Russian Foundation for Basic Research (RFBR) “The Interdisciplinary and Methodological Analysis of Technologies for Future and Digital Reality Projection,” grant no. 18-011-00567 and 18-511-00008.

Summary

The authors deal with the classic paradox of ethical theories, “Hume’s guillotine,” based on the contradiction in morality between what is and what should be. At the same time, the theological justification of moral principles is beyond this criticism, because the sacred commandments “by definition” combine what is and what should be, overcoming the “secular” gap between being and duty, and thus “the problem of transition from description to evaluation is removed.” Modern ways of removing this contradiction, revealed by Hume, are considered from several points of view. Special attention is paid to the analogy between the development of ethical and mathematical theories, a synergistic approach to the formation of ethics, as well as to the ethical choice associated with the development of digital reality, which humanity will face soon. A synergistic approach can be viewed as a bridge “over the abyss of two cultures – natural science and humanities.” Now it has become clear that there can be many logics, geometries, versions of analysis of infinitely small, etc. Ethics can also be constructed and then put into practice. A classic example is the ethical code of King Lycurgus. Separate ethical systems are not able to ensure the survival of humanity under extreme conditions. Existence of general ethical rules in global crises allows many to survive. Without them, everyone would die. True amazement is the fact that the eight Dyakonov phase transitions in human history completely coincide with the crises periodicity presented in the text of the Apocalypse, where crises are figuratively called “beasts.” Then a vivid picture is given, a picture of the civilization transformation into a post-singular state, which goes beyond the horizon of scientific forecast.

Keywords: “Hume’s guillotine”, categorical imperative, interdisciplinary, synergetic, subjective self-organization, channel and jokers, reflection, digital reality, ethics formation, ethical choice.

Georgy Malinetsky – D.Sc. in Physics and Mathematics, Professor, Head of the Department of Modeling of Nonlinear Processes at the M.V. Keldysh Institute of Applied Mathematics, Russian Academy of Sciences.

gmalin@keldysh.ru

<https://orcid.org/0000-0001-6041-1926>

Andrey Skurlyagin – Ph.D. in Technology, doctoral student at the M.V. Keldysh Institute of Applied Mathematics, Russian Academy of Sciences.

a.sku@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0001-5273-8662>

Citation: Malinetsky G.G., Skurlyagin A.A. (2018) “Hume’s guillotine” in the Interdisciplinary Context. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. 2018. No. 12, pp. 7–25.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-7-25

Постановка задачи

Лишь две вещи способны тревожить наше воображение:
звездное небо над нами и нравственный закон внутри нас.
И. Кант

«Гильотина Юма» – это методологический принцип, констатирующий логическую несовместимость суждений факта и суждений долга и соответственно невозможность выведения моральных (прескриптивных) суждений из неморальных (дескриптивных).

В первом приближении эта мысль была сформулирована Д. Юмом в его «Трактате о человеческой природе» (1739). Обратив внимание на то, что во всех этических теориях происходит незаметный для самих авторов логически необоснованный переход от суждений сущего к суждениям должного, Юм пришел к заключению, что это открытие разрушит этику, ибо ученые моралисты убедятся в отсутствии рациональных основ нормативных жизненных учений через понятие должного. Два столетия эта идея Юма оставалась без внимания. Ее не замечали. И только с появлением аналитической философии, метаэтики, идея Юма получила чрезвычайно широкое распространение.

Как полагает Л.В. Максимов, «гильотина Юма» – «это не эмпирическое обобщение, не “точка зрения”, с которой можно было бы спорить, а общезначимое, универсальное правило логики, являющееся (по знаменитому выражению Лейбница) “истинным во всех возможных мирах”; это правило запрещает вывод прескриптивных суждений из одних только дескриптивных в любых рассуждениях, независимо от того, на каком мировоззренческом фундаменте они строятся» [Максимов 2012].

Однако идея знаменитого шотландца, развитая его горячими поклонниками, мало повлияла на строй этической мысли в целом, для которой был типичен (как наследие христианства) не регламентированный переход от сущего к должному. Л.В. Максимов полагает, что «в этике, как и вообще в гуманитарной мысли и

житейской практике, психологическая убедительность превалирует над логической корректностью. За этим отношением к логике стоит определенная мировоззренческая и эпистемологическая позиция, согласно которой формально-логический дискурс – это достаточно примитивный, “рассудочный” способ познания, который не может диктовать свои условия “разуму”, умозрению, творческой интуиции, мистическому озарению и пр.; если же в этических построениях и имеется некая логика, то логика особая, не идентичная аристотелевской» [Максимов 2012], а, по нашему мнению, идентичная средневековой патристике.

Аналитический аспект

Суть «гильотины Юма» сводится к логической формуле: из описательной части сущего нельзя логически формально вывести нормативные предписания, т.е. из «есть» получить «должно». Дж. Сёрл в своей статье «Как вывести “должно” из “есть”?» при поверхностном рассмотрении получил, казалось бы, убедительный результат, который впоследствии был опровергнут, так как выяснилось, что в дескриптивной части были скрытые ценностные установки [Сычев 2012].

Но есть ли факты без ценностных установок? Да они есть, но это дискретные атомарные факты – которые по сути являются абстракцией. Ведь нет фактов без контекста, без истории. И поскольку их рассматривают люди, они, факты, всегда будут содержать ценностные установки людей. Не удастся опираться только на «голые факты», ведь «требование оперировать лишь голыми фактами само по себе является нормативным актом, и в этом смысле противоречиво. Более того, такое требование не реализуемо, оно представляет собой лишь абстрактное правило, основанное на допущении независимого субъекта восприятия, какового просто не существует в природе» [Гагинский 2018]. Другими словами, долженствование всегда выводится из человеческих ценностей, т.е. скрытых или явных предпосылок долженствования.

Рассмотрим следующий пример. Высоко в горах человек стоит на краю пропасти, начинается шторм, и порывы ветра могут сбросить человека в пропасть. Добавим к этим фактам одно нормативное утверждение: человек должен действовать так, чтобы выжить. Отсюда следует другое нормативное утверждение: человек должен отойти от края пропасти. Здесь ценность – это человеческая жизнь.

Если к этим фактам добавить противоположное нормативное утверждение: человек должен покончить с собой, то следует другое нормативное утверждение: человек должен прыгнуть в пропасть. Здесь для него ценность – это небытие, что вопиющим образом противоречит христианской морали, в которой бытие – это благо.

Таким образом, получаем: «Если нельзя привести суждение, в котором из факта логически следует долженствование, потому что в первом всегда обнаруживается второе, то нет и логического разрыва между фактическим и долженствующим, ибо нет первого без второго. Если можно привести корректное суждение, в котором из фактического положения дел логически следует долженствование, то опять-таки нет логического разрыва, ибо из первого в таком случае следует второе» [Гагинский 2018].

Религиозный аспект

Платон в «Государстве» постулировал идею блага. И хотя благо не есть сущность, согласно Платону, благо превосходит сущность старшинством и силой. И более того, наделяет сущее бытием. При этом чем больше в предмете блага, тем выше его бытийный статус.

Весьма примечательно, что христианское мирозерцание оказалось созвучным античной метафизике. В Библии повествование о создании мира оканчивается оценочным суждением: «И увидел Бог все что Он создал, и вот, хорошо весьма» [Быт. 1 : 31]. И это суждение говорит нам о том, что мир не просто существует сам по себе как онтологический феномен, но одновременно является и благом. А вот зло и несовершенство, которые являются следствиями грехопадения, не имеют бытийного статуса, а являются собой лишь умаление перводанного блага. В сочетании с античной метафизикой такой взгляд на онтологию приводит к выводу о том, что если зло и порок не сущее, то всякое сущее есть благо. А благо в христианстве – это метафизический образ Бога. В трактате «О природе блага» Блаженный Августин отмечает, что «если погибнет благо, то и природа погибнет, значит, природа есть благо» [Гагинский 2018]. Естественно, что в рамках подобной онтологии, переход от суждения о сущем к суждению о должном является органически непротиворечивым. Ибо благое есть в то же время и должное. Поэтому «гильотина Юма» фиксирует лишь смену онтологической парадигмы в связи с началом процесса секуляризации. Поскольку этот процесс в тот период времени еще

не захватил умы подавляющего числа христиан, концепция Юма воспринималась как досадный курьез. Именно этим объясняется то, что эту концепцию игнорировали почти 200 лет. А вот для Ф. Ницше, эта концепция была уже несомненной. Он воспринимал творение вселенной как абсурд.

В рамках христианского мировоззрения главная заповедь христианства: «...будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» [Мф. 5 : 48] предлагает надежное онтологическое обоснование нравственности и бесконечного нравственного совершенства [Гагинский 2018].

Претензия на правильное обоснование единственно верных моральных норм, т.е. евангельских заповедей, побуждает христианских теологов подвергать критике натуралистические подходы к обоснованию моральных ценностей. Критикуется в частности «гильотина Юма», так же как кантовский тезис об автономии морали и концепция «натуралистической ошибки» Дж.Э. Мура. В то же время богословское обоснование моральных принципов выводится из-под этой критики, ибо сакральные заповеди «по определению» совмещают в себе сущее и должное, преодолевая характерный для «секулярного мировоззрения» разрыв между бытием и долженствованием, и тем самым «проблема перехода от описания к оценке снимается».

Математические основания этических теорий

Столетием торжества науки был XVII в., начавшийся с идеей Декарта и Галилея и завершившийся работами Ньютона и Лейбница. Это было время научной революции, формулировки физических законов, впечатляющего применения математических методов к описанию явлений природы.

«Начала» Евклида (около 325–270 гг. до н.э.), в основе которых лежит всего лишь 5 «очевидных» аксиом, или постулатов, позволили создать инструмент для доказательства огромного количества утверждений планиметрии. Они до сих пор являются впечатляющим примером прекрасной теории. Труд Евклида создает ощущение всеобщности, универсальности (применимости в любых мирах, говоря словами Лейбница), априорности (независимости от опыта) установленных силою разума законов.

В XVIII в. наступило время рефлексии и попыток действовать таким же образом в науках о человеке. В частности, Кант формулировал свои идеи в виде «теорем» и трактовал пространство и

время как *априорные формы* созерцания. Точно так же он считал, что нравственность и этика должны быть всеобщими, абсолютными, общезначимыми и иметь форму закона: «Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы» и «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству в своем лице и в лице всякого другого так же как цели и никогда не относился к нему только как средству».

Этическая теория Юма, исходящая из того, что основой всякой морали являются чувства боли и удовольствия и стремление распространить последнее на всех людей, носит утилитарный характер и может рассматриваться как полемика с этикой Канта. И «гильотина» является сильным аргументом, переносящим спор «на территорию противника».

В совершенном ньютоновском мироздании знание начальных координат и скоростей частиц позволяет предсказывать будущее и заглядывать в прошлое. «Гильотина Юма» показывает, что в области этики так действовать нельзя. Нельзя опираться лишь на описание нынешней реальности. Юм рассуждает еще более радикально, ставя под сомнение наличие причинно-следственных связей и считая, что наша способность к рассуждению является всего лишь отражением языковых способностей: «Опыт учит нас лишь тому, что одно событие постоянно следует за другим, но не раскрывает тайной связи, которая соединяет их и делает их неразделимыми» [Батлер-Боуден 2017, 256].

Спор великих философов относительно «априорных и великих законов» в математике разрешил XIX в., а в области физики и этики – XX в.

В 1829 г. выдающийся математик Н.И. Лобачевский опубликовал работу «О началах геометрии». В ней он построил замечательную геометрическую теорию, в которой были четыре обычных евклидовых постулата, а пятый, касающийся параллельных прямых, был заменен другим. Ученые увидели, что может существовать много разных геометрий. За прошедшие годы стало ясно, что может быть построено много разных интересных и полезных логик, отличных от аристотелевской, а также несколько вариантов анализа бесконечно малых. Все они – математические модели, которые описывают различные процессы и разные «реальности». И выбор аксиом не является априорным, а определяется теми задачами, которые мы решаем.

Хрестоматийный пример – общая теория относительности, основа современной космологии, потребовавшая использования неевклидовой геометрии. «Этой трактовке геометрии я придаю важнейшее значение, ибо не будь я с ней знаком, я бы никогда не смог создать теорию относительности», – писал А. Эйнштейн [Пиковер 2015].

То, что дело обстоит схожим образом в этической теории, стало понятно, когда в начале фантасты, а затем и ученые задумались о разработке и формализации искусственных этических систем.

Центральной темой выдающегося фантаста и популяризатора науки А. Азимова стали роботы, обладающие определенной рефлексией и способные оценивать последствия своих действий. В 1942 г. в рассказе «Хоровод» он сформулировал этические основы мира роботов: «1. Робот не может причинить вред человеку или своим бездействием допустить, чтобы человеку был причинен вред. 2. Робот должен повиноваться всем приказам, которые дает человек, кроме тех случаев, когда эти приказы противоречат Первому Закону. 3. Робот должен заботиться о своей безопасности в той мере, в которой это не противоречит Первому или Второму Законам». В 1986 г. Азимов добавил к ним нулевой закон: «Робот не может нанести вред человечеству или своим бездействием допустить, чтобы человечеству был нанесен вред». Иными словами, в отличие от «гильотины Юма», этика может быть сконструирована, а затем воплощена в жизнь. И это касается не только роботов. Классический пример дает этический кодекс царя Ликурга, на несколько столетий поставивший Спарту в особое положение среди греческих полисов.

Синергетический подход

Совершенно очевидно, что человеческая мысль в области морали и этики попросту не поспевает за стремительным прогрессом в накоплении знаний и возрастании могущества человечества.

Далай-лама, 2005

Проблемы возникновения морали и этики много веков относили к сфере гуманитарного знания, к философии или к религии. Однако в последние десятилетия ситуация меняется. Активно развивается теория самоорганизации, или синергетика (от греческого – «теория совместного действия»). Внимание к проблемам

самоорганизации – спонтанного возникновения упорядоченности сложных систем, проявляемое учеными второй половины XX в., вполне естественно. Мир становится все более сложным, разнообразным и рефлексивным. Традиционных возможностей для управления, администрирования, организации в нынешней реальности недостаточно. Навязать сложным системам желаемый тип поведения, приводящий к заданному результату, как правило, не удастся. Приходится опираться на самоорганизацию и использовать внутренние свойства систем. Сегодня синергетика является подходом, лежащим на пересечении сферы предметного знания, математического моделирования и философской рефлексии. При этом разработку синергетического подхода можно рассматривать как построение моста «над пропастью двух культур – естественнонаучной и гуманитарной». Британский физик и писатель Чарльз Сноу писал, что эта пропасть представляет большую опасность и для самого знания, и для человечества, которое должно было бы на него опираться. Проблема, обозначенная Сноу, актуальна и сейчас. Однако успешное развитие синергетики и ее многочисленных приложений по-видимому позволяет пойти дальше.

Мы живем в рациональном, эмоциональном и интуитивном пространствах. За последние три века наука очень сильно продвинулась в освоении первого, мы очень немного знаем в отношении второго и очень плохо представляем себе третье. Два последних традиционно относили к области искусства, философии, религии. В свое время Бертран Рассел писал: «Философия, как я буду понимать это слово, является чем-то промежуточным между теологией и наукой. Подобно теологии, она состоит в спекуляциях по поводу предметов, относительно которых точное знание оказывалось до сих пор недостижимым; но, подобно науке, она вызывает скорее к человеческому разуму, чем к авторитету, будь то авторитет традиции или откровения» [Пиковер 2015]. Сейчас формируется новый синтез, позволяющий на ином, более высоком уровне осмысливать, описывать, моделировать процессы в эмоциональной и интуитивной сферах. Выдающийся специалист в области философии науки В.С. Степин, исследующий глобальные научные революции, связывает эти работы с *постнеклассической научной рациональностью* [Касавин (ред.) 2004]. Теории, модели, концепции, находящиеся на этом уровне, рассматривают не только *объект* (как в классическом подходе), не только *средства* и *инструменты наблюдения* (как в неклассической науке), но и

универсалии культуры, императивы развития социума, с которыми непосредственно связаны проблемы, которые общество ставит перед исследователями.

В современной биологии практически все проблемы ученые рассматривают в эволюционном контексте, непосредственно связанном с самоорганизацией в биосфере. Естественно в этом же контексте посмотреть на формирование морали и этических норм.

Синергетика, изначально имела дело с развитием структур и временной упорядоченности в физических, химических, биологических системах [Малинецкий, Курдюмов (ред.) 2002]. Все это можно назвать *объективной самоорганизацией*. Однако уже на этом этапе выдающийся специалист в области междисциплинарных исследований С.П. Курдюмов предвидел, что очень скоро эти подходы будут играть важную роль в науках о человеке и обществе. Судя по всему, это время пришло.

Распознавание образов, формирование гештальтов, инсайт, обучение, возникновение стратегий, решающих правил, формирование социальных общностей, кризисы и революции все чаще рассматриваются как проявление субъективной самоорганизации, происходящей в информационном, эмоциональном, интуитивных пространствах.

В основе морали лежат эмпатия, готовность к кооперации, взаимопонимание, чувство справедливости и сострадания. Формируются ли они в процессе эволюции? В настоящее время активно развивается направление синергетики, называемое *искусственной жизнью*. Оно связано с прямой компьютерной имитацией эволюции. Агенты (их имитируют программы) могут передвигаться по гипотетической планете, сражаться за ресурсы, передавать свой генетический материал, обучаться, имеют свой генотип и фенотип. Число возможных стратегий, даже в сравнительно простых моделях, огромно. Исследователи полагали, что в ходе самоорганизации, так же, как в классических моделях, сформируется сообщество ястребов (индивидуальное нападение) и голубей (бегство при столкновении с ястребами). Однако все оказалось гораздо сложнее и интереснее. Сформировались популяции жаворонков (коллективная защита), воронов (коллективное нападение). Коллективные действия предполагают формирование правил игры, которые далее передаются следующему поколению. Естественно было ожидать, что численность популяций разных

«видов» выйдет на постоянные значения, либо, как в моделях «хищник – жертва», – на периодический режим. Однако оказалось, что численности меняются сложным хаотическим образом около некоторых средних значений. Но в то же время иногда происходят революции – меняются сами средние значения, прежние выигрышные стратегии становятся неэффективными. И последние становятся первыми [Burtsev, Turchin 2006]. Исследования приматов – шимпанзе и бонобо – наглядно показали, что для них во множестве ситуаций характерны взаимопомощь, забота о старших, представление о справедливости, привязанность к «друзьям», получение удовольствия в обществе себе подобных. На ряд этих черт обращал внимание еще Чарльз Дарвин. Если следовать идее Дэвида Юма, что разум – раб страстей, то можно сказать, что зачатки морали лежат уже в животном мире.

Разумеется, человеческая мораль, культурные нормы – результат многовековой субъективной самоорганизации, развития и отбора наиболее эффективных поведенческих стратегий, решающих правил. Мифы, религия, этика оказываются, с этой позиции, результатом рефлексии и способом сохранить для следующих поколений наиболее удачные правила игры.

С этой точки зрения, герой Ф.М. Достоевского, Иван Карамазов, считавший, что если Бога нет, то все позволено, неправ. Неэффективные в изменившихся условиях этические системы не выживают в конкуренции с другими. Трагедию острова Пасхи, стремительное уничтожение горсткой европейских авантюристов цивилизаций доколумбовой Америки можно рассматривать и как этическую катастрофу. Роль интуитивной сферы и мировоззрения очень велика: «Надо сказать, что достижения человечества в любой области – от архитектуры до музыки, от искусства до науки – всегда развивались рука об руку с религией и никогда по отдельности», – пишет классик этологии Франс де Вааль [Вааль 2014]. Однако выявление и построение механизмов субъективной самоорганизации на этом уровне – тема будущих исследований. Мораль и этика появляются в ходе развития общества с такой же необходимостью, как и язык. Этот механизм связан с управлением разнообразием, на что обращали внимание еще создатели кибернетики.

В синергетике сейчас развивается теория русел и джокеров [Малинецкий, Потапов, Подлазов 2016]. Для пространства возможных состояний сложных систем (фазового пространства) ха-

рактерно наличие областей русел и джокеров. В пределах первых сложные системы ведут себя просто – горизонт прогноза велик и последствия своих действий легко предвидеть. Принимать во внимание здесь следует немногие важнейшие факторы. В области джокера все меняется быстро. Просчитать последствия своих действий не удастся, коллективные действия оказываются необходимыми. Это ситуации войн, кризисов, катастроф, революций. Смыслы, ценности, этические факторы начинают играть в этих чрезвычайных ситуациях решающую роль. Можно вспомнить суворовское правило «сам погибай – товарища выручай» или военную мудрость «уставы пишутся кровью».

Наличие общих этических норм в экстремальных ситуациях позволяет выжить многим. Без них погибли бы все. Иногда молодежь считает, что «у каждого должна быть своя этика». Это примерно то же, что было бы, если бы у каждого был свой язык и свой алфавит. Поскольку он у каждого свой, он бесполезен. Люди не смогут в этом случае понимать друг друга и надеяться на ближних. Мы оказываемся в положении строителей Вавилонской башни после того, как смешались языки. Ограничение разнообразия на одном уровне (алфавит, язык, этика) позволяет обеспечивать многообразие на следующем (наука, искусство, сложные социальные системы). Поэтому, возвращаясь к «гильотине Юма», можно сказать, что «сущее» и «должное» не противоречат друг другу, так как обе сущности возникли в результате эволюционного процесса, самоорганизации и являются отражениями их различных сторон.

Однако чтобы здраво судить о возникновении и существовании кризисных ситуаций, в которых особенно важны моральные нормы, необходимо знать их глобальную периодичность.

Важный шаг в исследовании этой проблемы сделал выдающийся российский востоковед и историк естественных наук Игорь Михайлович Дьяконов [Дьяконов 2007]. Он выявил так называемые **восемь фазовых** переходов («переходов Дьяконова») в человеческой истории, связанных с неолитической революцией, городской революцией, началом осевого времени, началом Средневековья, промышленной революцией, использованием пара и электричества, информационной революцией и сингулярностью, и обратил внимание, на то, что промежуток времени между переходами нелинейно уменьшается. Но истинное изумление вызывает то, что **восемь фазовых** переходов Дьяконова полностью совпадают с периодичностью, представленной в Откровении Иоанна

Богослова – Апокалипсисе, где кризисы образно поименованы как «звери» [Осипов-Скурлягин, Скурлягин 2012]. А затем дана яркая картина трансформации цивилизации в некое постсингулярное состояние, выходящее за горизонт научного прогноза.

Мы не можем определенно утверждать, что будет после Сингулярности, ибо речь идет о невероятно сложном процессе. Религиозная интерпретация постсингулярного состояния системы пока не поддается рациональному пониманию. Более того, мы не можем судить ни о самом моменте Сингулярности, ни о непосредственно предшествовавшем ей времени. Следуя ритму Дьяконова, можно сделать предположение о том, когда наступит Сингулярность. Но, «на самом деле, ничего не мешает наступить Сингулярности прямо завтра в случае неожиданного прорыва, например, в создании Искусственного Интеллекта» [Турчин 2010]. Вероятно, по мере приближения к Сингулярности плотность вероятности глобальных катастроф возрастает.

С точки зрения понимания механизма глобальной катастрофы, в интерпретации Апокалипсиса, интерес представляет «неспособность регулировать вожелдения» в гумилевской фазе обскурации. Американский экономист Юджин Стейли в свое время предложил обывательскую формулу счастья:

Счастье = Имущество / Вожелдение.

Очевидно, что нерегулируемый знаменатель делает инфантильного человека ненасытным стяжателем, готовым на любые преступления.

Большие риски связаны с переделом сфер влияния человечества.

И. Валлерстайн, полагает, что «в период своего существования держава-гегемон может в большей или меньшей степени координировать политические ответы всех государств, экономическая активность в которых осуществляется по “сердцевинному” типу, на вызовы всех периферийных государств, максимально увеличивая посредством этого дифференциал неэквивалентного обмена. Но когда гегемония размывается и мир-экономика оказывается в нисходящей фазе Кондратьевского цикла, между лидирующими государствами начинается свалка за раздел уменьшающегося пирога. Это подрывает их совместную способность извлекать прибавочный продукт посредством неэквивалентного обмена. Степень неэквивалентности обмена таким образом уменьшается (но никогда не доходит до нуля) и создает побудительные мотивы к переструктурированию союзов» [Валлерстайн 2001].

А теперь вновь обратимся к «гильотине Юма». Носители секуляризованного мышления, не знакомые с синергетикой традиционно полагают, что тезис об «объективной данности» божественных заповедей не поддается рациональной интерпретации. Но будучи нормативными принципами, заповеди, безусловно, могут быть основаниями для выведения из них частных суждений должного, причем эта операция полностью соответствует правилу Юма. Однако в рамках секуляризованного мировоззрения остается без убедительного ответа вопрос о том, на чем собственно основаны сами заповеди, т.е. **почему должно их соблюдать?**

Богословская апелляция к догматам бессмертия души и загробного воздаяния, по мнению атеистов, создает лишь видимость обоснования этих заповедей.

Однако выше, на основании общих физических свойств сложных систем, в том числе и социальных, мы показали важность исполнения и религиозных заповедей христианства и светских моральных норм в глобальные кризисные периоды истории. От этого зависит само существование жизни на планете Земля.

Таким образом, именно гуманная мораль как средство эффективного сотрудничества людей в тяжелые периоды их жизни является главным жизнеутверждающим принципом человечества.

Религия неизвестным науке образом получила это знание, которое и было изложено в Апокалипсисе – самой содержательной книге христианства. В ней на архаичном языке образов описано именно то, о чем мы говорим в синергетическом аспекте этой статьи. Откуда в этой древней книге возникло столь глубокое понимание физической сути эволюции социальных систем, мы не беремся судить. Возможно, эта книга является посланием неизвестного нам исторического прошлого в будущее в качестве предупреждения человечеству [Осипов-Скурлягин, Скурлягин 2012]. «Блаженны те, которые соблюдают заповеди Его, чтобы иметь им право на древо жизни...» [Откр. 22 : 14].

Этический вызов и цифровая реальность

Человек и общество принципиально отличаются от большинства объектов естествознания способностью к рефлексии и целеполаганию. Поэтому этические системы формируются не на основе описания нынешней ситуации, а путем осмысления и обобщения исторического опыта либо путем прогнозирования, оценки будущих рисков и возможностей для их парирования.

Гегель полагал, что «человечество идет по пути» развития к свободе. И действительно, технологии управления обществом кардинально изменились от бича надсмотрщика и физического принуждения к системам образования, мягкой силе, развитию этических систем, интериоризации, заменяющей внешние ограничения внутренними.

Развитие компьютерных технологий, цифровой реальности может поставить под вопрос многие важнейшие достижения человечества, связанные с «развитием к свободе». Мы учим детей тому, что нехорошо заглядывать в чужие окна и, тем более, подглядывать в замочную скважину. Мы полагаем, что «мой дом – моя крепость», и не одобряем нарушения своего личного пространства. Мировые религии и многие великие философы исходили из того, что моральный выбор человек делает сам, а не под влиянием обстоятельств, не считая, что кто-то его увидит и оценит. Он делает его наедине с собой. Именно это и лежит в основе наших представлений о свободе и этике.

Развитие компьютерных технологий может сделать наш мир «прозрачным» и создать реальность, описанную Дж. Оруэллом в романе «1984», вышедшем в 1949 г. В этой реальности все люди находятся «под колпаком» у Большого Брата, для которого нет тайн. Общество становится объектом тотальной манипуляции, и ни один его член не может не выполнять поступающих указаний. Здесь нет выбора. Свобода и даже представление о ней как о желаемой сущности умерли в этом обществе.

О такой перспективе говорят и нынешние тенденции, и прогнозы ведущих аналитических центров. По оценке Э. Сноудена и ряда экспертов, под электронным колпаком американских спецслужб сегодня находится более миллиарда человек в 69 странах. Копируется и изучается их электронная переписка, данные в социальных сетях, беседы по электронным устройствам. Возможности для электронной слежки в США и других странах стремительно расширяются. Социальные сети, в которых люди сообщают о себе огромное количество данных, изменили мир. Число пользователей Facebook превысило население Китая, Twitter – США, Instagram – России.

Библейская заповедь «возлюби ближнего своего, как самого себя», меняется в нынешнем мире, где появляется возможность «возлюбить дальнего» в ущерб ближнему и проводить большую часть жизни в призрачной виртуальной реальности.

Эксперты Давосского экономического форума выдвинули идею IV промышленной (цифровой) революции. По их оценке, до 2025 г. ожидается ряд переломных моментов, среди которых: «10% людей носят одежду, подключенную к интернету; 90% людей имеют возможность неограниченного и бесплатного (поддерживаемого рекламой) хранения данных; 1 трлн датчиков, подключенных к интернету; первый, имеющийся в продаже, имплантируемый мобильный телефон» [Шваб 2017, 39].

Известный французский социолог Ж. Аттали полагает, что к 2040 г. мы будем иметь дело с *гиперконтролем*, который будет возможен благодаря триллионам «наблюдатчиков», размещенных повсюду. Результатом этого станет *гиперимперия* и новая этика. «*Наблюдение* – модное словечко грядущих времен. Наступит время гиперконтроля. С помощью новейших технологий можно будет узнать все о происхождении продукции и передвижении людей, что в далеком будущем станут использовать для военных целей... Ничего не удастся держать в секрете, больше не останется причин для скрытности и скромности. Все будут знать все обо всех. У людей исчезнет чувство стыда и одновременно увеличится толерантность [Аттали 2014, 176–177].

Принципиальное отличие этики гиперимперии и гипернаблюдения от традиционного, гораздо более реалистичного, взгляда очень точно сформулировано в антиутопии Д. Эггерса «Сфера». В мире «наблюдатчиков» «Тайна есть ложь», «Делишься, значит, любишь», «Личное есть ворованное». Альтернатива – права человека в цифровую эпоху, написанные одним из героев этой книги: «Мы все имеем право на анонимность», «Не всякую человеческую деятельность можно измерить», «Неустанная добыча данных ради количественной оценки любого человеческого поступка убивает понимание», «Границы между публичным и частным нерушимы», «Мы все имеем право исчезнуть».

К середине XXI в. Человечеством, если оно будет существовать – осознанно или бессознательно – будет сделан очень важный выбор между этими двумя этическими системами. Этический спор между Кантом и Юмом в новом столетии продолжается.

P.S. Возможна ли гармония между моралью и безнравственностью? Где между ними проходит критическая граница, за которой социальные системы теряют устойчивость и неотвратимо гибнут? Этим вопросам будет посвящена следующая статья.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Аттали 2014 – *Аттали Ж.* Краткая история будущего. – СПб.: Питер, 2014.

Батлер-Боуден 2017 – *Батлер-Боуден Т.* 50 великих книг по философии. – М.: Эксмо, 2017.

Вааль 2014 – *Вааль Ф. де.* Истоки морали. В поисках человеческого у приматов – М.: Альпина нон-фикшн, 2014.

Валлерстайн 2001 – *Валлерстайн И.* Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. – СПб.: Университетская книга, 2001.

Гагинский 2018 – *Гагинский А.М.* «Гильотина Юма» в контексте средневекового учения о трансценденталиях // Вопросы философии. 2018. № 5. С. 189–200.

Дьяконов 2007 – *Дьяконов И.М.* Пути истории от древнейшего человека до наших дней. Восемь фаз исторического процесса. – М.: КомКнига, 2007.

Касавин (ред.) 2004 – Человек. Наука. Цивилизация. К 70-летию академика В.С. Стёпина / отв. ред. И.Т. Касавин. – М.: Канон+, 2004.

Максимов 2012 – *Максимов Л.В.* «Гильотина Юма»: pro et contra // Этическая мысль. Вып. 12. – М.: ИФ РАН, 2012. С. 124–142.

Малинецкий, Курдюмов (ред.) 2002 – Новое в синергетике: Взгляд в третье тысячелетие / под ред. Г.Г. Малинецкого и С.П. Курдюмова. – М.: Наука, 2002.

Малинецкий, Потапов, Подлазов 2016 – *Малинецкий Г.Г., Потапов А.Б., Подлазов А.В.* Нелинейная динамика. Подходы, результаты, надежды. – М.: URSS, 2016.

Осипов-Скурлягин, Скурлягин 2012 – *Осипов-Скурлягин А.А., Скурлягин А.А.* Великие тайны апокалипсиса. Результаты естественнонаучного исследования. Истоки, мистификации, реальность. – М.: Мастер, 2012.

Пиквер 2015 – *Пиквер К.* Великая математика от Пифагора до 57-мерных объектов. 250 основных вех в истории математики. – М.: Бинном, Лаборатория знаний, 2015.

Сычев 2012 – *Сычев А.А.* «Гильотина Юма» в контексте институционального подхода Дж.Р. Сёрля // Этическая мысль. Вып. 12. – М.: ИФ РАН, 2012. С.143–156.

Турчин 2010 – *Турчин А.В.* Структура глобальной катастрофы. Риски вымирания человечества в XXI веке. – М.: УРСС 2010. – URL: <http://avturchin.narod.ru/sgk31short.doc/>

Шваб 2017 – *Шваб К.* Четвертая промышленная революция. – М.: Э, 2017.

Burtsev, Turchin 2006 – *Burtsev M., Turchin P.* Evolution of Cooperative Strategies from First Principles // Nature. 2006. Vol. 440. P. 1041–1044.

REFERENCES

Attali J. (2006) *A Brief History of the Future* (Russian Translation: Saint Petersburg: Piter, 2014).

Butler-Bowden T. (2013) *50 Philosophy Classics* (Russian Translation: Moscow: Eksmo, 2017).

Burtsev M. & Turchin P. (2006) Evolution of Cooperative Strategies from First Principles. *Nature*. Vol. 440, pp. 1041–1044.

Diakonov I.M. (2007) *The Ways of History from the Most Ancient Man to Our Days. Eight Phases of the Historical Process*. Moscow: KomKniga (in Russian).

Gaginskiy A.M. (2018) The “Hume’s Guillotine” in the Context of the Medieval Doctrine on Transcendentals. *Voprosy filosofii*. 2018. No. 5, pp. 189–200 (in Russian).

Kasavin I.T. (Ed.) (2004) *Person. Science. Civilization. On the 70th Birth Anniversary of Academician V.S. Stepin*. Moscow: Kanon+ (in Russian).

Maksimov L.V. (2012) The “Hume’s Guillotine”: Pro et Contra. In: *Ethical Thought*. Issue 12 (pp. 124–142). Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (in Russian).

Malinetsky G.G. & Kurdymov S.P. (Eds.) (2002) *The New in Synergetics: A Look into the Third Millennium*. Moscow: Nauka (in Russian).

Malinetsky G.G., Potapov A.B., & Podlazov A.V. (2016) *Nonlinear Dynamics. Approaches, Results, Hopes*. Moscow: URSS (in Russian).

Osipov-Skurlyagin A.A. & Skurlyagin A.A. (2012) *The Great Mysteries of the Apocalypse. Origins, Mystifications, Reality. The Results of the Natural-scientific Research*. Moscow: Master (in Russian).

Pickover C.A. (2009) *The Math Book. From Pythagoras to the 57th Dimension, 250 Milestones in the History of Mathematics* (Russian Translation: Moscow, Binom; Laboratoria znaniy, 2015).

Schwab K. (2016) *The Fourth Industrial Revolution* (Russian Translation: Moscow: E, 2017).

Sychev A.A. (2012) The “Hume’s Guillotine” in the Context of the Institutional Approach of J.R. Searle. In: *Ethical Thought*. Issue 12 (pp. 143–156). Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (in Russian).

Turchin A.M. (2010) *The Structure of Global Catastrophe. The Risks of Extinction of Humanity in the 21st Century*. Moscow: URSS. Available at: <http://avturchin.narod.ru/sgk31short.doc/>

Waal F. de. (2013) *The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism Among the Primates* (Russian Translation: Moscow: Alpina-non-Fiction, 2014).

Wallerstein I. (2001) *Analysis of World Systems and the Situation in the Modern World* (Collection of articles translated into Russian. Saint Petersburg: Universitetskaya Kniga).

Диалог социальной философии с логикой науки У. Хьюэлла

Л.А. Маркова

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-26-43

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

В философии XXI в. осуществляется поворот мышления в сторону его ориентации в первую очередь на человека как автора мысли, а не на природу, существующую независимо от нас и от процессов получения научного знания. Различие этих двух типов мышления (классического и неклассического) можно отчетливо увидеть в контексте противостояния философии У. Хьюэлла и принципиально иного характера научного исследования после научной революции начала прошлого века. В философии мышления XXI в. человек – существо социальное, на этом базируется социальная философия (социальная эпистемология). На законах мышления, а не законах природы основывается создаваемый нами окружающий нас искусственный мир. При этом обнаруживается, что проблемы, изучаемые как основные в обоих типах мышления, во многом совпадают. Например, неожиданная интерпретация основного вопроса философии: граница между вещью и мыслью становится малозаметной. Двумя этими разными путями можно прийти к одному и тому же результату. У. Хьюэлл отыскивает общие для группы вещей черты. В социальной философии нас интересует, чем эти вещи отличаются друг от друга. Ни одна идеализация никогда не соответствует действительности полностью, всегда что-то в ней не учитывается. Мыслитель выбирает из реального мира определенные черты, строит на их основе систему мысли, которая объясняет все, но каждая система делает это по-своему. На примере диалога философии Хьюэлла и социальной философии наших дней в статье предпринята попытка показать разные способы формирования идеализаций действительности.

Ключевые слова: мысль, вещь, человек биологический, человек социальный, ощущение, посредник, история, основание, индукция, дедукция, катастрофа, эволюция.

Маркова Людмила Артемьевна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора социальной эпистемологии Института философии РАН.

markova.lyudmila2013@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-3396-9235>

Цитирование: Маркова Л.А. (2018) Социальная философия в диалоге с логикой науки У. Хьюэлла // Философские науки. 2018. № 12. С. 26–43.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-26-43

A Dialogue of Social Philosophy with W. Whewell's Logic of Science

L.A. Markova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-26-43

Original Research Paper

Summary

In the 21st century, there is a turn of thinking toward its reorientation first of all to the human as an author of thought and not to the nature, existing independently of us and of the process of scientific knowledge obtaining. It is possible to see the difference of these two types of thinking (classical and non-classical) in the context of dialogue between W. Whewell's philosophy and the scientific investigations after the scientific revolution in the beginning of the 20th century. In the philosophy of 21st century, man is a social being and this is the basis of social philosophy (social epistemology). The artificial world around us is created by a human, it has its foundation in the laws of thinking but not the laws of nature. The foundations of both systems are quite different. In what way can we achieve mutual understanding between them? From both sides some aspects can be put forward, for instance, the concept of a mediator (carrier) of a thought. This concept is studied actively by W. Whewell and by philosophers of our time, and this leads in both cases to some unexpected interpretation of the basic question of philosophy: the border between thing and thought is becoming less noticeable. We can come to the same result, going by different ways. Whewell finds common qualities for some group of things. Social philosophers are interested in what makes things different. Not one of these idealizations corresponds completely to the reality. Always something is not taken into consideration. A thinker chooses out of real world some of its characteristics that become a basis of a thought system, which explains everything but in its own way. The paper demonstrates the way of possible creation of a new type of thinking.

Keywords: thought, thing, biological human being, social human being, sensation, mediator, history, foundation, induction, deduction, catastrophe, evolution.

Lyudmila Markova – D.Sc. in Philosophy, Leading Research Fellow at the Social Epistemology Department, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

markova.lyudmila2013@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0002-3396-9235>

Citation: Markova L.A. (2018) A Dialogue of Social Philosophy with W. Whewell's Logic of Science. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. 2018. No. 12, pp. 26–43.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-26-43

Введение

При изучении любого текста (любого события) из прошлого мы остаемся представителями своего времени, как бы мы ни стремились к объективности полученного нами результата. К объективности в ее классическом понимании: представить событие таким, каким оно было *на самом деле*, независимо от нашего вмешательства в его существование разного рода исследовательскими средствами. Такой подход, безусловно, возможен и при изучении философских текстов, ниже мы предпримем попытку показать это на примере философии У. Хьюэлла (1794–1866). Однако при всем желании избежать присутствия автора статьи об этом философе в интерпретации его книги наверняка не удастся, и это естественно. Классическое мышление, базирующееся на научном мышлении Нового времени, в качестве своего идеала выдвигает именно получение *объективного* и, соответственно, *истинного* знания. Едва ли кто-то может сказать, что классическое европейское мышление в лице и своей науки, и своей философии не послужило идеальным основанием для создания общественного устройства, мощного и по своему производству, и по своей культуре. Место, весьма значительное, которое занимал в этом мире Хьюэлл, показано в статье И.Т. Касавина [Касавин 2017].

Между тем никак нельзя утверждать, что соответствующий идеал был полностью воплощен в жизнь. Даже воспроизводимость эксперимента, которую можно считать главным способом обоснования истинности научного знания, в любом случае можно подвергнуть сомнению. Именно этим обстоятельством воспользовались социологи науки в середине прошлого века в своей суровой критике классического естествознания. Они придавали решающее значение тому бесспорному факту, что каждый эксперимент совершается в уникальных условиях (расстановка мебели в комнате, цвет стен, настроение экспериментатора, присутствие посторонних в помещении и пр.). Эти условия невозможно повторить, но в то же время, если не все, то некоторые из них могут

повлиять на исход эксперимента, и результат будет отличаться от предыдущего. Воспроизводимость становится невозможной.

Однако все эти различия не принимаются во внимание. И действительно, в классической науке их не только можно, но и следует игнорировать. Контекст проведения эксперимента изучается только для того, чтобы знать, что же не имеет значения при проведении научного исследования, что надо отбросить [Markova 2017].

Но это не значит, что в неклассической науке контекст формируется из всего разнообразия исходных условий работы ученого, хотя в контекст включаются и элементы науки, и элементы, не имеющие к науке никакого отношения. Тем не менее без серьезного анализа понятия «контекст» невозможно уловить суть современного философского мышления, и мы постараемся выявить у Хьюэлла такие стороны его рассуждений, которые помогут нам точнее сформулировать нашу собственную позицию.

Антитеза мысль – вещь

Свои основные идеи о философии науки У. Хьюэлл высказывает в труде «Философия индуктивных наук, основанная на их истории» [Whewell 1840]. Именно на этот труд мы и будем опираться.

Хьюэлл (как и многие другие философы) рассматривает восприятие человеком внешнего мира посредством ощущений, которые мы получаем через органы чувств, как необходимый элемент нашего мышления. Чтобы лучше понять, что же представляет собой знание, получаемое человеком, Хьюэлл считает необходимым обратиться к оппозиции мысли и вещи. Эта оппозиция практически никем не отрицается, пишет Хьюэлл, но он хочет сделать ее, с одной стороны, более сильной, а с другой – показать, что различие не такое уж четкое и однозначное, каким его обычно представляют, что отчетливой линии, разделяющей мысль и вещь, нет. Они разделены, но не могут существовать друг без друга. Противостояние мысли и вещи – вот та антитеза, о которой говорит Хьюэлл. Он пишет: «Оппозиция знакомая и ясная. Наши мысли суть нечто, что принадлежит нам самим; нечто, что находится внутри нас; мысли – это итог *нашего* мышления, деятельности *нашего* мозга. Вещи – наоборот. Они суть нечто, отличное от нас и независимое от нас; нечто, что существует без нас; они *есть*; мы видим их, трогаем их, и таким образом узнаем,

что они существуют; но мы не делаем их, когда смотрим на них, или трогаем их; мы пассивны, а вещи воздействуют на наши органы чувств» [Whewell 1840, 17]. Идея о сближении мысли и вещи существует и в философии наших дней, хотя и в другом контексте. В конце статьи об этом будет немного сказано.

Хьюэлл признает наличие метафизических элементов в научном мышлении, причем очень важных, по его мнению, для философского понимания особенностей исследовательской деятельности. Чтобы обосновать эту свою мысль, Хьюэлл рассматривает в истории естественных наук споры между авторами крупных научных открытий, споры, которые можно назвать метафизическими, если оговаривается Хьюэлл, вообще можно что-либо так называть. И все же он признает, что эти дискуссии составляют важную часть любого крупного научного достижения. Так или иначе, в предисловии ко второму изданию «Философии индуктивных наук» [Whewell 1840] он пишет, что роль метафизики им усилена, и он очень надеется, что «любой, прочитавший книгу, не сможет не увидеть в прогрессе науки наряду с физическим элементом также и метафизический: как идеи, так и факты» [Whewell 1840, X]. Короче, читатель не сможет не убедиться, что *фундаментальная антитеза мысли – вещи* представлена здесь максимально обстоятельно и убедительно. Метафизический элемент, его присутствие в полученном научном результате, позволяет говорить о необходимой истинности этого результата, выраженного в предложении. «Необходимые истины – это такие истины, из которых мы не только узнаём, что выражающие их предложения мало того, что *являются* истинными, но что они *должны* быть истинными» [Whewell 1840, 55]. Или еще – уточняющее определение: «Любое доказательство, полученное в геометрии или в любой другой науке демонстративного типа, может быть сведено к серии процессов, в каждом из которых мы переходим к более узким и более специальным утверждениям, которые в нем содержались. И этот процесс выведения истин простой комбинацией общих принципов, применяемый в особых гипотетических случаях, называется *дедукцией* в противоположность *индукции*, где... новый общий принцип вводится на каждом шаге» [Whewell 1840, 69].

Посредник (medium)

Одной из главных проблем (а может быть и главной), которую Хьюэлл рассматривает в своей книге «Философия индуктивных

наук», является изучение механизма воздействия ощущений на мозг, производящий мысль. Главное отличие позиции Хьюэлла по этому вопросу от основного тренда в развитии философии ХХ и начала ХХІ вв. в том, что он опирается исключительно на естественные науки, хотя и допускает, с некоторыми оговорками, применение полученных им выводов к гуманитарному знанию. Соответственно социальный аспект в формировании сознания и мышления человека не фигурирует в основном направлении его анализа. Разумеется, пишет Хьюэлл, существуют механические, биологические средства доставки в мозг получаемых впечатлений. Пользуясь современной терминологией, их можно назвать *носителями* получаемых восприятий, которые делают доступным их осмысление. Наряду с ними в «обработке» поступающих ощущений, утверждает Хьюэлл, большую роль играют *идеи*, которые, в отличие от ощущений, человек не получает из опыта, во всяком случае напрямую. Хьюэлл пишет, что «бывают предложения, которые известны как необходимо истинные, но это знание не получено, и не может быть получено, простым наблюдением актуальных фактов» [Whewell 1840, 74].

Понятие посредника между человеком и источником ощущений занимает важное место в философии Хьюэлла и продолжает представлять интерес для читателя его книги в ХХІ в. По мнению Хьюэлла, посредник необходим для восприятия таких вторичных качеств, как звук, свет, тепло. Вторичных в том смысле, что они возникают в голове человека, но непонятно, как они туда попали из мира вещей. Посредник как носитель получаемых ощущений, так же, как и способ, каким он действует, – всегда разный, но всегда одинаково нужен, когда ученый теоретизирует.

Рассматривая, например, различные способы изучения распространения звука в разных средах философами и учеными от древности и до своего времени, Хьюэлл приходит к выводу: «... медиум, передавая вторичные качества, действует посредством своих первичных качеств, таких как твердость (bulk), форма, движение и других механических свойств своих частей. Это – аксиома, принадлежащая Идее Посредника (медиума)» [Whewell 1840, 313]. Благодаря этой аксиоме становится наглядным то обстоятельство, что движение воздуха, когда он тем или иным способом потревожен, должно быть таким, каким оно предполагается нашими акустическими рассуждениями. И это потому, что подвижность частей воздуха, вызванная его расширением и

сжатием, порождает, в силу необходимости подчиняться законам механики, именно такое движение, которое мы предполагали. Таким образом, заключает свое рассуждение Хьюэлл, теория звука как впечатление, переданное по воздуху, создается на базе принципов, очевидных и общих.

Хьюэлл достаточно подробно пишет об особенностях теоретических представлений ученых о природе звука, света, тепла. Для нас, однако, наиболее важной стороной рассуждений Хьюэлла является его мнение о роли посредника в восприятии человеком вторичных качеств. Посредник располагается Хьюэллом между предметом и воспринимающим его человеком. В Новое время доминировали, пишет Хьюэлл, «две гипотезы о природе носителя света. Одна представляла свет как материю, испускаемую светящимся предметом. Другая – как волны, пробегающие по воде. Эти две гипотезы сосуществовали на протяжении всего прошлого столетия, причем ни одна из них не добивалась сколько-нибудь значительного преимущества, хотя большая часть математиков, последователей Ньютона, предпочитала эмиссионную теорию» [Whewell 1840, 316]. В более близкое Хьюэллу время распространение света стало пониматься как корпускулярно-волновое.

Ощущения и идеи

Хьюэлл полагает, что для понимания того, как формируются ощущения, необходимо объяснить их связь с идеями. Недостаточно выяснить путь их передачи носителем от предмета в голову человека. Надо еще понять, как у человека создается мысленный образ воспринимаемого предмета. Для этого Хьюэлл обращается к теме фундаментальной антитезы, о содержании которой в его интерпретации уже упоминалось выше.

Соотношение идеи и ощущения Хьюэлл рассматривает как присутствующее в факте и теории. Он пишет, что «в теории идеи рассматриваются как отличные от фактов. В фактах, хотя идеи и могут быть в них включены, они, в нашем понимании, не отделены от ощущений. В факт идеи... включены вместе с ощущениями настолько основательно, что мы не видим их, мы смотрим *сквозь них*» [Whewell 1840, 40]. Человек как бы интерпретирует явления, на которые смотрит. «Так, когда мы видим движение иголки к магниту, мы утверждаем, что магнит воздействует на иголку силой притяжения. Но это только интерпретативным актом нашего ума приписываем мы это движение притяжению» [Whewell

1840, 41]. Хьюэлл видит различие между фактом и теорией (между действительностью и мыслью) в том, что «мы рассматриваем теорию как сознательный, а факт как бессознательный вывод о представленных нашим органам чувств явлениях» [Whewell 1840, 42]. К тому, что мы видим в предмете, к показаниям наших органов чувств добавляется деятельность нашего ума. Основное различие между теорией и фактом состоит в том, что вывод теории из того, что мы воспринимаем нашими органами чувств, – сознательный, а вывод факта – бессознательный. Идеи и ощущения, мысли и вещи, субъект и предмет не могут применяться сами по себе. «Наши ощущения требуют идей, чтобы они связывали их друг с другом, а именно, идей пространства, времени, числа и т.п. Но если они не связаны таким образом вместе, то мы не получим никакого понимания вещей или предметов. Все вещи или предметы должны существовать в пространстве и времени, а их количество разное. Пространство, время, число – это не ощущения или вещи. Они – нечто отличное от них и им противоположное. Мы их называем идеями» [Whewell 1840, 43].

В какой бы момент мы ни рассматривали наши идеи, пишет Хьюэлл, мы должны рассматривать их как уже вовлеченные в процесс связывания ими ощущений и как уже измененные этим процессом каким-то образом. И такое развитие не может быть отделено от самих идей. «Мы не можем представить себе пространство без границ или форм; однако формы содержат в себе ощущения. Мы не можем представить себе время без событий, которые обозначают его ход; однако события включают в себя ощущения. Мы не можем представить себе числа без того, чтобы перед нами не было пронумерованных вещей; однако вещи нам доступны только через ощущения... Мы не можем сказать, что предметы создают идеи. Для того чтобы воспринять идеи, мы уже должны их иметь. Но мы можем сказать, что предметы и их постоянное восприятие настолько изменили наши идеи, что мы не можем, даже мысленно, отделить их от восприятия» [Whewell 1840, 43–44]. Хьюэлл делает вывод, что мы получаем знание о внешнем мире, когда способны применить к наблюдаемым нами фактам идеальные понятия, которые обеспечивают единство и связь многочисленным и отделенным друг от друга восприятиям. Эти наши понятия, верифицированные таким образом фактами, в свою очередь могут быть соединены друг с другом, объединены такой же по своей природе связью. В

результате человек может следовать своим путем – длинной дорогой прогресса от одной истины к другой. Каждое продвижение в прогрессе человеческого знания состоит в разработке новых идеальных понятий, истолковывающих факты; каждый такой шаг вводит в науку дополнительную порцию идеального элемента, источником которого были идеи.

Идеи и опыт

Идеи, однако, убеждает нас Хьюэлл, не порождаются опытом, не извлекаются из него. Идеальный элемент, который содержится в знании, не выводится из опыта. Имеются предложения, которые являются необходимо истинными. А такое знание не получено, и не может быть получено, простым наблюдением актуальных фактов. Эти необходимые истины являются результатом определенных фундаментальных идей, таких как пространство, число, время и им подобных. Это потому, что такие идеи обладают силой включить в свое развитие ту самую необходимость, которую опыт никак не может произвести. И эту силу фундаментальные идеи не заимствуют из внешнего мира, их собственная природа такова, что они могут ею владеть.

Каждая наука имеет в своем основании свойственные ей по преимуществу фундаментальные идеи. *Выявление этих идей и их обсуждение есть философия данной науки.* Эти идеи, считает Хьюэлл, содержат в себе те истины, которые в науке накопились в ходе прогрессивного развития. В голове каждого индивидуального ученого происходит усвоение основных шагов в истории его науки и их согласование с наблюдаемыми фактами. Конечной и наиболее сложной темой исследования Хьюэлл считает изучение человеческой мысли и мозга.

На первый взгляд может показаться, что мы сразу же воспринимаем отдельную вещь как индивидуально особенную, сразу же на базе ощущений, без всякой работы мысли. Но если присмотреться к ситуации внимательнее, считает Хьюэлл, нетрудно заметить, что необходимы и ощущения, и мысли. Когда мы комбинируем определенным образом наши ощущения, чтобы сформировался определенный образ дерева, например, мы не можем обойтись без того, чтобы не использовать уже имеющиеся в нашей голове сведения об этом предмете. И такое соединение ощущений и мыслей будет тем более успешным, чем большее число раз видели в прошлом предмет, на который смотрим сей-

час. А еще лучше, если бы мы попытались его нарисовать. Таким способом мы сможем подчеркнуть единство, целостность именно этого конкретного предмета, а также и тех, что рядом с ним. Для этого мы проведем линию, чтобы отделить те части, которые мы включаем в формируемый предмет от тех, которые мы оставляем за его пределами. Эта линия не соответствует ничему, что мы можем увидеть. Хьюэлл задается вопросом: «Каковы те условия, которые способствуют нашему пониманию предмета как этого, одного? Что определяет ту часть наших впечатлений, которая принадлежит той самой вещи, и ту, которая не принадлежит ей?» [Whewell 1840, 468]. Суть ответа Хьюэлла состоит в том, что необходимо определить основные свойства всех представителей того класса, к которому принадлежит предмет внимания, дерево в нашем случае. Если предмет, дерево, обладает всеми или, как минимум, основными качествами своего класса, это значит, что оно похоже на все остальные. То, что оно одно, выстраивается на его сходстве с остальными, а не на его индивидуальных отличиях.

Катастрофическое и поступательно-постепенное развитие

Исторически мы рассматриваем события, какие бы они ни были, как цепочку, протянутую от начала вещей до их настоящего состояния. И причинами являются те элементы, которые соединяют следующие друг за другом части этой цепочки. Каждое событие, которое имело место в истории Солнечной системы или Земли, в сотворении растений, животных или человека, является в то же время или причиной, или следствием, причиной того, что последовало, следствием того, что предшествовало. Будучи и следствием, и причиной, событие занимает определенную часть времени. Занятые таким образом места времени суммируются и образуют общее прошлое время [Whewell 1840, 654–656].

Хьюэлл выделяет два основных исследовательских направления, прямо противоположных друг другу, которые доминируют в науках, изучающих историю Земли. Возникли они при попытках создать соответствующую теорию: теорию катастроф или теорию постепенно-равномерно развития. Он пишет, что «одно направление представляет путь развития природы как *единообразный* во все века. Представители другого направления видят в современных условиях свидетельства *катастроф*, перемен более радикального характера, вызванных более мощными встрясками, чем

те, которые происходят в последнее время» [Whewell 1840, 666]. Сторонники катастроф обращают внимание на случаи, когда земная кора разрушалась снизу, а один скальный слой сдвигался и водружался на другой. При этом погибали все животные и растения, как на земле, так и в воде, а на их месте появлялись новые. На основании этих и ряда других примеров делаются выводы, пишет Хьюэлл, в пользу катастрофического пути развития.

Сам он ставит своей целью показать, что между двумя этими позициями нет слишком явной, глубокой пропасти, но симпатии его явно на стороне эволюционного развития. И не только симпатии, но и соответствующая аргументация. Стараясь быть справедливым, Хьюэлл добросовестно приводит основные известные ему возможные аргументы в пользу сторонников катастроф. Однако он утверждает, что при определенном понимании этих событий ликвидируется пропасть между дискутирующими. В результате, катастрофа превращается в эволюцию. Он рассуждает следующим образом. Предположим, что какие-то части земной коры едва заметно поднимаются. Трудно предположить, что скорость этого подъема всегда одинакова. Каковы же пределы этой скорости? Не может ли она настолько увеличиться, что изменения обретут вдруг силу катастрофы, когда слои земли в результате медленного развития приобретают положение, как после радикальных сдвигов? И не действуют ли здесь уже известные причины? Таким образом, Хьюэлл сводит *катастрофу* к *эволюции*. Разница только в скорости происходящих процессов, однако причины, их порождающие, и получаемые результаты одни и те же.

Но каковы бы ни были причины движения-развития, неизбежно возникает вопрос о первопричине рождения предмета-вещи как некоторого целого. Хьюэлл в этом случае опирается на биологические науки. Особенности этой первопричины Хьюэлл видит в следующем. Можно говорить о первопричине, когда ее результаты «не только фактически имеют место, но и включены в идею предмета; когда они не только видны, но когда их можно было предвидеть; когда их не только ожидали, но они уже заранее предположены; короче, когда вместо того чтобы быть причинами и следствиями, они были бы *целями и средствами*» [Whewell 1840, 620]. Можно понять Хьюэлла следующим образом. Если мы наблюдаем увеличение объема воды от ее нагревания, то мы имеем дело с чисто физическими процессами, которые могут протекать и без участия человека. Нагревание притом является *причиной*, а

увеличение объема воды – *следствием*. Если же мы нагреваем воду для уничтожения в ней вредных для человека микроорганизмов, то здесь уже речь идет о постановке *цели* и о *средствах* ее достижения. В этом случае в событии участвует самым непосредственным образом мысль человека.

Будучи типичным представителем европейской философии Нового времени, Хьюэлл, если и упоминает некоторые социальные характеристики исследовательского процесса, то только для того, чтобы показать отсутствие их значения для получения истинного научного результата. Как любой здравомыслящий человек, он, разумеется, не отрицает, что те или иные обстоятельства жизни ученого могут помогать или мешать ему в работе. Об этом он пишет своему другу Седовику (Sedovick) в письме, которое он опубликовал в начале второго издания своей книги [Whewell 1840]. В этом письме он пишет, что тема морали, например, очень большая тема, требует много места и не может быть включена, как советует его друг, в эту его книгу. Но он пишет, что очень бы хотел, чтобы до тех пор, пока люди смогут что-нибудь знать о нем и о том, что он писал, имели бы также представление «и о моих друзьях, с которыми я жил, которых любил, и разговоры с которыми давали мне надежду на то, что и я могу прибавить что-нибудь к написанному в нашей стране» [Whewell 1840, V]. Вспоминает он с благодарностью колледж Бэкона и Ньютона, к которому он принадлежал, которому был обязан очень многим, и благодаря чему стал тем, кто он есть. Так Хьюэлл признает влияние социальных обстоятельств жизни на профессиональную работу, но не в смысле формирования тем или другим способом философских проблем и их решения. Социальность остается *внешней* по отношению к логике его рассуждений.

В книге Хьюэлла изложена его концепция, глубокая, серьезная, содержательная, и эти ее качества не становятся менее значимыми по той причине, что ее базовые положения совсем не совпадают с основаниями философии наших дней [Маркова 2017]. В Предисловии ко второму изданию Хьюэлл пишет, что опирается на *Новый органон* Бэкона. Однако, продолжает он, Бэкон мог только догадываться, как будут формироваться науки. Но в XIX в. можно уже видеть, какими они стали. История и ее истолкования играют существенную роль в философии Хьюэлла, где рассматриваются

наиболее важные (и это не преувеличение) философские проблемы, тесно связанные друг с другом. Так, если не учитывается социальная природа человека-ученого и особенности его деятельности в конкретных, каждый раз, пусть и немного, но других условиях работы в качестве значимых для логики рассуждений, то и получаемый в науке результат не должен обладать индивидуальностью, из него исключаются все особенности его автора [Касавин 2008]. Человеческий фактор – наиболее изменчивый и подвижный элемент в науке, поэтому в поисках общего он устраняется [Столярова 2014]. В изучаемом предмете отыскивается прежде всего то, что объединяет его на базе общности с другими родственными ему предметами. Так, дикую утку можно видеть летящей в небе или убитой охотником и продаваемой на рынке, или на кухне в ресторане в процессе ее кулинарной обработки, или уже приготовленную поваром на столе у посетителя. Для Хьюэлла важно, что каждый раз мы имеем дело именно с уткой, а не с кроликом или гусем. Все то, что происходит с ней в результате деятельности охотника, продавца на рынке, повара, официанта или посетителя ресторана, – несущественно, если мы изучаем утку. Важно, что каждый раз утка остается уткой. Но это «несущественное» надо знать, как то, на что не следует обращать внимания. Однако современному философу важно, что каждый раз утка другая: жареная утка не та, что на рынке, а эта последняя отличается от утки в небе и т.д. Отсюда такое большое значение приобретает в социальной эпистемологии понятие *контекста* [Касавин 2008; Маркова 2017]. Если у Хьюэлла речь заходит (редко, но все-таки это случается) об искусстве, то его мысль направлена только в сторону выяснения возможности понимать искусство средствами науки, но никак не наоборот. В Предисловии Хьюэлл пишет, что за последние три столетия в физических науках (в астрономии, физике, химии, естественной истории, физиологии) было сделано много больших открытий, и это всеми признано, причем прогресс во всех этих науках достигался шагами, которые все имеют нечто общее, общий процесс, общий принцип; они были единообразны. «Если это так, и если мы можем, обратившись к прошлой истории науки, обнаружить нечто из этого общего элемента и процесса во всех открытиях, то мы будем иметь *философию науки*, на которую может рассчитывать наше время, обновленный новый *Органон Бэкона*» [Whewell 1840, VI]. В основу своей философии Хьюэлл кладет именно научное мыш-

ление и называет свою философию философией науки, ее истории [Касавин 2017].

Настойчивое устранение всего социального из философии в поисках общего начала приводит Хьюэлла фактически к отрицанию действительно фундаментальных открытий в науке. Прежде всего, любой творческий акт неизбежно связан с человеком, с его способностью выйти за пределы доминирующей на данный момент парадигмы. Выведение нового знания существующими логическими средствами из старого может только выявить имеющиеся в этом старом элементы, на которые прежде не обращали внимания как на малозначимые. Только теперь ученый признает их большую роль в получении принципиально нового знания. Но если они уже были, то какие же они новые? Сама история выравнивается, катастрофические события сводятся к эволюционным. Делается это путем определения их различия в скорости протекания процесса. Существенна только скорость, но тип развития, его логика остаются прежними. Так рассуждал и Дюгем. Он не признавал научную революцию XVII в., отодвигая ее начало все дальше и дальше в прошлое, до бесконечности. Он доказывал, что уже в прошлом можно найти те знания, которые якобы были получены в ходе революции как нечто новое для науки.

Хьюэлл отказывается от понимания научного мышления как такого процесса, который реализуется *социальным* человеком. Но он стремится объяснить, каким образом получаемые человеком ощущения преобразуются в его голове в образ внешнего мира. Юм выходит из положения в этом случае, ссылаясь на *привычку*. Подход Хьюэлла другой. Он ссылается на мысли в голове ученого, которые принимают и обрабатывают поступающие ощущения, когда те располагаются на *носителе, посреднике, медиуме*. Носители (необходимые истины, теоремы геометрии, аксиомы, некоторые положения механических наук) воспринимаются умом непосредственно. Они обеспечивают связь в философии Хьюэлла между двумя сторонами *фундаментальной антитезы*, между мыслями и вещами. Этому отношению Хьюэлл придает большое значение и считает, что решение любой философской проблемы предполагает то или иное понимание *фундаментальной антитезы*. В наше время понятие носителя играет большую роль в философии. Однако смысл его «деятельности» другой. Хьюэллу важно понять, каким образом сведения-сигналы, поступающие в голову человека от ощущений с помощью посредника создают для

него верную картину-образ окружающего мира. Мысль ученого ориентирована на природу, на внешний мир. Поворот, который произошел в XX–XXI вв. в мышлении, состоит в том, что нас интересует, каким образом мысли, возникшие в нашей голове, можно передать *другому человеку*, сделать их понятными другому [Антоновский 2010; Маркова 2016]. И нам нужны в первую очередь для этого, а не для познания внешнего мира, носители мысли. Дальнейшая разработка отношения материальный носитель (вещь) – мысль подводит к необходимости разобраться в этом взаимодействии при создании робототехники [Frodeman 2015; Fuller 2017; Markova 2017]. И ученые, и философы уделяют много времени проблеме посредника, которая выводит, как правило, за пределы существующей логики [Kasavin 2017]. Изучается мозг человека как материальный носитель процессов рождения мыслей. Для общения в первую очередь предметом анализа становится язык – и письменный, и устный [Куслий 2013]. По-прежнему этим же целям продолжают служить жесты, мимика, произведения искусства. Особый интерес вызывают сейчас и тщательно изучаются материальные части разного рода гаджетов. Но для Хьюэлла целью было глубже познать тайны природы и для этого установить связь между ощущениями и мыслью с помощью посредника. Для нас носители способствуют такому оформлению мыслей в голове, которое делает возможным общение, лучшее взаимопонимание между людьми. Для этого необходимо понять связь между мыслью и социальным окружением думающего человека. Еще раз: мысль соединяет человека с природой через ощущения или мысль соединяет человека с другим человеком через его социальное окружение. Важным становится понять, что материальность в качестве носителей бывает очень разная.

Следует, по-видимому, обратить внимание на следующую идею Хьюэлла. Придавая большое значение фундаментальной анти-тезе мысль – вещь, Хьюэлл вычленяет в ней некоторые особенности при ее использовании. Анализируя понятие факта, Хьюэлл обращает внимание на такое явление как притяжение иголки магнитом. Человек достаточно образованный, не задумываясь, именно так и объяснит увиденное: магнит обладает свойством притягивать железные предметы. Это значит, что он объединит мысль и реальное событие (вещь, предмет) в одно целое. Граница между двумя сторонами становится прозрачной (выражение Хьюэлла), она исчезает. Уже имеющееся знание, присутствующее в нашей голове, мы встраиваем в предмет. В результате он содержит в себе обе стороны противостояния. Посредник, носитель мысли переносит ее, уже как результат исследования, в предмет.

В философии наших дней носитель мыслей в голове формирует их, мысли, с учетом возможностей их понимания *другим*. Создается идеальный образ предмета с включенными в него социальными моментами условий получения результата. Чтобы автор научной теории мог понять теорию своего оппонента, он должен понять ход его мысли от начала, замысла до завершения процесса построения теории. В обыденной жизни: чтобы убедиться в прочности табуретки, неплохо узнать что-то о ее авторе, насколько он искусен, когда он сделал ее, из какого материала, с какой целью. Что касается теории, то Хьюэлла интересует в первую очередь, как она выдержит испытание экспериментом. Нас же заботит прежде всего кем и как, при каких начальных условиях она была создана. Если обратиться к табуретке, то Хьюэлл сразу же проверит ее прочность, убедится, что на ней удобно или неудобно сидеть, и в последнюю очередь поинтересуется, кто ее сделал. Важной особенностью современной философии является ее свойство не разрушать свою предшественницу. Этого мало. Предшественница нужна в качестве собеседника. На первый план выдвигаются отношения типа диалога, коммуникации, общения.

Еще одно важное следствие из другого типа получения знаний о мире вокруг нас. Когда мы представляем себе научное знание освобожденным по возможности от всего, связанного с человеком-ученым, а через него и вообще с миром социального устройства общества, идеал этого мира предстает перед нами как неодолимый, мертвый, существующий независимо от нас. Когда знание о мире содержит элементы нашей социальной жизни, нашу мысль, и если мы доверяем этому знанию, тогда надо признать, что мир не мертвый, что он способен вступать с нами в общение. И еще надо иметь в виду, что любой идеал никогда не воплощается полностью в действительность, полного соответствия никогда не добиться, ни в природе, ни в обществе, будь то город-солнце, мир социализма или демократическое государство. Однако, как писал Делёз, хотя бы ниточка, но связывает научную теорию с действительностью.

Заключение

В эмпирической действительности есть все. Любая научная теория или философская система выхватывают из нее какой-то элемент, анализ которого автору кажется наиболее перспективным для понимания действительности как таковой. Хьюэлл мыслит в рамках научной логики Нового времени, поэтому для него важно рассматривать мир как противостоящий человеку и независимый от него. Но это не значит, что он анализирует только какой-то аспект реального мира. В его философии все находит свое место, пусть второстепенное, маргинальное, обозначенное как *по той*

или иной причине выходящее за пределы логики, но место есть всему. Всеобщность – это свойство философских систем.

В обществе, в производстве наука присутствует у Хьюэлла своими результатами. Как они были получены в голове человека – ему неважно. Подобная позиция полностью соответствует способу функционирования науки в капиталистическом производстве. К. Маркс тоже понимал таким образом роль науки в создании капиталистической техники, но для него было существенным напомнить, что ученые создают свои теории как результат *всеобщего труда*, в отличие от *труда совместного*, который устанавливает связь между рабочими на производстве. Диалог с философией Хьюэлла подталкивает читателя к мысли, что работа с современной техникой – это деятельность принципиально иного рода. Маркс писал, что со временем фабрики смогут работать при полном отсутствии человека. Он имел в виду, однако, что поскольку станки работают по тем же законам, которым подчиняется и природа, то и заводы должны существовать независимо от человека. Сейчас дела обстоят иначе. Техника подчиняется законам мышления, она «думающая» и она меняется в ходе ее использования. Отсюда принципиально другая постановка философских проблем. Обращение к классической науке в лице Хьюэлла способствует обдумыванию основ философии нового типа, социальной.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Антоновский 2010 – Антоновский А.Ю. Системно-коммуникативный подход: к междисциплинарному базису социологической теории // Междисциплинарность в философии и науке / отв. ред. И.Т. Касавин. – М.: ИФРАН, 2010.

Касавин 2017 – Касавин И.Т. Викторианская философия науки: Уильям Хьюэлл (размышления над книгой) // Вопросы философии. 2017. № 3.

Касавин 2018 – Касавин И.Т. Текст. Дискурс. Контекст. Введение в социальную эпистемологию языка. – М., 2008.

Куслий 2013 – Куслий П.С. Формальная семиотика и естественный язык // Вопросы философии. 2013. № 8. С. 105–117.

Маркова 2017 – Маркова Л.А. Социальная эпистемология в контексте прошлого и будущего. – М., 2017.

Маркова 2016 – Маркова Л.А. Поворот в исследованиях социального характера научного знания // Вопросы философии. 2016. № 4. С. 182–193.

Столярова 2014 – Столярова О.Е. Язык науки и проблема понимания // Философские науки. 2014. № 11. С. 82–94.

Frodeman 2015 – Frodeman R. Anti-Fuller. Transhumanism and the Proactionary Imperative // Social Epistemology Review and Reply Collective. 2015. Vol. 4. No. 4. P. 38–43.

Fuller 2017 – Fuller S. Twelve Questions on the Transhumanism's Place in the Western Philosophical Tradition // *Social Epistemology Review and Reply Collective*. 19 April 2017. – URL: <http://wp.me/p1Bfg0-3yl>

Kasavin 2017 – Kasavin I.T. Towards a Social Philosophy of Science. Russian Prospects // *Social Epistemology*. 2017. Vol. 31. No. 1. P. 1–15.

Markova 2017 – Markova L.A. Transhumanism in the Context of Social Epistemology // *Social Epistemology Review and Reply Collective*. 2017. Vol. 6. No. 7. P. 50–53.

Whewell 1840 – Whewell W. *The Philosophy of the Inductive Sciences Founded upon their History*. – L.: J.W. Farker, West Strand, 1840.

REFERENCES

Antonovsky A.Yu. (2010) System-communicative Approach: On an Interdisciplinary Basis of Sociological Theory. In: Kasavin I.T. (Ed.) *Interdisciplinarity in Philosophy and Science*. Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (in Russian).

Frodeman R. (2015) Anti-Fuller. Transhumanism and the Proactionary Imperative. *Social Epistemology Review and Reply Collective*. Vol. 4, no. 4, pp. 38–43.

Fuller S. (2017, April 19) Twelve Questions on the Transhumanism's Place in the Western Philosophical Tradition. *Social Epistemology Review and Reply Collective*. Retrieved from <http://wp.me/p1Bfg0-3yl>

Kasavin I.T. (2017) Victorian Philosophy of Science: William Whewell (Reflections on the Book). *Voprosy Filosofii*. 2017. No. 3 (in Russian).

Kasavin I.T. (2008) *Text. Discourse. Context. Introduction to the Social Epistemology of Language*. Moscow (in Russian).

Kasavin I.T. (2017) Towards a Social Philosophy of Science. Russian Prospects. *Social Epistemology*. Vol. 31, no. 1, pp. 1–15.

Kusliy P.S. (2013) Formal Semiotics and Natural Language. *Voprosy Filosofii*. 2013. No. 8, pp. 105–117 (in Russian).

Markova L.A. (2016) A Turn in the Research of the Social Nature of Scientific Knowledge. *Voprosy Filosofii*. 2016. No. 4, pp. 182–193 (in Russian).

Markova L.A. *Social Epistemology in the Context of Past and Future*. Moscow (in Russian).

Markova L.A. (2017) Transhumanism in the Context of Social Epistemology. *Social Epistemology Review and Reply Collective*. Vol. 6, no. 7, pp. 50–53.

Stoliarova O.E. (2014) The Language of Science and the Problem of Understanding. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2014. No. 11, pp. 82–94 (in Russian).

Whewell W. (1840) *The Philosophy of the Inductive Sciences Founded upon their History*. London: J.W. Farker, West Strand.

Время и история в концептуальном плане сакрального: четыре сюжета

А.И. Зыгмонт

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-44-55

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Статья посвящена проблеме «сакрального времени» и соотношению между сакральным, временем и историей. Отправляясь от полемики с популярной концепцией Мирчи Элиаде, согласно которой сакральное время является противопоставленной профанной длительности архетипической вечностью, автор указывает на частный характер этой концепции и рассматривает несколько других с целью показать, насколько по-разному может решаться эта проблема, в частности, у различных французских социологов и теоретиков сакрального. Так, у Дюркгейма место сакрального времени занимает тотальное время, понятое как социальный цикл, который подавляет и вбирает в себя индивидуальные циклы. В теории жертвоприношения Юбера и Мосса сакральное воспроизводится в ритуале, а сам он основывается на естественных циклах, смене времен года. Взгляды Батая на темпоральное и историческое измерение сакрального постоянно менялись, так что если в конце 30-х гг. XX в. он апеллировал к ницшевскому времени «вечного возвращения», то в поздних своих работах противопоставлял безвременье сакрального профанной длительности, которая оформляется в полагании орудия труда и связанной с ним дистанции между целью и средством. Кайуа отождествлял между собой смыслы архаического праздника и современной войны, указывая на эволюцию сакрального в истории, а Жирар рассматривал сакральное время как циклические «петли», возникающие во времени обыкновенном, а также считал, что христианское откровение лишает сакральное его силы, ускоряет течение времени и неуклонно движет историю к апокалипсису. Все это позволяет автору сделать вывод об относительности концепта сакрального времени и релятивизировать его в качестве исследовательского инструмента.

Ключевые слова: социальная теория, французская социология, время, история, сакральное.

Зыгмонт Алексей Игоревич – кандидат философских наук, младший научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН.

az09@mail.ru

<http://orcid.org/0000-0002-5822-9014>

Цитирование: Зыгмонт А.И. (2018) Время и история в концептуальном плане сакрального: четыре сюжета // *Философские науки*. 2018. № 12. С. 44–55.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-44-55

Time and History in the Conceptual Plan of the Sacred: Four Stories

A.I. Zygmont

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-44-55

Original research paper

Summary

The article is dedicated to the problem of “sacred time” and analyzes the variable relations between the sacred, time and history. Starting from the controversy with Mircea Eliade’s popular idea that sacred time represents the archetypal eternity opposed to profane duration, the author underlines extremely peculiar character of this idea and considers several others in order to show that this problem could be solved differently. In Durkheim’s theory the place of sacred time is occupied by collective “total time” as a social cycle that suppresses and incorporates all the individual cycles. In the theory of Hubert and Mauss the sacred reproduces itself in the ritual, which is based on natural cycles, i.e. revolution of the seasons. Bataille’s views on the temporal and historical dimensions of the sacred were constantly changing, so in the late 1930s he appealed to the time of “eternal recurrence” and then in his later works he consistently contrasted the sacred timelessness to the profane duration, which takes shape in the positioning of the instrument of labor and the distance between the goals and the means. Caillois equated the meanings of the archaic holiday and modern war, pointing to the evolution of the sacred in the recent history, and Girard regarded the sacred time as a kind of cyclic “loops” appearing in the ordinary time and believed that the Christian revelation deprives the sacred of its power and moves the history to apocalypse. All this allows the author to draw a conclusion about the relativity of sacred time as a concept and relativize it as a research tool.

Keywords: social theory, French sociology, time, history, sacred.

Aleksei Zygmont – Ph.D. in Philosophy, Junior Research Fellow at the Department of Social Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

az09@mail.ru

<http://orcid.org/0000-0002-5822-9014>

Citation: Zygmunt A.I. (2018) Time and History in the Conceptual Plan of the Sacred: Four Stories. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. 2018. No. 12, pp. 44–55.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-44-55

Введение

Хотя понятие «сакральное время» начало использоваться в феноменологии религии еще в 20–30-е гг. XX в., своей популярностью в религиоведении оно обязано Мирче Элиаде. Представление о сакральном времени как об архетипической вечности, разрывающей пустое профанное время, стало общепринятым и почти самоочевидным – в той мере, в какой исследователи продолжают еще обращаться к такого рода понятиям. Например, статья в энциклопедии «Религиоведение» (2006) начинается с определения, что это «категория религиозного сознания, отражающая... представление верующих о мире» [Религиоведение 2006], а не исследовательский и тем более не философский конструкт.

Концепция румынского автора была, таким образом, положена в «черный ящик», однако если его раскрыть, сразу же обнаружится, насколько она философски нагружена: так, он понимает это время как «круговое, обратимое и восстанавливаемое», и притом из «в высшей степени онтологического, “парменидового” времени», которое неизменно «равно самому себе, не изменяется и не утекает» [Eliade 1965, 64]. Вместе с тем сакральному времени приписываются атрибуты реальности, подлинности и ценности, а религиозный человек противопоставляется неверующему, живущему в падшем современном мире: он «отказывается жить только в том, что в современной терминологии называется “историческим настоящим”»; он старается приобщиться к Сакральному Времени, которое в некотором отношении может быть сравнено с “Вечностью» [Eliade 1965, 64]. Влияние на эту концепцию христианского платонизма и традиционализма видно сразу, о нем много писалось [Ленель-Лавастин 2012, 167–237; Сэджвик 2014, 184–199], но разглядеть его сквозь «черный ящик» все равно бывает непросто.

Очевидно, что речь идет о весьма специфической социальной философии, которая весьма условно может называться наукой – или, во всяком случае, наукой современной. Однако даже в рамках более общего фрейма теории сакрального, охватывающей равно социологию, антропологию, философию и другие дисциплины, концепцию Элиаде нельзя считать образцовой. Поэтому

мы предлагаем обратиться к ряду других теорий сакрального, *альтернативной* по отношению к которым является концепция Элиаде, и рассмотреть, какие векторы связи между сакральным, временем и историей выстраивают такие авторы, как Э. Дюркгейм, А. Юбер и М. Мосс, Ж. Багай, Р. Кайуа и Р. Жирар. Все они – представители французской социологии сакрального и принадлежат к одной традиции, но их концепции все же обнаруживают между собой существенные расхождения, рассматривать которые будет удобнее всего именно в полемике со знаменитым румыном. Их анализ позволит нам внести ряд штрихов в историю концепта сакрального в целом, а также отрефлексировать, как он может соотноситься с двумя другими обозначенными выше категориями. Наш основной тезис заключается в том, что эта связь не просто неоднозначна, а каждый раз конструируется заново, практически «с нуля», из чего следует, что некритическое убеждение о том, как сакральное время функционирует «на самом деле», должно быть поставлено под сомнение.

Дюркгейм, Юбер и Мосс: время тотальности и ритуала

Для Эмиля Дюркгейма, отца-основателя французской социологии, постановка вопроса о религиозном человеке в единственном числе является абсурдной, потому что религия – и дихотомия сакральное / профанное как ее первооснова – обретается в сфере коллективного существования. В «Элементарных формах религиозной жизни» (1912) понятие «сакральное время» отсутствует, однако упоминается «тотальное время», описывающее и динамику сакрального в этом его смысле: «...ритм коллективной жизни, – пишет исследователь, – подавляет и вбирает в себя отличные друг от друга ритмы всех единичных жизней, которые в него складываются: возникающее вследствие этого время подавляет и вбирает в себя все частные длительности. Это и есть тотальное время» [Durkheim 2007, 618]. Поскольку сакральное не наделено атрибутом реальности, а является своего рода коллективной иллюзией, то у него нет и собственного временного порядка. Время едино, и оформляется оно в социальном цикле: «Эта безличная и глобальная длительность измеряется... движениями концентрации и рассеяния общества; в более общем смысле, это периодически возникающая необходимость коллективной переборки» [Durkheim 2007, 618].

Некоторый индивидуализм, пока что только намек на возможность частного сакрального, появляется в теории Анри Юбера и Марселя Мосса («Очерк о природе и функциях жертвоприношения», 1899). Но и они, исходя из примата социального конструктивизма, ставят практику выше теории: не ритуал возникает из сакрального, а прямо наоборот. Поэтому содержание сакрального оформляется исходя из временного порядка ритуала, т.е. из его периодичности. Именно она обеспечивает континуальность бытия божеств: «Эта нерасторжимость связи между живыми существами (или некоторым их видом) со сверхъестественной силой – следствие периодичности жертвоприношений, о которой здесь и идет речь. Повторение этих церемоний, во время которых по обычаю или по иной причине через регулярные промежутки времени вновь появлялась та же самая жертва, создавало нечто вроде непрерывно существующей личности. Поскольку в процессе жертвоприношения сохраняются все его результаты, то сотворение божества есть результат прежних жертвоприношений» [Mauss, Hubert 1899, 73].

Если сакральное основано на ритуальном времени, то на каком времени основан сам ритуал? Прежде всего на естественных циклах – например, смене дня и ночи или времен года, которые рассматриваются авторами как объективная, как раз-таки предельная реальность: «Торжественное заклятие животных встречается... во время периодических праздников, связанных с природными циклами, в том числе и растительными» [Mauss, Hubert 1899, 16]. Или в другом месте: «В них [плодах. – А. З.] пребывает религиозное начало, которое дремлет зимой, вновь появляется весной и дает о себе знать во время жатвы» [Mauss, Hubert 1899, 63]. Здесь дюркгеймовский социальный цикл чередования концентрации и рассеяния общества накладывается у Юбера и Мосса на естественный цикл чередования зим и весен. С другой стороны, история их не волнует вовсе – более того, ее прогресс нивелируется исходя из преемственности ритуальных форм: если структура жертвоприношения, например, в архаичных религиях и в христианстве идентична, сами ритуалы все так же повторяются, а времена года никуда не делись, то и сама идея истории оказывается неактуальной.

Батай: от «вечного возвращения» к длительности

Несколько ближе классиков к Элиаде оказывается Жорж Батай – во всяком случае, в своих ранних произведениях. В его текстах

конца 1930-х гг. сакральному соответствует циклическое время ницшевского «вечного возвращения» – румынский исследователь, в свою очередь, говорил о «вечном возобновлении» [Eliade 1949]. Так, в «Ницшевской хронике» (1937) Батай развивает циклическую цивилизационную модель: «За критической фазой в разложении цивилизации неизменно следует... рождение сакральных фигур и мифов... обновляющих жизнь и делающих ее “тем, что принадлежит лишь грядущему”» [Bataille 1937, 18–19]. Грядущее, если смотреть на него из 1937 г., – это возвращение сакрального порядка древних обществ, в которых преобладали ценности смерти, насилия и жертвоприношения. Акцент на будущем, как полагает мыслитель, позволяет избежать привязки к героическому прошлому, которой грешат ненавистные ему фашисты, христиане и, в чуть меньшей степени, социалисты. Уже тогда Батай выступал против надвигавшейся войны и утверждал, что именно эта привязка к прошлому, к конкретной истории, а не к мифическому возвращению, ввергнет мир в разруху и полностью уничтожит человечество вместо того, чтобы его преобразить.

В написанной уже после Второй мировой войны «Теории религии» (1949) Батай, однако же, отходит от этой концепции в пользу другой, намного более оригинальной, и развивает идею возникновения времени как такового в качестве *длительности*. Он пишет, что сакральное – это имманентный мир природы, из которого сам себя изгоняет отделившийся от него и обретший сознание человек. Время возникает вместе с субъектом, когда он полагает нечто как орудия труда, а следовательно – как средства для некой цели; в этом разрыве между действием и его внеположенным результатом и начинается оформление времени: «Временем, затраченным на его [орудия труда. – А. З.] изготовление, прямо задается его полезность, его подчиненность самой этой цели», – пишет философ [Bataille 1976, 297–298]. Длительность имеет в этом вопросе первостепенное значение, поскольку в сакральной природе времени нет, одно животное не отличает себя от другого и все происходит как бы одновременно, вечно повторяясь и возвращаясь; при этом оно есть в профанном мире, в царстве вещей. Жертвоприношение как «сакрализация» и сакральный акт *par excellence* уничтожает не сам объект, а лишь его вещьность; если же в таком качестве выступает человек, оно снимает его субъектно-объектное различие и возвращает в безвременье естественного состояния: «В мире имманентности смерть –

ничто, но именно потому что она ничто, ни одно существо никогда по-настоящему не отделено от нее... Длительность теряет всякое значение или же остается лишь как источник болезненного наслаждения тревогой. Напротив того, объективное, в некотором смысле трансцендентное субъекту полагание мира вещей основано именно на длительности; действительно, любая вещь может полагаться как нечто отдельное и обладать смыслом лишь при условии, что полагается некоторое внешнее время, ради которого она и образуется как объект» [Bataille 1976, 308–309].

Поэтому никакого «сакрального времени» попросту нет, у него отсутствует какой-либо смысл или содержание; это не время богов или мифов, а отсутствие длительности вообще. Отношение между профанным и сакральным здесь, в отличие от концепции Элиаде, является не согласованным, едва ли гармоническим сосуществованием, а враждой, в которой одно подавляет другое, а то его разрушает.

Кайуа: праздник и тотальная война

Роже Кайуа не уделяет внимания ни привязанности к прошлому или будущему, ни тому, как возникает временная длительность и оформляется остающийся позади нее сакральный мир. Центральным понятием, вокруг которого он организует свою теорию циклов сакрального и профанного, становится *праздник*, и чуть позже – *война*, которую он считает актуальной формой праздника и единственной манифестацией сакрального в современном мире. Праздник для него – это период эксцесса, насилия, трансгрессии, праздник разрушает время и воссоздает его заново по образцу первых дней творения. Как и для Элиаде, время для него также является чем-то несовершенным: «Время все истощает, утомляет. Время – это то, что ведет к старению, к смерти, к ветшанию», – пишет он в работе «Человек и сакральное» (1939) [Caillois 1950, 134]. Хотя эти два автора сближаются между собой в том, что оба называют мифическое время Золотым Веком, для Кайуа оно является также и хаосом, временем убийств, инцестов и принесения жертв: это «одновременно и по одним и тем же причинам кошмар и рай» [Caillois 1950, 142]. Еще одно их различие состоит в том, что сакральное время для него вмешивается в обыденный ход вещей не в ходе любого ритуала (Элиаде пишет о «священном времени» литургии), который совершается достаточно часто, а только в эти особые и достаточно редкие дни.

Такая концепция праздника ставит перед ее автором вопрос: существуют ли еще аналоги архаических праздников у нас, сейчас, в современном мире? Некоторое время Кайуа думал, что в этом качестве можно рассматривать каникулы, отпуска и всяческие светские праздники, однако вскоре был вынужден отказаться от этой мысли, потому что все это не пароксизмы общественной жизни, а напротив, совершенное ее затухание [Romi Mukherdjee 2009]. В конце 40-х гг. он пишет к упомянутой нами книге ряд дополнений, в одном из которых утверждает, что для нас временем эксцесса является война: «Это тотальное явление, которое всколыхивает и полностью преобразует их [современные общества. – А. З.], образуя грозный контраст с плавным течением мирного времени» [Caillois 1950, 222]. Война – время «эксцесса, насилия, нарушения запретов», в перспективе которого люди сплачиваются, богатства растрачиваются, а профанный порядок разрушается и создается заново.

Эту же идею Кайуа развивает в книге «Беллона, или Склонность к войне» (1963). Здесь для нас важно то, что в связи с этим переходом от одной формы к другой у сакрального возникает собственная история, или, по крайней мере, его история начинает соотноситься с профанной. Связано это с тем, что война становится сакральной, т.е. провоцирующей аффект влечения и отторжения, далеко не сразу, а только превратившись в тотальную войну в XIX–XX вв.: «Сакральное прежде всего завораживает и ужасает. Война воспринимается как нечто сакральное лишь тогда, когда становится завораживающей и ужасающей» [Caillois 2012, 153]. Новые формы сакрального, таким образом, возникают в истории по мере исчезновения из войны «рыцарственно-упорядоченных элементов» и восстановления ее в своей «беспримесной сущности» – а это и есть некое подобие праздника. Между архаическими и современными формами сакральной активности нет тождества, но они в равной мере сакральны – а вечность, как оказалось, не абсолютно свободна от времени.

Жирар: циклотимия и апокалипсис

Для Рене Жирара в области сакрального также нет никакого особого времени; оно всего лишь поддерживает естественный для человеческих отношений временной формат, каковым являются *циклы*. Сакральное для него – это отнюдь не «чистая реальность», а социальный институт, ключ к появлению и выживанию

(что одно и то же) человечества, оформление которого он выводит из феноменов мимезиса, соперничества и насилия. Очень кратко его концепцию можно изложить так: человек может желать лишь того, чего желает другой; в результате между людьми возникает соперничество за желанный объект и вследствие него – насилие. По мере того, как люди подражают друг другу все больше, оно заполняет все общество, приводя в итоге к ситуации «войны всех против всех» – к жертвенному кризису. Единственным выходом из такой ситуации является поляризация насилия всех против одного – т.е. против произвольно избранного козла отпущения. Жертву убивают и вслед за этим обожают, поскольку она объявляется одновременно виновной в смуте и восстановившей мир. Итак, меньший цикл человеческих отношений составляет последовательность «ударов», будь то реальных или символических, между двумя миметическими соперниками; их нанесение постепенно ускоряется, пока наконец не вырождается в одновременность схватки. Жиран ассоциирует этот процесс с циклотимией в психологии: «За всякой циклотимией всегда стоит миметическое желание и импульс соперничества... Всякая индивидуальная циклотимия – всегда лишь половина взаимоотношения с кем-то другим», – пишет он в «Насилии и священном» (1972) [Girard 1972, 229]. Совокупность меньших циклов составляет больший цикл насилия – от примирения на трупе невинной жертвы до нового кризиса. Динамика сакрального воспроизводит обычный цикл соперничества и поляризации на козле отпущения, но особым образом, сдерживая большее насилие ценой меньшего: «...религиозные практики соблюдают тот порядок, в каком события шли во время того цикла насилия, который нужно воспроизвести» [Girard 1972, 245]. Поэтому время жертвенного кризиса – это симметрично выстроенная неразличимость миметических двойников, в которой события зависают в одновременности, прежде чем перейти к единодушному насилию всех против одного.

Как и в теории Кайуа, сакральное у Жирана существует в истории и претерпевает изменения, а точнее – уничтожается в христианском откровении. Христос у него разоблачает механизмы насилия и тем самым лишает их силы. В результате этого история, во-первых, возникает как таковая в смысле линейного времени, а во-вторых, движется к своему концу в форме апокалипсиса – «человеческого, а не божественного, ужаса», того конца света, который творят сами люди [Girard 1978, 270]. Однако в связи с

исчезновением сакрального, до сих пор замедлявшего историю постоянным повторением одного и того же, она начинает ускоряться, а борьба соперников-двойников становится глобальным противостоянием между странами, культурами и цивилизациями. В своей последней значительной работе «Завершить Клаузевица» (2007) Жирар называет этот феномен «устремлением к крайности»: «Миметический принцип все больше и больше проявляется, различия все больше и больше осциллируют, и это провоцирует то ускорение истории, которое мы могли наблюдать в течение последних трех веков», – пишет философ [Girard 2011, 248]. Темпоральная структура такого «устремления» характеризуется биполярностью и постоянным ускорением: все происходит как и в случае с миметическим соперничеством, только теперь место людей занимают страны или их коалиции. Близость апокалипсиса обусловлена тем, что институты, созданные для его отсрочки, исчезли либо не работают. Поэтому сакральное, как мы уже сказали, не имеет собственной временной структуры, а паразитирует на, условно говоря, «профанной», т.е. единственно возможной, создавая в ней петли и затормаживая выпрямление этих петель. И уж тем более оно не является бесконечно ценной мифической вечностью – по меньшей мере потому, что у него есть точка отсчета – это учредительное убийство. В этом определении войны как последних отсветов угасающего сакрального Жирар очевидным образом сближается с Кайуа.

Заключение

Подведем итоги. Представляется, что все четыре рассмотренных нами «сюжета» показывают, что представления о «священном времени» могут сильно различаться – и различаются – в зависимости от определения сущности самого сакрального и его теоретического осмысления; никакого «общепринятого» представления об этом явлении в философии сакрального нет. Взятая нами за отправную точку концепция Мирчи Элиаде, по существу традиционалистская и даже немного православная, сегодня оказалась удобной для множества исследователей, скажем, российского православия, которые с ее помощью мифологизируют картину мира объекта своего исследования и представляют ее как нечто объективное, естественное и данное по умолчанию. Разумеется, это не значит, что вместо нее за отправную точку в научном или

социально-философском рассуждении следует принимать другие теории – но этому, в сущности, ничего не мешает.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Ленель-Лавастин 2012 – *Ленель-Лавастин А.* Забытый фашизм: Ионеско, Элиаде, Чоран. – М.: Университетская книга, 2012.

Религиоведение 2006 – Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006.

Сэдзвик 2014 – *Сэдзвик М.* Наперекор современному миру. Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX в. – М.: Новое литературное обозрение, 2014.

Bataille 1937 – *Bataille G.* Chronique nietzschéenne // *Acéphale*. 1937. Vol. 3–4.

Bataille 1976 – *Bataille G.* Théorie de la religion // *Bataille G. Œuvres complètes*. T. 7. – Paris: Gallimard, 1976.

Caillois 2012 – *Caillois R.* Bellone ou La pente de la guerre. – Paris: Flammarion, 2012.

Caillois 1950 – *Caillois R.* L'homme et le sacré. – Paris: Gallimard, 1950.

Durkheim 2007 – *Durkheim É.* Les Formes élémentaires de la vie religieuse. – Paris: CNRS Éditions, 2007.

Eliade 1965 – *Eliade M.* Le sacré et le profane. – Paris: Gallimard, 1965.

Eliade 1949 – *Eliade M.* Traité d'histoire des religions. – Paris: Payot, 1949.

Girard 1972 – *Girard R.* La violence et le sacré. – Paris: Grasset & Fasquelle, 1972.

Girard 1978 – *Girard R.* Des choses cachées depuis la fondation du monde. – Paris: Grasset & Fasquelle, 1978.

Girard 2011 – *Girard R.* Achever Clausewitz. – Paris: Flammarion, 2011.

Mauss, Hubert 1899 – *Mauss M., Hubert H.* Essai sur la nature et la fonction du sacrifice // *Année sociologique*. 1899. Vol. 2. P. 73.

Romi Mukherjee 2009 – *Romi Mukherjee S.* Festival, Vacation, War: Roger Caillois and the Politics of Paroxysm // *Romi Mukherjee S. (Ed.) Durkheim and Violence*. – Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. P. 119–138.

REFERENCES

Bataille G. (1937) Chronique nietzschéenne. *Acéphale*. Vol. 3–4.

Bataille G. (1976) Théorie de la religion. In: Bataille G. *Œuvres complètes*. T. 7. Paris: Gallimard.

- Caillois R. (2012) *Bellone ou La pente de la guerre*. Paris: Flammarion.
- Caillois R. (1950) *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard.
- Durkheim É. (2007) *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: CNRS Éditions.
- Eliade M. (1965) *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard.
- Eliade M. (1949) *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot.
- Girard R. (2011) *Achever Clausewitz*. Paris: Flammarion.
- Girard R. (1978) *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset & Fasquelle.
- Girard R. (1972) *La violence et le sacré*. Paris: Grasset & Fasquelle.
- Laignel-Lavastine A. (2004) *Cioran, Eliade, Ionesco, Forgetting Fascism* (Russian Translation: Moscow: Universitetskaya Kniga, 2012).
- Mauss M. & Hubert H. (1899) Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. *Année sociologique*. Vol. 2. P. 73.
- Romi Mukherjee S. (2009) Festival, Vacation, War: Roger Caillois and the Politics of Paroxysm. In: Romi Mukherjee S. (Ed.) *Durkheim and Violence* (pp. 119–138). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Sedgwick M. (2004) *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century* (Russian Translation: Moscow: Novoye Literaturnoye Obozreniye, 2014).



Философские проблемы моделирования мультиагентных систем*

И.Ф. Михайлов

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-56-74

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Мультиагентные системы (МАС) – это технология, основанная на распределенных вычислениях, предназначенная для эмуляции сложного эмерджентного поведения множества агентов на основе различных механизмов обратной связи. Философский интерес к ним связан, во-первых, с когнитивными свойствами отдельных агентов и системы в целом; во-вторых, с возможностями моделирования сложного социального поведения и, возможно, более глубокого понимания социальности как таковой. Главная проблема – в какой степени мультиагентные модели соответствуют моделируемой реальности. Поскольку они представляют собой вычислительные системы, необходимо рассмотреть общую теорию вычислений и их онтологический статус; определить, каким образом вычислительные процессы формируют правилосообразные системы, состоящие из множества когнитивно-нагруженных агентов; сделать правдоподобные предположения относительно закономерностей эволюции таких систем в естественных и искусственных условиях. Особое внимание уделяется в статье гипотезе ограниченной рациональности агентов или, что то же самое, их когнитивной ограниченности, что делает необходимым использование аппарата эпистемической логики для формализации процессов в МАС. Полученные результаты дают дополнительные аргументы в пользу известного философского тезиса: высшие когнитивные способности определяются и объясняются сложной социальной организацией их носителей.

Ключевые слова: вычисление, репрезентация, когнитивная наука, мультиагентные системы, роевой интеллект, рациональный агент,

* Исследование выполнено в рамках проекта Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) «Когнитивные основания социальности», грант № 18-011-00316А.

когнитивные системы, искусственный интеллект, эпистемическая логика, социальная гиперсеть.

Михайлов Игорь Феликсович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора методологии междисциплинарных исследований человека, Институт философии РАН.

ifmikhailov@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-8511-8849>

Цитирование: Михайлов И.Ф. (2018) Философские проблемы моделирования мультиагентных систем // Философские науки. 2018. № 12. С. 56–74.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-56-74

Philosophical Problems of Multi-Agent Systems Modeling*

I.F. Mikhailov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-56-74

Original research paper

Summary

Multi-agent systems (MAS) is a technology based on distributed computing, designed to emulate the complex emergent behavior of multiple agents on the basis of various feedback mechanisms. Philosophical interest therein is caused, firstly, by the cognitive properties of individual agents and of the system as a whole; secondly, with the possible modeling of complex social behavior and, possibly, by the perspective of a progress in social understanding. The main problem is the extent to which multi-agent models correspond to the simulated reality. Since they are computing systems, it is necessary to consider the general theory of computations and their ontological status; to determine how the computational processes form rule-like systems consisting of multiple cognitively enabled agents; to make plausible assumptions about the regularities of the evolution of such systems under natural and artificial conditions. Particular attention is paid to the hypothesis of the limited rationality of agents or, what is the same, to their cognitive limitations, which demands the application of epistemic logic formalism to MAS functioning. The obtained results give additional arguments in favor of the well-known philosophical thesis: the higher cognitive

* The research is completed within the framework of the project of the Russian Foundation for Basic Research (RFBR) “Cognitive grounds of social being,” grant no. 18-011-00316A.

capabilities are determined and explained by the complex social organization of their bearers.

Keywords: computation, representation, cognitive science, multi-agent systems, swarm intelligence, rational agent, cognitive systems, artificial intelligence, epistemic logic, social hypernet.

Igor Mikhailov – Ph.D. in Philosophy, Senior Research Fellow at the Department of Methodology of the Interdisciplinary Study of Man, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

ifmikhailov@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-8511-8849>

Citation: Mikhailov I.F. (2018) Philosophical Problems of Multi-Agent Systems Modeling. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 12, pp. 56–74.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-56-74

1. Введение. Вычисления и вычислительные системы

После научной революции XVII в., когда дескриптивные теории мира постепенно ушли из-под сени спекулятивной философии, за нею остались лишь сфера сознания и его познавательных способностей, а также сфера человеческой социальности с ее надприродными правилами, такими как мораль. У классической науки не было концептуальных средств, чтобы справиться с явлениями подобного рода. Поэтому для одних они были и во многом остаются свидетельствами присутствия в мире чего-то «нефизического», для других – основанием для отделения «наук о духе» от «наук о природе» в той или иной методологической форме.

Однако начиная со второй половины XX в. – практически на наших глазах – зарождается и формируется нечто, что может стать (а может и не стать) основой следующей научной революции. Я имею в виду общую теорию вычислений и научные направления, возникшие и возникающие в той или иной мере на ее основе – комплекс когнитивных наук, вычислительную биологию, вычислительную нейрофизиологию, такую же экономику, термодинамику и даже астрономию. Дело не только в том, что компьютеры заполнили офисы, стали средством моделирования практически любых процессов и полезной метафорой для объяснения когнитивных способностей. Дело еще и в том, что сама теория вычислений (компьютации), которая способствовала в своем первоизданном – тьюринговском [Turing 1936] – виде этой

компьютерной революции, претерпевает важные изменения, которые, возможно, позволят ей претендовать на статус новой общенаучной парадигмы.

Алан Тьюринг заложил основы общей теории вычислений и вычислимости в ее наиболее строгой – символической – форме, и многими этот подход принимается за теорию вычислений как таковую, вплоть до того, что словосочетание «нетьюринговы вычисления» воспринимается ими как оксюморон. Однако появление различных архитектур параллельных вычислений, включая всемирно известные нейросети, развитие концепций нано- и квантовых вычислений, а также так называемых суперкомпьютеров, поставило под вопрос представление о применимости тьюринговой модели для всего множества вычислительных процессов. Вместе с этой проблемой встал вопрос и о явном определении вычислений как таковых.

Но, что более важно для науки, вычисления, как бы они ни понимались, все больше перемещаются из сферы инструментов познания, моделей и полезных метафор в онтологическую сферу предметов познания: биологические, экономические, астрономические и др. объекты многими понимаются теперь как вычислительные системы, что позволяет применить к ним нетрадиционные теоретические средства.

Так, представляет интерес и кажется перспективной концепция натуральных вычислений как способа сокращения термодинамических затрат в природных процессах [Kempes et al. 2017]. В статье утверждается, в частности, что социальные системы наименее термодинамически эффективны по сравнению с биологическими и даже астрономическими. Но тем не менее они все же являются вычислительными системами. Однако что отличает вычислительные процессы от невычислительных в природе? Большинство авторов сходятся в признании двух критериев: формально-алгоритмического характера процесса и его независимости от материального субстрата, или, как вариант, его переносимости на любой другой материальный субстрат с тем же или большим количеством степеней свободы [MacLennan 2004, 121; Piccinini Bahar 2013, 458, 464]. С этой точки зрения, такие процессы, как приготовление пищи или пищеварение, несомненно, не являются вычислительными, поскольку существенно зависят от свойств участвующих материальных субстратов. Напротив, такие процессы, как трансляция РНК или, тем более, нервные процессы, эко-

номические процессы, в основном признаются вычислительными. А вот по поводу астрономических систем согласия нет. Такое разнообразие мнений, на мой взгляд, отражает пока не преодоленную концептуальную неопределенность самого понятия вычисления, вышедшего за тьюринговы рамки. Очевидно, что для достижения применимости этого понятия к природным процессам необходимо избавиться от антропоморфной презумпции, что вычисления – это когда кто-то вычисляет (считает) что-то с какой-то целью. Попробуем, опираясь в значительной степени на интуицию, сформулировать наше понимание следующим образом: *вычисления – это такие процессы, каузальная роль которых определяется не их материальным субстратом, а их формально-алгоритмической структурой.* То есть система является вычислительной, если при замене ее на другую, но функционально идентичную систему причинно-следственная цепочка, звеном которой она является, остается без изменений.

Так, если для ориентации в пространстве одни живые организмы используют анализ отраженных электромагнитных волн, а другие – ультразвуковой эхолот, то и тот и другой инструменты представляют собой вычислительные системы, чья каузальная роль в значительной степени не зависима от физической реализации, а определяется исполняемыми алгоритмами.

Такое определение, впрочем, порождает две концептуальные проблемы. Первая связана с философской неопределенностью таких понятий, как материальный субстрат. Очевидно, что мы не можем полагаться на феноменальные определения вещей и веществ природы, участвующих в интересующих нас процессах, – их цвет, теплоту, вкус и т.п. Но их объективная определенность, в свою очередь, сводится к таким формально-структурным определениям, как атомное или молекулярное строение и т.п., т.е., к структурам и процессам, относительно которых также можно поставить вопрос об их вычислительной природе. И тогда возникает своего рода «искушение панкомпьютеризма», основанное на возможности представить весь мир как иерархию вычислительных систем и процессов, в которой результаты вычислений на более «низких» уровнях участвуют в вычислениях на более «высоких» в качестве репрезентаций. Однако весь спектр философских импликаций такого подхода, учитывая их крайнюю дискуссионность, вынужденно остается за пределами данной статьи.

Вторая проблема связана с вынужденной «метафоричностью» определяемого понятия: кто-то может возразить, что коль скоро мы отказываемся от антропоморфного смысла слова «вычисление» (1), то стоит ли его вообще оставлять в качестве научного термина. Да, можно попытаться подыскать более подходящее слово. Но, с другой стороны, столь же метафоричными были слова «сила» или «поле» на заре становления классической физики. Однако определенный релевантный аспект их смысла, вкуче со строгими математическими определениями, позволил им надолго задержаться в корпусе науки таким образом, что никто уже не испытывает никакого дискомфорта при обращении с ними. Кроме того, в некотором существенном отношении *человек вычисляющий* со всеми его целями и смыслами «тоже является частью Вселенной» (2). И это оставляет надежду на то, что когда-нибудь сбудется мечта молодого Маркса о единой науке о природе и человеке.

Существуют две вычислительные модели, которые, как мне кажется, наиболее продуктивны для исследования когнитивных и социальных функций человека. Это коннекционистская модель распределенных вычислений, на которой так или иначе, с теми или иными вариациями, построены современные искусственные нейронные сети (ИНС) и методики глубокого (машинного) обучения (deep learning). И это мультиагентные системы (МАС), которые также достаточно «реалистично» воспроизводят когнитивно-нагруженные социальные взаимодействия.

Обе модели относятся к классу так называемых «биологически вдохновленных» (bio-inspired) ИИ-парадигм – имеются в виду подходы в когнитивной науке, отказывающиеся от классической символьной вычислительной модели по типу машины Тьюринга в пользу архитектур, почерпнутых из эмпирических наук о живых существах (коннекционизм, «воплощенное познание») или навеянных математическими теориями («динамические системы», «предсказывающий ум»). В целом у нетьюринговых концепций вычислений есть преимущества и недостатки. Первые сводятся к тому, что такие концепции преодолевают концептуальные ограничения классической модели, закрепляющие ее антропоморфизм, поскольку она предполагает только символы (требующие интерпретатора), только правилосообразные манипуляции. Отказ от этих ограничений позволяет «вывести» вычислительные процессы за пределы человеческого мира, в которых они непременно предполагают того, кто вычисляет, осознаваемый предмет

и осознаваемую цель вычислений. Вместе с тем – и это можно отнести к их недостаткам – как правило, нетьюринговы модели вычислений оказываются привязанными к определенной предметной области и связанными определенными эпистемологическими презумпциями, что, впрочем, справедливо и для классической модели [MacLennan 2004]. Неклассические, нетьюринговы модели вычислений противопоставляют классической, обычно исходя из их предполагаемой континуальности в противовес дискретности (близкий, но не тождественный вариант – аналоговый характер в противовес цифровому), или исходя из концепции *функционального механизма* [Bechtel 2008; Craver 2007; Glennan 2002; Wimsatt 2002] в противовес концепции машины Тьюринга (МТ), или противопоставляя распределенные (параллельные) вычисления линейным или серийным. В рамках последней антитезы ИНС и МАС представляются примерами реализации неклассической модели вычислений, хотя и этот пункт остается дискуссионным.

2. Теория и технологии мультиагентных систем

Теперь подробнее о мультиагентных системах. Мультиагентные системы представляют собой класс биологически-вдохновленных (bio-inspired) вычислительных систем, в которых взаимодействуют автономные рациональные агенты, наделенные обратной связью и способностью принимать решения. Они запрограммированы на преследование определенных целей, имеют ограниченный набор возможных состояний и/или действий, которые принимают или предпринимают, реагируя на свойства среды и действия других агентов по определенным правилам. Интеллектуальность системы обнаруживается как результирующая характеристика поведения всего «роя», поскольку все последующие состояния системы эмерджентны и непредсказуемы, но в высокой степени адаптивны. Как и в случае с нейросетями, разработчики управляют МАС с помощью настроек и локального программирования, гипотетически предполагая будущее поведение системы.

Согласно нестрогому определению Ниази и Хуссейна, «агент был бы чем-то таким в системе, что может быть рассмотрено и идентифицировано экспертами в любой дисциплине и интересующем субдомене как играющее в этой системе важную, индивидуальную, интерактивную и интересную роль, приводящую к поведению, которое называют интеллектуальным, рациональным, когнитивным или эмерджентным» [Niazi, Hussain 2014, 2–3].

Не претендуя на профессиональное суждение в этой области, я готов предположить, что необходимым условием саморегуляции в обоих случаях выступает та или иная форма обратной связи – алгоритм обратного распространения ошибки в случае с ИНС и зависимость действий агента от положения или поведения других агентов в случае с МАС.

Основы данной технологии формировались еще в 1980-х гг. в виде объектно-ориентированного программирования, распределенных вычислений, первых экспериментов в области «искусственной жизни» и «искусственных обществ», а также искусственного интеллекта и когнитивных систем. Значительную роль сыграли также данные бурно развивающихся биологии, этологии и т.п. Особенности этого класса ИИ-систем часто обозначают терминами «эмерджентный интеллект» или «интеллект роя», имея в виду рациональное, но в целом непредсказуемое их поведение.

Сегодня область практического применения МАС оказалась значительно шире той, что планировалась изначально. К ней относятся: экономика [Городецкий 2014; Редько Сохова 2013], приборостроение [Афанасьев 2012], техническая стандартизация [Аронов и др. 2015] и даже управление беспроводными сетями [Thomas 2007].

3. Предшественники мультиагентных систем

В.Л. Макаров описывает первые попытки создания «искусственной жизни» и «искусственных обществ», в ходе которых вырабатывались основные принципы мультиагентных моделей [Макаров 2009].

Что касается «искусственной жизни» (AL – artificial life), то начало этим исследованиям было положено в докомпьютерных исследованиях клеточных автоматов. Наиболее известным воплощением этой простой технологии стала «сахарная модель» (SUGARSCAPE) (3), на которую ссылаются и зарубежные исследователи, далее упомянутые в этой статье. По мере развития искусственных обществ в направлении большего социального реализма все более релевантной становилась *гипотеза ограниченной рациональности агентов*, которая отражала факт ограниченности их когнитивных ресурсов, таких как объем памяти [Макаров 2009, 18]. Эта гипотеза имеет важное значение и для современных социально-когнитивных теорий, поскольку ясно,

что конфигурации реальных социальных сетей определяются в том числе и тем фактом, что их участники не могут воспринять и удержать информацию о состоянии системы в целом. Кроме того, это добавляет оснований для использования когнитивных моделей в социальных симуляциях, что сегодня является предметом активного обсуждения.

По мнению автора, элементами социальной реальности должны считаться действия, а не люди [Макаров 2009, 19]. Мне близок этот подход, так как, согласно моей собственной концепции [Михайлов 2017], в рамках конкретнаучных социальных онтологий действия могут быть интерпретированы как отношения. Если мы предлагаем онтологию, в которой объекты не только вступают в отношения, но и наделены свойствами, то мы обрекаем себя на поиски некой метаонтологии, призванной объяснить природу этих свойств. Если же нам удастся свести свойства к отношениям, то необходимость в метаонтологии отпадает, сама онтология упрощается, поскольку объекты примитивизируются, а свойства оказываются эмерджентными эффектами межобъектных взаимодействий. Система объектов и отношений между ними обретает форму сети, которая как упрощенное описание реальности релевантна как когнитивным, так и социальным наукам.

Философское значение реальных МАС и научных теорий, за ними стоящих, состоит в осознании эмерджентности социальной жизни, возникающей на основе правил, регулирующих поведение рациональных, но когнитивно ограниченных агентов.

4. Когнитивные распределенные вычисления

Концептуальный анализ мультиагентных систем позволяет пересмотреть распространенный философский предрассудок, согласно которому в основе возникновения высших когнитивных – собственно интеллектуальных – способностей лежит сравнительно более развитый мозг. Если перевести это убеждение на язык вычислений, мозг оказывается главным и единственным процессором, возрастающая сложность которого в какой-то момент позволяет появиться социальным взаимодействиям. Но, опираясь на опыт МАС, мы можем теперь говорить о *распределенных социальных вычислениях*, процессором которых оказывается мультиагентная система в целом. Репрезентации этих социальных вычислений в когнитивных аппаратах агентов обнаруживаются как «рациональное» мышление.

Теория рефлексивного управления [Новиков, Чхартишвили 2013] как один из вариантов теории МАС показывает, что интеллектуальные эффекты в распределенной сети рациональных агентов могут быть поняты как следствие сложного правилосо-образного взаимодействия на основе автономных решений и обратной связи. И выглядит правдоподобным предположение, что когнитивный аппарат агента в системе – будь это естественный мозг или искусственный процессор – должен иметь или эволюционно развить в себе блок функций, обеспечивающих социальные взаимодействия и способность манипулировать ими в собственных интересах. Если же взаимодействующие агенты научаются пользоваться символическими системами, то когнитивная «мощность» системы в целом и каждого конкретного агента возрастает многократно.

Концептуализируя ту же мысль об эмерджентности социального интеллекта, Сингх [Singh 1994, 11] говорит о *коммуникативных интенциях*. Мне больше импонирует понятие *коммуникативных модальностей*, поскольку оно, во-первых, указывает на специфические логические структуры коммуникативных ситуаций, а во-вторых позволяет и оправдывает использование эпистемических логик по отношению к известным интенциональным актам – таким как знание, полагание, сомнение, опасение и т.п.

5. Мультиагентная природа социальности

Социальная система не может состоять из некогнитивных агентов, иначе трудно себе представить, как было бы возможно ее функционирование. Агенты, объединенные в социум должны обладать рядом способностей, среди которых – самоидентификация и идентификация себе подобных, осмысленная коммуникация, запоминание и реализация социальных сценариев. Для этого им нужен блок ввода и обработки данных, информационный процессор, память, модуль принятия решений. Таким образом, физические условия когнитивности одновременно являются необходимыми физическими условиями социальности. Можно ли тогда указать на достаточные условия бытия агентов в качестве общественных единиц? МАС приоткрывают эту тайну: социальность обеспечивается способностью действовать по правилу – отвечать определенным действием на определенные действия соседей или на состояние среды. В основе этой способности, конечно же, лежит целый ряд когнитивных функций.

И здесь возникает трудный методологический вопрос: если МАС – это вычислительные системы, то как они могут реализовывать какой-либо алгоритм, если неизвестны их конечные состояния? Можно предположить, что понимание вычисления как реализации одного заранее данного алгоритма – еще один предрассудок. Так же как и в нейросети, алгоритмы здесь если и реализуются, то на уровне агентов (нейронов, в случае НС). А собственно вычисление как процесс получения выходных данных на основе входных реализуется на уровне системы в целом через смену ее состояний. Именно поэтому мы говорим о параллельности таких вычислений и эмерджентности их результатов. Вместе с тем между этими распределенными вычислительными архитектурами есть одно заметное различие: между социальными агентами нет физических – например, синаптических – связей. Они часто свободны в движениях и перемещениях, обеспечивая гибкость и динамичность конфигурации сети, улучшая ее адаптивные свойства. Более того, физический состав агентов может меняться: какие-то из них могут выбывать, другие – вливаться в процесс, но система остается тождественной себе, пока правила участия в ней остаются существенно неизменными.

Если нейросеть – например, мозг – имеет пространственную структуру, то мультиагентная система – например, общество – существует во времени через динамику социальных взаимодействий когнитивных агентов. Поэтому иногда приходится слышать, что социальные связи существуют в сознании их участников. Но нам очевидно, что сознание – набор когнитивных компетенций – выступает необходимой предпосылкой социальной системы, которая как таковая существует в темпорально-динамическом измерении. Она представляет собой как бы производную от удачного сочетания когнитивных способностей составляющих ее агентов.

Если говорить о естественных социальных системах, то они, конечно, – продукт эволюции, а значит, благодаря некоторому механизму, преимущественно, случайно полученные на уровне индивидов, закрепляются. Если это генный механизм, то отбор идет на уровне вида: индивиды с удачными мутациями выживают, с неудачными – гибнут. Если это самообучаемая нейросеть, то отбор становится гораздо эффективнее в смысле расхода биоматериала – случайно найденные «лайфхаки» закрепляются и существенно повышают выживаемость индивида. Естественно предположить, что эволюция, нащупав значительно более эффек-

тивный механизм отбора, идет по линии увеличения объема мозга и повышения удельной доли коры, ответственной за прижизненное обучение, по отношению к мезенцефалону, обеспечивающему инстинктивное поведение [Knoll 2005, 7].

Но генный и нейросетевой механизм не связаны друг с другом на уровне наследования – результаты обучения невозможно передать следующему поколению напрямую. Однако если бы это было возможно, эффективность эволюции – как количество полезных изменений по отношению к расходу биоматериала в единицу времени – возросла бы экспоненциально. Рано или поздно эволюция должна нащупать такую возможность – и она появляется в результате того, что особи научаются идентифицировать друг друга как себе подобных и получают некий механизм обратной связи, позволяющий реагировать на действия друг друга. Эту гипотезу можно рассматривать как эволюционный аргумент в пользу когнитивной основы животной социальности.

Взросшая вычислительная эффективность биологических единиц в результате первого этапа их социализации в качестве одного из своих следствий должна иметь увеличение продолжительности жизни отдельных особей, соединяя в одном временном интервале уже не два, а три поколения. И здесь приведем пример эвристической роли МАС в науке: мультиагентная модель сообщества обезьян продемонстрировала роль «бабушки» в укреплении социальных связей внутри сообщества и в дальнейшем увеличении срока жизни особей [Kim et al. 2012]. Другие мультиагентные модели поддерживают этот вывод: голландские исследователи обнаружили, что «эволюционный подход [к обучению агентов] способен поддерживать более крупные и более стабильные популяции агентов, а также более высокий уровень индивидуального успеха, по сравнению с обучением на протяжении жизни [одного агента]» [Eiben et al. 2006, 155]. Как мы понимаем, дальнейшим шагом на пути повышения вычислительной эффективности должно стать появление системы социальной аккумуляции опыта – знаковых систем и письменности.

Замечу попутно: возможно, *натуральные вычисления* (вычислительные процессы в природных системах) суть способ противостоять энтропии. Если бы появилась удовлетворительная теория, позволяющая утверждать это номотетически, возникла бы возможность увязать биологию, психологию и термодинамику в единый эволюционный проект.

6. Логические основы мультиагентности

Философия играет двоякую роль в теории МАС: с одной стороны, она получает некоторые инсайты в результате успешного развития этой технологии, а с другой – поставляет логические и семантические теории, которые успешно адаптируются теоретиками МАС.

Так, в пользу социально-коммуникативной природы знания говорит, в частности, широкое использование эпистемических модальных логик в теоретическом обосновании агент-ориентированных систем (4). Относительно простое решение предлагает Майкл Вулдридж в своем руководстве по мультиагентным системам. Он дополняет логику высказываний первого порядка одноместным модальным оператором K_i – «агент i знает, что...» [Wooldridge 2002, 279]. Далее он вскрывает семантические проблемы, с которыми его логика сталкивается при интерпретации ее на МАС. Например, при отсутствии абсолютно надежного обмена сообщениями внутри МАС идеал «общего знания» (*common knowledge*) может оказаться недостижимым, а процесс его достижения может превратиться в бесконечные, никогда не завершающиеся итерации. Распределенное знание – ситуация, когда, например, знания, имеющиеся у разных агентов, оказываются посылками силлогизма, следствие которого, таким образом, содержится в системе в неявном виде – также оказывается проблематичным. Для его формализации Вулдридж предлагает формализацию пересечения эпистемических миров агентов. Тогда «ограничения, накладываемые на возможные миры, в общем случае означают увеличение знания» [Wooldridge 2002, 283].

С семантикой возможных миров связано еще одно обстоятельство: она предполагает, что действующий агент должен быть «идеальным логиком», который должен совершить все возможные логические операции над имеющимися знаниями, получить все возможные выводы и увидеть все скрытые противоречия. Но реальные агенты, как искусственные, так и живые, идеальными логиками обычно не являются и потому толерантны к неявным противоречиям. Поэтому Вулдридж считает, что для МАС, в отличие, например, от научной теории, достаточно требования слабой непротиворечивости [Wooldridge 2002, 276].

Все это можно рассматривать в качестве экспликации тезиса ограниченной рациональности агентов, предложенного Макаровым и обсуждавшегося ранее в этой статье.

Похожая эпистемическая теория содержится в другом комплексе руководстве по МАС [Vlassis 2007]. Здесь предлагается определение, согласно которому, *некоторый агент знает некоторое событие, если множество всех состояний, которые из его перспективы представляются возможными, содержат это событие*. В эпистемической логике, к которой апеллирует Влассис, считается, что субъект знает некоторый факт, если этот факт содержится во всех возможных мирах, которые достижимы из перспективы этого агента. Сам же он предлагает событийный подход, согласно которому агент знает некоторое событие, если все состояния, которые агент считает возможными, содержат это событие. Поддержку своему подходу Влассис находит в популярной у других авторов (5) работе [Fagin et al. 1995], где утверждается эквивалентность логического и событийного подходов [Vlassis 2007, 39].

Поскольку принцип ограниченной рациональности агентов предполагает не только ограниченность доступного им знания, но и несовершенство, или, по крайней мере, «неклассичность» используемых ими логических средств, теоретики распределенного искусственного интеллекта, разновидностью которого являются МАС, интегрируют не только модальные, но и «нечеткие» логики, различные версии математической статистики и т.п.

7. Заключение. Система самообучаемых агентов

Мультиагентные системы, как и искусственные нейросети и как до них привычные нам компьютеры фон-неймановской архитектуры, воссоздают в готовом виде то, на что природе понадобилось миллионы лет эволюции. В МАС мы имеем когнитивно ограниченных агентов, поскольку изначально носителем интеллекта является система в целом. В природных же мультиагентных системах – стаях и обществах – когнитивная ограниченность агентов объясняется эволюционной целесообразностью. Мы и другие животные – по сути биологические мобильные устройства, которые не подключены к постоянным источникам энергии. Поэтому наши процессоры и дисплеи должны быть максимально энергоэффективными, ограничиваясь самым необходимым набором когнитивных компетенций: минимально необходимый чувственный интерфейс, рассудок, стремящийся к возможно более простым объяснениям, социальная сеть, дающая возможность загружать необходимые знания и ресурсы из «облака» и беру-

щая на себя часть наиболее сложных когнитивных вычислений. В человеческом обществе существенным подспорьем являются символические системы и различные устройства аккумуляции коллективного опыта того или иного уровня технологической сложности. Я полагаю, что именно беспрецедентная вычислительная мощь нашего распределенного социального процессора, а не достоинства наших личных бортовых компьютеров, вознесла нас так высоко в царстве живой природы.

Возвращаясь к двум основным архитектурам распределенных вычислений (распределенного искусственного интеллекта) – нейросетям и мультиагентным системам, нужно сказать следующее. Главное ограничение искусственной нейронной сети состоит в ее собственной «пассивности» – она честно обрабатывает входные сигналы, осуществляя на них когнитивные функции, которым она обучена, но она сама не ищет никакие данные и не знает для чего ей все это нужно. МАС, напротив, состоят из активных агентов, преследующих определенные цели, но и эти цели, и правила взаимодействия на пути к их достижению, и сами репрезентации предметной области, на которой задаются цели и правила – все это заложено программистом, и обучение, если и происходит, то на уровне системы в целом, а не на уровне отдельных агентов. Таким образом, каждая из рассматриваемых архитектур имеет свои ограничения: одна лишена собственной активности, другая нуждается в программисте.

Если мы – пока на абстрактном уровне – представим себе мультиагентную систему, состоящую из агентов, каждый из которых имеет «на борту» искусственную нейросеть, то мы значительно продвинемся в реалистичности воспроизводства человеческой реальности. Конечно, потребуется некоторая встроенная (*embedded*) часть программного обеспечения агентов, которая будет как бы замещать простые биологические потребности – последние выступают в роли изначальных драйверов активности в живой природе, поэтому в мире искусственных устройств им нужна адекватная замена. Но правила взаимодействия будут вырабатываться самими агентами в процессе обучения своих «бортовых» ИНС. Потребуется также и некоторая система социальной обратной связи и наследования социального опыта: так, если некий агент гибнет в результате неправильно сформированных правил взаимодействия, его отрицательный опыт должен аккумулироваться и становиться обучающим фактором для других.

Моя гипотеза состоит в том, что через какое-то количество итераций такая МАС, помимо символического языка общения, выработает две группы правил: одни будут регулировать текущие взаимодействия с целью повышения их эффективности, другие будут делать то же, но с целью сохранения и воспроизводства функциональной целостности системы.

Вторая группа правил будет моделью человеческой морали.

ПРИМЕЧАНИЯ

(1) Нужно оговорить, что в русском языке, действительно, смысл слова «вычисление» трудно отделить от человеческих математических расчетов по причине присутствия «числа» в его корне. В английском и других языках, заимствующих научную терминологию из латыни, расчет в арифметическом и схожих смыслах обозначается словами, генетически восходящими к латинскому «*calculi*» – «галка» – главному счетному инструменту пифагорейцев. Смысл же вычислений, интересующий нас, передается производными от латинских «*com*» – «вместе» и «*putare*» – «решать», «оценивать», «полагать». Поэтому компьютер – это не усложненный калькулятор, а нечто качественно другое.

(2) Цитата из некогда популярной песни.

(3) Виртуальная игра, где агенты-жуки ползают по поверхности, на которой неравномерно рассыпан сахар. При определенных настройках правил модель может демонстрировать возникновение сложных экономических отношений, например, обмена.

(4) О связи идей, лежащих в основе (некоторых) эпистемических логик, с социальной коммуникацией я писал в: [Михайлов 2015, 51–54, 70, 86].

(5) На нее же ссылается и Вулдридж.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Аронов и др. 2015 – Аронов И.З., Максимова О.В., Зажигалкин А.В. Исследование времени достижения консенсуса в работе технических комитетов по стандартизации на основе регулярных марковских цепей // Компьютерные исследования и моделирование. 2015. Т. 7. № 4. С. 941–950.

Афанасьев 2012 – Афанасьев М.Я. Разработка и исследование многоагентной системы для решения задач технологической подготовки производства. Автореф. дисс. ... канд. тех. наук. – СПб., 2012.

Городецкий 2014 – Городецкий В.И. Многоагентная самоорганизация в В2В сетях // XII Всероссийское совещание по проблемам управления ВСПУ-214. Москва, 16–19 июня 2014 г. – М.: Институт проблем управления им. В.А. Трапезникова РАН, 2014. С. 8954–8966.

Макаров 2013 – *Макаров В.Л.* Искусственные общества и будущее общественных наук // Лекции и доклады членов Российской Академии наук в СПбГУП (1993–2013). В 3 т. / сост., науч. ред. А.С. Запесоцкого. Т. 1. – СПб.: СПбГУП, 2013. С. 536–551.

Михайлов 2015 – *Михайлов И.Ф.* Человек, сознание, сети. – М.: ИФ РАН, 2015.

Михайлов 2017 – *Михайлов И.Ф.* К общей онтологии когнитивных и социальных наук // Философия науки и техники. 2017. № 2. С. 103–119.

Новиков, Чхартишвили 2013 – *Новиков Д.А., Чхартишвили А.Г.* Рефлексия и управление (математические модели). – М.: Физматлит, 2013.

Редько, Сохова 2013 – *Редько В.Г., Сохова З.Б.* Многоагентная модель прозрачной рыночной экономической системы // Труды НИИСИ РАН. 2013. Т. 3. № 2. С. 61–65.

Bechtel 2008 – *Bechtel W.* Mental Mechanisms: Philosophical Perspectives on Cognitive Neuroscience. – L.: Routledge, 2008.

Craver 2006 – *Craver C.F.* When Mechanistic Models Explain // Synthese. 2006. Vol. 153. No. 3. P. 355–376.

Eiben et al. 2006 – *Eiben A.E., Schut M.C., Vink N.* On the Dynamics of Communication and Cooperation in Artificial Societies // Complexus. 2004/2005. Vol. 2. No. 3–4. P. 152–162. DOI: 10.1159/000093687

Fagin et al. 1995 – *Fagin R., Halpern J., Moses Y., Vardi M.* Reasoning about Knowledge. – Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

Glennan 2002 – *Glennan S.* Rethinking Mechanistic Explanation // Philosophy of Science. September 2002. Vol. 69. No. 3. P. 342–353.

Kempes et al. 2017 – *Kempes C.P., Wolpert D., Cohen Z., Pérez-Mercader J.* The Thermodynamic Efficiency of Computations Made in Cells Across the Range of Life // Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences. 2017. Vol. 375. No. 2109. DOI: 10.1098/rsta.2016.0343

Kim et al. 2012 – *Kim P.S., Coxworth J.E., Hawkes K.* Increased Longevity Evolves from Grandmothering // Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences. 2012. Vol. 279. No. 1749. P. 4880–4884. DOI: 10.1098/rspb.2012.1751

Knoll 2005 – *Knoll J.* The Brain and Its Self. A Neurochemical Concept of the Innate and Acquired Drives. – Berlin; Heidelberg: Springer-Verlag, 2005.

MacLennan 2004 – *MacLennan B.J.* Natural Computation and Non-Turing Models of Computation // Theoretical Computer Science. 2004. Vol. 317. No. 1–3. P. 115–145.

Niazi, Hussain 2013 – *Niazi M.A., Hussain A.* Cognitive Agent-based Computing-I. A Unified Framework for Modeling Complex Adaptive Systems Using Agent-based & Complex Network-based Methods. – N. Y.; L: Springer, 2013.

Singh 1994 – *Singh M.E.* Multiagent Systems. – Berlin; Heidelberg: Springer-Verlag, 1994.

Thomas 2007 – *Thomas R.W.* Cognitive Networks. Dissertation submitted to the Faculty of the Virginia Polytechnic Institute and State University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in Computer Engineering. June 15, 2007. – Blacksburg, VA.

Turing 1936 – *Turing A.M.* On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem // Proceedings of the London Mathematical Society. 1936. Vol. s2–42. No. 1. P. 230–265.

Vlassis 2007 – *Vlassis N.* A Concise Introduction to Multiagent Systems and Distributed Artificial Intelligence // Synthesis Lectures on Artificial Intelligence and Machine Learning. 2007. Vol. 1. DOI: 10.2200/S00091ED1-V01Y200705AIM002

Wimsatt 2002 – *Wimsatt W.C.* Functional organization, analogy, and inference // A. Ariew, R. Cummins, M. Perlman (Eds.). Functions: New Essays in the Philosophy of Psychology and Biology. – Oxford, UK: Oxford University Press, 2002. P. 173–221.

Wooldridge 2002 – *Wooldridge M.* An Introduction to Multiagent Systems. – Chichester: JohnWiley & Sons Ltd., 2002.

REFERENCES

Aronov I.Z., Maximova O.V., & Zazhigalkin A.V. (2015) Research on Time of Consensus Reaching in the Work of Technical Committees on Standardization on the Basis of Regular Markov Chains. *Komputernye Issledovaniya i Modelirovanie*. Vol. 7, no. 4, pp. 941–950 (in Russian).

Bechtel W. (2008) *Mental Mechanisms: Philosophical Perspectives on Cognitive Neuroscience*. London: Routledge.

Craver C.F. (2006) When Mechanistic Models Explain. *Synthese*. Vol 153, no. 3, pp. 355–376.

Eiben A.E., Schut M.C., Vink N. (2006) On the Dynamics of Communication and Cooperation in Artificial Societies. *Complexus*. Vol. 2, no. 3–4, pp. 152–162. doi: 10.1159/000093687

Fagin R., Halpern J., Moses Y., & Vardi M. (1995) *Reasoning about Knowledge*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Glennan S. (2002) Rethinking Mechanistic Explanation. *Philosophy of Science*. Vol. 69, no. 3, pp. 342–353.

Kempes C.P., Wolpert D., Cohen Z., & Pérez-Mercader J. (2017) The Thermodynamic Efficiency of Computations Made in Cells across the Range of Life. *Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*. Vol. 375, no. 2109. doi: 10.1098/rsta.2016.0343

Kim P.S., Coxworth J.E., & Hawkes K. (2012) Increased Longevity Evolves from Grandmothering. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*. Vol. 279, no. 1749, pp. 4880–4884. doi: 10.1098/rspb.2012.1751

Knoll J. (2005) *The Brain and Its Self. A Neurochemical Concept of the Innate and Acquired Drives*. Berlin; Heidelberg: Springer-Verlag.

Makarov V.L. (2013) Artificial Societies and the Future of Social Sciences. In: A.S. Zapesotsky (Ed.). *Lectures and Reports of Russian Academy of Sciences Members in the St. Petersburg Humanitarian University of Trade Unions (1993–2013)*. In 3 vols (Vol. 1, pp. 536–551). Saint Petersburg: St. Petersburg Humanitarian University of Trade Unions (in Russian).

MacLennan B.J. (2004) Natural Computation and Non-Turing Models of Computation. *Theoretical Computer Science*. Vol. 317, no. 1–3, pp. 115–145.

Mikhailov I.F. (2015) *Man, Mind, Networks*. Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (in Russian).

Mikhailov I.F. (2017) Toward the Shared Ontology of Cognitive and Social Sciences. *Filosofiya nauki i tekhniki*. 2017. No. 2, pp. 103–119.

Novikov D.A. & Chkhartishvili A.G. (2013) *Reflection and Management (Mathematical Models)*. Moscow: Fizmatlit.

Niazi M.A. & Hussain A. (2013) *Cognitive Agent-based Computing-I. A Unified Framework for Modeling Complex Adaptive Systems Using Agent-based & Complex Network-Based Methods*. New York; London: Springer.

Singh M.E. (1994) *Multiagent Systems*. Berlin; Heidelberg: Springer-Verlag.

Thomas R.W. (2007) *Cognitive Networks* (Dissertation Submitted to the Faculty of the Virginia Polytechnic Institute and State University in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in Computer Engineering). Blacksburg, VA.

Turing A.M. (1936) On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem. *Proceedings of the London Mathematical Society*. Vol. s2–42, no. 1, pp. 230–265.

Vlassis N. (2007) A Concise Introduction to Multiagent Systems and Distributed Artificial Intelligence. *Synthesis Lectures on Artificial Intelligence and Machine Learning*. Vol. 1. doi: 10.2200/S00091ED1-V01Y200705AIM002

Wimsatt W.C. (2002) Functional Organization, Analogy, and Inference. In: Ariew A., Cummins R., & Perlman M. (Eds.). *Functions: New Essays in the Philosophy of Psychology and Biology* (pp. 173–221). Oxford, UK: Oxford University Press.

Wooldridge M. (2002) *An Introduction to Multiagent Systems*. Chichester: JohnWiley & Sons Ltd.

Дилемма прогнозиста: познать нельзя построить*

С.В. Пирожкова

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-75-94

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

В статье рассматривается проблема познаваемости будущего, в первую очередь – социального в сопоставлении с будущим природных объектов. Эта проблема формулируется в виде дилеммы: будущее должно познаваться или будущее должно создаваться? Идея конструктивного характера знания о будущем рассматривается в двух возможных интерпретациях. Во-первых, в виде частного случая конструктивистской трактовки познания, согласно которой на основании информации о прошлых и текущем состоянии объекта произвольным образом конструируются различные картины будущего. Во-вторых, в форме праксиологического вопроса о том, каким должно быть деятельностное отношение к будущему, прежде всего к будущему социальных объектов – познавательным или созидательным. Показывается: в первом случае – возможность понимать познание будущего с точки зрения эпистемологического реализма, во втором – необходимость обеих деятельностных позиций в отношении к будущему и несводимость познавательной позиции к созидательной. В то же время эксплицируется, что дилемма прогнозиста отражает проблематичный характер прогнозирования в условиях происходящей в последние десятилетия трансформации научной рациональности и содержания позиции здравого смысла.

Ключевые слова: прогнозирование, проектирование, форсайт, сценарный прогноз, эпистемологический конструктивизм, эпистемологический реализм.

Пирожкова Софья Владиславовна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

pirozhkovasv@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4477-4422>

* Статья подготовлена в рамках проекта Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) «Прогнозирование и его место в системе научного знания: эпистемологический анализ», грант № 15-03-00875.

Цитирование: Пирожкова С.В. (2018) Дилемма прогнозиста: познать нельзя построить // Философские науки. 2018. № 12. С. 75–94.
DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-75-94

Forecaster’s Dilemma: To Explore or to Construct?*

S.V. Pirozhkova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-75-94

Original research paper

Summary

The article discusses the problem of the possibility of knowing the future, especially the future of social phenomena compared with the future of natural ones. This problem is formulated as a dilemma: the future can be explored or can be only constructed. The idea of constructive character of knowledge of the future is viewed in two possible interpretations. The first one is a special case of the constructivist interpretation of knowledge, according to which different pictures of the future are arbitrarily constructed on the basis of information about the past and current state. The second interpretation can be presented in the form of a praxeological question: what should be an action in relation to the future, first and foremost to the future of social phenomena – cognitive or creative. It is shown that, in the first case, there is an ability to interpret knowledge of the future from the point of view of epistemological realism, in the second case, both cognitive and creative types of activity as a pragmatic position in relation to the future are necessary and cognitive activity cannot be reduced to creative one. It is also shown that forecaster’s dilemma reflects the problematic nature of forecasting under the conditions of transformation of scientific rationality and point of view of common sense, which is observed in recent decades.

Keywords: forecasting, design, projection, scenario, foresight, epistemological constructivism, epistemological realism.

Sophia Pirozhkova – Ph.D. in Philosophy, Senior Research Fellow at the Department of the Theory of Knowledge, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

pirozhkovasv@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4477-4422>

* The paper is supported by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project no. 15-03-00875, “Forecasting and Its Place in System of Scientific Knowledge: Epistemological Analysis.”

Citation: Pirozhkova S.V. (2018) Forecaster's Dilemma: To Explore or to Construct? *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 12, pp. 75–94.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-75-94

Введение

Заглавие статьи – образное выражение проблемы четкого представления прогнозистом того, что именно является предметом его познавательного интереса, а что – нельзя познать, можно лишь спланировать и спроектировать. Этот вопрос можно сформулировать и так: в какой мере и в каких своих частях будущее является познаваемым, а в каких – созидаемым, стихийно или сознательно конструируемым. Вторая проблема носит онтологический характер, но мы рассмотрим ее не в рамках учения о бытии, а с точки зрения тех презумпций, которые характеризуют современную научную картину мира в ее отношении к вопросу о возможностях и границах научного предвидения. Дилемма прогнозиста имеет историю более давнюю, чем научное прогнозирование (во второй формулировке она поднималась уже в связи с проблемами логического фатализма [Карпенко 1990]). Однако сегодня она наполняется новыми коннотациями. Одна группа этих коннотаций связана с новыми веяниями в методологической рефлексии над научным познанием, в частности, с превращением вопроса о соотношении познания и созидания будущего в вопрос о реалистском или конструктивистском понимании знания о будущем. Вторая группа новых смыслов дилеммы прогнозиста обусловлена методологическими и институциональными трансформациями науки, в том числе формированием прогностических практик, статус которых неясен: развивают ли они научные прогнозные исследования или относятся к непрогнозным или ненаучным формам организации познавательного интереса в отношении будущего.

Научное оформление познавательного интереса к будущему

Историю прогнозирования можно проследить до древневосточных практик вычисления астрономических и метеорологических событий, как это сделано в работах С. Тулмина и Б. Скофильда [Toulmin 1961; Scofield 2010, web]. О таких практиках нужно говорить не как о собственно прогнозных, но скорее как о «предпрогнозных». Возникновение же прогнозирования как направления научных исследований объясняется несколькими факторами. Прежде всего – границами эффективности детерминистической

программы научного предвидения, предполагавшей, что исчерпывающее знание законов природы и начальных условий позволяет дедуктивно вывести (рассчитать) точные и однозначные описания (количественно выраженные) любого события – прошлого или будущего. Уже в статистической физике научное предвидение реализуется иначе. Нет ни практической возможности, ни практического смысла строить предсказания для каждой молекулы газа. Поведение системы можно предвидеть путем анализа и моделирования динамики системы в целом (статистического ансамбля). Эта идея ложится в основу отличных от предсказания стратегии и формы научного предвидения – прогнозирования.

Другим фактором становится распространение моделей диссипативных динамических систем и нелинейных процессов на различные предметные области. Одна из особенностей диссипативной динамической системы (которая необязательно является многоэлементной и структурно сложной) заключается в ее чувствительности к начальным условиям. Эта чувствительность такова, что предсказание возможно лишь при абсолютной точности фиксирования начального состояния. Однако последние возможно определить только с конечной точностью, и это в сочетании с чувствительностью диссипативных систем к начальным условиям кладет принципиальное ограничение на долгосрочную предсказуемость поведения подобных объектов.

Формируется представление о двух типах предсказуемости: детерминистической и статистически-вероятностной [Израэль, Груза, Ранькова 2009, 16]. Если первая позволяет построить «расписание» событий, то вторая – выявлять «статистические свойства» исследуемых процессов. В случае массовых явлений такой подход оказывается весьма продуктивным. Статистико-вероятностное описание представляет то, что с позиций жесткого детерминизма являет собой хаос, упорядоченным, но особым образом. Как говорит об этом В.В. Налимов, ученые получают более «мягкий» язык описания, язык статистической устойчивости [Налимов 1971].

Усложнения объектов, с которыми вынужден работать ученый, и, как следствие, формирование научного прогнозирования продиктовано также социальным запросом на получение научно обоснованных представлений о будущем различных объектов. Поскольку речь идет о естественных системах в естественных условиях, которые невозможно ни упростить, ни изолировать от

множества внешних факторов, стратегия получения предсказаний оказывается неэффективной. Практически плодотворным является динамическое описание/моделирование открытой системы. Оно позволяет включать в анализ большие объемы эмпирических данных и оперативно их обновлять, фиксируя тем самым изменения траектории развития системы, откликающейся на изменения внешних факторов – вещественных, энергетических, информационных [Климонтович 2002].

Спецификой объектов, подлежащих научному предвидению, объясняется и дисциплинарный статус прогнозных исследований. Прогнозирование формируется не только как чисто прикладная область, использующая уже имеющиеся дисциплинарные знания, но скорее как прикладное направление научных исследований междисциплинарного типа, неизбежно связанное с дисциплинарными исследованиями фундаментального характера. Ясно, что междисциплинарность прогнозирования тоже во многом мотивирована социальным запросом на научное предвидение состояний объектов комплексной природы, которые включены в повседневную практику. Комплексность может при этом реализовываться как на уровне внутренней структуры (современный город – это система природных, технологических и социальных подсистем), так и в форме открытости в отношении совокупности факторов различной природы (поэтому описание реальной динамики некоторой экосистемы требует знаний из различных дисциплин, а иногда и областей, включая социогуманитарные).

Обоснованность и достоверность результатов прогнозирования предполагает обоснованность и достоверность прогнозной базы, которая складывается из трех составляющих: «...наблюдений (текущих и зафиксированных прошлых); того, что мы знаем благодаря фундаментальным законам физики... и моделей, сводящих воедино наше научное понимание и наблюдение» [Adapting to climate change 2009, web, 5]. Состояние прогнозной базы, а именно наличие верифицированного и обширного эмпирического материала и выполняемой модели, интерпретирующей эти данные как проявления каких-то фундаментальных механизмов, определяет научный статус прогнозирования. Отсюда ясно, что научному прогнозированию присущ как эмпирический характер, так и использование теоретических знаний для обобщения эмпирической информации.

Обозначенные тенденции в развитии научного предвидения описывают прежде всего естественные науки и такие социальные

науки, как экономика и демография, где довольно успешно моделируется динамика исследуемых объектов. В этих дисциплинах разработаны основанные на фундаментальных знаниях системы показателей, характеризующих поведение исследуемых объектов (многоэлементных систем), идет сбор и обработка статистических данных, в том числе с целью корректировки/трансформации теоретических схем, описывающих взаимодействия в данной предметной области, применяются вычислительные возможности современных ЭВМ [Макаров, Бахтизин, Сушко и др. 2016]. Во многом этот алгоритм прогнозных исследований повторяет стратегию исследовательской практики технических наук, как ее описывает В.Г. Горохов [Горохов 2012], только результатом оказывается не технология, не «знание-как», а «знание-что».

Особо подчеркнем, что помимо требований к прогнозной базе адекватность и возможности прогнозирования во многих областях (от прогноза климата до демографического моделирования) определяются техническим уровнем – необходимы вычислительные мощности, достаточные для обработки значительных объемов данных. Таким образом, картину успешной прогнозной практики формируют теория, наблюдения, апробированная математическая модель и алгоритмы ее реализации на современной компьютерной и суперкомпьютерной технике. Когда прогнозная практика оказывается неуспешной, поиск идет по линиям разработки, во-первых, адекватной модели, а значит, наращивания и/или уточнения базы данных и нахождения (или построения) соответствующего математического аппарата (что лежит, в том числе, в русле развития математической физики [Дымников 2007] и составляет область фундаментальных проблем, связанных с прогнозированием), и, во-вторых, алгоритмов моделирования, реализуемых на самых мощных ЭВМ [Макаров, Бахтизин, Сушко и др. 2016]. Однако не все области, носящие имя «прогнозирование», вписываются в обрисованную картину. Речь идет прежде о социальном (макросоциальном) и технологическом прогнозировании.

Специфика социального как объекта прогнозирования: от прогнозирования к проектированию

С точки зрения прогнозиста-естественника, прогнозируемый объект при всей своей сложности обладает начальным состоянием, которое может быть описано однозначным образом. Неопределенность нарастает со временем из-за неточности фиксации этого

состояния. Исходя из теории диссипативных систем, если бы можно было достичь бесконечной точности в определении начальных условий, детерминистический хаос не препятствовал бы получению предсказаний сколь угодно отдаленного будущего.

В социальном познании отправной точкой выступают иные презумпции: во-первых, презумпция *нередуцируемой сложности* начального состояния системы и *необходимости искать в ней зачатки нового*, во-вторых, *целенаправленного характера ее развития* (что определяет иной механизм перехода от «теперь» к «завтра» [Гайденок 2003, глава 1]). Эти презумпции формируют иные стандарты рационального отношения к будущему социальных объектов – как к несуществующему и могущему сложиться различным образом, а потому выступающему объектом созидания, а не познания. Прогнозная дескриптивная деятельность может вообще маркироваться как неэффективная или невозможная: в отношении будущего общества или технологической среды можно формировать образы (не столько дескрипции, сколько проекты), но не прогнозы.

В русле развития названных презумпций происходит возникновение таких практик, как форсайт. Форсайт можно определить как комплексную деятельность трансдисциплинарного характера (о понятии «трансдисциплинарность» и ее значении применительно к форсайту см.: [Pirozhkova 2018]), интегрирующую прогнозную, плановую, проектную, социально-конструктивную и рефлексивную составляющие, различные формы которой отличаются преваляцией одного или нескольких из перечисленных компонентов [Пирожкова 2017b]. Несмотря на многообразие форсайт-проектов, все они преимущественно ориентированы не столько на описание будущего, сколько на подготовку стратегических решений и обеспечение планирования.

Рассмотрим, насколько адекватна первая презумпция, а значит, может ли она принципиально ограничивать возможности дескриптивного социального прогнозирования. Для мегасистем, таких как общество, система научных исследований или технологическая среда, выявление небольшого числа механизмов, ответственных за порождение будущего, не гарантирует успешности прогнозов, поскольку их развитие связано с порождением нового – новых знаний, технологий, отношений, трансформирующих то, что можно назвать устойчивыми зависимостями социального или технологического развития. Таков, например, закон Мура (слово

«закон» здесь, по сути, следует брать в кавычки), описывающий скорость, с которой прогрессирует миниатюризация транзисторов: неизвестно, как долго он будет действовать.

В ситуации постоянного обновления имеющаяся информация оказывается одновременно и избыточной, и неполной, а зачастую противоречивой: данные говорят, что в настоящем имеются условия для реализации как A , так и $\neg A$, и не существует возможности ответить на вопрос, какой вариант будет реализован. Это затрудняет реализацию формализованных методов прогнозирования, снижает их эффективность (хотя например, такие формализмы, как теорема Байеса, позволяют работать с обновляющейся информацией). Поэтому в контексте социальных исследований и социальной практики находят широкое применение методы экспертного прогнозирования.

Экспертиза жестко не нормирована в отношении того, как эксперт подготавливает прогноз: он может опираться и на построение модели, и на дедуктивное/индуктивное рассуждение, и на интуитивное угадывание, и в меньшей или большей степени на все перечисленные методы. Строя прогноз, эксперт зачастую «выбирает» одни условия, другие игнорирует. Это может происходить неосознанно: эксперты – носители тех или иных горизонтов видения, различных парадигм, в рамках которых интерпретируется информация, и выход за рамки привычной интерпретации связан со всеми теми трудностями, которые описал Т. Кун более полувека назад. Перспективность видения дает возможность редуцировать сложность картины настоящего, когда то, что не позволяет построить операциональную объяснительную схему, исключается. Так, в области прогнозирования перспектив научно-технического развития эксперт, прогнозируя развитие биомедицинских технологий, может как аргументировано предъявлять «киборгизацию» в качестве безусловного тренда, так и, указывая на ее ограничения (начиная от проблемы приживаемости протезов и кончая этико-аксиологическими аспектами), прогнозировать развитие практики выращивания органов (полагаясь на то, что проблему иммунного ответа удастся решить в рамках персональной медицины, и абстрагируясь от экономического анализа последней).

Сказанное заставляет задуматься, не оказываются ли экспертные оценки не более чем конструкциями? Тот же вопрос возникает по поводу способности эксперта не только снижать неопределенность, но и обнаруживать точки, порождающие

новые тренды в эволюции системы (новации в технологическом прогнозировании).

Анализ материалов в области того же технологического прогнозирования (см., например [Velte et al. 2004, web]) позволяет заключить, что конструктивность экспертной оценки в действительности скорее отражает общий конструктивный характер познавательной деятельности (что не равнозначно конструктивистскому пониманию познания). Обозначенные выше особенности социальных систем могут препятствовать непосредственному применению формальных методов, но последние «надстраиваются» над экспертными оценками, и разные модели (с разным «экспертным фундаментом»), можно сопоставлять, критиковать, апробировать, т.е. работать в духе эпистемологического реализма.

Само экспертное прогнозирование подобно процедуре измерения, а не придумывания сказок. Когда эксперт призван давать оценку возможности того или иного факта, его функции в прогнозном исследовании подобны функциям своеобразного измерительного инструмента [Пирожкова 2017a]. Если задача – дать качественную характеристику перспективам развития какого-либо объекта, эксперт реализует функции измерителя иного рода – аккумулирует информацию, доступную ему в рамках его профессиональной деятельности, и получает из нее некоторые выводы. Здесь конструктивистский аспект проявляется сильнее, но это не означает, что познание сводится к волюнтаристскому конструированию образов будущего. Эксперт имеет дело с совокупностью причин, но должен не просто произвольно выбирать одни и отбрасывать другие, но обоснованно оценивать вес каждой из них. Его оценка может быть неформализуемой в том случае, когда значимость фактора оценивается интуитивно, но она остается оценкой, а гарантией ее адекватности выступает профессиональный уровень и опыт эксперта, которые и формируют у него определенные интуиции. Таким образом, дело эксперта – познавать, а не созидать будущее.

Вторая презумпция социального познания оставляет меньше возможностей защищать автономию дескриптивного социального прогнозирования. Будущее естественных систем действительно оказывается «более реальным» – оно более устойчиво, во многом повторяет прошлое (пусть и не на микроуровне, а на уровне статистических распределений) и может быть зафиксировано методами экстраполяции или аналогии. Будущие состояния социальных

объектов более «виртуальны», существуют в форме проектов, планов и программ и зависят от наших решений. Поэтому, а не в силу замены описания текущих фактов их конструированием, в области социальных наук прогнозная деятельность теснейшим образом переплетается с планированием и проектированием [Jantsch 1967, web] и становится практически осмысленной только как этап их реализации [Поппер 1992].

Прогноз, проекция, проект

Строго говоря, если мы исходим из представления, что будущее и прошлое не существуют, а существует только настоящее, нет ничего, соответствующего прогнозной дескрипции. И тогда прогноз превращается в проект. Но прогнозиста интересует не конструирование картин будущего, а именно описание того, что должно и может произойти. Этот интерес связан с тем, что наши действия всегда опираются на описания перспективных состояний окружающей среды, которые рассматриваются нами как реалистические, и мы действуем, исходя из такой трактовки. Это не означает, что реальность того, что зафиксировано прогнозом, может быть понята только в контексте теоремы Томаса (признаваемое реальным – реально по своим последствиям). Референтом картины будущего является не актуально, а потенциально существующее. Потенциально существующее можно описать как достижимое относительно некоторой совокупности фактов. Например, из совокупности фактов, характеризующих текущее состояние атмосферных потоков над г. Москва, достижимым является событие «Завтра в 15.00 небо над Москвой будет ясным», а событие «Завтра в 15.00 на территории Москвы выпадет снег» – невозможным. Хотя описываемого события еще не существует, оно реально в качестве возможного следствия наблюдаемых причин и присутствует в настоящем, так сказать, в свернутом виде.

В рамках детерминистских воззрений достижимость трактовалась как безусловно необходимая. В рамках прогнозных исследований достижимость понимается как возможность, которая может получить (а может и не получить) вероятностную оценку. Это зачастую и имеется в виду, когда о прогнозах говорят, что они носят «вероятностный» характер: речь идет не о том, что прогнозы описывают будущее, используя язык теории вероятностей (хотя есть и такие прогнозы), а то, что они описывают варианты развития событий (иногда количественно оценивая до-

стоверность прогноза в отношении имеющейся информационной базы).

Эксперт имеет дело с предпосылками и предрасположенностями – со всем, что являет собой «будущее в настоящем». Предпосылки, по существу, – это причины будущих событий, которые эксперт должен зафиксировать и показать, к каким последствиям они ведут. Однако, как отмечает А. Грюнбаум, знания частных причин не достаточно для вывода об общем следствии, одна и та же причина, интегрируясь в «более общую систему» факторов, может вести к различным результатам.

В настоящем зачастую также имеются некоторые предварительные следствия (предвестники в сейсмологии, слабые сигналы и джокеры в социальном и технологическом прогнозировании), о которых А. Грюнбаум пишет, что они обладают с предсказываемым событием общими каузальными «предками» и, появляясь раньше события, которое нужно предсказать, выступают основанием предвидения [Грюнбаум 1969, 351]. Но и это основание оказывается проблематичным: пока мы имеем дело с открытой системой, невозможно гарантировать, что какие-либо факторы, сегодня не участвующие в формировании ситуации, завтра не станут определяющими и не породят послезавтра будущее, сильно отличающееся от прогнозируемого. Например, в случае перспектив развития протезирования спорно, какие критерии должны быть определяющими – технические, медицинские, этические, экономические, социальные, эстетические и т.д., и как они должны соотноситься между собой. То же, однако, верно, например, в отношении долгосрочного прогноза климата: вопрос о вкладе, с одной стороны, «внутренних» факторов саморегулируемости климатических изменений, а с другой – факторов антропогенного характера, остается нерешенным [Hurk, Siegmund, Tank 2014, web]. Более того, даже упомянутый выше прогноз погоды может быть фальсифицирован, если завтра небо над Москвой заволочут снеговые тучи (например, в случае экологической катастрофы).

Приведенные примеры позволяют зафиксировать различие между предвидением будущего естественных и будущего социальных систем, заключающееся в том, насколько система допускает человеческое вмешательство. Можно сказать, что возможность управлять некоторой системой делает ее радикально открытой – в пределе субъект управления может видоизменять совокупность причин или их вес в развитии процесса. В случае обсуждаемых

выше примеров из области технологического и климатического прогнозирования, например: 1) формируя радикально новые представления о прекрасном и насаждая их как моду (скажем, иметь искусственный глаз – до того эстетически ценно, что неважно, с какими социальными, психологическими, физиологическими и пр. последствиями это будет связано), 2) регулируя объемы выбросов в атмосферу определенных веществ.

Управляющее воздействие можно рассматривать в качестве фактора внешней среды. Воздействие подобных факторов – обменов системы и среды энергией, веществом и информацией – само подлежит прогнозированию. Именно эта идея ложится в основу сценарного метода на основе модельных проекций (projection). Специалисты в области прогнозирования природных процессов трактуют текущее состояние отчасти как открытую совокупность условий и предпосылок будущего. Как отмечают авторы доклада Метеорологического института Королевства Нидерланды (KNMI), «изменчивость системы накладывает ограничения на предсказуемость состояния климата... Однако могут быть получены полезные картины возможных будущих состояний после того, как будут сформулированы ключевые допущения» [Hurk, Siegmund, Tank 2014, web]. Как известно, любое научное предсказание отличается условным характером – это вывод в отношении определенных характеристик начального состояния. Прогноз условен в похожем смысле – он разрабатывается на определенной эмпирической базе, отсюда требования к ее пополнению и уточнению. Сценарный прогноз опирается на вариативность изменения начальных условий, причем речь идет не о внутреннем состоянии системы, а о параметрах среды. Разные внешние воздействия формируют разные проекции перспективного состояния системы. В случае прогноза динамики климата речь идет, например, об антропологическом воздействии.

Проекция – конструкция, имеющая познавательный характер, подобная мыслительным и вычислительным, а также физическим экспериментам. Но конструктивный характер познания нельзя смешивать с проектированием как созданием проекта будущего объекта. Прогнозы должны адекватно описывать возможные, проекты – желательные состояния. Вопрос о реализуемости желательного состояния относится к особой стадии проектирования, на которой подключается прогнозирование, позволяющее оценить реалистичность или утопичность предлагаемого

замысла. Вариативное прогнозирование, кроме того, обнаруживает инструменты реализации проектов, а также может выявить желательное состояние, о котором до того никто и не помышлял и которое может стать основой некоторого проекта. Но от этого само прогнозирование не становится проектированием. Отсюда следует, что дилемма прогнозиста решается следующим образом: познание будущего состоит в экспликации различных возможностей развития событий, и такое познание позволяет выявить и затем перейти к актуализации (действительному построению) желаемого варианта.

Проницаемая граница между наукой и ненаукой

Ранее мы показали [Пирожкова 2017а], что обоснованность экспертного прогноза можно усилить, увеличив количество «измерительных приборов», и чем их будет больше, тем больше будет собрано информации и тем более точная оценка некоторого параметра будет получена. Поэтому в случае технологического и макросоциального прогнозирования особое внимание в последнее время уделяется коллективным и многотуровым экспертным процедурам. Все чаще к таким процедурам привлекаются так называемые эксперты-непрофессионалы. Подобные практики привлечения к решению прогнозных задач неспециалистов можно охарактеризовать в качестве трансдисциплинарных, т.е. выходящих за границы научного познания (подробнее см.: [Pirozhkova 2018, 216–217]).

Если экспертные прогнозныe методы приводят к экспликации дилеммы прогнозиста, то трансдисциплинарность дополняет эту дилемму вопросом «кто познает и созидает?». Оценка идеи строить прогнозныe исследования как трансдисциплинарныe зависит от того, на каком уровне реализуется трансдисциплинарность. Если это происходит в форме социологических опросов, то речь идет о включении в прогнозное исследование оценки общественныx настроений, а значит, по сути, не выходит за границы научной дисциплинарности и междисциплинарности. Если же речь идет о равноправном участии в исследовании профессионалов и непрофессионалов, то оно не представляется возможным. Другое дело, что в такой форме могут реализовываться иные формы прогностической деятельности, например, связанные с оценкой последствий технологического развития и внедрения тех или иных инноваций. В соответствии с результатами сопоставления

прогнозирования и футурологии – одной из ненаучных форм реализации познавательного интереса в отношении будущего, можно сказать, что футурология и преемственная ей практика исследований многовариантного будущего (Futures studies) могут принимать трансдисциплинарную форму. Но прогнозирование – научная деятельность дисциплинарного и междисциплинарного характера, т.е. деятельность, которая осуществляется учеными в соответствии с определенными методологическими нормами. Другими словами, прогнозы могут разрабатываться экспертами-профессионалами, от которых мы ожидаем соблюдения таких норм, как обоснованность представленных выводов, или учеными, обобщающими мнения непрофессионалов и использующих их в качестве информационной базы прогноза.

Конечно, существуют прогнозные методики, связанные с эвристическим продуцированием мнений и оценок и исключаящие или упрощающие процедуры обоснования. Однако подобные эвристические предположения должны сами стать предметом исследования и получить обоснование, в противном случае рассматривать их в качестве научных нельзя.

Работы, объединяемые под шапкой технологического прогнозирования, наглядно демонстрируют, что серьезное и строгое исследование может легко трансформироваться в свободное теоретизирование. И такое теоретизирование зачастую носит созидательный, а не познавательный характер (хотя иногда не носит ни того, ни другого). Это происходит в силу эффектов информационного влияния на открытые системы, когда прогноз включается в систему факторов, определяющих прогнозируемое будущее. Ряд исследователей указывают на то, что некоторые прогнозы вообще представляют собой инструменты информационного управления и разрабатываются с этими целями [Сидельников, Шальшкин, Шевыренков 2014].

Ненаучные (именно «не-», а не «анти-»!) практики предвосхищения будущего имеют право на существование и в отношении определенных целей действительно являются эффективными инструментами. Отчасти об этом я уже писала, проводя сравнительный анализ прогнозирования и футурологии [Пирожкова 2016]. Этот же вывод о ценности различных прогностических практик справедлив, например, и в отношении художественной прогностической деятельности. Но при этом важно, чтобы одна деятельность не подменяла другую, поскольку у них разные сферы компетенции. Например, научная фантастика называется «научной»,

поскольку тема произведений этого жанра – научно-техническое развитие и будущее, как его можно себе представить, опираясь на современное научное мировоззрение, но только опираясь, а затем начиная двигаться в том направлении, которое продиктовано логикой художественного произведения. Поэтому в данном случае мы имеем дело с ненаучной прогностической деятельностью, необходимой как средство подготовки человека к возможному будущему, его осмысления, преодоления пресловутого футурошока. В рамках художественного произведения можно сформулировать какие-то предвосхищения, но даже если они окажутся точными, это не сообщит им научный характер. Поэтому нельзя опираться на прогнозы фантастов при принятии важных решений, если, конечно, эти прогнозы не получили обоснование и детализацию в рамках научных исследований.

Проблема современных прогнозных исследований состоит именно в том, что на периферии нормальной науки, описанной в начале статьи, существуют практики, научный статус которых не определен и которые в условиях информационного общества становятся факторами сознательного или неосознанного формирования социального будущего. С одной стороны, возникновение альтернативных прогнозированию вариантов познания, а иногда и конструирования будущего, обусловлено увеличением доли прогнозных исследований, относящихся не к природным, а к социальным и антропогенным системам, научное познание которых не удовлетворяет полностью потребности человека. Формирование представлений о социальной реальности, ее понимание и объяснение по-прежнему в значительной мере обеспечиваются за счет обыденного познания и эпистемических практик «транс-научного» (как якобы превосходящего текущие возможности научного познания) и «паранаучного» (как альтернативного современному научному познанию) характера, нередко переходящих в анти- и лженаучную формы (см. характеристику этих форм в [Казаков 2016]). Во-вторых, сами природные процессы включаются в искусственные системы, творимые и управляемые человеком, и хотя законы природы под человеческой дланью не изменяются, то, что принято называть «начальными условиями», оказывается системой, открытой для факторов волонтаристского характера. Так, естественное функционирование биосферы превращается в труднопредсказуемый процесс, поскольку зависит от человека и его действий, трансформирующих текущее состояние

в направлении, которое без такого вмешательства оказалось бы нереализуемым [Разумовский, Шелехова, Разумовский 2014]. А человеческие действия зависят от тех самых социокультурных процессов, в отношении которых ненаучные практики предвосхищения будущего претендуют на большую релевантность, а потому и эффективность. Все это делает социальный запрос, приведший к возникновению научного прогнозирования, частично неудовлетворенным и вызывает к жизни новые формы прогностических практик. Мы можем лишь обозначить их в качестве внешней границы научного прогнозирования, их анализ составляет отдельную проблему и задачу – как философии науки и теории познания, так и социальной философии.

В условиях существования подобной, внешней прогнозированию, среды прогностических практик дилемма прогнозиста в области социального и технологического познания видоизменяется до вопроса: как познать, когда все вокруг созидают? Эта дилемма имеет уже не только теоретико-познавательный, но и социально-философский характер, потому что речь идет о принятии решений, а их обоснование не ограничивается познавательными вопросами. Как неоднократно подчеркивал К. Поппер, решения обладают относительной автономией от фактов – в том смысле, что из двух фактов «На улице гроза» и «Петя боится грозы» не следует, что Петя не выйдет из дома. Ни условия, ни «последствия не определяют наше решение, это делаем только мы – те, кто принимает решение» [Поппер 1992, т. 2, 269]. Если Петя выйдет в грозу на улицу, мы можем вообще не найти факта-причины, объясняющего, почему страх Пети перед грозой, обуславливающий недостижимость из настоящего определенного будущего, перестал играть эту ключевую роль. Возможно, это был акт проявления свободы – свободы Пети от собственного страха. Парадоксальным образом, если прогнозирование – изучение перспектив развития некоторого объекта, то, например, технологическое прогнозирование должно работать не только с фактами, но и с решениями – именно как с решениями, т.е. чем-то отличным от фактов. Именно этот момент отражается в форсайте и общей тенденции развития технологического прогнозирования.

Значение дилеммы прогнозиста заключается в том, что она ставит вопрос о перспективах развития прогнозирования – развития методологии, форм организации, а также научной рациональности в отношении вопроса предвидения будущего. Последний

уровень трансформационных процессов, как уже говорилось, связан с распространением представления, согласно которому необходимо совершенствовать не методы и формы познания будущего, а инструменты его созидания. Проведенный анализ позволяет утверждать, что здоровое зерно этой идеи предполагает не отказ от современных прогнозных методик, а признание их достаточно эффективными, дополненное призывом бороться с рисками и неопределенностью, развивая деятельностно-активные, проективные формы работы с будущим. Однако развитие таких форм невозможно без существования прогнозных работ как познавательной, а не конструктивно-созидательной деятельности.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Гайденко 2003 – *Гайденко П.П.* Научная рациональность и философский разум. – М.: Прогресс-Традиция, 2003.

Горохов 2012 – *Горохов В.Г.* Технические науки: история и теория (история науки с философской точки зрения). – М.: Логос, 2012.

Грюнбаум 1969 – *Грюнбаум А.* Философские проблемы пространства и времени / пер. Ю.В. Молчанова, общ. ред. Э.М. Чудинова. – М.: Прогресс, 1969.

Дымников 2007 – *Дымников В.П.* Устойчивость и предсказуемость крупномасштабных атмосферных процессов. – М.: Институт вычислительной математики РАН, 2007.

Израэль, Груза, Ранькова 2009 – *Израэль Ю.А., Груза Г.В., Ранькова Э.Я.* Предел предсказуемости и стратегический прогноз изменений климата // Проблемы экологического мониторинга и моделирования экосистем. Т. XXII. – М.: Институт глобального климата и экологии, 2009. С. 7–26.

Казаков 2016 – *Казаков М.А.* Псевдонаука как превращенная форма научного знания: теоретический анализ // Философия науки и техники. 2016. № 2. С. 130–148.

Карпенко 1990 – *Карпенко А.С.* Фатализм и случайность будущего: логический анализ. – М.: Наука, 1990.

Климонтович 2002 – *Климонтович Ю.Л.* Введение в физику открытых систем. – М.: Янус-К, 2002.

Макаров, Бахтизин, Сушко и др. 2016 – *Макаров В.Л., Бахтизин А.Р., Сушко Е.Д. и др.* Суперкомпьютерные технологии в общественных науках: агент-ориентированные демографические модели // Вестник РАН. 2016. № 5. С. 412–421.

Налимов 1971 – *Налимов В.В.* Язык вероятностных представлений // Автоматика. 1979. № 1. С. 62–74.

Пирождкова 2016 – *Пирождкова С.В.* Прогнозные и футурологические исследования: к вопросу разграничения компетенций // Философские науки. 2016. № 8. С. 100–113.

Пирождкова 2017а – *Пирождкова С.В.* Единство и плюрализм методологии прогнозных исследований // Философия науки и техники. 2017. Т. 22. № 2. С. 29–42.

Пирождкова 2017б – *Пирождкова С.В.* Форсайт: актуальная практика и нормативно-методологическая перспектива // Контуры будущего: технологии и инновации в культурном контексте. Коллективная монография. – СПб.: Астерион, 2017. С. 93–96.

Поппер 1992 – *Поппер К.Р.* Открытое общество и его враги. В 2 т. – М.: Феникс; Международный фонд «Культурная инициатива», 1992.

Разумовский, Шелехова, Разумовский 2014 – *Разумовский Л.В., Шелехова Т.С., Разумовский В.Л.* Долговременные геоэкологические изменения в малых озерах Сочинского национального парка (диатомовый анализ) // Вестник Тюменского государственного университета. 2014. № 12. Экология. С. 7–14.

Сидельников, Шалышкин, Шевыренков 2014 – *Сидельников Ю.В., Шалышкин М.И., Шевыренков М.Ю.* Обзор зарубежных сценарных прогнозов и форсайтов: инструменты информационного управления // Управление большими системами. Вып. 51. – М.: Институт проблем управления РАН, 2014. С. 26–59.

Adapting to climate change 2009, web – Adapting to climate change. UK Climate Projections. June 2009, Defra. – URL: https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/69257/pb13274-uk-climate-projections-090617.pdf

Jantsch 1967, web – *Jantsch E.* Technological Forecasting in Perspective. A Framework for Technological Forecasting, its Techniques and Organisation. – OECD, 1967. URL: <http://www.datar.gouv.fr/sites/default/files/datar/prevtech-en.pdf>

Hurk, Siegmund, Tank 2014, web – KNMI'14: Climate Change scenarios for the 21st Century – A Netherlands perspective / ed. by B. van den Hurk, P. Siegmund, A.K. Tank. Scientific Report WR2014-01, KNMI, De Bilt, The Netherlands. Version 26 May 2014. – URL: http://www.klimaatsscenarios.nl/brochures/images/KNMI_WR_2014-01_version26May2014.pdf

Pirozhkova 2018 – *Pirozhkova S.V.* Socio-Humanistic Support for Technological Development: What Should It Be Like? // Herald of the Russian Academy of Sciences. 2018. Vol. 88. № 3. P. 210–219.

Scofield 2010, web – *Scofield B.* A History and Test of Planetary Weather Forecasting. 2010. – URL: http://scholarworks.umass.edu/open_access_dissertations/221

Toulmin 1961 – *Toulmin S.* Foresight and Understanding: An Enquiry into the Aims of Science. – Indiana: Indiana University Press, 1961.

Velte et al 2004, web – *Velte D. et al.* The EurEnDel Scenarios Europe's Energy System by 2030. Working document, July 2004. – URL: https://www.izt.de/pdfs/eurendel/results/eurendel_scenarios.pdf

REFERENCES

Adapting to climate change. UK Climate Projections. (2009) June 2009, Defra. Retrieved from https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/69257/pb13274-uk-climate-projections-090617.pdf

Dymnikov V.P. (2007) *Stability and Predictness Large-scale Processes in Atmosphere.* Moscow: Institute of Calculus Mathematics, Russian Academy of Sciences Pub. (in Russian).

Gaidenko P.P. (2003) *Scientific Rationality and Philosophical Ratio.* Moscow: Progress-Traditsiya (in Russian).

Gorokhov V.G. (2012) *Engineering Sciences: History and Theory (The History of Science from the Philosophical Point of View).* Moscow: Logos (in Russian).

Grünbaum A. (1963) *Philosophical Problems of Space and Time* (Russian translation: Moscow: Progress Pub., 1969).

Hurk van den B., Siegmund P., & Tank A.K. (Eds.) (2014) *KNMI'14: Climate Change Scenarios for the 21st Century – A Netherlands Perspective.* Scientific Report WR2014-01, KNMI, De Bilt, The Netherlands. Version 26 May 2014. Retrieved from http://www.klimaatscenarios.nl/brochures/images/KNMI_WR_2014-01_version26May2014.pdf

Izrael Yu.A., Gruza G.V., & Rankova E.Ya. (2009) Limits of Predictability and Strategic Forecast of Climate Change. In: *Problems of Ecological Monitoring and Ecosystem Modeling* (Issue XXII, pp. 7–26). Moscow: Institute of Global Climate and Ecology (in Russian).

Jantsch E. (1967) *Technological Forecasting in Perspective. A Framework for Technological Forecasting, its Techniques and Organisation.* OECD. Retrieved from <http://www.datar.gouv.fr/sites/default/files/datar/prevtech-en.pdf>

Karpenko A.S. (1990) *Fatalism and Contingency of Future.* Moscow: Nauka (in Russian).

Kazakov M.A. (2016) Pseudoscience as the Converted form of Science: Theoretical Analysis. *Filosofiya nauki i tekhniki.* Vol. 21, no. 1, pp. 130–148 (in Russian).

Klimontovich Y. L. (2002) *Introduction to Physics of Open Systems.* Moscow: Yanus-K (in Russian).

Makarov V.L., Bakhtizin A.R., Sushko E.D. et al. (2016) Supercomputer Technologies in Social Sciences: Agent-Oriented Demographic Models. *Vestnik Rossiiskoi Akademii Nauk.* Vol. 86, no. 3, pp. 248–257 (in Russian).

Nalimov V.V. (1979) Language of probabilistic ideas. *Automatics.* 1979. No. 1, pp. 62–74 (in Russian).

Pirozhkova S.V. (2016) Forward-Looking and Futuristic Research: The Question of Delimitation of Competences. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2016. No. 8, pp. 100–113 (in Russian).

Pirozhkova S.V. (2017a) Unity and Pluralism of Methodology of Forecasting. *Filosofiya nauki i tekhniki*. Vol. 22, no. 2, pp. 29–42 (in Russian).

Pirozhkova S.V. (2017b) Foresight: Current Practice and Normative Perspective. In: *Contours of the Future: Technology and Innovation in Cultural Context*. Saint Petersburg: Asterion (in Russian).

Pirozhkova S.V. (2018) Socio-Humanistic Support for Technological Development: What Should It Be Like? *Herald of the Russian Academy of Sciences*. Vol. 88. No. 3, pp. 210–219.

Popper K.R. (1945) *The Open Society and its Enemies* (Russian translation: Moscow: Phoenix; International fund “Cultural initiative”, 1992).

Razumovsiy L.V., Shelehova T.S., & Razumovskiy V.L. (2014) Long-Term Geoecological Changes in Sochi National Park’s Small Lakes (Diatomaceous Analysis). *Vestnik Tjumenskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2014. No. 12, pp. 7–14 (in Russian).

Scofield B. (2010) *A History and Test of Planetary Weather Forecasting*. Retrieved from http://scholarworks.umass.edu/open_access_dissertations/221

Sidelnikov Yu.V., Shalyshkin M.I., & Shevyrenkov M.Yu. (2014) Review of the Foreign Scenario Forecasts and Foresights: Tools for Information Management. *Upravlenie bol'shimi sistemami*. Vol. 51, pp. 26–59 (in Russian).

Toulmin S. (1961) *Foresight and Understanding: an Enquiry into the Aims of Science*. Indiana: Indiana University Press.

Velte D. et al. (July 2004) *The EurEnDel Scenarios Europe’s Energy System by 2030* (Working document). Retrieved from https://www.izt.de/pdfs/eurendel/results/eurendel_scenarios.pdf

**ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА
В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ****Философско-религиозные
воззрения русских мыслителей****Толстой и идея революции:
проект Просвещения и прозопопея жизни**

С.В. Панов

*Национальный исследовательский технологический университет
«МИСиС», Москва, Россия*

С.Н. Ивашкин

Музыкальная библиотека им. П. Юргенсона, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-95-113

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Разумная природа человека оказывается в философии Просвещения результатом сведения человеческого существа и его проявлений к комплексу природных импульсов, когда все прежние нормы восприятия, рефлексии, влечения, действия и моральные принципы, которые лежат в их основании, отменяются, прекращая свое действие в свободном самоэкспериментировании человека. Идея монархии обесценивается, когда ее подданные превращаются в аргументаторов общественного блага на основе слепого республиканского согласия об ограничении эгоизмов (Робеспьер) и прозопопеи свободы, дающей нации иллюзию самоуправления. Переосмысление революционного момента как волевого самоутверждения романтического духа связано у Толстого с поэтикой романа «мировой воли», с открытием эволюционного момента в аффективно-рефлексивной динамике сознания героя, в ограничивающем свидетельстве повествователя и авторском горизонте поступательного движения к воплощению цели исторического процесса, что создает режим убеждения в необходимости сосуществования с другими соучастными сознаниями. Революционно-эволюционный рефлекс Толстого связан с монотеистской прозопопеей кенозиса божественного. Из художественного виденья смысловых связей эволюционного мира рождается учительский рефлекс Толстого. Для Толстого революция – момент бессмысленного насилия, имеющего целью устранение совокупного зла мира. Концептуальной основой литературной культуры как художественно-идеологического форматирования реактивных

сознаний у Толстого является бесконечное стремление к самоограничению.

Ключевые слова: Толстой, революция, Просвещение, прозопопея, жизнь, закон.

Панов Сергей Владимирович – кандидат философских наук, доцент Национального исследовательского технологического университета «МИСиС».

saint-denis@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-2993-3835>

Ивашкин Сергей Николаевич – кандидат культурологии, главный специалист Музыкальной библиотеки им. П. Юргенсона.

thammasat@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0001-5833-9988>

Цитирование: *Панов С.В., Ивашкин С.Н.* (2018) Толстой и идея революции: проект Просвещения и прозопопея жизни // *Философские науки*. 2018. № 12. С. 95–113.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-95-113

Tolstoy and the Idea of Revolution: Enlightenment Project and Prosopopeia of Life

S.V. Panov

National Research University of Technology (MISIS), Moscow, Russia

S.N. Ivashkin

Yurgenson Musical Library, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-95-113

Original Research Paper

Summary

The reasonable human nature appears in the Enlightenment's philosophy as a reduction of the human being and its manifestations to a complex of natural impulses when all former norms of perception, reflections, inclinations, actions and the moral principles, which lie in their basis, are canceled in the free human self-experimenting. The monarchy idea depreciates when its citizens turn in the public good's proponents on the basis of a blind republican consent about the egoism's limitation (Robespierre) and a prosopopeia of freedom that gives to a nation the self-government illusion. The reconsideration of the revolutionary moment as a self-affirmation of romantic spirit is connected for Tolstoy with the "world will" novel poetics opening

the evolutionary moment in the affective and reflexive dynamics of the hero's consciousness, the limiting witness of the narrator and the author's horizon of progressive movement to the historical process's purpose that creates the belief in the need of coexistence with other participating consciousnesses. The revolutionary and evolutionary reflection of Tolstoy is related to the monotheistic prosopopeia of divine kenosis. From an artistic representation of signifying articulations of the evolutionary world the teacher's reflection of Tolstoy is born. For Tolstoy revolution is the moment of the senseless violence aiming to eliminate the common evil of the world. The conceptual basis of literary culture as an art and ideological formatting of reactive consciousnesses for Tolstoy is an infinite aspiration to the human self-limitation.

Keywords: Tolstoy, revolution, Enlightenment, prosopopeia, life, law.

Sergey Panov – Ph.D. in Philosophy, Associated Professor at the National Research University of Technology (MISIS).

saint-denis@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0003-2993-3835>

Sergey Ivashkin – Ph.D. in Cultural Studies, Specialist-in-Chief at the Yurguenson Musical Library.

thammasat@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0001-5833-9988>

Citation: Panov S.V., Ivashkin S.N. (2018) Tolstoy and the Idea of Revolution: Enlightenment Project and Prosopopeia of Life. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. Vol. 12, pp. 95–113.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-95-113

Введение

Российские революции 1917 г. – явления европейской современности. Современная эпоха основана на идее свободы как общественного блага. Эта идея определяет демократию как организацию отдельных и коллективных appetites и желаний, которые, как предполагается, производят социальную и политическую гармонию только объективированной силой взаимного согласия. Эта сила была определена философами Просвещения – Гоббс [Гоббс 1964], Дидро [Дидро 1935–1947], Локк [Локк 1985], Юм [Юм 1996] – как единственный регулятив частной и общественной жизни без необходимости судить об объективных условиях нашего существования.

Просвещение переносит правила экспериментирования внешней природы во внутреннюю человеческую натуру. Как непосред-

ственно познающий человек производит гармонию видимого мира в применении его разумной и интеллектуальной интуиции, так мы желаем управлять самими собой и всеми другими трансцендентальной силой самообладания. Модель этого самообладания определяет волю-к-власти российской революции и идею самого большого насилия ради абсолютного ненасилия [Ленин 1974, 33], идею, которая не всегда означает возвращение к архаичному обществу [Толстой 1928–1964, т. 23, 28; Бердяев 1991]. Российская революция – слепая имитация акта творения иудейского Бога Слова в иудео-христианской прозопопее. Как единый Бог стирает все так называемые примитивные жизненно-культурные миры, подчинив все реактивные сознания прагматическим эффектам божественной речи, так российские революционеры стремятся организовывать общество на принципах разума вместо жизненно-автоматизма [Троцкий 1924–1927]. Но этот разум – не больше, чем бессмысленная объективация чистого аффекта пролетарского братства. Как в наше время мы можем освободить сознание от аффективно-эмоциональных влияний, когда мы непосредственно движемся к олигархической эрзац-демократии, основанной на слепом согласии политических сил?

В своей прозопопее жизни как восприятию эффектов внутренних душевных движений Толстой предлагает и правящему классу, и революционерам, и народу одно средство – признание Бога и его закона, т.е. источника и принципа постепенного осуществления блага в частном и коллективном бытии, что может привести правящих и революционеров к покаянию и исправлению социальной несправедливости, а трудовой народ – через гражданское неповиновение насильственной власти – к миру и достатку. Насколько предложение Толстого действенно, если божественный закон в его идеологии – это отчуждение отфильтрованных стимульно-реактивных связей, слепо отобранных по силе их интенсивности внутренним чувством? Достаточно ли усвоить внушаемый законом идеал ненасилия и начать бороться с внутренним злом, чтобы обрести, наконец, желанную гармонию с самим собой, миром и другими?

Концепция свободы и гражданской демократии как сферы ее осуществления в философии Просвещения строится на инверсии стимулов, т.е. на отождествлении средства ограничения индивидуального аппетита (невозможность расширить сферу своих жизненных интересов вследствие преобладания боли над действующим

самонаслаждением эгоинстинкта и обобщения болевых импульсов как морального вреда для индивидуальной воли, которая все еще мыслится на основе слепого бессознательного влечения к благу) с самой целью внутренней и социальной жизни.

Мы бессознательно – действием своей чувственной интуиции – отождествляем данные нашего страдания в травматических столкновениях с жизненными пространствами других со стимульными восприятиями самосохранения, обобщая этот травматический опыт в саму природу своей воли и экстраполируя данность страдания и необходимость ограничения того действия, которое вызывает противодействие других, на всеобщее жизненное социальное пространство, затем трансцендируя эту субъективную максимум самоограничения или межсубъективное социальное правило, диктующее разделение сфер влияния в определенном контексте общения, к чистой априорной сфере морального обязательства по безусловному соблюдению межсубъективных границ.

«Я» как носитель слепого аппетита в рамках действия влечения к сохранению собственного бытия, прочитанного уже в Возрождении как существо любого сущего (Телезио, Кампанелла) и повторенного в своей метафизике Спинозой [Спиноза 1999] в аналитике *sonatus'a*, не могу изнутри осознать пределы аппетита, так как мой аппетит и является моим естеством и основанием любого частного проявления в виде того или иного интереса, я могу лишь почувствовать извне импульсы страдания и боли как стимульные восприятия, способные породить у меня желание прекратить расширение сферы моего аппетита исходя из единственного факта данности болевых ощущений моему внутреннему простому самочувствию, что мотивирует меня как носителя аппетита остановить свое развитие, связав эти болевые сигналы в данность страдания, а данность страдания – в принцип сохранения моего естества, абстрагируя его в условие сосуществования с другими через симпатико-эмпатическое отождествление всех других с моим способом самочувствия, а это условие в свою очередь превратив в трансцендентальный принцип безусловного воления, к которому как к максиме всеобщего законодательства, по Канту, должна стремиться моя и любая другая воля.

1. Тезис Гуго Гроция о том, что естественное право есть «предписание здравого разума» и следствие разумной природы [Гроций web], нуждается в раскрытии, так как естественное право и разумная природа стали неререфлексируемым ядром философской

и политико-идеологической риторики в демократии, результатом слепого консенсуса, когда все участники аргументативной дискуссии ссылаются на основания своего дискурса, все время нейтрализуя доступ к вопросу о существовании этого основания. Нужно дать отчет в смысловом содержании естественного права и разумной природы как концептуального ядра революционного мифа конца XVIII в., которое было условием любой критики существующей системы общественных отношений с позиции нарушения этой системой «естественного» хода событий, «естественного» уклада производства и распределения общественных благ. Здесь система просвещенного абсолютизма критиковалась как насилие над человеческим естеством и нормами всечеловеческого (в духе европейского космополитизма) общежития. Однако само естество и разумная природа оказываются в философии Просвещения ничем иным, как результатом сведения человеческого существа и его проявлений к комплексу природных импульсов, когда все прежние нормы восприятия, рефлексии, влечения и действия и моральные принципы, которые лежат в их основании, отменяются, прекращая свое действие в свободном безответственном самоэкспериментировании человека.

Художественная культура XVII–XVIII вв. отвечала коренным изменениям в самоопределении человека и общества жанром трагедии, где реактивные сознания создают максимы своего поведения из отражения в пассивном рассудке интенсивных влечений своих appetitов, подчиняясь в конце концов волик-власти суверена как абсолютному образцу самообладания. В трагедии Корнеля «Гораций» [Корнель 1984, 35–70] программа экспериментирования над стимульно-реактивным механизмом субъекта, совершающего поступок, состоит в превращении стимульного восприятия или результата разрядки морального инстинкта в суждение, определяющее способ восприятия реальности мышления и действия в мире, в субъективную максиму, сообразующуюся с ценностными условиями данного жизненного мира, в максиму долга перед референтной группой – нацией или максимой верности чувству.

Великая Французская революция произошла уже в трагедийном жанре Корнеля и Расина как форме жизни, гармонизирующей волевые импульсы реактивных сознаний в их подчинении суверенной воле исходя из простого события более впечатляющего влияния самообладания суверена на внутреннее чувство субъекта.

ектов. Французская революция рождается из духа абсолютной монархии, где общественное благо заменяется эффектом отождествления трансцендентной воли с волей суверена, отсюда централизация и бюрократизация власти, произвол, отчуждение прав низших слоев. Суверенное право обесценивается, как только подданные понимают его простой волевой характер: верховная ценность абсолютной монархии возникает из объективации безусловной формы самообладания, т.е. воли-к-власти, которая сама себя освящает на основе простого события монаршьего волеизъявления при магической неразличимости субъекта воли и волевого акта. Просвещенная часть подданных абсолютной монархии начинает понимать, что отождествление суверенной воли с трансцендентным законом может и должно быть заменено простым согласием общественных сил на основе отождествления возвышенных склонностей гражданских субъектов с результатом непосредственного действия общечеловеческого морального инстинкта. Республика и есть форма сосуществования свободных аргументаторов регулятивной свободы.

Поскольку объективация возвышенных склонностей республиканских субъектов может привести и приводит к противоречивым выводам о принципах человеческого существования, революция как решительное преобразование основ общественного бытия призвана вытеснить всеобщую неопределенность опыта в режиме денегации, т.е. забывая, что относительность регулятивов человеческого бытия порождена ею же самой в простом отрицании прежних правил общественного уклада вне суждения об объективных его условиях. Любая общественная революция самозаконно отменяет прежние формы взаимодействия социальных субъектов, производства и распределения благ на основе простой внятности революционных императивов свободы, равенства и братства тем самым образом, каким иудейский Бог Слова нейтрализует любые культурно-жизненные миры, подчиняя реактивные сознания прагматичным эффектам слова только на основе отождествления произнесенного и услышанного.

2. В «Речи об отношении религиозных и моральных идей к республиканским принципам» Робеспьер наследует достижения моральной философии Просвещения, определившей человеческое существо через исходное своеволие, эгоизм. Каждое сознание определяется изначально как я-в-себе и для себя только потому, что оно отражает волевые импульсы самосохранения в пассивном

рассудке. Сознание просвещенческого идеолога впадает в неизбежную слепую типологию эгоизмов и трансценденталистский рефлекс. «Исключающий» эгоизм ведет к обогащению за счет другого, т.е. к высшей социальной несправедливости. Пресловутый благодетельный эгоизм признает границы других индивидуальных appetitов в духе политической экономии А. Смита [Смит 2016], где любое преследование частных интересов магически ведет к содействию всеобщему благосостоянию. Поэтому такой эгоизм имеет определяющее значение для идеолога-просвещенца: в нем закреплены основные эффекты действия регулятивной природы человека, отражающей трансцендентную природу самого Творца [Робеспьер 1965, т. 3, 166].

Действие регулятивной природы – это то, к чему склоняется и Шеллинг в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» [Шеллинг 1989, 149], где зло отождествляется с простым недостатком самообладания, а добро – с принципом самоограничения индивидуального аппетита, который благодаря «искре Божьей» способен создать сам по себе границы собственного действия в мире. Субъективный аппетит выбирает между двух путей – разрушающего своеволия и благодетельного самолишения, необходимо отражая темную основу вечного самоутверждения метафизического Бога и его вечное самоумаление до превращения в страдающее существо. Отсюда индивидуализация сотворенных реактивных сознаний, которые на основе простого убеждения в существовании мировой гармонии, в существовании архитектурного разума природы не могут не следовать добродетели только исходя из простой мыслимости принципа самоограничения как необходимого условия личного проявления и общественного благоденствия.

Как Толстой нейтрализует естественнонаучный взгляд на внутреннюю и внешнюю природу (динамика сознания Левина в финале «Анны Карениной»), так и Робеспьер в свободном экспериментальном познании человеческой регулятивной природы осознает необходимость преодолеть травму всеобщей неопределенности опыта, отраженную в производстве бесконечных философско-моральных концепций, полагая единственный их критерий истинности в пресловутой «практике», означающей не более чем восприятие и отражение в рефлекторном рассудке возвышенных движений души: «...в глазах законодателя все то, что полезно людям, и все то, что хорошо на практике, – это и есть правда» [Робеспьер 1965, т. 3, 170].

Как Толстой выводит свою христианскую теологию и моральную идеологию из символического выражения воздействий архитектурного разума, из самого художественного существования реактивных сознаний, так Робеспьер создает культ «верховного существа» в Республике, где единственным источником моральной саморегуляции человека и общества должно стать действие религиозно-морального инстинкта, которое снимет пелену неадекватных этических суждений и максим на основе простого аффективного воздействия на внутреннее чувство республиканских субъектов и которое непосредственно воспринимает и объективирует эффекты морального инстинкта в общеобязательные нормы: «Идея “верховного существа” и бессмертия души – это непрерывный призыв к справедливости, следовательно, она социальная и республиканская. (Аплодируют.) Природа наделила человека чувством удовольствия и чувством боли, которая заставляет его бежать от вредных для него физических веществ и стремиться к тем, которые ему подходят» [Робеспьер 1965, т. 3, 181].

Свобода в революции – это способность формировать принципы индивидуального и коллективного бытия исключительно на основе простой рефлексии результатов аффективных разрядок во внутреннем чувстве и пассивном рассудке, но поскольку эта способность объективирует эти принципы исходя из простой унификации стимулов и реакций в масштабе всего человечества, она выступает как фигура мыслимого идеала, как прозопопея истины, где видимое абсолютно совпадает с моральным содержанием человеческих стремлений.

Республиканское равенство – это не математическое равенство абстрактных единиц, а качественное равенство в обладании способностью судить об общественном благе на основе данных индивидуального, отформатированного общим согласием самочувствия, а братство – это эффект слепого консенсуса свободных и равных субъектов в отношении содержания общественного идеала, предусматривающего исключение всех несогласных с сущностью гражданского согласия из общественного бытия. Именно поэтому король после попытки побега, по Робеспьеру, не должен быть судим по законам Республики, а должен быть казнен как враг революции.

3. Для Толстого революция, несомненно, – момент бессмысленного насилия, имеющего целью устранение совокупного зла мира,

выраженного в сговоре лиц злой воли, как следует из трактатов «В чем моя вера» [Толстой 1928–1964, т. 23] и «Царство Божие внутри вас» [Толстой 1928–1964, т. 28]: «Люди, связанные друг с другом обманом, составляют из себя как бы сплоченную массу. Сплоченность этой массы и есть зло мира» [Толстой 1928–1964, т. 28, 464].

Концептуальной основой литературной культуры как художественно-идеологического форматирования реактивных сознаний у Толстого является сублимированный гностицизм, т.е. представление о двух началах в божественном – бессознательном источнике эгоизма, определяющего закон своеволия, и бесконечном стремлении к самоограничению. Этот просвещенный гностицизм и теизм ведет к определяющему для Толстого различению между животностью и сознанием сыновности Богу, который мыслится как источник духовного существа, а, по сути, как источник трансцендирующего самочувствия человека, который отбирает для своей жизненной ориентации эффекты наиболее интенсивных разрядок морального инстинкта вне возможности оценить объективные условия своего бытия. Это различение связано с метафизической традицией.

В перспективе антропобиологии языка метафизика означает эмансипацию реактивных сознаний как в отношении замкнутых локальных культурно-жизненных миров, так и в отношении основ политеистической культуры, казалось бы преодолевшей ценностные границы локальных регулятивов на основе простого события отождествления внутренних мотиваций с действиями внеположных отчужденных источников человеческих желаний, запечатленных в фигурах суверенных богов, управляющих, по слову Гуссерля [Гуссерль 2000, 465], событиями этого мира. Внутримирские события в политеистической прозопопее – это слепое порождение восприятий, мыслей, стремлений и действий исходя из непосредственного влияния нашей аффективной природы. Как непосредственно реактивное сознание воспринимает стимулирующее воздействие импульсивной природы, так же слепо и непосредственно оно объективирует эффекты этих воздействий в рефлексы понимания, в мыслительные привычки, в естественные мотивы, склонности и правила поведения.

Но философская эмансипация сознаний, обесценивавшая миро-религиозную установку, не могла не подражать обособляющему характеру культуры суверенных богов в создаваемой ею культуре

«магии мысли». Как представляется, уже в политеизме возникает режим индивидуализации сознания, который будет развит впоследствии в монотеизме, где иудейский Бог Слова отменит архаические культурно-жизненные миры, видя в них только идолопоклоннические культы, обособившись как единственный, единый невидимый Бог. И процесс этой сингуляризации божественного закончится становлением Бога конечным страдающим существом, сознательно отказавшимся от своей божественной формы, т.е. всемогущества («Философия откровения» Шеллинга [Шеллинг 1989, 201]).

В постромантической поэтике романа мировой воли, предполагающей обесценивание своевольного преображения романтического гения, революционный рефлекс преодолевается Толстым в динамике сознании князя Андрея на поле Аустерлица через диалектику активного духа и пассивного восприятия. Но и в этой диалектике царит инверсия стимулов, а именно – замена стимула восприятия, мысли и действия реакцией, которая потом объективируется исходя из простого события во внутреннем чувстве героя и отражения эффектов этого события в пассивном рефлекторном рассудке.

Через возвышающее вчувствование героя в атмосферу небесного свода и его движения с негативным оцениванием горизонтального событийного ряда войны («совсем не так облака ползут...») [Толстой 1928–1964, т. 9, 344] Толстой открывает бесконечную интериоризацию интуитивных данных в возвышающемся сознании героя, которое уже перестает созерцать видимый источник внутренних изменений (небо) и сосредоточивается на самом интенсивном эффекте стимулирующего восприятия (покой), непосредственно отождествляемом с его внутренним состоянием, где чувствующий и интуитивное содержание абсолютно совпадают. Высокое напряжение романтического духа, который отражает в рассудке свое абсолютное волевое самообладание (революционный момент) в любом потоке аффективных переживаний, разряжается в простом принятии проходимости любых событий, в простом восприятии Ничто как отрицания воли, как источника «успокоения и тишины» (эволюционный момент).

Толстой своей поэтикой романа «мировой воли», предполагающей эволюционное движение реактивных сознаний к цели исторического процесса человечества, вписывается в режим монотеистической индивидуализации, т.е. его эволюционизм

как подчинение свободы сознания закону жизни является вытеснением революционного момента романтической культуры, где романтический гений волевым усилием превращает аффективно-рефлективную динамику в символ бесконечного исходя из простого события этого волевого акта. Таким образом, неспешные облака в небе Аустерлица для князя Андрея означают переход к созерцанию жизни в ее неосязаемых постоянных направляющих движениях к цели человеческой истории, по трансцендентальной аналогии, т.е. к соотношению чувственно воспринимаемого с Абсолютом по способу действия. Но откровение моральной природы происходит вдруг, во внезапном обретении взглядом князя Андрея спасительной вертикали. Поэтому Толстой заставит его закрепить новое созерцание жизни в восприятии зазеленевшего дуба.

Однако, как видно, сама равнодушная природа как принцип необъяснимой смены душевных состояний человека и ситуаций мира не ставится Толстым под вопрос. Поэтому художественно-философскую систему Толстого можно соотнести не только с методом Канта, но и с трансцендентальной программой Шеллинга, где в Абсолюте темное своеволие должно быть преобразовано божественным светом, добро является простым эффектом интенсивного душевного движения, уводящего человека от совершения зла в силу события этого движения во внутреннем чувстве. Художественно-философская эмансипация Толстого – это все тот же мимесис божественной природы, выраженной в принятии реактивным сознанием собственной конечности как своей судьбы, т.е. в полагании собственных пределов в самочувствии, рефлексии и моральном суждении. Отныне реактивное сознание переводит отчужденное действие нашей аффективной природы в естественную склонность к благу, откуда один шаг до объективации этой склонности в моральный рефлекс, мыслительную и поведенческую привычку, осуществление которой в жизненных обстоятельствах якобы непременно ведет к этической, социальной и политической гармонии человека с самим собой, другими и миром.

Закономерным следствием художественного форматирования сознаний в романе «мировой воли», т.е. символической фиксации результатов действия архитектурного разума как нашей регулятивной природы становится религиозно-нравственная доктрина Толстого, в которой Христос, индивидуализируясь, естественно становится учителем закона жизни, понимаемой как постоянное отражение в рассудке и воле импульсов моральной природы.

Именно поэтому закон Христа для Толстого – это закон порождения любой этической максимы; заповеди – только опоры на пути к божественному совершенству, а цель жизни – в преобразовании человеческих проявлений диктатом аффекта любви, понимаемого, в частности, и как непротивление злу насилием. Толстой, как и другие русские писатели и мыслители его времени усваивает революционно-эволюционный рефлекс как ненасилие суждения и насилие аффекта из все того же монотеизма, подчинившего любые культурно-жизненные миры прагматическим эффектам слова на основе запретов изображения и произнесения имени.

Как непосредственно внутреннему чувству князя Андрея был открыт принцип возвышенного самоумаления перед бесконечным небом в качестве принципа сосуществования любых частных сознаний с мировой волей, так непосредственно возникает магический императив общей жизни моего «я» с любыми другими частными сознаниями через самоограничение на основе простого осознания этого требования в рефлекторном рассудке героя вне учета объективных условий возникновения этого требования, что оформляет в русском классическом романе «мировой» воли прозопопею убеждения как безусловного знания телеологических основ динамики индивидуального и коллективного бытия.

Как видим, динамика сознания князя Андрея переходит от внешних впечатлений к восприятию самого характера настроений и действий людей в обстоятельствах войны, а затем – к возвышенному самосознанию и оцениванию жизнемировского контекста с позиции обретенного в возвышении и инверсии стимулов морального смысла как отчужденного влияния равнодушной природы, предполагающего постепенную смену душевных состояний и аспектов внешней реальности. Реактивное сознание Болконского проживает превращение аффективной реакции на движение облаков и бесконечное небо Аустерлица в сам стимул духовной жизни как абсолютную меру этического отношения к бытию, отождествляя ее с религиозной и моральной целью человеческого бытия, данной внутреннему чувству любого человека просто в силу его необходимо слепого подражания регулятивный природе. Неспешное движение облаков, тишина и успокоение как содержание реакции князя Андрея превращаются в элементы внутренней душевно-духовной жизни, одновременно в цель и средство движения его самосознания, которое, как предполагается, трансцендирует границы его собственного «я» в бесконечной

интериоризации содержания стимулирующих впечатлений и индивидуализации самосознания до уровня созерцателя Абсолюта, открывая в самовозвышении сознание себя как инструмента мировой воли и преобразуя так же слепо эффекты впечатлений в факты сознания, как слепо были усвоены и отождествлены с их содержанием стимулирующие восприятия.

Одним из следствий художественного форматирования реактивных сознаний у Толстого, его поэтической магии романного сосуществования воспринимающих и действующих субъектов является денегация авторской позиции. Толстой в самом отрицании революционной парадигмы как волевого акта романтического гения утверждает его содержание, т.е. безрефлексивное принятие постепенного изменения мира в перспективе всеобщего блага и отражение характера этих изменений в рефлекторном рассудке героя и его моральном рефлексе. Как слепо романтический гений определяет условия собственного существования на основе простой фиксации ориентирующих влияний равнодушной природы в его рефлексивно-волевом существе, так же слепо постромантическое сознание нацелено на постепенную артикуляцию жизненных движений в силу простого умаления собственной воли, которое, тем не менее, является все тем же волевым актом. Поэтому позицию Толстого в отношении социальной революции можно назвать революционно-эволюционным рефлексом, который вносит определяющие акценты в его художественную символизацию и в идеологическое творчество.

Так, Толстой в обосновании своей идеолого-моралистской позиции находится в режиме денегации, т.е. в отрицании собственного мыслительного жеста в сам момент его события: Толстой отвергает ценность Символа веры Православия [Толстой 1928–1964, т. 28, 60], не видя в нем продукта исторического развития христианства, столкнувшегося с необходимостью закрепить предметные моменты вероисповедания перед лицом возникших и возникающих ересей в то время, как собственную идею христианства, очищенную от власти церковников, Толстой понимает исторично, т.е. как способную преобразовываться в зависимости от влияний религиозного чувства.

Лейтмотив религиозно-моральной идеологии Толстого – в том же отрицании воли и превращении этого отрицания в единственный стимул частного бытия и сосуществования с другими. Непротивление злу насилием – прагматический императив само-

сохранения естественно ограничивающей себя воли, которая преобразует ограничение в вознаграждающий ответ нашей регулятивной природы в силу простого его совершения в рефлексивно-волевой сфере. Ответ регулятивной природы объективируется в моральное требование, в этическое долженствование на основе простого события во внутреннем чувстве субъекта и отражения эффектов этого события в пассивном регистрирующем рассудке или в том, что Толстой называет «разумной жизнью». Как кажется, смитовский и вообще либеральный политэкономический эгоизм гражданского субъекта, через преследование частных интересов, способствующих всеобщему благосостоянию, преодолевается Толстым в замене принципа обеспечения себя принципом «работы для других». Но этот толстовский принцип так же слепо объективируется в безусловное правило мотивации и поведения человеческого существа, как и эгоизм производителя и потребителя классической политэкономии и просвещенного гуманизма XVIII в. Как слепо создается и рефлексится в рассудке представление о благодетельствующем частном аппетите, чтобы вытеснить травму реального социального неравенства и несправедливости в производстве и распределении общественных благ, так же слепо постромантическая рефлексия Толстого формулирует принцип «труда для других», который по определению должен произвести согласие человека с самим собой, миром и другими. Отсюда белая магия учительства Толстого: автор внушает принцип «труда для других», который, как кажется, произведет желаемую гармонию человека с самим собой и миром на основе простого его усвоения и исполнения любым реактивным сознанием вне суждения о его объективной необходимости. Здесь Толстой возвращается к иудейскому рефлексу проклятия человеческого рода смертью и трудом, что очевидно контрастирует с евангельским призывом «приидите ко Мне, все труждающие и обремененные» (Матф. 5 : 48; 11 : 28), призывом, цель которого – спасение от бессмысленной работы и суетливого обеспечения материальных условий земного бытия.

Как внутренние ориентации героев создаются из стимулирующих впечатлений и объективируются в индивидуальные этические максимы воли и поступка, так художественный автор романа «мировой воли» рефлексит свою венаходимую позицию по отношению к интегрально-дифференциальному сосуществованию частных аппетитов в метафизическое учение о свободе и необходимости в философской части эпилога

«Войны и мира», где движение ансамбля сознаний определено недоступной для разума целью, что ведет к нейтрализации социального, политического, юридического и этического суждений [Толстой 1928–1964, т. 12, 246].

В подражание прозопопее иудейского Бога, который является носителем последнего суда, Толстой лишает нас оснований для оценки социальной неравенства, несправедливости, издержек правосудия в силу моральной интериоризации и универсализации учительской перспективы видения. Поскольку любое общество основано на неравенстве, несправедливом распределении вознаграждений и статусов, мы можем только ощутить свою внутреннюю гармонию и попробовать ее воплотить как спасительное самоумаление в этом мире. В этом Толстой подражает универсализации революционного рефлекса Робеспьера, для которого революция является переходом от царства преступления к царству справедливости, как если бы все дореволюционные общества основывались исключительно на тирании и лишениях низших сословий в той мере, в какой сам революционный рефлекс имитирует жест монотеизма, освобождающий реактивные сознания от требований предшествующих традиций и преобразующий частные и коллективные мотивации на основе их подчинения вербальной магии.

Революционно-эволюционный рефлекс в белой магии учителя Толстого, который следует из его эстетической религии романа «мировой воли», проецируется в его этическую религию, т.е. христианскую идеологию достижения счастья в чувстве внутреннего согласия желаемого с реальным, доступном любому реактивному сознанию исходя из простого усвоения и исполнения императивов счастья, сменяющих собственно христианские заповеди блаженства: жизнь с природой, труд, семья, любовное общение с людьми, здоровье и безболезненная смерть. Эти императивы рисуют нам архаический идеал простой действенной жизни ветхозаветного плана, когда иудейские патриархи уходили «путем всея земли», «исполненные днями» [Толстой 1928–1964, т. 23, 419–420].

Учительская позиция Толстого стигматизирует социальный верх, по определению, неспособный жить по условиям гармонии с миром, т.е. по условиям счастья, тем способом, каким Евангелие отрицает доступ к спасению богатых и привилегированных. Если учение о жизни есть основа веры, т.е. сама прагматика слепого отбора ключевых ориентаций сознаний, достаточно ли

для революционно-эволюционного преодоления несовершенств мира, связанных с языковым форматированием реактивных сознаний, все еще подражать белой магии религиозно-морального учительства по иудео-христианскому образцу?

Но почему именно императивы счастья ведут к необходимому воплощению этической цели человеческого существования? Потому что они являются отчужденными эффектами самых интенсивных движений реактивного человеческого сознания. Как непосредственно эти эффекты объективируются в этические требования, так непосредственно они отождествляются с благом, а их постоянное мотивирующее влияние на реактивное сознание – с основой любого убеждения – верой и разумной жизнью. Я должен жить по заповедям счастья только потому, что они отображены по схеме их влияния на мое внутреннее чувство и отражены в пассивном миметическом рассудке как источнике моральных суждений [Толстой 1928–1964, т. 23, 460].

За отрицанием посмертного воздаяния Толстой формулируют принцип не спасения, а просвещения бытия «делами истины», что естественно идет вразрез с христианским спасением верою, хотя и «вера без дел мертва» (Иак. 2 : 14–26). Разумеется, критика Толстым заповедей Православия вызвана оправданием государственной Церковью существующего насилия и социальной несправедливости из высших принципов веры. Однако может ли этот нигилизм быть преодолен репродукцией просвещенного гуманизма, который вновь возвращает нас к схемам объективации результатов аффективных разрядок и производству неререфлексируемых морально-учительских суждений?

Выводы

Как до бесконечности индивидуализируется метафизический Абсолют у Шеллинга, превращаясь в смертное существо и отказываясь от божественной формы, так идея Бога у Толстого может предстать объективированной формой внутреннего чувства («источник моего духовного существа»), связывающего всех субъектов откровенного знания через непосредственное указание «пути жизни» [Толстой 1928–1964, 28, 68–69], т.е. вневременной формы любых человеческих поступков. И как религия откровения дала смертным существам «пророчески предвидеть и указывать тот путь жизни, по которому должно идти человечество, в ином, чем прежнее, определении смысла жизни, из которого вытекает

и иная, чем прежняя, вся будущая деятельность человечества» [Толстой 1928–1964, 28, 69], я как пророк и носитель блаженного слова могу и должен создать общину, ибо в духе общины, т.е. общения Абсолют только и может осуществиться. Толстой близок здесь к гегелевскому решению вопроса [Гегель 2002, 407], где нет институционально-церковного опосредования истин откровения, а дух прямо является в самочувствии общины, где чувственное сознание становится абстрактным, чистое бытие Бога – действительным и наличным, а субъект получает целое своего бытия только в субстанции «всеобщего субъекта» – общины.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бердяев 1991 – *Бердяев Н.А.* Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. – М., 1991.

Гегель 2002 – *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. – СПб.: Наука, 2002.

Гоббс 1964 – *Гоббс Т.* Избр. произв. Т. 1–2. – М., 1964.

Гроций – *Гроций Г.* О праве войны и мира. Книга 1 // Электронная библиотека «Гражданское общество». – URL: <http://www.civisbook.ru/>

Гуссерль 2000 – *Гуссерль Э.* Логические исследования. Картезианские размышления и др. соч. – М.: АСТ, 2000.

Дидро 1935–1947 – *Дидро Д.* Соч. В 10 т. – М.; Л.: Academia, 1935–1947.

Кант 1994 – *Кант И.* Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994.

Корнель 1984 – *Корнель П.* Пьесы. – М.: Московский рабочий, 1984. С. 35–70.

Ленин 1974 – *Ленин В.И.* Государство и революция // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 33. – М.: Политиздат, 1974. С. 1–120.

Локк 1985 – *Локк Дж.* Соч. В 3 т. – М.: Мысль, 1985.

Робеспьер 1965 – *Робеспьер М.* Об отношении религиозных и моральных идей к республиканским принципам и о национальных праздниках. Речь в Конвенте 7 мая 1794 г. – 18 флореаля II года республики // *Робеспьер М.* Избр. произв. Т. 3. – М.: Наука, 1965. С. 161–199.

Смит 2016 – *Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов. – М.: Эксмо, 2016.

Спиноза 1999 – *Спиноза Б.* Соч. В 2 т. – СПб.: Наука, 1999.

Толстой 1928–1964 – *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. В 90 т. – М.; Л.: Художественная литература, 1928–1964.

Троцкий 1924–1927 – *Троцкий Л.Д.* Соч. – М.; Л.: Госиздат, 1924–1927.

Шеллинг 1989 – *Шеллинг Ф.В.Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах // *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч. В 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1989.

Шеллинг 2002 – Шеллинг Ф.В.Й. *Философия откровения*. – СПб.: Наука, 2002.

Юм 1996 – Юм Д. Соч. В 2 т. – М.: Мысль, 1996.

REFERENCES

- Berdyayev N. (1991) *New Middle Age*. Moscow (in Russian).
- Corneille P. (1984) *Pieces* (Russian translation: Moscow: Moskovskiy Rabochiy, 1984).
- Diderot D. (1935–1947) *Works in 10 Volumes*. Moscow; Leningrad: Academia (Russian translation).
- Grotius H. (2016) *About the Right on War and Peace*. Retrieved from <http://www.civisbook.ru/> (Russian translation).
- Hegel G.W.F. (1806–1807) *Phenomenology of Spirit* (Russian translation: Moscow: Nauka, 2002).
- Hobbes T. (1964) *Works in 2 Volumes*. Moscow: Nauka (Russian translation).
- Hume D. (1996) *Works in 2 Volumes* Saint-Petersbourg: Mysl (Russian translation).
- Husserl (2000). *Logic Investigations. Cartesian Meditations and other works*. Moscow: AST (Russian translation).
- Kant I. (1781) *Critique of Pure Reason* (Russian translation: Moscow: Mysl, 1994).
- Lenin (1974) *Complete Works*. Vol. 33. Moscow: Politizdat (in Russian).
- Locke J. (1985) *Works in 3 Volumes*. Moscow: Mysl (Russian translation).
- Robespierre M. (1794) *About the Relation of Religious and Moral Ideas to Republican Principles and National Holidays* (Russian translation in: *Selected Works in 3 volumes*. Vol. 3. Moscow: Nauka, 1965).
- Schelling F.W.J. (1809) *Philosophical Investigations in the Essence of Human Freedom*. (Russian translation in: *Works in 2 volumes*. Moscow: Mysl, 1989).
- Schelling F.W.J. (1841–1842) *Philosophy of Revelation* (Russian translation in: Saint Petersburg: Nauka, 2002).
- Smith A. (1776) *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Russian translation: Moscow: Exmo, 2016).
- Spinoza B. (1999) *Works in 2 Volumes*. Moscow: Nauka (Russian translation).
- Tolstoy L. (1928–1964) *Complete Works in 90 Volumes*. Moscow; Saint-Petersbourg: Khudozhestvennaya Literatura (in Russian).
- Trotzky L. (1924–1927) *Works*. Moscow; Leningrad: Gosizdat (in Russian).



The Conservative Imagination of Roger Scruton

Консервативное воображение Роджера Скрутона

Н.С. Глазков

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-114-126

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

В середине 70-х британские консерваторы-интеллектуалы пришли к необходимости обновления консервативной идеологии, что представляло собой реакцию на либерализацию консерватизма и господство левых идей в академической среде. Роджер Скрутон был одним из тех, кто поставил своей задачей формулирование консервативной догматики в противовес пренебрежительному отношению консерваторов к идеологии и традиционному для них отказу от теоретизирования. Главная трудность такого начинания заключается в том, что консерватор вынужден провозглашать идеи, которые широкой публикой считаются давно устаревшими. Поэтому Скрутон не только выдвигает и отстаивает определенный набор идей, но и выступает за установку по отношению к реальности в духе философии «как если бы». Ее суть состоит в том, чтобы представлять себе, каково это – вести определенный образ жизни, который в действительности нам сложно повторить, а также чтобы, возможно, проникаться симпатией к этому образу жизни и связанным с ним традициям. Центральным для такой философии является понятие воображения, которое может считаться одним из ключевых для понимания перспектив современного консерватизма, поскольку позволяет лучше понять ресурсы убеждения, имеющиеся в его арсенале. Апелляция к воображению является одним из элементов риторики Скрутона, позволяющим консервативному убеждению быть высказанным, но не противоречить при этом духу консерватизма, всегда недоверчивому к догматике. Автор утверждает, что с точки зрения Скрутона потенциально вредны не артикулированные убеждения, а фантазия, которую Скрутон отличает от воображения.

Ключевые слова: консерватизм, культурный консерватизм, фантазия, воображение, Роджер Скрутон.

Глазков Никита Сергеевич – аспирант Школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

glazkovnikita@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3332-7283>

Цитирование: *Glazkov N.S. (2018) The Conservative Imagination of Roger Scruton // Философские науки. 2018. № 12. С. 114–126.*

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-114-126

The Conservative Imagination of Roger Scruton

N.S. Glazkov

National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-114-126

Original research paper

Summary

In the mid-1970s it became clear for conservative intellectuals in Britain that conservatism is in need of renewal, as its ideological counterparts, namely liberalism and leftism, had already provided for themselves their independent credentials, while conservatism tended to be confused with liberalism and, unlike leftism, had little if no appeal in academia. Roger Scruton was one of those intellectuals who has set out to overcome the conservative distaste to ideology and aversion to theorizing, attempting to reformulate the conservative dogma. The main difficulty for his endeavor is that dogma literary understood would necessarily contain ideas widely regarded as being out of day. So what is needed for conservatism today is not only a set of fixed ideas but first and foremost a kind of attitude toward reality which could awake sympathy in us for ways of life that are not and could not be ours. This view of things involves a version of “as if” philosophy, the mainstay of which is the concept of imagination. This concept is of special importance for those who analyze the limits of conservative persuasion today. The author contends that dealing with these limits Scruton makes use of the distinction between fancy and imagination in a way that makes possible for his unusual “work of dogmatics” to fit into the conservative tradition.

Keywords: conservatism, cultural conservatism, fantasy, imagination, Roger Scruton.

Nikita Glazkov – postgraduate student at the School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University Higher School of Economics.

glazkovnikita@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3332-7283>

Citation: Glazkov N.S. (2018) The Conservative Imagination of Roger Scruton. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. 2018. No. 12, pp. 114–126.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-114-126

Introduction: the challenge for modern conservatives

Cultural conservatism (one of its key contemporary exponents is Roger Scruton) arose in the late 1970s in response to the morphing of conservatives into liberals and appropriating libertarians in the vein of Hayek, Nozick and Friedman. Leftists pose equally challenging problem insofar as the dead struggle between left and right had already taken the form of cultural wars and being fought primarily over the curriculum. As Scruton himself put it in his most recent book *Conservatism. An invitation to the great tradition* (2018): “In the classroom, at least, it seems possible to win, on the understanding that ideas are respected there” [Scruton 2018, 102]. But how Scruton mean to convince his audiences?

Proponents of cultural conservatism coalesced behind *The Cambridge Review* under the editorship of John Casey (born 1939) during 1975 and then behind *The Salisbury Review* under the founding editor Roger Scruton. At the outset of his career of public intellectual Scruton was one of the key members of the Conservative Philosophy Group (along with Casey, Hugh Fraser and Jonathan Aitken), founded in 1974, whose members were intellectuals close to the Conservative Party. The Salisbury Group of which *The Salisbury Review* was the organ was founded later in 1976 by the 6th Marquess of Salisbury, Robert Salisbury, and named after the 3rd Marquess of Salisbury who had famously declared that good government consisted in doing as little as possible [“About The Salisbury Review,” n.d.]. The preoccupation of the Salisbury Group was with the articulation of a “tradition of social thinking which was much older than the Thatcher revival of the seventies” and dedicated to the supposedly neglected modes of cultural inheritance and system of values. Scruton had been the editor for the first eighteen years, since 1982. Up to that time he had already written a seminal book *The Meaning of Conservatism* (1980) (the point of which he developed

in later books such as *A Political Philosophy: Arguments for Conservatism* (2006), *How to be a Conservative?* (2014) and others).

In *The Meaning of Conservatism* he wrote, “the illusion has arisen that there is no conservative thought, no set of beliefs or principles, <...> which motivates the conservative to act. His action is mere reaction, his policy procrastination, his belief nostalgia” [Scruton 1980, 11]. Thus, he attempts to re-formulate the dogma: “This is a work of dogmatics: it is an attempt to outline a system of belief, without pausing to argue the abstract questions to which that system provides no answer” [Scruton 1980, 11]. Among these principles are, for example, the defense of natural inequality, the idea of society as a kind of organism and of state as a person. However, one cannot but agree that Scruton’s brand of conservatism seems at odds with the distaste toward ideology peculiar to conservatives and conservative skepticism, so typical for conservatives from Hume and Burke onwards. It is debatable how useful they proved in the course of history of Conservative Party. As I.S. Narski put it: “In the person of Hume, it can be said, the psychology of English businessmen of the next century was anticipated. Prudent skepticism, an eye for maneuver and ability to compromise for personal gain, an aim to rise above the fray of two parties and benefit from the weakening of both: these are the characteristics of this psychological type” [Narski 1973, 140]. Although debatable, but it is a fact that such a stance might be effective. Scruton probably recognizes it too, asking in the title of his article, dedicated to Enoch Powell’s speech “Rivers of Blood”: “Should he have spoken?” [Scruton 2006] However, it seems clear that aversion to theorizing and skepticism is not what you need when fighting cultural uncertainty. Moderate skepticism might prove itself useful for not adopting some destructive set of ideas, but not the “bewildered skepticism” from which student may take a leap of faith, which is “always a leap <...>, into the world of free choice and free opinion, in which nothing has authority and nothing is objectively right or wrong” [Scruton 2015]. But in the 1970s it did not seem to Scruton that conservative *ideas* have any influence in the Party and academic world. In his *Gentle Regrets* Scruton tells an anecdote about Harold Macmillan, who during his address to Conservative Philosophy Group ended the speech somewhat unexpectedly:

“It is important to remember... to remember ...” His hand rose a little, shook, and then fell again.

“To remember ... to remember ... I have forgotten what I wanted to say.”
And he promptly sat down.

“‘I have forgotten what I wanted to say,’ is the true contribution of the Tory Party to the understanding of government in our time, and the full explanation of the Party’s success” [Scruton 2005], Scruton concludes.

The need for a right myth

But how conservative *ideas* set forth, in a way, out of the blue, without firm intellectual support, can have any appeal today? What can make them appealing in secular and democratic societies? Similar question was addressed to the cultural conservatives, and to Scruton in particular, already in 1986 on the pages of *British Journal of Political Science*. One author offered a provocative analysis of cultural conservatism, concluding that: “Confronted by the wreck of a culture, by a jumble of institutions and practices without discernible coherence, by hostility or indifferences to religion and spirituality and by the fragmented life of the ‘individual’ wallowing in self-alienation, the victim of every passing fad and fashion, the result could only be to undermine what little the conservative still values instead of helping to preserve it” [Rayner 1986, 472]. However pessimistic this suggestion was, there is a grain of truth in it. Conscious separation of conservative dogma from its philosophical underpinning has proven itself quite dubious an endeavor. For dogma today is rarely taken as something positive along with prejudice, even in Burkean sense. But was there, after all, some room for a philosophical underpinning? In the preface to *The Meaning of Conservatism*, Scruton wrote that despite the aim to provide a ready to use system of beliefs he drawn on the work of political philosophers. To isolate the influence of each the elaborate analysis is needed. But casting aside his dogmatic aiming and references to the great philosophers, Scruton has quite a moderate philosophy of his own which seems to be at one remove from his dogmatics and endeavor in history of ideas. For example, conservatives for him are “people who are aware of the fact that we inherited something good: a social order, a political system, a culture, a legal tradition and they want to hold on to it” [Scruton 2014]. Institutions and practices, which comprise a common culture, convey truths and meanings which cannot be understood as information. They are endowed with emotional content that cannot be recaptured since institutions are lost. In case they lost, the knowledge of “what to feel,”

and, therefore, complexity of human soul are threatened. In conversation with Terry Eagleton Scruton said, “this is one of the important things that has been happening in our time <...> loss of knowledge is not an easy thing to describe but it does happen <...> in science you can put the knowledge in a book and someone will come and refer to it later, and recapture it, but to recapture, for instance, the emotional content of the Shakespeare plays when traditional performance is lost...” [Scruton 2012b]. These thoughts are definitely not those of “pompous jerk” [Honderich, n.d.]. We see that the battlefield of culture wars lies, in the last analysis, within the individual. Moreover, as Scruton wrote in *Fools, Frauds and Firebrands*: “The fact is that we know the solution, and it is not a political one. We must *change our lives*”:

Overcoming temptation is a spiritual task. No political system, no economic order, no dictatorship from above could possibly replace the moral discipline that we each must undergo if we are to live in a world of abundance without putting everything that is most dear to us – love, morality, beauty, God himself – on sale [Scruton 2015].

Despite apparently moralistic overtones it seems to be philosophical mode of argumentation at work here, especially given the related discussion of the three kinds of knowledge: “knowledge that,” “knowledge how” and “knowledge what,” the last being precisely knowledge what to do and what to feel [Scruton 2007]. However, philosophy and dogma are not so easy to reconcile with each other. In *The Meaning of Conservatism* Scruton represents myth as a *sine qua non* of politics, “fighting myth with myth and dogma with dogma” as Jeremy Rayner succinctly put it. From this standpoint, Marx’s inability to provide the concrete description of “full communism” results precisely from his well-known attitude toward myths. So that, Scruton believes that a conservative “might in all conscience seek to propagate the ideology which sustains the social order, whether or not there is a reality that corresponds to it” [Scruton 1980, 139–140]. Through the example of relativism, Rayner expresses conservative position in this way: “relativism may be true but act as if it were not” [Rayner 1986, 473]. This means the following: “Like Plato, a conservative may have to advocate the ‘Noble Lie’” [Scruton 1980, 139]. The citation have been mentioned several times in reviews on Scruton’s work, as being the last evidence of his obscurantism [Galkin & Rakhshmir 1987, 130–132]. But how Scruton proceeds has hardly been mentioned: “As we shall see, there

is a difference in quality between the myths of leisure, and the myths of idleness, and we shall always have reason to prefer the first to the second” [Scruton 1980, 140].

Imagination matters, not creed as such

Hence, is the dogma in fact a noble lie? To answer this question we must define the faculty that allows us to differentiate two kinds of myths and elaborate on its workings. This task involves first to clarify the very nature of Scruton’s “as if.” Being hardline in his dogmatic attitude and defense of myth in *The Meaning of Conservatism* and in his more recent book *Modern Culture* (1998), Scruton gives his ideas rather mild philosophical backing. They are in keeping with a specific contemplative stance, which deserves our attention in the first place.

Scruton concludes *Modern Culture* with the meditation on Confucius, who, as we today, lived “at the end of things,” “witnessing the collapse of moral order, and a loss of piety among the young.” He, according to Scruton, “loved life, was fond of horses and hunting, and was both a practical and a respectable man, distinguished from his contemporaries largely by his propensity both to utter uncomfortable truths, and to live by them” [Scruton 2012a] (description suspiciously resembles Scruton himself, especially taking into consideration his passion for horses and hunting [Scruton 1998]).

Confucius deplored innovation and honored customs, but his “backward-looking philosophy” was not able to make idea of Philosopher King reality and he died “without hope for the future of civilization.” However, “he showed us how to live *as if* it matters eternally what we do” and his philosophy has not gone unnoticed, having become the “official outlook of the greatest Empire” [Scruton 2012a]. We see that pattern of behavior involved is not that of an ardent advocate and not that of a liar, but, on the contrary, of somebody who invite us to think about moral possibilities and act accordingly.

By the time the *Modern Culture* was published, Scruton, as it seems, does not intend to impose belief of any kind. Moreover, he wrote: “We need the Wagnerian ‘as if’; we need the vision of ourselves as ennobled by our aims and passions <...> But we must free ourselves of those last romantic illusions – including the illusion that love is the answer” [Scruton 2012a]. Thus, for Scruton it is not the ability to cling to the dogma that matters but our ability *to imagine*.

To summarize what has been previously said: the skepticism toward ideology, characteristic of the conservative temperament, has become in the 1970s, in Scruton's view, one of the biggest conservative's challenges. To overcome this challenge Scruton set out to provide a conservative dogma which was supposed to be on a par with the principles of liberalism and left. However, while it is necessary for conservatives to ascertain for what they struggle today, dogma for several reasons does not contain the sources for its emotional and intellectual appeal. It is, perhaps, for that reason that Scruton did not rest content with his *The Meaning of Conservatism* but proceed to develop a philosophical backing for the dogma he revealed. One might find contradictions among them, see them as separated or reveal an insincerity of a kind in their simultaneous existence, but my hypothesis is that in the course of time the dogma from Scruton's earlier book has been becoming more and more a part of a larger "as if" view on politics, which, in the last analysis, has moral meaning.

The philosophy of "as if" is not new, having an important antecedent in the works of Hans Vaihinger. In fact, Scruton interprets its main idea in a way that: "We are able, <...> to look on the world as if a certain thought were true, even while keeping open the possibility of its falsehood – as in a hypothesis – or while not fully believing it – as in many aspects of religion – or while not believing it at all, as in an action" [Scruton 2012a]. However, Scruton does not rely on Vaihinger any further, suggesting in a footnote that *The Philosophy of "As if"* "runs many things together and <...> in consequence somewhat less interesting than its title" [Scruton 2012a]. Hence, it is the imaginative essence of "as if" that seems most appealing to Scruton. And it is that imaginative element which should be of special interest to us if we are to settle the question concerning Scruton's "noble lie." His caution against illusion can raise doubts in someone accusing him of lying. "But does he lie to himself?" one may wonder. Is not his "as if" philosophy is a kind of self-deception? The fact is that answer to this question depends largely on the power and subtlety of imagination conservatives possess. In this vein, it is not Vaihinger but another conservative revivalist to whom Scruton is closer in his accent on imagination, namely Russel Kirk.

The idea of imagination among conservatives

Kirk was at the outset of what one researcher called "imaginative turn" in conservative thinking, when several, primarily American

thinkers, “chose to reject many aspects of the modern world while accepting that something was also lost from the past” [Bartee 2014, 327]. But Kirk was the first among them, heavily stressing the idea of conservative imagination. According to S.J. Bartee, the main achievement of conservative imagination was to “create a conservative genealogy that began with English parliamentarian Edmund Burke” [Bartee 2014, ii]. To understand the importance of this endeavor for American conservative it is necessary to take into account what – only three years before the publishing of Kirk’s seminal book *The Conservative Mind* (1953) – literary critic Lionel Trilling wrote: “In the United States at this time liberalism is not only the dominant but even the sole intellectual tradition” [Trilling 2008, xv]. What is also remarkable is the title of the book *Liberal Imagination* (1950). In the preface to Trilling’s book there is an appeal to those sympathizing with liberalism to follow Mill in praising Coleridge for his poetic sense of “variousness and possibility, which implies the awareness of complexity and difficulty” [Trilling 2008, xix]. However, there is something restraining in Trilling’s approach to imagination, since he, as a literary critic, appropriates label “liberal imagination” to the province of literary creation. The same thing could be said of Philip Thody, the author of *The Conservative Imagination* (1993). Thody’s approach is selective as he chooses for analysis only a particular scope of works, and of the authors that even may not be considered conservative, such as Camus and Orwell. He contends that the conservative view of things is reactionary but cannot rely today on the idea of “hereditary stratification” and religion, while losing at the same time the hostility against liberalism. As a result, the main output of contemporary conservative thinking is fiction, soon becoming out of date. And in the preface we are warned that “*The Conservative Imagination* endorses none of the arguments used by writers such as Coleridge or T.S. Eliot to support the idea of a hierarchical or organic society” [Thody, 1993]. We see that there is no consensus among researchers and even conservatives themselves concerning what is behind the catchy label “conservative imagination.” It can be understood as an attempt to “create” a tradition, or at least fiction that satisfy some ideological criteria of what it is to be a conservative. However, the essence of conservative imagination, if there is such a thing, remains, it seems to me, underdescribed. Kirk, who repeatedly emphasized the role of imagination, gave us not so much guidance as to what it precisely is. Although his famous *The Conservative Mind* (1953) contains the notion of imagination and men-

tions Disraeli and Newman as conservatives “with imagination,” the book does not explicitly say what imagination is not in terms of result but in terms of how it works. Elsewhere, Kirk discusses several types of imagination and “moral imagination” among them. Here Kirk mentions that the phrase itself comes from Edmund Burke’s *Reflections on the Revolution in France* [Kirk 1989]. It means, according to Kirk, that “we understand what we are as human beings only when we have developed the imagination <...> by the moral imagination we see that we are beings made for eternity, living by moral decree of transcendent power” [Kirk 1989]. Hence, Kirk’s moral imagination and Scruton’s “as if” attitude seem quite the same. And, what is more, we see that the elaborating on the imagination is rather immanent (though latent) than invented feature of conservative consciousness. It is for that reason that contemporary researchers cannot dispense with the analysis of Coleridge’s thoughts on the essence of imagination, the origin of his views in the German romanticism and his disagreement with Burke. Paradoxically though it may seem, conservative intellectuals are more apt to be individualistic than their liberal counterparts. Burke like Coleridge, as much later Oakeshott, are their own men, with bright individuality, although capturing the attention of scholars and literary men mainly, not of passionate disciples. Still, the same business of imagination may be discerned among these gentlemen. In this respect, Kirk and Scruton follow their path.

The danger of pseudo-imagination

But with the business of imagination the problem arises, namely that of delusion. Here we come at last to the key challenge to the “imaginative” brand of conservatism. Historically speaking, there might be at least two kinds of groundings for conservative imagination: that of Coleridgean idealism and Burkean empiricism, and whether they coincide is a separate issue. However, the danger of daydreaming is evident. According to Kirk it becomes reality via the two kinds of imagination – idyllic and diabolic [Kirk 1989], both destined to threaten the moral order, filling the world with delusion and evil. The first mode of imagination was defined by American literary critic Irving Babbitt and means a kind of “unrealistic” philosophy or make-believe theory, the example of which he found in Russoism. The second concept of diabolic imagination was developed by T.S. Eliot in his book *After Strange Gods* and means the imagination of an uprooted individual who rejoice evil in his passion with the obscene – the depiction of violence, for instance.

Thus, the Kirk's method of dealing with the problem of delusion is simply to say that the faculty of imagination is threefold and the solution depends on how the three modes are combined within the individual. The same approach we can find in Scruton's late writings, and in *Culture Counts* in particular. But Scruton's approach seems, however, to be more in earnest with the historical tradition of conservative thinking as he draws heavily on S.T. Coleridge's distinction between fancy and imagination. The meaning endowed in this distinction touches not only the realm of morality but epistemology, providing some guidance as to *how* proper imagination should work. The Scruton's interpretation of Coleridge is, in a way, self-describing: "Both fantasy and imagination concern unrealities; but while the unrealities of fantasy penetrate and pollute the world, those of the imagination exist in a world of their own, in which we wander freely and in full knowledge of the really real" [Scruton, 2012].

To know what is really the real means, consequently, to ascertain at least what is presumably not. Thus, Scruton radicalize the rhetoric of conservative imagination, for whom it becomes not only a mean of considering moral possibilities but of understanding the limits of reality. Here is the source of Scruton's criticism toward Kirk:

I would say that his political philosophy, although it does encapsulate some of the most important ideals of conservatism is in the end unrealistic. It does not actually face up to the reality of the modern world, and you cannot base a political philosophy simply upon the rejection of the world around you. <...> I would put much more emphasis on law <...>, and less on the transcendental and religious and metaphysical background. <...> It is only American who could look at England in quite that way because he is looking to England to give an ideal of political and social order with against which to measure the American reality. For an Englishman England cannot be an ideal. It is reality, and so we should be much more realistic, much less nostalgic, much less "golden aged," so to speak, in our approach to England [Scruton 2016].

Hence, if we are to be more realistic, what we need is an "as if" attitude to conservative dogma, encapsulated in a world of its own. It is precisely in such a condition it would be cut loose from emotions and feelings such as nostalgia that makes up conservative romanticism. For no matter how old-fashioned are the ideals Scruton defends; the idea is not for somebody to embrace them at all costs but to conduct an experiment of a kind:

The imagination can show us what it is like to believe some doctrine, and what it is like to follow customs and rituals that may be strange to us and alien; and in doing so it can awaken sympathy for emotions, beliefs and ways of life that are not and could not be ours. But it does not impart these things or impose them as a moral norm [Scruton 2012].

Conclusion

Thus, according to Scruton, there are two forces: one of them – fantasy – is in the end destructive, the other – imagination – is creative. As we know what they are, it is supposed, we are automatically able to discern between utopias, such as communism and conservative romanticism, from the one side, and the true, i.e. conservative, morality – from the other. Thus, we are to fight “myth with myth.” Politically speaking, the rhetoric seems cogent. The difficulty, however, is that it was Coleridge himself, who tended to think that fantasy and imagination are the two forces of *one power* (for further analysis see: [Barfield 2014]).

REFERENCES

About The Salisbury Review (n.d.) Retrieved September 29, 2018, from <http://www.salisburyreview.com/about/>

Barfield O. (2014) *What Coleridge thought?* Oxford, UK: Barfield Press.

Bartee S.J. (2014) *Imagination Movers: The Construction of Conservative Counter-Narratives in Reaction to Consensus Liberalism* (Doctoral dissertation). Blacksburg, VA.

Galkin A. & Rakhshmir P. (1987) *Conservatism in the Past and Present*. Moscow: Nauka (in Russian).

Honderich T. (n.d.) I've Been Prudent About Undergraduates For Decades. All Those Affairs Were In My Youth. An interview. *The Evening Standard*. Retrieved September 29, 2018, from <https://www.ucl.ac.uk/~uctytho/reviewsPaKofL.htm>

Kirk R. (1960) *The Conservative mind: From Burke to Eliot*. Chicago: H. Regnery Co.

Kirk R. (1989) Russell Kirk on the Moral Imagination. *The Wardrobe* [Video file]. Retrieved September 29, 2018, from http://www.thewardrobe.org/?page_id=191

Narski I.S. (1973) David Hume. In: *Western European Philosophy of the 18th century* (p. 140). Moscow: Vysshaya shkola (in Russian).

Rayner J. (1986) Philosophy into Dogma: The Revival of Cultural Conservatism. *British Journal of Political Science*. Vol. 16, no. 4, pp. 455–473.

Scruton R. (1980) *The Meaning of Conservatism*. Harmondsworth: Penguin.

Scruton R. (1998) *On Hunting*. London: Yellow Jersey Press.

Scruton R. (2005) *Gentle Regrets. Gentle Regrets: Thoughts form a Life*. London: Continuum.

Scruton R. (2006) Should he have spoken? *The New Criterion*. Retrieved September 29, 2018, from <https://www.newcriterion.com/issues/2006/9/should-he-have-spoken>

Scruton R. (2007) *Culture Counts: Faith and Feeling in a World Besieged*. New York: Encounter Books.

Scruton R. (2012a) *Modern Culture*. London: Bloomsbury Continuum.

Scruton R. (2012b, September 13) Terry Eagleton Meets Roger Scruton. *Intelligence Squared* [Video file]. Retrieved September 29, 2018, from <https://www.intelligencesquared.com/events/eagleton-scruton/>

Scruton R. (2014, May 11) Roger Scruton on The Bolt Report [Video file]. Retrieved September 29, 2018, from <https://youtu.be/xYBO7K2kO5g>

Scruton R. (2015) *Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left*. New York: Bloomsbury.

Scruton R. (2016) Roger Scruton – On Russel Kirk. Retrieved September 29, 2018, from <https://www.youtube.com/watch?v=eHTmJIRsaOY>

Scruton R. (2018) *Conservatism. An Invitation to the Great Tradition*. New York: St. Martin's Press.

Thody P. (1993) *The Conservative Imagination*. London: Pinter Publishers.

Trilling L. (2008) *The Liberal Imagination*. New York: New York Review Books.

Концепция Андре Конт-Спонвиля: эго-философия как размышление от первого лица

О.И. Мачульская

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-127-143

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Андре Конт-Спонвиль – французский философ-эссеист, размышляющий над проблемами морали и жизненной мудрости. Разрабатывает концепцию эго-философии – учения, основывающегося на анализе субъективного экзистенциального опыта человека. В качестве исходной очевидности сознания и точки опоры для философского рассуждения называет чувства тревоги, отчаяния и страдания. *Ego* обладает бытием, это субъективная реальность, которая открывается человеку в результате свободного и творческого восприятия мира. Это знание всегда уникально, ситуационно, не поддается формализации и унификации, поскольку является результатом личного отношения человека к абсолютному. Эго-философия не является традиционной научной дисциплиной, обобщающей конкретные факты и формулирующей теории. Эго-философия изъясняется на общедоступном языке и обращается ко всему человечеству. Это – искусство жизненной мудрости, указывающее личности путь к подлинным идеалам, позволяющее обрести достоинство и счастье, освободиться от соблазнов и страстей. Конт-Спонвиль обосновывает этическую концепцию, согласно которой, в условиях кризиса традиционных представлений о нравственных нормах человек должен стремиться заполнить пустоту мира собственной творческой энергией, придать жизни смысл, утверждать позитивные ценности. Философ создает учение о добродетелях, ведущую роль в котором отводит возвышенной любви (*agape*) как апофеозу великодушия и милосердия. В области политики Конт-Спонвиль придерживается позиции социо-либерализма. Признавая экономическую эффективность рыночных отношений и принципа свободы действий, философ считает, что логика экономической активности не совпадает с социально значимыми задачами и этическими ценностями. Для того чтобы общество развивалось гармонично, необходимо создание социального государства и надежных политических институтов, обеспечивающих соблюдение принципов гуманизма, высокой культуры и справедливости.

Ключевые слова: эго-философия, мораль, категорический императив, добродетели, любовь, Кант.

Мачульская Ольга Игоревна – научный сотрудник сектора современной западной философии Института философии РАН.

hermeneutique.academie@yandex.ru

<https://orcid.org/0000-0001-9040-0160>

Цитирование: *Мачульская О.И.* (2018) Концепция Андре Комте-Спонвиля: эго-философия как размышление от первого лица // Философские науки. 2018. № 12. С. 127–143.

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-127-143

The Conception of André Comte-Sponville: Ego-Philosophy as a First-Person Meditation

O.I. Machulskaya

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-127-143

Original research paper

Summary

André Comte-Sponville is a French philosopher-essayist, pondering the problems of morality and life wisdom. He develops the conception of ego-philosophy that is the theory based on the analysis of the subjective existential human experience. As an initial evidence of consciousness and a point of support for philosophical reasoning, he cites feelings of anxiety, despair and suffering. Ego possesses being, it is a subjective reality that is revealed to a man as a result of free and creative perception of the world. This knowledge is always unique, situational, not amenable to formalization and unification, because it is a result of a personal relation of man to the absolute. Ego-philosophy is not a traditional scientific discipline, summarizing specific facts and formulating theories. Ego-philosophy expresses itself in a generally accessible language and appeals to all mankind. This is an art of life wisdom, indicating to the individual a path to true ideals, allowing one to gain dignity and happiness, to free oneself from temptations and passions. Comte-Sponville substantiates the ethical theory that, under the conditions of the crisis of traditional ideas about moral norms, a person must strive to fill the emptiness of the world with his own creative energy, give meaning to life, affirm positive values. The philosopher creates a theory of virtues in which he takes the leading role in sublime love (*agape*) as the apotheosis of generosity and mercy. In the area of politics, Comte-Sponville adheres to the position of socio-liberalism. Recognizing the economic efficiency of market relations and the principle of freedom

of action, the philosopher believes that the logic of economic activity does not coincide with socially important tasks and ethical values. In order for society to develop harmoniously, it is necessary to create a welfare state and reliable political institutions that ensure the observance of the principles of humanism, high culture and justice.

Keywords: ego-philosophy, morality, categorical imperative, virtues, love, Kant.

Olga Machulskaya – Research Fellow at the Department of Modern Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.
hermeneutique.academie@yandex.ru
<https://orcid.org/0000-0001-9040-0160>

Citation: Machulskaya O.A. (2018) The Conception of André Comte-Sponville: Ego-Philosophy as a First-Person Meditation. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filozofskie nauki*. 2018. No. 12, pp. 127–143.
DOI: 10.30727/0235-1188-2018-12-127-143

Введение: творческий путь и философские влияния

Философия жизненной мудрости имеет богатые традиции во французской культуре. «Опыты» Монтеня, «Максимы» Ларошфуко, «Суждения» Алена, эссе мыслителей-экзистенциалистов явились примерами размышлений о проблемах морали, свободы и достоинства, изложенных в глубокой философской и яркой художественной формах. В современную эпоху эту традицию продолжил Андре Конт-Спонвиль, создавший оригинальную концепцию философско-этических рассуждений, которую сам автор назвал «эго-философия». Конт-Спонвиль – представитель так называемой медийной философии – сложившейся в конце XX в. тенденции открытых публичных выступлений в средствах массовой информации по актуальным вопросам морали, политики, науки и культуры.

Андре Конт-Спонвиль родился 12 марта 1952 г. в Париже. Получил философское образование в одном из ведущих высших учебных заведений Франции – Эколь Нормаль. Во время учебы посещал лекции Альтюссера. Прошел агрегацию и защитил в 1983 г. докторскую диссертацию по философии на тему «Принципы материалистической мудрости» под руководством Марселя Конша (1). Работал в лицеях и в педагогическом институте. В течение четырнадцати лет преподавал философию в Университете Париж 1 Пантеон-Сорбонна. В 1998 г. ушел из университета и полностью посвятил себя творческой работе и публичным выступлениям. Конт-Спонвиль регулярно участвует в телевизионных и радиовещательных передачах Франции и Европы, пишет статьи для

ведущих французских газет «Le Monde», «Libération», «Le Nouvel Observateur», «L'Express», осуществляет записи аудио- и видеoverсий своих лекций. Учение Конт-Спонвиля вызывает интерес у читателей всего мира, его книги были изданы более чем на тридцати языках, в том числе и на русском (2).

В своих философских рассуждениях Конт-Спонвиль опирается на наследие античных авторов, в особенности Эпикура и стоиков, обращается к учениям Монтеня, Паскаля и Спинозы. Французский мыслитель исследует этическую теорию Канта, регулярно ссылается на его труды и одновременно подвергает критике позицию немецкого философа. Конт-Спонвиль часто цитирует работы Алена (3), развивая его концепцию терапии человеческой души. Апеллирует к идеям философов-экзистенциалистов, прежде всего Марселя и Камю. Испытывает интерес к буддизму и учению Кришнамурти (4). Сам Конт-Спонвиль называет в качестве своего вдохновителя и наставника Конша, оказавшего на него влияние и побудившего вести изыскания в области античной философии по проблемам этики и добродетельного образа жизни.

Эго-философия, или уединенное размышление

В своей книге «Философское образование» Конт-Спонвиль излагает суть мировоззрения, которое он характеризует как «эго-философия, или уединенное размышление» [Comte-Sponville 1998, 56]. По мнению автора, к традиции эго-философии относятся разнообразные непосредственно не связанные между собой учения, которые объединяет принцип рассуждения от первого лица о жизненно важных для человечества проблемах, основывающегося на индивидуальном экзистенциальном опыте субъекта. Эго-философия по определению является субъективной. Она направлена на обретение аутентичного знания об абсолютном. Такого рода знание не является итогом обобщения данных о мире, предоставленных различными науками. Эго-философия основывается на способности личности самостоятельно мыслить и принимать решения в конкретной ситуации. Она обращается к живому опыту свободного творчества. Это знание всегда уникально, ситуационно, не поддается формализации и унификации, поскольку является результатом личного отношения человека к абсолютному.

Согласно Конт-Спонвилю, основоположник рефлексивной философии Декарт вошел в историю прежде всего как теоретик принципа субъективной достоверности данных сознания. При этом из концепции Декарта проистекает еще одна важная идея. Наряду с философской онтологией существует философская *эгология*. Метафизические размышления Декарта основываются на

анализе индивидуального опыта субъекта в большей мере, чем на изучении бытия. Если продолжить логику рассуждений Декарта, можно сделать вывод о том, что *cogito* относится не только к процессу мышления, но и к сфере бытия. Известное изречение Декарта «Я мыслю, следовательно, я существую» следует дополнить еще одним суждением: «Для того чтобы мыслить, нужно быть» [Comte-Sponville 1998, 74], – заявляет Конт-Спонвиль. *Ego* существует, оно обладает бытием. *Ego* – это субъективная реальность, которую изучает философская эгология, поясняет он.

Эго-философия, в отличие от точных наук и прагматически ориентированной философии, имеет ретроспективную направленность. Она устремлена в прошлое. Немногие ученые в наши дни читают в первоисточниках работы авторов ушедшей эпохи, например, Ньютона. Однако современные философы не могут обойтись без серьезного изучения текстов мыслителей-классиков, таких как Платон, Аристотель, Декарт, Кант. «Именно читая книги, мы учимся мыслить» [Comte-Sponville 1998, 59], – подчеркивает Конт-Спонвиль. Философские традиции несут в себе откровение, обретенное в прошлом и открывающее нам смысл настоящего и перспективу будущего.

По мнению Конт-Спонвиля, работы представителей эго-философии отличаются глубиной мышления и грандиозностью поставленных задач, но при этом им присущи простота и ясность изложения в сочетании с литературной выразительностью. Эго-философия противостоит снобизму спекулятивной философии. Теоретики эго-философии не признают особой науки, предназначенной лишь для ученых и для университетской среды. Они изъясняются на общедоступном языке и обращаются ко всему человечеству. «Философия – это прежде всего искусство жить, а не профессия, это дисциплина скорее духовного, нежели академического характера» [Comte-Sponville 2002, 335], – настаивает французский мыслитель. Образцом такого популярного в положительном смысле слова философствования для него являются «Суждения» Алена (4), в которых автор сумел возвысить публицистику до уровня размышления над проблемами метафизического значения.

Согласно Конт-Спонвилю, эго-философия относится к сфере практической мудрости. Объектом ее интереса являются прежде всего проблемы морали. По сути, именно этические вопросы следует считать важнейшими теоретическими задачами философии, поскольку, как это обосновал Кант, существование свободных нравственных поступков подтверждает присутствие искры абсолютного в душе человека. Вот почему, поясняет французский

мыслитель, «все наши философы, во всяком случае, наиболее значительные, являются моралистами» [Comte-Sponville 1998, 66].

Будучи апологией человеческой индивидуальности, эго-философия имеет универсальный характер. Конт-Спонвиль ссылается на концепцию Набера (5), утверждавшего, что в процессе философской рефлексии индивид осознает себя в качестве мыслящего субъекта, принадлежащего к универсальной целостности, осуществляющей самопознание посредством его личной активности. В результате рефлексии мыслящее «я» преодолевает свою единичность и становится трансцендирующим субъектом, созидающим ценности. Эго-философия «является универсальной... потому что является субъективной, она говорит со всеми, потому что говорит с каждым» [Comte-Sponville 1998, 85], – заявляет Конт-Спонвиль.

Философия как искусство практической мудрости

Важнейшими темами размышлений Конт-Спонвиля являются проблемы этического характера – обоснование морали, утверждение свободы и нравственного достоинства личности, достижение мудрости и счастья. В своей фундаментальной работе «Трактат об отчаянии и блаженстве» философ демонстрирует, что изначальной очевидностью, подобной *cogito* Декарта, становится для индивида опыт тревоги, отчаяния и страдания. Эти трагические переживания испытывает в той или иной мере каждый человек, сталкиваясь с ощущением бессмысленности жизни, тщетности своих усилий, неспособности осуществить поставленные цели, непонимания и одиночества. Испытание отчаянием следует рассматривать в качестве точки опоры для самосознания и импульса для философских рассуждений. «Отчаяние *противодействует* грусти. Ведь грусть – это реакция на неоправдавшуюся надежду» [Comte-Sponville 2002, 19]. Когда «не остается ни надежды, ни сожалений, жизнь может сделаться легкой... и красивой» [Comte-Sponville 2002, 15].

Задача философии, как считает французский мыслитель, состоит в том, чтобы научить человека искусству жизненной мудрости, указать путь к добродетельности, помочь обрести счастье и избежать страданий. Мудрость позволяет избавиться от страстей, преодолеть страх, уныние и лень, побороть соблазны утилитарных интересов. Мудрец осознает свое истинное предназначение, поступает сообразно требованиям морали, он понимает свою ответственность за собственную жизнь и судьбу человечества. Добродетельность ценна сама по себе и тем не менее, помогая личности разумно строить свою жизнь, она ведет к душевной умиротворенности и блаженству. Счастье не является самоцелью.

«Подлинная мудрость заключается не в том, чтобы любить состояние счастья, а в том, чтобы любить жизнь такой, какая она есть» [Comte-Sponville 2018], – подчеркивает Конт-Спонвиль. «Если человек оказывается перед выбором между счастьем и истиной, настоящий философ предпочтет истину» [Comte-Sponville 2018]. Однако именно жизненная мудрость чаще всего приводит человека к благополучию и счастью.

Давая оценку современности, философ приходит к выводу о том, что «мы живем в эпоху безнадежности» [Comte-Sponville 2002, 11], недоверия к нравственности, скептического отношения к религии, отказа от традиционных идеалов. Он сам признается в том, что, повзрослев, утратил веру, подобно тому, как дети, становясь старше, перестают верить в чудеса. Несмотря на это, французский мыслитель заявляет, что он остается убежденным сторонником ценностей христианства и гуманизма, и называет себя верующим атеистом, идеологом духовности без Бога.

Конт-Спонвиль не принимает тезис Достоевского о том, что если Бога нет, то все позволено. «Я не позволю себе все, что угодно, потому что моя мораль является условием сохранения... достоинства» [Comte-Sponville 2002, 365], – поясняет философ.

Как утверждает французский мыслитель, в истории мировой этики состоялись два события глобального значения, существенно повлиявших на сложившиеся представления о морали: созданная Кантом теория нравственной свободы и концепция имморализма Ницше.

Кант обосновал принципиально новую идею нравственной автономии. Кенигсбергский философ доказал, что большинство из сформировавшихся этических учений (гедонизм, эвдемонизм, теория разумного эгоизма, концепция нравственного чувства, теологическая этика) и обусловленные ими традиционные взгляды на мораль являются лишь иллюзией нравственности, поскольку опираются на гетерономные мотивы: чувственные склонности, корыстные интересы, внешнее давление и т.п. Подлинная мораль предполагает автономию воли. Человек должен добровольно и сознательно подчиняться исключительно нравственному закону. «Мораль возможна, лишь если существует нечто отличное от... феноменов, вырывающихся за пределы механизма естественной причинности» [Comte-Sponville 2002, 369]. Благодаря морали личность обретает свободу и достоинство, устремляется в сферу трансцендентного, демонстрирует свою открытость миру абсолютных ценностей. Однако, продолжает Конт-Спонвиль, из этики Канта проистекают новые проблемы. Если человек утратит веру в Бога и общезначимые абсолютные ценности, то тогда нравственный закон

может вступить в противоречие с его свободной волей и личными убеждениями. Следовательно, этика лишится смысла и опоры.

Ницше поступает радикально. Он призывает рассуждать честно и цинично, решительно отказаться от морали. Согласно Ницше, традиционная этика подавляет свободу выдающейся личности. Нравственные нормы – это проявление лицемерия и заблуждения, хитрости слабых и посредственных людей с целью ограничения воли сильных и неординарных. Необходимо преодолеть взгляд на мир с позиции понятий добра и зла. Подлинные ценностные ориентиры для человека – утверждение воли к могуществу, торжество свободы, творческой активности и совершенства.

Конт-Спонвиль не принимает идею Ницше об устранении нравственности из мировоззрения. «Наш мир полон мрака... зла и несчастья. Вот почему мы нуждаемся в морали» [Comte-Sponville 2002, 373], – настаивает французский мыслитель (6). Современный человек часто воспринимает понятия этики, нравственной нормы, добродетели как нечто подобное мертвым языкам. Их изучают в качестве академической дисциплины, но ими не пользуются. Отказавшись от употребления слов «мораль», «долг», «этические нормы», человек уверен, что избавился от нравственности и живет согласно своим субъективным и спонтанным убеждениям. Конт-Спонвиль говорит: когда кто-либо из его собеседников искренне заявляет о своей моральной индифферентности, философ предлагает ему честно ответить на вопрос о способности совершить зло, например, приговорить к смерти невиновного, предать друга, замучить ребенка. Философ ни разу не получил утвердительного ответа на поставленный вопрос. Подобный эксперимент является подтверждением того, что мораль осознанно или неявно присутствует в душе человека. Даже когда мы нарушаем этические требования, мы не можем уничтожить мораль саму по себе. «Мораль изменилась, но феномен морали по-прежнему существует» [Comte-Sponville 2002, 361]. Недоверие к существующим ценностям следует рассматривать не как повод для отказа от морали, а как призыв к решительным действиям для ее спасения. Если логика этики веры приводит к заключению о том, что «поскольку Добро (Бог) *существует*, то нельзя *совершать* злых поступков» [Comte-Sponville 2002, 360], то логика этики отчаяния утверждает: «Поскольку добра *не существует*, нужно *совершать* добрые дела» [Comte-Sponville 2002, 360].

Учение о добродетелях

Конт-Спонвиль излагает свое учение о добродетелях в эссе «Малый трактат о великих добродетелях». Философ продолжает традицию античной этики, прежде всего концепции Аристотеля,

трактуя добродетели как совокупность устойчивых душевных качеств, характеризующих сознание и характер личности. Добродетель представляет собой усвоенный человеком в процессе обучения и воспитания образ мыслей и поведения, предполагающий мудрость и самообладание. «Добродетель есть благоприобретенное предрасположение к добру... и... усилие, которое мы предпринимаем, чтобы вести себя правильно...» [Comte-Sponville 1995, 9]. Однако в отличие от античных авторов французский философ настаивает на том, что добродетельность не является частным следствием универсального порядка Вселенной, результатом влияния сложившихся общеобязательных норм поведения или эффективным путем к обретению благополучия. Конт-Спонвиль развивает свою концепцию с позиций экзистенциального мировоззрения. С его точки зрения, субъект сознательно и бескорыстно избирает добродетель во имя утверждения своего нравственного достоинства и привнесения смысла в мир. Творческая личность должна преодолеть состояние опустошенности и разочарования, создать подлинные ценности. «Добродетель... это способность к человечности» [Comte-Sponville 1995, 9] – и условие гуманности культуры, подчеркивает Конт-Спонвиль.

Философ предлагает систему основополагающих добродетелей, которые могли бы, по его мнению, послужить фундаментом нравственного образа жизни. В качестве одного из таких качеств он называет *учтивость*. Эту установку нельзя квалифицировать как абсолютное и самодостаточное моральное требование, поскольку она может быть как проявлением доброжелательности и деликатности, так и средством лицемерия. Однако учтивость играет важную роль в этике. Она ориентирует индивида на соблюдение сложившихся в обществе правил поведения и призывает к самодисциплине. Учтивость побуждает уважать достоинство каждого человека. По этой причине, считает он, «благородные манеры предшествуют благим поступкам и являются их условием» [Comte-Sponville 1995, 19].

По мнению Конт-Спонвиля, необходимым условием нравственности является добродетель *верности*. Культура не может существовать без исторической памяти. В свою очередь память основывается на верности. «Верность – это нечто такое, благодаря чему и посредством чего возможно существование ценностей и добродетелей вообще» [Comte-Sponville 1995, 28]. Благодаря верности человечеству удается поддерживать преемственность нравственного опыта и сохранять приверженность требованиям морали. При этом «быть верным... не означает отказываться изменять свое мнение... не предполагает возведения собственного мнения в ранг абсолютного... это означает, что мы согласны изменить свою по-

зицию исключительно под влиянием надежных и убедительных доводов» [Comte-Sponville 1995, 34], – поясняет философ.

Важнейшее значение для этики, как утверждает французский мыслитель, имеет добродетель *благоразумия*. В нравственности помимо благих намерений нужно обладать высокой культурой мышления, уметь предвидеть последствия своих поступков, правильно выстраивать иерархию ценностей и принимать обоснованные решения. В истории человечества совершалось немало чудовищных преступлений во имя всеобщего блага. «Мораль без благоразумия бессмысленна и опасна» [Comte-Sponville 1995, 51], – предупреждает он. Благоразумие является необходимым условием практического применения этических норм. «Одной морали недостаточно для того, чтобы стать добродетельным, для этого обязательны также благоразумие и корректность суждений» [Comte-Sponville 1995, 51].

Добродетель *воздержанности* позволяет противостоять аффектам и страстям, обрести душевное равновесие, сделаться самодостаточным субъектом. Благодаря этой способности «мы остаемся хозяевами, а не рабами наших удовольствий» [Comte-Sponville 1995, 53]. Воздержанность является не только этическим качеством, но искусством умеренности, открывающим путь к умиротворенности и счастью.

Добродетель *мужества* дает силы побороть чувство страха, проявлять отвагу и самообладание. Мужество можно квалифицировать как добродетель лишь при условии, что оно служит благородной цели. Самым ярким примером мужества философ считает верность нравственной позиции без надежды на успех своих действий, готовность продолжать борьбу во имя этических целей, «потому что так надо» [Comte-Sponville 1995, 76], «потому что отказ от борьбы означает бесчестье» [Comte-Sponville 1995, 76].

Добродетель *справедливости* Конт-Спонвиль рассматривает в качестве критерия этической обоснованности нормативных установлений. По его мнению, понятие справедливости имеет двойственное значение. С одной стороны, справедливость – это соблюдение законности. С другой стороны, это требование равенства. Французский философ предлагает трактовать справедливость не с точки зрения права, а с позиций этики. Юридические нормы следует подвергнуть переоценке посредством морали. И тогда «если закон несправедлив... то будет справедливо его нарушить» [Comte-Sponville 1995, 86]. Этой логике следовали Сократ, выступивший с критикой афинской демократии, участники французского Сопротивления, боровшиеся с нацистским государством.

Добродетель *великодушия* подразумевает способность проникнуться духом доброжелательности, открытости и благородства по отношению к другим людям. Это качество помогает нам преодолеть собственные негативные наклонности к агрессивности, равнодушию и своекорыстию и, таким образом, является убедительным свидетельством достоинства и гуманности личности. Великодушие – это «самая приятная добродетель» [Comte-Sponville 1995, 124] и одновременно «самое нравственное наслаждение» [Comte-Sponville 1995, 124], поскольку позволяет человеку осознать величие собственной добродетельной души.

Согласно Конт-Спонвилю, добродетель *сострадания* предполагает бескорыстное сочувствие к страданиям другого человека, готовность искренне сопереживать чужим несчастьям как своим собственным.

Добродетель *милосердия*, как считает философ, основывается на способности к прощению. Это качество символизирует торжество над злобой и мстительностью по отношению к тем, кто осознал свою вину, веру в силу нравственного обращения личности. «Максима милосердия гласит: если не можешь любить, по крайней мере, перестань ненавидеть» [Comte-Sponville 1995, 174], – поясняет он.

Добродетель *благодарности* в буквальном значении слова следует понимать как признательность за совершенное добро. В философском смысле благодарность не тождественна обязательному эквивалентному воздаянию за поддержку. Благодарность – это способность совершать дар, умение взаимно радоваться разделенным с другими людьми благу и любви.

Добродетель *скромности* выражает уровень самокритичности человека. Скромность – это не заниженная самооценка или недостаточная целеустремленность. Это проявление мудрости и максимальной требовательности к себе. Скромность «есть добродетель человека, понимающего, что он не Бог» [Comte-Sponville 1995, 188].

Продолжением добродетели скромности является *простота*. «Простота не есть такая добродетель, которую следовало бы добавить к существованию. Это само существование, от которого отбросили все лишнее» [Comte-Sponville 1995, 199]. Простота – это отказ от лицемерия и необоснованных притязаний, это свобода, искренность, легкость, за которыми стоит глубина мысли и сила чувств.

Добродетель *толерантности* требует терпимости к мировоззрению других людей, отличающемуся от нашей собственной позиции. Теоретический аргумент, обосновывающий необходимость соблюдать толерантность, подразумевает, что «любить истину означает признавать, что мы никогда не можем знать абсолютной истины» [Comte-Sponville 1995, 219], и наши идеи являются взаи-

модополняющими. Практический аргумент заключается в том, что мораль обязывает нас уважать убеждения другого человека.

К числу положительных этических качеств философ относит также добродетель *чистоты*. Это достоинство имеет абстрактный характер. В реальной жизни абсолютная рафинированность невозможна. Понятие чистоты выполняет функции модальности, побуждая индивида к возвышенным помыслам.

Добродетель *нежности* характеризуется доброжелательностью, чуткостью, мягкостью нрава. Нежность есть не проявление слабости, а особая сила, отвергающая агрессивность и жестокость, наполняющая душу миролюбием и терпением.

Добродетель *честности* в психологическом аспекте предполагает уважение к истине, соответствие слов и поступков, в моральном аспекте – соблюдение нравственных обязательств, добросовестность. Конт-Спонвиль допускает возможность не говорить правду при исключительных обстоятельствах, когда это обусловлено интересами гуманности. Тем не менее, как подчеркивает философ, ложь не может считаться нормой, иначе люди перестанут доверять друг другу. Честность требует усилий и мужества во имя исполнения долга.

К добродетелям относится также *чувство юмора*, помогающее творчески и нетривиально подойти к решению сложных жизненных проблем, сохранять мужество и оптимизм в самых трагических ситуациях. Юмор не является безусловной и общеобязательной добродетелью. Встречаются недостойные люди с незаурядным остроумием и герои, не склонные к юмору. Однако, как отмечает философ, юмор является полноправной составной частью духа, поэтому моральная личность, не обладающая юмором, отчасти теряет уважение в глазах других людей, а умного человека без чувства юмора нельзя считать мудрецом.

Добродетель *любви* является основополагающей в этической системе Конт-Спонвиля. По мнению философа, любовь – величайшая из человеческих способностей, «...любовь – это альфа и омега добродетелей...» [Comte-Sponville 1995, 297].

Следуя учению Платона, французский мыслитель рассматривает три ипостаси любви: *эрос*, *филия* и *агапе*. *Эрос* – это любовь-страсть, сильное, но недолговечное стремление обладать объектом своего желания. *Филия* – это любовь-привязанность, искренняя симпатия к другому человеку, дарующая нам радость любить и быть любимыми. *Эрос* и *филия* – свободные и спонтанные чувства, они обусловлены характером и духовным обликом человека, они могут быть как возвышенными, так и эгоистическими, их не следует рассматривать как морально автономные качества. *Агапе* – это любовь-милосердие. *Агапе* проявляет себя как чистая

и бескорыстная любовь, готовность к самоотречению и самопожертвованию, способность к безграничной благожелательности как по отношению к близким людям, так и к незнакомым и даже к врагам. «*Agape* – это божественная любовь, при условии, что Бог существует, и даже еще более божественная, если, возможно, Бога нет» [Comte-Sponville 1995, 357], – поясняет Конт-Спонвиль. Любовь-*agape* обладает могучей жизнеутверждающей силой и является источником созидания подлинных моральных ценностей. «*Agape* – это творческая любовь» [Comte-Sponville 1995, 368], – считает философ.

Проблема критериев моральности. Новая формулировка категорического императива

Таким образом, Конт-Спонвиль оказывается перед сложной дилеммой. С одной стороны, он является убежденным поборником нравственности. По мнению философа, мораль необходима для того, чтобы защитить человечество от хаоса, цинизма и духовной деградации. Этические принципы являются условием свободы и достоинства личности. В этом смысле его позиция близка точке зрения сторонников нормативной этики, прежде всего Канта. С другой стороны, французский мыслитель испытывает сомнения относительно эффективности категорического императива в качестве критерия истинности нравственных предписаний. Философ осознает, что в современную эпоху понятие истинности, в особенности в этике, должно быть пересмотрено. В условиях массового разочарования в традиционных ценностях мы не можем доверять идеям абсолютного долга и общезначимости нравственных требований. Мораль не должна апеллировать ни к мировому порядку, ни к идее трансцендентного. Формальные общеобязательные нормативные предписания являются уловкой для уклонения от напряженного творческого поиска верного решения либо средством подавления свободы и коварного манипулирования людьми со стороны тоталитарных сил. Субъект должен принимать решения на свой страх и риск и нести личную ответственность за свои действия перед своей собственной совестью и перед человечеством. В этом отношении концепция Конт-Спонвиля согласуется со взглядами представителей философии экзистенциализма, упомянутых выше Алена, Набера.

Конт-Спонвиль предлагает собственное решение проблемы обоснования этики и новую формулировку категорического императива. Философ настаивает на том, что мораль строится не на принципе долженствования, а проистекает из чистой любви. «Если есть любовь... разве мы нуждаемся в долженствовании?» [Comte-Sponville 1995, 293] – задает он риторический вопрос.

Возвышенная любовь самодостаточна, она влечет человека к добру. «Долг – это принуждение... это печаль, тогда как любовь – это радость свободы» [Comte-Sponville 1995, 292], – поясняет он. Многочисленные примеры нравственных поступков, к которым побуждает бескорыстная любовь, свидетельствуют об эффективности любви как этического мотива. Конт-Спонвиль предлагает переформулировать кантовский категорический императив «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» [Кант 1965, 347] следующим образом: «Поступай так, как если бы ты любил» [Comte-Sponville 1995, 294]. В подобной интерпретации, как считает французский философ, нравственный закон будет соответствовать духу христианской морали. Категорический императив Канта предписывает исполнять этические обязанности формально. Однако подлинная мораль должна требовать от нас безграничного и всепоглощающего великодушия: «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5:44).

Концепция социо-либерализма

Конт-Спонвиль в публикациях и устных выступлениях уделяет значительное внимание социально-политическим проблемам. Сам философ квалифицирует свою политическую позицию как социал-демократическую, или леволиберальную.

В 70-е гг. Конт-Спонвиль испытал влияние левых идей и проявил интерес к марксизму. В дальнейшем он критически пересмотрел собственные взгляды. Философ объясняет свой отказ от марксизма тем, что, согласно теоретикам данного учения, коммунизм провозглашает общество без классов и государства, торжество гуманизма. Однако на практике этот утопический идеал не может быть осуществлен. В действительности страны, поддавшиеся соблазну коммунистической идеологии, стали примерами разгула тоталитаризма и насилия (8). В книге «Является ли капитализм моральным?», написанной по материалам лекций и выступлений, Конт-Спонвиль предлагает квалифицировать социальные системы исходя из анализа четырех базовых уровней: экономико-технического, политико-юридического, морального (сфера личных нравственных убеждений) и этического (уровень гуманизма в обществе). Согласно автору, капитализм можно определить как социально-экономический строй, основывающийся на частной собственности на средства производства и свободном рынке товаров, услуг и рабочей силы. Главной целью капиталистического уклада экономики является извлечение максимальной прибыли. Философ делает вывод о моральной индиф-

ферентности капитализма. Несмотря на то, что данная система является эффективным механизмом организации производства, мощным стимулом научно-технического прогресса, надежным источником благосостояния членов общества, капиталистическое производство и рыночные отношения развиваются согласно законам экономики и мотивированы не этическими требованиями, а прагматическими интересами предпринимателей, работников и клиентов. При выполнении узкофункциональных задач капиталистический рынок косвенно содействует формированию коллективизма, инициативности и ответственности, однако в глобальном масштабе логика бизнеса не только не соответствует идеалам гуманизма и справедливости, а наоборот – часто противоречит морали и фундаментальным общечеловеческим ценностям. Таким образом, рассуждает Конт-Спонвиль, даже если «рынок является потрясающим творцом солидарности» [Comte-Sponville 2013, 602], а «совпадение эгоистических интересов оказывается более эффективным, чем контроль и планирование» [Comte-Sponville 1995, 603], экономика не может обеспечить ни соблюдения этических норм, ни выполнения актуальных социальных и гуманитарных функций, значимых для всего общества. Эти задачи надлежит реализовывать политическим институтам, призванным обеспечить соблюдение законов, содействовать развитию культуры, науки, образования и здравоохранения, гарантировать свободу, демократию и безопасность граждан. Общество не может рассчитывать на великодушие богатых, желающих помочь бедным, поэтому перераспределение материальных благ осуществляет государство посредством налоговой политики. А для того, чтобы социальная сфера стала более гуманной, мыслящие граждане должны стремиться поддерживать достойный уровень морали в обществе, оценивать политические решения с позиций этики. «Итак, будем примерженцами либерализма в экономике... и сторонниками солидарности в политике!» [Comte-Sponville 1995, 605] – призывает читателей Конт-Спонвиль.

Заключение

Андре Конт-Спонвиль явился продолжателем традиции философии жизненной мудрости. В отличие от предшественников, мыслитель излагает свои идеи не только посредством текстов, но также и в форме устных выступлений и дискуссий. Благодаря современным средствам массовой информации философ ведет беседу с миллионами слушателей. Для многих его лекции стали открытием, пробудившим интерес к философии, заставившим задуматься о проблемах морали, культуры, судьбы человечества, поддержавшим людей в трудную минуту слабости и отчаяния.

Концепция эго-философии Конт-Спонвиля – неординарное и яркое учение, успешно сочетающее размышление над фундаментальными проблемами метафизического характера с освоением личного экзистенциального опыта субъекта. Этическое учение Конт-Спонвиля представляет собой творческое переосмысление проблемы морали в эпоху кризиса нормативной этики и утраты доверия к традиционным общеобязательным нравственным ценностям. Философу удалось создать теорию, обосновывающую необходимость добродетельного образа жизни как условия сохранения человеческого достоинства, и предложить новую формулировку категорического императива, частично преодолевающую противоречия принципов долженствования и личной убежденности.

В своей социально-политической концепции Конт-Спонвиль демонстрирует невозможность решения актуальных проблем человечества исключительно посредством рыночных отношений и предпринимательской активности. Для того чтобы общество развивалось благополучно и гармонично, необходимо сформировать эффективные социально-политические институты, обеспечивающие соблюдение принципов гуманизма, высокой культуры и этики.

Время покажет, будет ли восприимчива философия к идеям и наставлениям Конт-Спонвиля. В любом случае учение теоретика эго-философии является ценным вкладом в мировую культуру.

ПРИМЕЧАНИЯ

(1) Конш (Conche) Марсель (р. 1922) – французский философ-эссеист, историк философии (специалист в области античной философии, переводчик досократиков и Эпикура). Размышлял над проблемами этики, жизненной мудрости, смысла человеческого бытия.

(2) В России были изданы следующие работы Конт-Спонвиля: «Малый трактат о великих добродетелях, или Как пользоваться философией в повседневной жизни» (пер. с фр. Е.В. Головиной. – М., 2012), «Философский словарь» (пер. с фр. Е.В. Головиной. – М., 2012), «Мудрость современности. Десять вопросов нашего времени» (в соавторстве с Л. Ферри, пер. с фр. А.М. Руткевича, Н.Б. Маньковской, М.М. Федоровой. – М., 2009).

(3) Ален (Alain), настоящее имя – Шартье Эмиль Огюст (1898–1951) – французский философ, литератор, искусствовед, публицист. Размышлял над морально-этическими проблемами. Особой популярностью у современников пользовались «суждения» («pgoros») Алена – свободные импровизации в яркой художественной форме на философские темы. Разработал оригинальную методику «терапии души» – рекомендаций по обретению мудрости, самообладания, стойкости, искусства быть счастливым.

(4) Кришнамурти (Krishnamurti) Джидду (1895–1986) – индийский философ, духовный учитель, оратор, писатель-эссеист. Рассуждал о

проблемах истины, самопознания, мудрости, свободы, противодействия насилию.

(5) Набер (Nabert) Жан (1881–1960) – французский теоретик рефлексивной философии. Разработал рефлексивный метод познания, предполагающий анализ переживаний индивида, отражающих экзистенциальную тревогу перед лицом абсолютного, осознание субъектом своей принадлежности к универсальной целостности и обязанности трансцендирования. Сформулировал этическую систему, обосновывающую идею нравственной свободы и творческого характера морали.

(6) Критике Ницше Конт-Спонвиль посвятил свою работу «Почему мы не ницшеанцы» (*Comte-Sponville A. Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéiens.* – Paris, 2002), вызвавшую пристальный интерес у читающей публики.

(7) По словам П. Рикёра, публикация в 1974 г. в Париже французского перевода книги А.И. Солженицына «Архипелаг ГУЛАГ» вызвала переворот в мировоззрении французской интеллигенции, заставив многих интеллектуалов переосмыслить свое отношение к марксизму и коммунистической идеологии.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Кант 1965 – *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Соч. В 6 т. – М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1.

Comte-Sponville 1998 – *Comte-Sponville A.* Une éducation philosophique. – Paris: P.U.F., 1998.

Comte-Sponville 2002 – *Comte-Sponville A.* Traité du désespoir et de la béatitude. – Paris: P.U.F., 2002.

Comte-Sponville 1995 – *Comte-Sponville A.* Petit traité des grandes vertus. – Paris: P.U.F., 1995.

Comte-Sponville 2013 – *Comte-Sponville A.* Dictionnaire philosophique. – Paris: P.U.F., 2013.

Comte-Sponville 2018 – La philosophie, médecine de l'âme? Avec André Comte-Sponville. – URL: <https://www.franceculture.fr/emissions/la-grande-table-2eme-partie/la-philosophie-medecine-de-lame-avec-andre-comte-sponville>

REFERENCES

Comte-Sponville A. (1998) *Une éducation philosophique.* Paris: P.U.F.

Comte-Sponville A. (1995) *Petit traité des grandes vertus.* Paris: P.U.F.

Comte-Sponville A. (2002) *Traité du désespoir et de la béatitude.* Paris: P.U.F.

Comte-Sponville A. (2013) *Dictionnaire philosophique.* Paris: P.U.F.

Comte-Sponville A. (2018) La philosophie, médecine de l'âme? Avec André Comte-Sponville. *France Culture.* Retrieved from <https://www.franceculture.fr/emissions/la-grande-table-2eme-partie/la-philosophie-medecine-de-lame-avec-andre-comte-sponville>

Kant I. (1788) *Critique of Practical Reason* (Russian translation in: *The Collected Works in 6 vols.* Vol. 4, part 1. Moscow: Mysl, 1965).

ОГЛАВЛЕНИЯ НОМЕРОВ ЖУРНАЛА
«ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ» ЗА 2018 г. № 1–11

ФН № 1

ВСЕМИРНОЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ

■ Идеология и философская мысль

К 200-летию со дня рождения Карла Маркса

- В.Н. ШЕВЧЕНКО* Маркс и марксизм: взгляд из XXI века 7
В.Ф. ШЕЛИКЕ В поисках начала материалистической теории истории Маркса. Статья I 27

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА. ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ

■ Философская мысль в диалоге и полемике

- В.П. ВИЗГИН* Бердяев и Марсель в культурном контексте предвоенной Франции 44

■ Текст. Подтекст. Сверхтекст: философская интерпретация

- С.В. ПАНОВ, С.Н. ИВАШКИН* Вольтер и Толстой: литературный опыт, схема эксперимента, формат суждения 68

ЧЕЛОВЕК И МИРЬ

■ Когнитивное пространство. Психологический контекст

- Д.И. ДУБРОВСКИЙ* Феномен слепоглухоты. Еще раз о Загорском эксперименте (о фактах фальсификации, ее защитниках и об актуализации проблемы) 89
Н.И. ПЕТЕВ (Владимир) Этиология и телеология самоубийства 118

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■ Конференции, семинары, круглые столы

«Политическое пространство и социальное время: диалог эпох и ценности поколений»

XXXIII Харакский форум.

Республика Крым, г. Ялта, 8–12 ноября 2017 г.

- Т.А. СЕНЮШКИНА (Симферополь)* Харакскому форуму – 20 лет! 139

■ Обзоры, объявления, сообщения

- I Международная конференция «Цифровое общество как культурно-исторический контекст развития человека». 11–13 февраля 2016 г., Коломна 155
II Международная конференция «Цифровое общество как культурно-исторический контекст развития человека». 14–17 февраля 2018 г., Коломна 157

ФН № 2

ВСЕМИРНОЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ

■ Идеология и философская мысль

К 200-летию со дня рождения Карла Маркса

- Б.Н. БЕССОНОВ* Карл Маркс. Его идеи и дела переживут века! Часть I 7
В.Ф. ШЕЛИКЕ В поисках начала материалистической теории истории Маркса. Статья II 20

ФИЛОСОФСКОЕ РЕГИОНОВЕДЕНИЕ

■ Социокультурный мониторинг

«О потенциале социального государства как субъекта саморазвития российского общества и его региональных сообществ»

Круглый стол, Москва, Институт философии РАН, 23 ноября 2017 г.

- И.Н. СИЗЕМСКАЯ* Социальное государство и гражданское общество: линии сопряжения в условиях модернизационных трансформаций 44
Н.И. ЛАПИН От социальной политики – к социальному государству или... вспать? 50

Л.А. БЕЛЯЕВА Роль социального государства в регулировании социальных дистанций в российском обществе	55
В.П. ВЕРЯСКИНА Социальное государство в поисках оптимальной модели развития человека	61
Г.Ю. КАНАРШ О состоянии социального государства в России	66
Н.А. КАСАВИНА Социальное государство как «эффект» модернизации	70

СОВРЕМЕННОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В УНИВЕРСИТЕТЕ

■ Стандарты и учебные программы

В.В. МИРОНОВ, А.А. КРОТОВ, Х.Э. МАРИНОСЯН Федеральное учебно-методическое объединение	74
Е.О. РОЗОВА Разработка примерных основных образовательных программ нового поколения по философии	77
М.Д. ЩЕЛКУНОВ (Казань) Чем рискует классический университет в современном обществе?	85
О.А. БЕРЕГОВАЯ (Новосибирск), В.И. КУДАШОВ (Красноярск) Перспективы компаративных исследований в философии образования в условиях глобализации	95

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ

Наши поздравления!

Михаилу Александровичу Маслину – 70!

В.А. ГУТОРОВ (Санкт-Петербург), А.А. ШИРИНЯНЦ Единство в многообразии, или Разноликость профессора М.А. Маслина (В связи с выходом книги: М.А. Маслин. Разноликость и единство русской философии. – СПб.: РХГА, 2017. – 526 с.)	107
---	-----

ФИЛОСОФСКИЙ ДИКУССИОН

■ Модусы социокультурного развития

«От психохингвистической к комплексной гуманитарной экспертизе»

К 80-летию со дня рождения А.А. Леонтьева

Круглый стол. Москва, 25 мая 2016 г.

Д.А. ЛЕОНТЬЕВ, Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ (Санкт-Петербург) Экспертиза как гуманитарная методология и практика	120
--	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■ Рецензии, аннотации, отзывы

ОТ РЕДАКЦИИ К выходу в свет книги академика В.С. Степина «Человек, Деятельность. Культура»	141
А.А. ЕРМОЛЕНКО (Краснодар), О.В. БРИЖАК (Краснодар) Новое видение законов движения глобального капитала. Рецензия на книгу: А.В. Бузгалин, А.И. Колганов. Глобальный капитал. В 2 т. 4-е изд. – М.: ЛЕНАНД, 2018. Т. 1. По ту сторону позитивизма, постмодернизма и экономического империализма. – 640 с.; Т. 2. Теория: Глобальная гегемония капитала и ее пределы («Капитал» re-loaded). – 912 с.	145
Д.И. ДУБРОВСКИЙ Маленькая книга о большой проблеме. Рецензия на книгу: М.А. Елькин. От мировоззрения к миропониманию. – Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2017. – 62 с.	151

■ Обзоры, объявления, сообщения

Второй Всемирный конгресс по марксизму, Пекин, Китайская народная республика, 5–6 мая 2018	157
Международный форум «МАРКС-XXI», Москва, 18–19 мая 2018	158

**ПЕРСПЕКТИВЫ СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ.
СТРАТЕГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ**

■ Мироздание: Познание. Сознание. Осознание	
<i>Первый в истории диалог Далай-ламы и российских ученых</i>	
<i>В.Г. ЛЫСЕНКО (составитель) Диалоги о сознании между Далай-Ламой и российскими учеными и философами</i>	7
<i>Д.И. ДУБРОВСКИЙ Буддизм и наука. Круглый стол. Москва. Институт философии РАН, 31 октября 2017 г.</i>	42
<i>В.Г. ЛЫСЕНКО Какая философия может послужить мостом между наукой и буддизмом? Российский подход</i>	81
<i>Д.И. ДУБРОВСКИЙ Перспективы нейронаучных подходов к проблеме сознания (в связи с нарастанием глобального кризиса земной цивилизации)</i>	99
<i>М.В. ФАЛИКМАН Медитация как культурная практика: взгляд с позиций культурно-деятельностного подхода</i>	110

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■ Конференции, семинары, круглые столы	
<i>III Международная научная конференция</i>	
<i>Санкт-Петербург, 14–16 июня 2017 г.</i>	
<i>А.В. ВДОВИЧЕНКО, О.Д. МАСЛОБОВА (Санкт-Петербург),</i>	
<i>А.В. МАСЛОВА, Н.М. ТВЕРДЫНИН «Национальная стихия творчества: время и трансгрессия»</i>	133
■ Рецензии, аннотации, отзывы	
<i>Е.Н. ЛИСАНИУК Философская пропедевтика с элементами логики, со вкусом неокантианства. Рецензия на книгу: Адольф Тренделенбург. Элементы логики Аристотеля / пер. с древнегреч., лат., нем. Б.А. Фохта, А.Г. Вашестова; предисл. М.Р. Дёмина, под общ. ред. Н.М. Дмитриевой. – М.: Канон+, 2017. – 335 с.</i>	146
<i>С.В. АКОПОВ От «мужества надежды» к философской вере. Рецензия на книгу: A World Beyond Global Disorder. A Courage of Hope / ed. by E. Demenchonok, F. Dallmayr. – Cambridge Scholars Publishing: Newcastle upon Tyne, 2017. 360 p.</i>	154

**СОЦИАЛЬНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ.
СТРАТЕГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ**

■ Векторы цивилизационного развития	
<i>Х.А. БАРЛЫБАЕВ Армянская «революция» в контексте солидарологии</i>	7
<i>Kh.A. BARLYBAEV Armenian «Revolution» in the Context of Solidarology (Translated into English by O.E. Ivanova)</i>	17
■ ВСЕМИРНОЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ	
■ Идеология и философская мысль	
<i>К 200-летию со дня рождения Карла Маркса</i>	
<i>Ю.В. ОЛЕЙНИКОВ Верификация революционных прозрений К. Маркса</i>	27
<i>А. ХОННЕТ (Франкфурт, Германия; Нью-Йорк, США) Мораль в «Капитале». Попытка пересмотра марксистской критики политической экономии (перевод с немецкого Е.И. Коростиченко)</i>	45
<i>Б.Н. БЕССОНОВ Карл Маркс. Его идеи и дела переживут века! Часть II</i>	62
<i>А.В. БУЗГАЛИН Ответы на вопросы Оргкомитета Второго международного марксистского конгресса (Пекин, Пекинский университет, 5–6 мая 2018 г.)</i>	80

ФИЛОСОФИЯ ИСКУССТВЕННОГО МИРА

- **Электронная культура: проблемы и перспективы**
Ю.Ю. ПЕТРУНИН Искусственный интеллект: ключ к будущему? 96
А.Е. ВОЙСКУНСКИЙ, М.Ю. СОЛОДОВ Познание и коммуникация –
вызовы современности 114
Р.В. ЕРШОВА, А.Ю. АЛЕКСЕЕВ II Международная конференция
«Цифровое общество как культурно-исторический контекст
развития человека» 133

ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ. СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД

- **Из истории философии. Новые публикации**
У. ШУЛЕНБЕРГ (Бремен, Германия) 150 лет прагматизма 143
U. SCHULENBERG (Bremen, Germany) 150 Years of Pragmatism

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- **Обзоры, объявления, сообщения**
Международная научная конференция «150 лет прагматизма.
История и современность» 153
■ **Memoria**
Памяти Мирослава Владимировича Поповича 154
Евгений Викторович Ткаченко 158

ФН № 5

**ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ И ПЕРСПЕКТИВЫ
РОССИЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ**

- **Философия и педагогика: формирование личности**
Я.С. ТУРБОВСКОЙ Пора действовать, или Философское осмысление –
в жизнь школы! 7

МОДУСЫ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ

- **Вызовы времени. В поисках новых измерений**
И.А. КРЫЛОВА Проблема выбора стратегии развития России в условиях
глобальной нестабильности 31
В.С. ДИЕВ (Новосибирск) Рациональный выбор в условиях риска:
методологические и ценностные основания 48
А.Н. ДАНИЛОВ (Минск, Беларусь)
Мир не погибнет... 59

ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ. СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД

- **Историко-философский экскурс**
Г.В. ВДОВИНА Антонио Мильян-Пуэльес и легкая проблема сознания 71
А.А. ЧИКИН Александр Пфендер и новая наука о воле 91
J.E. HACKETT (Savannah, USA) Continuities of Pragmatism, Settling
Metaphysical Disputes and the Analytic-Continental Divide. Part I 103
Дж.Э. ХАКЕТ (Саванна, США) Преемственность прагматизма,
разрешение метафизических споров и аналитическо-континентальный
раскол. Часть I 103

КОГНИТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО

- **Философия и религиозное сознание**
О.В. КИРЬЯЗЕВ Догматический аудит 120
К.М. АНТОНОВ Психология религии в русской религиозной мысли:
к постановке проблемы 143

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- **Конференции, семинары, круглые столы**

«Наука и образование на этапе цивилизационных перемен», Минск, 4 апреля 2018 г., Круглый стол журналов «Философские науки» (Москва, Россия) и «Журнал БГУ. Социология» (Минск, Беларусь) 157

ФН № 6

**ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ И ПЕРСПЕКТИВЫ
РОССИЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ**

■ **Философия и педагогика: формирование личности**
Т.Э. МАРИНОСЯН Субъект-объект образовательного процесса в реалиях современности, или IP Aliases → ∞ 7

КОГНИТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО

■ **Философия георациональности**
А.В. СМИРНОВ Существует ли общечеловеческий разум? 31
М.Т. СТЕПАНИЦ Атлас рациональности: проблемы и методы реализации проекта 33
М.Т. STEPANYANTS Atlas of Rationality: Problems and Methods of Realization of the Project 44
И.А. ГЕРАСИМОВА, В.В. МИЛЬКОВ Генезис рациональности в древнерусской книжности: от чувственного образа к абстрактному понятию 52
М.Р. БУРГЕТЕ АЯЛА Завоевание Нового Света: конфликт цивилизаций – конфликт рациональностей? 63
Н.А. КАНАЕВА Индийская традиция рациональности 73

ФИЛОСОФИЯ ИСКУССТВЕННОГО МИРА

■ **Электронная культура: проблемы и перспективы**
Л.В. БАЕВА Развитие системы электронной культуры и дифференциация современного социогуманитарного знания 83
Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ (Санкт-Петербург) Цифровизация и социально-культурный инжиниринг 100

ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ. СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД

■ **Историко-философский экскурс**
J.E. HACKETT (Savannah, USA) Continuities of Pragmatism, Settling Metaphysical Disputes and the Analytic-Continental Divide. Part II 109
(Дж.Э. ХАКЕТ (Саванна, США)) Преемственность прагматизма, разрешение метафизических споров и аналитическо-континентальный раскол. Часть II

ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУССИОН

■ **Социальная философия сегодня. Состояние и тенденции**
И.Н. СИЗЕМСКАЯ О предмете социальной философии 123
В.Г. ФЕДОТОВА Два принципа построения социальной философии 129
А.В. ПАВЛОВ Социальная философия и междисциплинарность 131
Б.В. ПОДОРОГА Три условия современной социально-философской критики 139
А.А. ПИСАРЕВ Под знаком конечности: социальная философия как эмпирическая философия 140
В.Л. ВЕРЯСКИНА Предмет социальной философии в контексте современных вызовов 144
Г.Ю. КАНАРШ Социальная философия как проблемно-ориентированное знание 147
А.И. ЗЫГМОНТ От социальных наук к философии и обратно 151
А.Е. ЗЫРЯНОВ Страх как предмет социальной философии 155

ФН № 7

СТРАТЕГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

■ **Философия истории. Истоки. Цели. Осмысление**

Поздравляем с юбилеем!

И.Н. СИЗЕМСКАЯ Историсофские истоки и смыслы
отечественной философии истории 7

КОГНИТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО

■ **Философия георациональности**

А.В. ЛОМАНОВ Китайская рациональность в современном мире 24

А.А. КРУШИНСКИЙ Стратегическая рациональность традиционного Китая 38

Н.В. ПУШКАРСКАЯ Особенности протокатегориального мышления
в Древнем Китае 51

Л.Б. КАРЕЛОВА Логическая концепция Нисиды Китаро как отражение
типа рациональности японского языка и культуры 59

РУССКОЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ

■ **Литература. Философская рефлексия**

К 200-летию со дня рождения

Ивана Сергеевича Тургенева

С.А. НИКОЛЬСКИЙ Русский человек как он есть. Взгляд Тургенева 71

С.С. НЕРЕТИНА Слово и дело в романах И.С. Тургенева 83

Т.С. ЗЛОТНИКОВА (Ярославль) Культурфилософский смысл мотива
одиночества: личность и творчество И.С. Тургенева 96

И.Е. КОЗНОВА Тургеневские юбилеи в культуре памяти советской эпохи 109

■ **Философское краеведение**

А.А. КАРА-МУРЗА Рим Ивана Тургенева (1840) 124

ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ. СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД

■ **Историко-философский экскурс**

P. FORSTER (Ottawa, Canada) The Disunity of Pragmatism 143

(П. ФОРСТЕР (Оттава, Канада)) Прагматизм: разобщищенное наследие)

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■ **Обзоры, объявления, сообщения**

Четвертый международный профессиональный форум «Книга. Культура.
Образование. Инновации» («Крым-2018»)

*Круглый стол «Новые правила публикации – новые возможности
для авторов»* Республика Крым, г. Судак, 21 июня 2018 г. 158

ФН № 8

ИЗ ИСТОРИИ МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

■ **Япония: философская мысль и культура в национальной традиции**

Посвящается году Японии в России

Л.Б. КАРЕЛОВА Японская философия: подходы к пониманию 7

Н.Н. ТРУБНИКОВА Первые философы Японии в «Собрании
стародавних повестей» 23

Е.Л. СКВОРЦОВА Японская культура в воззрениях Нисиды Китаро 46

А.Н. МЕЩЕРЯКОВ Гендерное восприятие Японии в России и СССР:
от страны женщин к стране самураев (с конца XIX в. до Второй
мировой войны) 67

РУССКОЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ

■ **Философия и религия в русской культуре**

И.И. ЕВЛАМПИЕВ (Санкт-Петербург) Лев Толстой и поиски истинного
христианства в русской философии 90

А.Д. СУХОВ Взаимопроникновение русской философии и других сфер общественного сознания 108

КОГНИТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО

■ Философская мысль: рецепция и интерпретация

Д.Э. ГАСПАРЯН Язык как собственная форма (Eigenform) и рекурсия означающих 125

M.D. MIROSHNICHENKO Not So Hard Problem: Francisco Varela on the Relations between Consciousness, Nature and Life

(М.Д. МИРОШНИЧЕНКО Не такая трудная проблема: Франциско Варела о взаимосвязи сознания, природы и жизни) 144

ФН № 9

ФРАНЦУЗСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ. НАСЛЕДИЕ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ

■ Из истории интеллектуальных поисков

Б. ПАНШАР (Лион, Франция) Новые принципы Классического разума (перевод с французского Л.Б. Комиссаровой) 7

■ Лица французской философии

И.И. БЛАУБЕРГ Анри Делакруа и его философские интересы А. ДЕЛАКРУА (Франция) О логической структуре сновидения (перевод с французского И.И. Блауберг) 18

Ф. ЭВЕ (Париж, Франция) Мишель де Серто: осмысливать происходящее с нами (перевод с французского Е.Г. Рудневой) 28

Ф. ЭВЕ (Париж, Франция) Мишель де Серто: осмысливать происходящее с нами (перевод с французского Е.Г. Рудневой) 44

ВЕХИ ИСТОРИИ: ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ

■ История в событиях. Новое прочтение

А.А. КРОТОВ Великая французская революция в современном ей философском сознании: расходящиеся линии интерпретации 61

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

■ Философия и литература

И.И. БЛАУБЕРГ О некоторых философских сюжетах в творчестве Марселя Пруста 78

Ю.В. КОРЕЛЬСКАЯ Творческий метод Симоны де Бовуар (на примере романа «Мандарины») 96

А.Н. ФАТЕНКОВ (Нижний Новгород) Близ воплощенного ничто: Антонен Арто и его метафизическая доминанта 110

■ Философия и искусство

Б. КАНИ (Париж, Франция) Поль Гоген, философ и музыкант цвета (перевод с французского А.А. Чикина) 129

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

■ Приглашение к размышлению

Т.Б. ДЛУГАЧ Рецензия на книгу А.А. Кротова «Философия истории философии во Франции». – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2018. – 479 с. 145

ФН № 10

ПЕРСПЕКТИВЫ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА.

ФИЛОСОФИЯ ГУМАНИТАРНО-ТЕХНОЛОГИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ

■ Новый технологический уклад: социокультурные основания

В.Е. ЛЕПСКИЙ Философско-методологические основания становления кибернетики третьего порядка 7

V.E. LEPSKIY Philosophical-Methodological Basis for the Formation of Third-Order Cybernetics 23

<i>Т.А. MEDVEDEVA (Novosibirsk)</i> Cybernetics and the Russian Intellectual Tradition (<i>Т.А. МЕДВЕДЕВА (Новосибирск)</i> Кибернетика и русская интеллектуальная традиция)	37
--	----

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

■ Феномен универсальности в морали	
<i>А.В. СКОМОРОХОВ</i> Анализ дискуссий о принципе универсализуемости в моральной философии 1950–1960-х гг.	47
<i>Е.В. ЛОГИНОВ</i> Анализ дискуссий о принципе универсализуемости в моральной философии 1970–1980-х гг.	65
<i>Р.С. ПЛАТОНОВ</i> Проблема универсальных суждений в этике Аристотеля	81

ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУССИОН

■ Социальная философия сегодня. Состояние и тенденции	
<i>А.В. ПАВЛОВ</i> Образы современности в XXI веке: автомодернизм	97
<i>О.С. ВОЛГИН</i> Еще раз о понятии «гражданское общество»: философский аспект	114

ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ. СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД

■ Историко-философский экскурс	
<i>Г.А. ЗОЛОТКОВ</i> О возвращении к метафизике в аналитической философии сознания	130
<i>Б.Л. ГУБМАН (Тверь)</i> А.К. Данто и П. Рикёр: Повествование как способ познания истории	143

ФН № 11

ГУМАНИТАРНОЕ И СОЦИАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ. НОВЫЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

■ Гуманизм versus гуманитарность	
<i>В.И. ПРЖИЛЕНСКИЙ</i> Гуманизм, гуманитарные ценности и поиски оснований современной биоэтики	7
<i>Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ (Санкт-Петербург)</i> Цифровизованный гуманизм	28
<i>Е.В. ЗОЛОТУХИНА-АБОЛИНА (Ростов-на-Дону)</i> Гуманитарность и гуманность: неоднозначность связи	44
<i>Е.А. СЕРГОДЕЕВА (Ставрополь)</i> Гуманитарная рациональность и возможности рационального гуманизма	55

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

■ Феномен универсальности в морали	
<i>Р.Г. АППРЕСЯН</i> Кант, тест на универсальность и критерий морали	70
<i>О.В. АРТЕМЬЕВА</i> Универсальность и автономия в этике И. Канта	86
<i>А.В. ПРОКОФЬЕВ</i> Универсальность моральных требований и обязанности перед близкими людьми	103

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ. СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД

■ Методология науки: стратегия философского осмысления	
<i>О.А. VLASOVA (Saint Petersburg)</i> “The Revolution of Relativity” and Self-Consciousness in the History of Philosophy of the 20th Century	114
<i>О.А. ВЛАСОВА (Санкт-Петербург)</i> «Революция относительности» и самосознание истории философии XX века)	
■ Зарубежная философия. Исторический экскурс	
<i>А.В. КАРАБЫКОВ (Симферополь)</i> Язык, бытие, история в теософии Якоба Бёме	126

КОГНИТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО

■ Философская мысль: рецепция и интерпретация	
<i>К.В. СОРВИН</i> Классическая и неклассическая формы онтологического аргумента	143

RJPhS No. 1

WORLDWIDE INTELLECTUAL HERITAGE

■ Ideology and Philosophical Thought

On the 200th Anniversary of the Birth of Karl Marx

V.N. SHEVCHENKO Marx and Marxism: a View from the 21st Century 7

W.F. SCHÄLIKE In Search of the Beginning of Marx Materialistic
Theory of History. Article I 27

HISTORY AND CULTURE.

PHILOSOPHICAL REFLECTION

■ Philosophical Thought in Dialogue and Dispute

V.P. VIZGIN Berdyaev and Marcel in the Cultural Context of Prewar France 44

■ Text. Subtext. Supertext: Philosophical Interpretation

S.V. PANOV, S.N. IVASHKIN Voltaire and Tolstoy: Literary Experience,
Experiment Scheme, Judgment Format 68

MAN AND THE WORLD

■ Cognitive space. Psychological Context

D.I. DUBROVSKY The Phenomenon of Deafblindness. Once Again about
the Zagorsk Experiment (on the Facts of Falsification, its Defenders
and on the Actualization of the Problem) 89

N.I. PETEV (*Vladimir*) The Etiology and the Teleology of Suicide 118

SCIENTIFIC LIFE

■ Conferences, Seminars, Round Tables

“Political Space and Social Time:

Dialogue of Epochs and Values of the Generations”

33rd Charax Forum.

Republic of Crimea, Yalta, November 8–12, 2017

T.A. SENYUSHKINA (*Simferopol*) Charax – 20 Years! 139

■ Reviews, Announcements, Reports

I International Conference “Digital Society as a Cultural and Historical
Context of Human Development“ February 11–13, 2016, Kolomna, Russia 155

II International Conference “Digital Society as Cultural and Historical
Context of Human Development”, February 14–17, 2018, Kolomna, Russia 157

RJPhS No. 2

WORLDWIDE INTELLECTUAL HERITAGE

■ Ideology and Philosophical Thought

On the 200th Anniversary of the Birth of Karl Marx

B.N. BESSONOV Karl Marx. His Ideas and Doings Will Live Centuries. Part I 7

W.F. SCHÄLIKE In Search of the Beginning of Marx Materialistic Theory
of History. Article II 20

PHILOSOPHICAL AREA STUDY

■ Socio-Cultural Monitoring

*“On the Potential of the Welfare State as a Subject of Self-development
of Russian Society and Its Regional Communities”*

Round Table, Moscow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
November 23, 2017

I.N. SIZEMSKAYA Welfare State and Civil Society: the Lines of Coupling
in the Conditions of Modernization Transformation 44

<i>N.I. LAPIN</i> From Social Policy to the Welfare State or... Reverse?	50
<i>L.A. BELYAEVA</i> The Role of the State in Regulating Social Distances in Russian Society	55
<i>V.P. VERYASKINA</i> Welfare State in Search of Optimal Model of Human Development	61
<i>G.Yu. KANARSH</i> On the State of the Welfare State in Russia	66
<i>N.A. KASAYINA</i> The Welfare State as an “Effect” of Modernization	70

MODERN PHILOSOPHICAL EDUCATION AT THE UNIVERSITY

■ Standards and Training Programs

<i>V.V. MIRONOV, A.A. KROTOV, Kh.E. MARINOSYAN</i> Federal Educational and Methodical Association	74
<i>E.O. ROZOVA</i> Development of New Generation Educational Programs in Philosophy Cluster	77
<i>M.D. SCHELKUNOV (Kazan)</i> What are the Risks of a Classical University in Modern Society?	85
<i>O.A. BEREGOVAYA (Novosibirsk), V.I. KUDASHOV (Krasnoyarsk)</i> Prospects of Comparative Studies in Philosophy of Education in the Context of Globalization	95

RUSSIAN PHILOSOPHICAL THOUGHT

Our Congratulations!

Mikhail Maslin: 70th Anniversary!

<i>V.A. GUTOROV (St. Petersburg), A.A. SHIRINYANTS</i> The Unity in Diversity or the Versicoloured Faces of Professor M.A. Maslin (In connection with the publication of the book: <i>Maslin M.A. Diversity and the Unity of Russian Philosophy. Saint Petersburg, Russian Christian Humanities Academy Publ., 2017. – 526 pp.</i>)	107
--	-----

PHILOSOPHICAL DISCUSSION

■ Modes of Socio-Cultural Development

“From Psycholinguistic to Complex Humanitarian Expertise”

On the 80th Anniversary of the Birth of A.A. Leontiev

Round table. Moscow, May 25, 2016

<i>D.A. LEONTIEV, G.L. TULCHINSKII (St. Petersburg)</i> Evaluation as a Humanitarian Methodology and Practice	120
---	-----

SCIENTIFIC LIFE

■ Reviews, Annotations, and Feedback

<i>EDITORIAL</i> To the Publication of the Book of Academician V.S. Stepin “Man, Activity, Culture”	141
<i>A.A. ERMOLENKO, O.V. BRIZHAK</i> A New Vision of the Laws of Global Capital Motion. Book review: <i>A.V. Buzgalin, A.I. Kolganov. Global Capital. 2 volumes. Vol. 1. Beyond the Positivism, Postmodernism and Economic Imperialism. 4th edition. Moscow: LENAND, 2018. – 640 p. Vol. 2. Theory: the Global Hegemony of Capital and its Limits («Capital» Re-loaded). 4th edition. Moscow: LENAND, 2018. – 912 p.</i>	145
<i>D.I. DUBROVSKY</i> A Little Book About a Great Problem. Book review: <i>M.A. Yelkin. From World Outlook to World Understanding. Ekaterinburg: Ural University Publ., 2017. – 62 p.</i>	151
The Second World Congress on Marxism. 5-6 May 2018	157
Marx 21 st Century Moscow 18-19 May 2018	158

RJPhS No. 3

PROSPECTS OF CONTEMPORARY CIVILIZATION. STRATEGY OF PHILOSOPHICAL COMPREHENSION

■ The Universe: Cognition. Consciousness. Awareness

The First Dialogue in the History between the Dalai Lama and Russian Scientists
V.G. LYSENKO (compiler) Dialogues about Consciousness between Dalai Lama and Russian Scientists and Philosophers 7
D.I. DUBROVSKY “Buddhism and Science”. Round Table. Moscow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, October 31, 2017 42
V.G. LYSENKO What Philosophy Can Serve as a Bridge between Science and Buddhism? The Russian Approach 81
D.I. DUBROVSKY Perspectives of Neuroscience Approaches to the Problem of Consciousness (in Connection with the Growing Global Crisis of Terrestrial Civilization) 99
M.V. FALIKMAN Meditation as a Cultural Practice: A Cultural-Historical Activity Perspective 110

SCIENTIFIC LIFE

■ Conferences, Seminars, Round Tables

III International Scientific Conference. Saint Petersburg, June 14–16, 2017
A.V. VDOVICHENKO, O.D. MASLOBOYEVA (St. Petersburg), A.V. MASLOVA, N.M. TVERDYNIN “National Environment of Creativity: Time and Transgression” 133

■ Reviews, Annotations, and Feedback

E.N. LISANYUK Philosophical Propaedeutic, with the Elements of Logic and a Neo-Kantian Flavor. Book Review: *Adolf Trendelenburg. The Elements of Aristotle's Logic. Transl. into Russian from ancient Greek, Latin, German by B. Fokht, A. Vashestov, with a foreword by M. Dyomin, ed. by N. Dmitrieva. Moscow: Kanon+, 2017. 335p.* 146
S.V. AKOPOV From “A Courage of Hope” towards a Philosophical Faith. Book Review: *E. Demenchonok, F. Dallmayr (eds.). A World Beyond Global Disorder. A Courage of Hope. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholar Publishing, 2017. 360 p.* 154

RJPhS No. 4

SOCIAL REVOLUTION.

STRATEGY OF PHILOSOPHICAL COMPREHENSION

■ The Vectros of Civilizational Development

Kh.A. BARLYBAEV Armenian “Revolution” in the Context of Solidarology (Translated into English by *O.E. Ivanova*) 7

WORLD INTELLECTUAL HERITAGE

■ Ideology and Philosophical Thought

On the 200th Anniversary of the Birth of Karl Marx
Yu.V. OLEINIKOV Verification of Karl Marx’s Revolutionary Insights 27
A. HONNETH (Frankfurt, Germany; New York, USA) The Moral in “The Capital.” An Attempt on Revision of Marxist Critique of Political Economy (Translated from German by *E.I. Korostichenko*) 45
B.N. BESSONOV Karl Marx. His Ideas and Doings will Live Centuries. Part II 62
A.V. BUZGALIN Answers to the Questions of the Organizing Committee of the Second International Congress on Marxism. Beijing, Peking University, May 5–6, 2018. 80

PHILOSOPHY OF THE ARTIFICIAL WORLD

■ Electronic Culture: Problems and Prospects

Yu.Yu. PETRUNIN Artificial Intelligence: Is it the Clue to the Future? 96
A.E. VOISKOUNSKY, M.Yu. SOLODOV Cognition and Communication – Modern Challenges 114

R.V. ERSHOVA, A.Yu. ALEXEEV II International Conference “Digital Society as a Cultural and Historical Context of Human Development” 133

FOREIGN PHILOSOPHY. MODERN VIEW

■ **From the History of Philosophy. New Publications**

U. SCHULENBERG 150 Years of Pragmatism 143

SCIENTIFIC LIFE

■ **Reviews, Announcements, and Reports**

International Scientific Conference “150 Years of Pragmatism. History and Present Time” 153

■ **Memoria**

In memory of Miroslav Vladimirovich Popovich 154

Evgeny Viktorovich Tkachenko 158

RJPhS No. 5

REALITY AND PROSPECTS OF RUSSIAN EDUCATION

■ **Philosophy and Pedagogy: Formation of Personality**

Ya.S. TURBOVSKOY Time to Act, or Philosophical Comprehension – into School Life! 7

MODES OF SOCIOCULTURAL DEVELOPMENT

Challenges of Time. In Search of New Dimensions

I.A. KRYLOVA The Problem of the Choice of the Russian Development Strategy in the Conditions of Global Instability 31

V.S. DIEV (Novosibirsk) Rational Choice under the Risk Conditions: Methodological and Value-based Grounds 48

A.N. DANILOV (Minsk, Belarus) The World Will not Die... 59

FOREIGN PHILOSOPHY. MODERN VIEW

■ **Historical and Philosophical Excursion**

G.V. VDOVINA Antonio Millán-Puelles and Easy Problem of Consciousness 71

A.A. TCHIKINE Alexander Pfänder and the New Science of Will 91

J.E. HACKETT (Savannah, USA) Continuities of Pragmatism, Settling Metaphysical Disputes and the Analytic-Continental Divide. Part I 103

COGNITIVE SPACE

■ **Philosophy and Religious Consciousness**

O.V. KIRYAZEV Dogmatic Audit 120

K.M. ANTONOV The Psychology of Religion in Russian Religious Thought: On the Problem Statement 143

SCIENTIFIC LIFE

■ **Conferences, Seminars, Round Tables**

“Science and Education at the Stage of Civilizational Change”

Minsk, April 4, 2018

Round Table of the *Russian Journal of Philosophical Sciences*

(Moscow, Russia) and the *Journal of Belarus State University. Sociology*

(Minsk, Belarus) 157

RJPhS No. 6

REALITY AND PROSPECTS OF RUSSIAN EDUCATION

■ **Philosophy and Pedagogy: Formation of Personality**

T.E. MARINOSYAN Subject-Object of the Educational Process in the Realities of Contemporaneity, or IP Aliases $\rightarrow \infty$ 7

COGNITIVE SPACE

■ **Philosophy of Georationality**

<i>A.V. SMIRNOV</i> Is There a Universal Human Mind?	31
<i>M.T. STEPANYANTS</i> Atlas of Rationality: Problems and Methods of Realization of the Project	44
<i>I.A. GERASIMOVA, V.V. MILKOV</i> Genesis of the Rationality in the Old Russian Book: From the Sensual Image to the Abstract Concept	52
<i>M.R. BURGETE AYALA</i> The Conquest of the New World: The Conflict of Civilizations – the Conflict of Rationalities?	63
<i>N.A. KANAeva</i> Indian Tradition of Rationality	73

PHILOSOPHY OF THE ARTIFICIAL WORLD

■ **Electronic Culture: Problems and Prospects**

<i>L.V. BAEVA</i> The Development of E-Culture and Differentiation of the Modern Social Sciences and Humanities	83
<i>G.L. TULCHINSKII</i> (<i>Saint Petersburg</i>) Digitalization and Socio-Cultural Engineering	100

FOREIGN PHILOSOPHY. MODERN VIEW

■ **Historical and Philosophical Excursion**

<i>J.E. HACKETT</i> (<i>Savannah, USA</i>) Continuities of Pragmatism, Settling Metaphysical Disputes and the Analytic-Continental Divide. Part II	109
--	-----

PHILOSOPHICAL DISCUSSION

<i>I.N. SIZEMSKAYA</i> On the Subject of Social Philosophy	123
<i>V.G. FEDOTOVA</i> Two Ways of Constructing Social Philosophy	129
<i>A.V. PAVLOV</i> Social Philosophy and Interdisciplinarity	131
<i>B.V. PODOROGA</i> Three Conditions of Contemporary Social Philosophy Criticism	135
<i>A.A. PISAREV</i> Under the Sign of Finitude: Social Philosophy as Empirical Philosophy	140
<i>V.P. VERYASKINA</i> The Subject of Social Philosophy in the Context of Contemporary Challenges	144
<i>G.Yu. KANARSH</i> Social Philosophy as Problem-Oriented Knowledge	147
<i>A.I. ZYGMONT</i> From Social Sciences to Philosophy and Back Again	151
<i>A.E. ZYRYANOV</i> Fear as an Object of Social Philosophy	155

RJPhS No. 7

STRATEGY OF PHILOSOPHICAL COMPREHENSION

■ **Philosophy of History. Origins. Aims. Comprehension**

Congratulations on the Birthday Anniversary!

<i>I.N. SIZEMSKAYA</i> Historiosophical Sources and Meanings of the Russian Philosophy of History	7
---	---

COGNITIVE SPACE

■ **Philosophy of Georationality**

<i>A.V. LOMANOV</i> Chinese Rationality in the Modern World	24
<i>A.A. KRUSHINSKIY</i> Stratagem Rationality of Traditional China	38
<i>N.V. PUSHKARSKAYA</i> Features of Protocategorical Thinking in Ancient China	51
<i>L.B. KARELOVA</i> Nishida Kitaro's Logical Theory as a Reflection of the Rationality of Japanese Language and Culture	59

RUSSIAN INTELLECTUAL HERITAGE

■ **Literature. Philosophical Reflection**

On the 200th Anniversary of the Birth of Ivan Sergeevich Turgenev

<i>S.A. NICKOLSKY</i> The Russian People as They Are. Turgenev's View	71
---	----

<i>S.S. NERETINA</i> Word and Deed in the Novels of I.S. Turgenev	83
<i>T.S. ZLOTNIKOVA (Yaroslavl)</i> The Cultural and Philosophical Meaning of the Motif of Loneliness: The Personality and Creative Work of I.S. Turgenev	96
<i>I.E. KOZNOVA</i> Turgenev's Anniversaries in the Memorial Culture of the Soviet Era	109
■ Philosophical Area Study	
<i>A.A. KARA-MURZA</i> Ivan Turgenev's Rome (1840)	124

FOREIGN PHILOSOPHY. MODERN VIEW

■ Historical and Philosophical Excursion	
<i>P. FORSTER (Ottawa, Canada)</i> The Disunity of Pragmatism	143
■ Reviews, Announcements, and Reports	
The Fourth International Professional Forum "Book. Culture. Education. Innovation" ("Crimea-2018"). Round Table "New Publication Guidelines – New Opportunities for Authors." Sudak, Republic of Crimea, June 21, 2018	158

RJPhS No. 8

FROM THE HISTORY OF WORLD PHILOSOPHICAL THOUGHT

■ **Japan: Philosophical Thought and Culture in the Context of National Tradition** *Dedicated to the Year of Japan in Russia*

<i>L.B. KARELOVA</i> Japanese Philosophy: Approaches to a Proper Understanding	7
<i>N.N. TRUBNIKOVA</i> Early Japanese Philosophers in <i>Konjaku monogatari shū</i>	23
<i>E.L. SKVORTSOVA</i> Nishida Kitaro's Views on Japanese Culture	46
<i>A.N. MESHCHERYAKOV</i> Gender Image of Japan in Russia and the USSR: From the Country of Women to the Country of Samurai (from the End of the 19 th Century to the Second World War)	67

RUSSIAN INTELLECTUAL HERITAGE

■ Philosophy and Religion in Russian Culture	
<i>I.I. EVLAMPIEV (Saint Petersburg)</i> Leo Tolstoy and the Search for True Christianity in Russian Philosophy	90
<i>A.D. SUKHOV</i> The Interconnections between Russian Philosophy and Other Realms of Public Consciousness	108

COGNITIVE SPACE

■ Philosophical Thought: Reception and Interpretation	
<i>D.E. GASPARYAN</i> Language as an Eigenform and the Recursion of Semiosis	125
<i>M.D. MIROSHNICHENKO</i> Not So Hard Problem: Francisco Varela on the Relations between Consciousness, Nature and Life	144

RJPhS No. 9

FRENCH PHILOSOPHICAL THOUGHT. HERITAGE AND CURRENT STATUS

■ From the History of Intellectual Searches	
<i>B. PINCHARD (Lyon, France)</i> New Principles of the Classical Reason (Translated from French by L.B. Komissarova)	7
■ The Personalities of French Philosophy	
<i>I.I. BLAUBERG</i> Henri Delacroix and His Philosophical Interests	18
<i>H. DELACROIX (France)</i> On the Logical Structure of the Dream (Translated from French by I.I. Blauberg)	28

F. EUVÉ (Paris, France) Michel de Certeau: Thinking What Happens
(Translated from French by *E.G. Rudneva*) 44

MILESTONES OF HISTORY: A PHILOSOPHICAL COMPREHENSION

■ **History in the Events. New Reading**

A.A. KROTOV The French Revolution in Then-Contemporary Philosophical
Consciousness: The Divergent Lines of Interpretation 61

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

■ **Philosophy and Literature**

I.I. BLAUBERG On Philosophical Themes in Marcel Proust's Works 78

Yu.V. KORELSKAYA "The Mandarins": Simone de Beauvoir's Artistic Method 96

A.N. FATENKOV (Nizhni Novgorod) In the Vicinity of Incarnated Nothingness:
Antonin Artaud and His Metaphysical Dominant 110

■ **Philosophy and Art**

B. CANY (Paris, France) Paul Gauguin, Philosopher and Musician of Color
(Translated from French by *A.A. Tchikine*) 129

SCIENTIFIC LIFE

■ **Invitation to Reflection**

T.B. DLUGACH From Past to Future. Book Review: Krotov A.A. Philosophy
of History of Philosophy in France. – Moscow: Moscow State University
Publ., 2018. – 479 p. 145

RJPhS No. 10

PROSPECTS FOR MANKIND.

**PHILOSOPHY OF HUMANITARIAN
AND TECHNOLOGICAL DEVELOPMENT**

■ **New Technological Paradigm: Socio-Cultural Foundations**

V.E. LEPSKIY Philosophical-Methodological Basis for the Formation
of Third-Order Cybernetics 23

T.A. MEDVEDEVA (Novosibirsk) Cybernetics and the Russian Intellectual
Tradition 37

**PHILOSOPHY AND CULTURE:
THE TEMPORAL CONTEXT**

■ **The Phenomenon of Universality in Morality**

A.V. SKOMOROKHOV The Discussion on the Principle of Universalizability
in Moral Philosophy of the 1950s and 1960s: An Analysis 47

E.V. LOGINOV The Discussion on the Principle of Universalizability
in Moral Philosophy in the 1970s and 1980s: An Analysis 65

R.S. PLATONOV The Problem of Universal Judgments in Aristotle's Ethics 81

PHILOSOPHICAL DISCUSSION

■ **Social Philosophy Today: State and Trends**

A.V. PAVLOV Images of Modernity in the 21st Century: Automodernism 97

O.S. VOLGIN Once More about the Concept of Civil Society:
A Philosophical Approach 114

FOREIGN PHILOSOPHY. MODERN VIEW

■ **Historical and Philosophical Excursion**

<i>G.A. ZOLOTKOV</i> On the Return to Metaphysics in Analytical Philosophy of Mind	130
<i>B.L. GUBMAN (Tver)</i> A.C. Danto and P. Ricœur: Narrative as a Tool of Historical Knowledge	143

RJPhS No. 11

**HUMANITARIAN AND SOCIAL KNOWLEDGE.
NEW METHODOLOGICAL PARADIGMS**

■ **Humanism versus Humanitarianism**

<i>V.I. PRZHILENSKIY</i> Humanism, Humanitarian Values and the Search for the Foundations of Modern Bioethics	7
<i>G.L. TULCHINSKII (St. Petersburg)</i> Digitized Humanism	28
<i>E.V. ZOLOTUKHINA-ABOLINA (Rostov-on-Don)</i> Humanity and Humanitarianism: An Ambiguous Connection	44
<i>E.A. SERGODEEVA (Stavropol)</i> Humanitarian Rationality and the Possibilities of Rational Humanism	55

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

■ **The Phenomenon of Universality in Morality**

<i>R.G. APRESSYAN</i> Kant, Universality Test, and a Criterion of Morality	70
<i>O.V. ARTEMYEVA</i> Universality and Autonomy in Kant's Moral Philosophy	86
<i>A.V. PROKOFYEV</i> The Universality of Moral Requirements and Duties to Close Persons	103

THE HISTORY OF PHILOSOPHY. THE MODERN VIEW

■ **The Methodology of Science: Strategy of Philosophical Comprehension**

<i>O.A. VLASOVA</i> "The Revolution of Relativity" and Self-Consciousness in the History of Philosophy of the 20 th Century	114
---	-----

■ **Foreign Philosophy. Historical Excursion**

<i>A.V. KARABYKOV</i> Language, Being, History in Jacob Boehme's Theosophy	126
--	-----

COGNITIVE SPACE

■ **Philosophical Thought: Reception and Interpretation**

<i>K.V. SORVIN</i> Classical and Non-Classical Versions of the Ontological Argument	143
---	-----

CONTENTS

METHODOLOGICAL PARADIGMS
AND SOCIAL COGNITION**Philosophical Heritage
and Modern Logic of Science ■**

<i>G.G. MALINETSKY, A.A. SKURLYAGIN</i>	“Hume’s guillotine” in the Interdisciplinary Context	7
<i>L.A. MARKOVA</i>	A Dialogue of Social Philosophy with W. Whewell’s Logic of Science	26
<i>A.I. ZYGMONT</i>	Time and History in the Conceptual Plan of the Sacred: Four Stories	44

Modern Cognitive Methods ■

<i>I.F. MIKHAILOV</i>	Philosophical Problems of Multi-Agent Systems Modeling	56
<i>S.V. PIROZHKOVA</i>	Forecaster’s Dilemma: To Explore or to Construct?	75

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT**Philosophical and Religious
Views of Russian Thinkers ■**

<i>S.V. PANOV, S.N. IVASHKIN</i>	Tolstoy and the Idea of Revolution: Enlightenment Project and Prosopopoeia of Life	95
----------------------------------	--	----

Foreign Philosophy Today ■

<i>N.S. GLAZKOV</i>	The Conservative Imagination of Roger Scruton	114
<i>O.A. MACHULSKAYA</i>	The Conception of André Comte-Sponville: Ego-Philosophy as a First-Person Meditation	127
	Russian Journal of Philosophical Sciences, 2018. Contents. Issues 1–11 (in Russian)	144
	Russian Journal of Philosophical Sciences, 2018. Contents. Issues 1–11 (in English)	152
	■	
	Contents	160