

63(4) 2020

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

ФН

RUSSIAN JOURNAL OF
PHILOSOPHICAL SCIENCES

- ◆ ТРАВМИРОВАННОЕ ОБЩЕСТВО
- ◆ СТРАТЕГИЯ ХАОТИЗАЦИИ
- ◆ ДИСКРЕДИТАЦИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА
- ◆ ЭКЗИСТЕНЦИОНАЛЬНЫЙ СУПЕРМАРКЕТ
- ◆ ВООБРАЖАЕМЫЙ МИР-СОН
- ◆ ЗАСТЫВШАЯ ГЛУПОСТЬ
- ◆ ДЕТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗАЦИЯ РЕАЛЬНОСТИ

МОСКВА
ГУМАНИТАРИЙ

MOSCOW
HUMANIST PUBLISHING HOUSE

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ
И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Том 63. № 4/2020

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** 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); **Дени М.**, д.филос., проф., координатор отношений и международных проектов с Россией и странами Восточной Европы Ун-та Бордо им. Монтеня (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 **Смирнов А.В.**

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., зав. кафедрой истории зарубежной философии 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, научный руководитель ИП РАН; **Лепский В.Е.**, д.психол.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; **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., гл.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; **Смирнов А.В.**, ак. РАН, академик-секретарь Отделения общественных наук РАН, директор 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; **Тульчинский Г.Л.**, д.филос.н., проф. НИУ ВШЭ (СПб); **Турбовской Я.С.**, д.пед.н., председатель Координационного совета Института стратегии развития образования РАО; **Федотова В.Г.**, ак. РАЕН, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Черниговская Т.В.**, чл.-корр. РАО, д.б.н., д.ф.н., проф., зав. кафедрой СПбГУ; **Шевченко В.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН.

Редакция:

Главный редактор **Дубровский Д.И.**

Ответственный секретарь **Пружинина А.А.**

Научный редактор **Винник Д.В.**

Редактор отдела культурологии и религиоведения **Дуркин Р.А.**

Литературный редактор **Тукузова Т.М.**

Верстка: **Топилина В.М.**

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.info>

Шеф-редактор **Мариносян Х.Э.**

THE MINISTRY OF SCIENCE
AND HIGHER EDUCATION OF
THE RUSSIAN FEDERATION

ACADEMY FOR
RESEARCH INTO
THE HUMANITIES

ФН

RUSSIAN JOURNAL OF
PHILOSOPHICAL SCIENCES
(FILOSOFSKIE NAUKI)

Vol. 63. No. 4/2020

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**. 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); **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 (Chile); **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 **Smirnov A.V.**

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.I.**, D.Sc., Lead.Res.Fell., IPhRAS; **Chernigovskaya T.V.**, RAE Corr Memb., D.Sc., Prof., Head of the Department at Saint Petersburg State University (Saint Petersburg); **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., Head of the Department of the History of Foreign Philosophy at the Russian State University for the Humanities; **Guseynov A.A.**, RAS Full Memb., Director of the Institute of Philosophy of the RAS; **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; **Pantin 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; **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; **Smirnov A.V.**, RAS Full Memb., Academician-Secretary of the Department of Social Sciences of the RAS, Director of the Institute of Philosophy of the RAS; **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; **Tulchinskii G.L.**, D.Sc., Prof., NRU HSE (St. Petersburg); **Turbovskoy Ya.S.**, D.Sc., Chairperson of the Coordination Council 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., Chief Scientific Officer of the Institute of Psychology of the RAS.

Editorial Staff:

Main Editor Dubrovsky D.I.

Executive Secretary Pruzhinina A.A.

Scientific Editor Vinnik D.V.

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

Literary editor Tukuzova T.M.

Page Layout: Topilina V.M.

E-mail: academyRH@list.ru

<http://www.phisci.info>

Editor-in-Chief Marinosyan Kh.E.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ И ПЕРСПЕКТИВЫ ЦИВИЛИЗАЦИИ. СТРАТЕГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

Вызовы современности ■

<i>Ж.Т. ТОЩЕНКО</i>	Травматическое состояние общества как третья модальность развития	7
<i>В.С. ЛЕВИЦКИЙ (Киев, Украина)</i>	Модерн в контексте дискурса о секуляризации	25

КОГНИТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО

Философия сознания ■

<i>M.D. MIROSNICHENKO</i> {М.Д. МИРОШНИЧЕНКО}	“None’s Reflex”: Enactivism and Observational Philosophy on Consciousness and Observation «Ничей рефлекс»: энактивизм и обсервационная философия о сознании и наблюдении}	46
<i>И.А. ШНУРЕНКО</i>	«Темная онтология» в историческом контексте «отрицания сознания»	64

ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ. СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД

Историко-философский экскурс ■

<i>Н.В. ЗУДИЛИНА (Симферополь)</i>	О четырех причинах существования «платоновских» и «аристотелевских» смыслов понятия «виртуальный»	84
<i>Н.С. ГЛАЗКОВ</i>	Воображение и фантазия в консервативном дискурсе: особенности перевода	99
<i>М.М. КУЗНЕЦОВА</i>	Значение понятия «духовная энергия» в философии Уильяма Джеймса и Анри Бергсона	115
<i>М.Б. МИТЛЯНСКАЯ</i>	«Черные тетради» Мартина Хайдеггера: бытийная история и метаполитика	132

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Приглашение к размышлению ■

<i>В.В. КРИВОШЕЕВ (Калининград)</i>	Рецензия на книгу Ж.Т. Тощенко «Общество травмы: между эволюцией и революцией (опыт теоретического и эмпирического анализа)»	152
-------------------------------------	---	-----

CONTENTS

THE REALITY AND THE PROSPECTS OF CIVILIZATION. STRATEGY OF PHILOSOPHICAL COMPREHENSION

Challenges of the Present ■

<i>ZH.T. TOSHCHENKO</i>	The Trauma Society as the Third Modality of Social Development	7
<i>V.S. LEVYTSKYI (Kyiv, Ukraine)</i>	Modernity in the Context of the Discourse on Secularization	25

COGNITIVE SPACE

Philosophy of Mind ■

<i>M.D. MIROSNICHENKO</i>	“None’s Reflex”: Enactivism and Observational Philosophy on Consciousness and Observation	46
<i>I.A. SHNURENKO</i>	“Dark Ontology” in the Historical Context of the Denial of Consciousness	64

FOREIGN PHILOSOPHY: A MODERN VIEW

Historical and Philosophical Excursion ■

<i>N.V. ZUDILINA (Simferopol)</i>	On four causes of the existence of the “platonic” and “aristotelian” meanings of “virtual”	84
<i>N.S. GLAZKOV</i>	Imagination and Fancy in Conservative Discourse: The Issues of Translation	99
<i>M.M. KUZNETSOVA</i>	The Meaning of the Concept of “Spiritual Energy” in the Philosophy of William James and Henry Bergson	115
<i>M.B. MITLYANSKAYA</i>	Martin Heidegger’s Black Notebooks: Existential History and Metapolitics	132

SCIENTIFIC LIFE

Invitation to Reflection ■

<i>V.V. KRIVOSHEEV (Kaliningrad)</i>	Book Review: Toshchenko Zh.T. <i>Trauma Society: Between Evolution and Revolution (The Experience of Theoretical and Empirical Analysis)</i>	152
--------------------------------------	--	-----



**ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ И ПЕРСПЕКТИВЫ
ЦИВИЛИЗАЦИИ.
СТРАТЕГИЯ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ**



Вызовы современности



DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-4-7-24

Оригинальная исследовательская статья

Original research paper

**Травматическое состояние общества
как третья модальность развития***

Ж.Т. Тощенко

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия*

*Федеральный научно-исследовательский
социологический центр РАН, Москва, Россия*

Аннотация

В статье рассматриваются модальности общественного развития. Рассмотрев эволюцию идей, можно заметить, что развитие человечества на предыдущих этапах рассматривалось только в двух модальностях – эволюция и революция. Но эвристический потенциал концепций революции и эволюции как состояний прогресса не обладает достаточной полнотой для объяснения всего многообразия реальных, но своеобразных процессов и событий, не отражает особенность исторического процесса в странах разных регионов мира. В гуманитарном знании доминируют формальные прагматические представления, согласно которым общественное благополучие определяется уровнем материальной и технической базы общества, совокупностью потребляемых благ. При этом игнорируется состояние общественного сознания, которое, будучи формой субъективного восприятия макро-, мезо- и микропроцессов, самым непосредственным образом влияет на решение коренных проблем общественного развития. Для преодоления этого противоречия предлагается понятие «травмы» в качестве обозначения специфического состояния, отличного от революционного или эволюционного, состояния, вырывающего общество из логики

* Исследование проведено при поддержке Российского научного фонда (РНФ), проект № 18-18-00024 «Прекариат: новое явление в социально-экономической структуре общества».

развития и прогресса. Поэтому следует говорить об «обществе травмы», которое следует понимать как третью модальность общественного развития наряду с эволюцией и революцией. Травмированное состояние прежде всего проявляет себя в формах общественного самосознания. Кроме того, для общества травмы характерно отсутствие четкой стратегии и понимания собственных перспектив. Действия общества носят непоследовательный характер, не способны мобилизовать ресурсы на преодоление деструктивных процессов. В силу этого травматическое состояние имеет экономические и политические последствия. В обществе травмы национальная специфика как правило либо игнорируется, либо, наоборот, гипертрофируется. Деградация экономических и государственных институтов приводит к слиянию власти и капитала. Поэтому гармонизацию общественных (экономических, социальных, политических) отношений следует рассматривать как одно из условий преодоления травмированного состояния общества.

Ключевые слова: общество травмы, развитие, прогресс, эволюция, революция, социальная трансформация, социальная философия.

Тощенко Жан Терентьевич – доктор философских наук, профессор, член-корреспондент РАН, заведующий кафедрой теории и истории социологии социологического факультета, научный руководитель социологического факультета РГГУ, главный научный сотрудник группы исследования мультикультурного потребления Института социологии ФНИСЦ РАН.

zhantosch@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-7729-3660>

Для цитирования: Тощенко Ж.Т. Общество травмы как третья модальность развития // Философские науки. 2020. Т. 63. № 4. С. 7–24.
DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-4-7-24

The Trauma Society as the Third Modality of Social Development*

Zh.T. Toshchenko

Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

*Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy
of Sciences, Moscow, Russia*

* The research is supported by the Russian Science Foundation (RSF), project no. 18-18-00024 “Precariat: New Phenomenon in Social and Economic Structure of Society.”

Abstract

The article examines the modalities of social development. Reconsidering the history of the evolution of ideas, it can be noted that the development of countries was usually interpreted only in two modalities – evolution and revolution. But the concepts of revolution and evolution – *qua* states of progress – cannot explain the whole variety of real but unique processes and events, cannot reflect the specifics of the development process in countries of different regions of the world. In the humanities, there is a domination of formal pragmatic ideas that social well-being is determined by the level of the economic and technical base of society, by the total volume of the benefits consumed. However, the state of public consciousness, being a form of the internal state of society, directly affects social well-being. For this reason, the concept of “trauma” is proposed as a term for a specific state, different from a revolutionary or evolutionary one, a state that draws society away from the logic of development and progress. Thus, we should talk about the “trauma society,” which should be understood as the third modality of social development along with evolution and revolution. The trauma state primarily manifests itself in the forms of social self-awareness. Trauma society lacks a clear strategy and understanding of its own prospects. The actions of society are inconsistent in nature and are not able to mobilize resources to overcome destructive processes. Due to that, the traumatic conditions have economic and political consequences. In a trauma society, national specificity is usually either ignored or, contrarily, exaggerated. The degradation of economic and government institutions leads to a merger of power and property. Therefore, the harmonization of public consciousness should be considered as one of the conditions for overcoming the institutional crisis.

Keywords: trauma society, progress, evolution, revolution, social tranformation, social philosophy.

Zhan T. Toshchenko – D.Sc. in Philosophy, Professor, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences; Head of the Department of the Theory and History of Sociology, Adviser for Academic Affairs, Faculty of Sociology, Russian State University for the Humanities; Chief Research Fellow, Institute of Sociology, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences.

zhantosch@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-7729-3660>

For citation: Toshchenko Zh.T. (2020) The Trauma Society as the Third Modality of Social Development. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 4, pp. 7–24.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-4-7-24

Введение

Со времен эпохи Просвещения концепты эволюции и революции являются классическими понятиями социального знания в самом широком его понимании. Несмотря на популярные скептические взгляды по отношению к идее прогресса, являющиеся источником этих понятий, в явном или замаскированном виде они присутствуют в основаниях многих конкретно-научных теорий и социально-философских концепций. Социальная обусловленность подобных скептических и откровенно антипрогрессионистских взглядов будет рассмотрена ниже как интересный и важный феномен, но не они являются предметом изучения.

С одной стороны, уместно говорить о состоянии эволюции и состоянии революции, в которых находятся конкретные общества. При этом эволюция является состоянием продолжительным, т.е. длящимся значительное время, обычно сопоставимое с жизнями целых поколений; революция, или состояние кардинальных изменений, является состоянием пусть не одномоментным, но кратковременным, обычно происходящим в пределах сознательной жизни одного поколения. С другой стороны, революцию и эволюцию следует понимать как способы достижения одного и того же результата, реализации неких ценностей прогресса. Но поскольку способ достижения результата сам влияет на форму и содержание результата до такой степени, что разделить их полностью невозможно, корректнее говорить о революции и эволюции даже не как о состояниях или способах развития, а более абстрактно – как о *модальностях* развития.

Доминирует точка зрения, что с позиции логики указанные состояния являются противоречащими понятиями в том смысле, что одно является отрицанием другого, что одно можно определить через другое. Революция есть не эволюция или отрицание эволюционного пути развития. Справедливо и обратное утверждение. Однако, как мы знаем, многообразие естественных феноменов, включая явления социальной жизни, обычно оказывается значительно богаче упрощенных дихотомических и бинарных логических оппозиций, выпол-

няющих скорее пропедевтическую функцию, нежели подлинно научную.

В самом деле, большинством социальных концепций, так или иначе объясняющих природу прогресса, признается диалектическое отношение между эволюционным и революционным состояниями общества. Это означает, что эти понятия являются противоположными по форме своих логических отношений друг к другу. Действительно, между состояниями постепенного эволюционного приращения нового и кардинального слома прежнего состояния дел с заменой его на принципиально новое должны иметь место некие промежуточные варианты состояний общества или стадии общественного развития.

В настоящей статье приводятся теоретические и эмпирические аргументы в пользу того, что подобное состояние нередко встречается в истории и в современности. Это есть состояние потери обществом своих ориентиров, стратегического видения будущего, разочарования в прежних достижениях, трагической утраты и даже нарочитого отвержения ценностей развития как якобы не оправдавших себя. Причины этого состояния могут быть различны, но обычно оно является результатом воздействия внешних сил, т.е. результатом поражения в драматическом противостоянии: экономическом, политическом, гражданском, военном. Тип общества, пребывающего в подобном состоянии, назван обществом травмы, а само состояние общества – травмированным.

Эволюция идеи прогресса

Идеи прогресса как неуклонного и последовательного развития человечества в современном их понимании были заложены в эпоху Просвещения. Сообразно законам разума, т.е. рационального мышления, считалось возможным совершенствование и усложнение организации существующего общества (экономической, социальной, политической и духовной жизни). Весь комплекс характерной аргументации в пользу этих идей можно встретить в книгах аббата Сен-Пьера «Замечания о непрерывном прогрессе всеобщего разума» (1737) и Тюрго «Рассуждения о последовательном прогрессе человеческого разума» (1750), а также «Очерках исторической картины прогресса человеческого разума» Кондорсе (1794). Согласно последнему, прогресс

«почти так же надежен, как и закон природы», т.е. мы впервые наблюдаем представление о прогрессе как некоем онтологическом процессе, как проявлении неумолимого природного механизма, усложняющего формы действительности во времени. Эта онтологическая характеристика прогресса является изначальной и существенной для этого понятия, отказ от нее в пользу контингентности развития, как будет показано ниже, является фактическим отказом от ценностей прогресса.

Следует отметить, что уже в ту эпоху имели место различные представления о природе прогресса и его конкретных формах. Особо отметим философов, которые были сторонниками поэтапного реформирования существующих политических режимов. К ним можно причислить Ньютона, Локка, Вольтера, Гольбаха и Юма. С другой стороны, были мыслители, настаивавшие на кардинальных мерах при реализации требований общественного развития. К ним следует отнести Ж.Ж. Руссо и Дж. Джефферсона. Именно их идеи легли в основание французской Декларации прав человека и гражданина и американской Декларации независимости (подробнее см.: [Арин 2008]).

Значительную лепту в обоснование идей прогресса внес марксизм. Согласно марксизму, прогресс – это усложнение природы и общества сообразно законам диалектики, понимаемой как рост структурной упорядоченности и гармонии. В результате реализации требований прогресса мы способны преодолеть отчуждение человека, раскрыть его творческие силы и построить более совершенное общество. Эти идеи наиболее наглядно отражены в «Критике Готской программы» Маркса.

В XIX в. идеи прогресса были конкретизированы. Самостоятельное звучание приобрели идеи *социального* прогресса в собственном смысле этого слова. Появились работы в пользу социальной эволюции как приоритетной формы прогресса. Сторонники эволюции были против кардинальных, травмирующих мер по преобразованию общества, однако разделяли как ценности прогресса, так и онтологическое убеждение о его природе как необходимом процессе усложнения материальной основы общества и форм общественных отношений в исторической перспективе. В политическом смысле прогресс понимался как рост свобод и равенства между людьми. В сфере

экономики речь шла об увеличении роли научно-технического прогресса и совершенствовании экономических отношений. В этическом измерении под этим понималось уменьшение социальной несправедливости. В области нравственности и духовного мира человека речь шла о раскрытии творческого потенциала человеческой личности, развитии искусств, росте богатства культуры в целом.

В любом случае считалось, что этот процесс носит тотальный характер, сказываясь на всех формах общественных отношений и типах обществ. Его результатом является более совершенное общественное устройство во всех сферах функционирования социума: экономике, политике, культуре, образовании и т.п.

При всей привлекательности подобного взгляда на природу прогресса, скоро стало понятно, что он в основном восходит к осмыслению европейской истории. В большинстве случаев он не учитывает «ориентальную» специфику. Впрочем, в XIX в. западноевропейская мысль слабо ориентировалась даже в специфике стран Юго-Восточной Европы, находившихся под властью Османской империи. История стран Латинской Америки, в которых длительное время доминировали консервативные тенденции, также не вполне удачно соотносилась с таким взглядом на прогресс. Очень специфически реализовывались идеи прогресса в странах Азиатского континента.

Среди многочисленных трактовок идей прогресса постепенно набирала вес марксистская концепция общественно-экономических формаций. Согласно определению К. Маркса, общественно-экономическая формация есть «общество, находящееся на определенной ступени исторического развития, общество со своеобразными отличительными характеристиками» [Маркс 1957, 442]. Этот подход позволил узреть не только наличие исторической последовательности в развитии человечества, но и определить современное состояние каждого из существующих обществ. Вместе с тем Маркс признавал, что этот подход не учитывал особенности развития азиатских государств, что нашло отражение в его попытках осмыслить «азиатский способ производства».

XIX в. породил множество попыток трактовки общей истории, выявления закономерностей развития (теории ци-

клического развития, утопического социализма и др.). Обратим внимание, что вскоре стали особенно отмечать не только то, *что* происходит, но и то, *как* происходят изменения [История философии... 2000].

Все вышеназванные теории обычно оперировали таким понятием, как *эволюция*, явным или имплицитным образом. Можно утверждать, что для этого периода было характерно твердое убеждение, согласно которому существует некий естественный диалектический механизм постепенного накопления прогрессивных свойств, которые в конечном счете приводят к значительным качественным изменениям общества (подробнее см.: [Коротаев 2003]).

В XX в. сформировалось специфическое понятие научного прогресса. Для него характерна известная автономность от внешних для научной деятельности прагматических мотивов – экономической, политической и прочих форм целесообразности. Т. Кун высказал мысль, что этот процесс следует считать позитивным по отношению к ценности извлечения объективного знания, т.к. избавление от внешних мотивов ведет к улучшению критериев научности, с точки зрения представлений о знании самого по себе и для себя [Кун 2003].

Выход на общественную арену идей марксизма, мысль о возможности прихода нового общественного строя все больше стала ассоциироваться с концепцией *революции*, с возможностью кардинальных, качественных изменений в развитии того или иного общества, которые не могут быть достигнуты путем реформирования.

Однако новые концепции общественного развития, столь характерные для XX в., в той или иной мере опирались на идеи эволюции. Особое звучание получили теория гибридизации, гуманистического поворота, возрождения идеологии [Гуманистический поворот... 2018; Лапин 2018; Славин 2009]. Вместе с тем против трактовки прогресса как однолинейного развития выступили многие. Т. Адорно выразил сомнения в реальности социального прогресса, выступив с концепцией «негативной диалектики». В рамках этой концепции отрицание не является с необходимостью позитивным в длительной исторической перспективе, не ведет с необходимостью к той стадии, которую Гегель именовал синтезом. Такой подход оли-

цетворяет релятивизацию всякого концептуального каркаса, отрицание действительности ради конкретной реализации «утопии» [Адорно 2003].

Тем не менее оптимистические суждения о прогрессе как эволюционном пути развития преобладали. В середине XX в. умами многих исследователей и политиков овладела экономическая теория Дж. Кейнса. Он обосновал идеи, которые легли в основу концепции социального государства и общества всеобщего благосостояния, получивших частичное воплощение в ряде развитых стран мира в последней трети XX в. [Кейнс 2002].

Во второй половине XX в. имели место и другие теоретические попытки. В их основе лежали понятия модернизации, глобализации, информационного, постиндустриального общества, общества (пост)модерна. Активно разрабатывались концепции общества равных возможностей, социального партнерства. Появились весьма специфические социально-экономические теории, претендующие на решение частных проблем – монетаризм, экономика предложения, теории рациональных ожиданий. Была создана экзотическая концепция «хорошего общества», в основе которого лежат скорее ожидания и мечты (в т.ч. с оправданием существующего опыта), чем актуальное положение дел (см.: [Федотова 2005]).

Даже во времена доминирования эволюционизма слово «революция» не исчезло из научного и политического лексикона. В большинстве случаев оно означало некие стратегические цели радикальных движений по достижению декларируемого и желаемого результата. Типичными стали понятия научно-технической революции, четвертой промышленной революции, шестого технологического уклада, цифровизации и т.п. Стоит обратить внимание на концепции устойчивого развития, концепцию «Север-Юг», теорию нового колониализма, концепцию «особого пути» развития стран Востока, Африки и Латинской Америки [Васильев 2018].

Стоит обратить внимание на концепцию *глобализации*, которая в последние десятилетия активно продвигалась в гуманитарных науках, вытесняя классический прогрессионистский дискурс. При внимательном рассмотрении становится очевидно, что их теоретические претензии в действительности не вели-

ки. Их объяснительная сила слаба, поскольку эти концепции делают акцент на описании, фиксации неких трендов, игнорируя объективные условия разных стран. Так Г. Киссинджер, выступая в 1999 г. на лекции в Тринити-колледже в Дублине, поделился своим пониманием, что популярное слово «глобализация» означает не более чем мировое господство США (цит. по: [Мартынов 2003, 59]).

В XX в. ряд философов стали на позиции полного отрицания идей прогресса. Ж. Бодрийяр выразил почти апокалиптические настроения, увидев в развитии современного общества только регресс и отрыв от реальности [Бодрийяр 2011]. Известное распространение получили концепции антисциентизма, продвигающем крайне критическое отношение к науке как инструменту познания и ее использованию во благо человечества (подробнее см.: [Ракитов 1998; Швырев 2009]). После увядания теорий постмодерна не было придумано ничего свежего, как соорудить еще одну концепцию – пост-постмодерн (см.: [Павлов 2019]).

Особое место занимает эволюционистская теория конвергенции. Понятие конвергенции означало сближение двух конкурирующих систем – западной (капиталистической) и советской (социалистической). Эта теория была нацелена на сопоставление состояний и тенденций развития капитализма и социализма, выявление преимуществ и издержек каждого. Капиталистические страны под влиянием социалистических идей, воплощаемых в Советском Союзе, реализовали многие предложения социалистических теоретиков и практиков. Закономерно, что со временем возникла теория конвергенции. Наиболее видными создателями этой теории были русско-американский социолог П.А. Сорокин, голландский эконометрик Я. Тинберген, американский экономист-институционалист Дж. Гэлбрейт, французский исследователь Ф. Перру и др. Обычно в этой плеяде забывают упомянуть американского экономиста У. Ростоу, который в конце 1940-х гг. один из первых обосновывал идею конвергенции.

Перечисленные авторы утверждали, что капитализм и социализм имеют выраженную тенденцию взаимопроникновения форм общественных отношений и эту тенденцию следует поддерживать. Предполагалось, что таким образом можно сберечь мировую цивилизацию, образуя новые типы культурной и

социально-экономической жизни, в которых бы в концентрированном виде выразилось бы лучшее, что есть в обеих системах. Дж. Гэлбрейт в работе «Американский капитализм», а затем в книге «Новое индустриальное общество» изложил и обосновал совокупность мер, которые должны привести к «новому социализму» [Гэлбрейт 2004].

Этот краткий исторический обзор позволяет сделать вывод, что развитие человечества рассматривалось исключительно в двух модальностях – эволюция и/или революция. Однако такое представление о прогрессе есть результат слишком большого обобщения и не всегда соответствует реальности: «Представлять себе всемирную историю, идущей гладко и аккуратно вперед, без гигантских иногда скачков назад, не диалектично, ненаучно, теоретически неверно» [Ленин 1981, 77].

Травматичность как социальное понятие

В переводе с древнегреческого языка слово «травма» означало рану на теле. В современном знании это слово используется за пределами медицинского дискурса, означая в том числе рану психическую, которая нарушает «осознание времени, себя и мира» [Caruth 1995, 6]. В социальную мысль это понятие проникло благодаря польскому исследователю, бывшему Президенту Международной социологической ассоциации П. Штомпка. Анализируя развитие польского общества после Второй мировой войны, он пришел к выводу, что его можно охарактеризовать как период травмы. Он рассматривает *травму* как «социальную трансформацию», в основе которой лежат «длительные, непредвиденные, отчасти неопределяемые, имеющие непредсказуемый финал процессы, проводимые в движение коллективным агентством (agency) и возникающие в поле структурных опций (ограниченных возможностей действия), унаследованных в результате ранних фаз указанных процессов» [Штомпка 2001, 6–7]. Люди такого общества пребывают в состоянии неопределенности, тревоги. В это время появляется большое количество социальных мифов и иллюзий, что свидетельствует о неудачах по рационализации жизни общества.

Идеи П. Штомпки о социальной травме поддерживали другие представители социальной мысли, среди которых можно в первую очередь назвать известного американского социолога Д. Алексан-

дера. Он сосредоточил внимание на обосновании теоретических основ этих процессов, на соотношении социальной травмы с такими явлениями, которые свидетельствуют о деформированном развитии общества [Alexander 2012; Александер 2013].

Определенную лепту внес Н. Смелзер, охарактеризовав травму как «захватывающее и подавляющее событие, которое подрывает один или несколько ключевых элементов культуры или культуру в целом» [Smelser 2004, 38]. З. Бауман рассуждал о непредсказуемости жизни, об отсутствии вектора эволюции личности и общества, «о незнании целей вместо незнания средств» в новом «легком» капитализме [Бауман 2008, 68]. Общество в этом состоянии не способно к научной рефлексии для определения собственных целей. Отсутствие целей приводит к тому, что современный человек испытывает недостаток источников рационального поведения в сложном мире.

Среди отечественных исследователей много тех, кто не употребляет понятия травмы, но анализирует различные аспекты того травматического состояния российского общества, в котором оно находится. Среди них можно выделить работы экономистов: А.Г. Аганбегяна, А. В. Бузгалина, А.И. Колганова, М.Ф. Делягина, Р.С. Гринберга; политологов: Ю.Ю. Болдырева, Б.Ф. Славина; социологов М.К. Горшкова, С.А. Кравченко, Н.И. Лапина, В.К. Левашова; культуролога А.С. Запесоцкого; философа О.Н. Смолина и др.

При объяснении травмы как социального понятия следует отличить его от понятия кризиса. В экономике травма общества проявляется в форме стагнации: «В отличие от кризиса, который несет в себе заряд послекризисного развития, стагнация не имеет внутренних пружин для будущего экономического роста» [Аганбегян 2019].

Для травмированных обществ имеет место не просто торможение развития и стагнация, но и значительный откат от достигнутого на предыдущих этапах развития. Мы имеем дело с полноценной деградацией ранее целых государств и обществ. Это происходит в Ливии и Ираке, это мы наблюдаем в Афганистане, Сомали и Судане. Инфраструктура этих государств разрушена, порой до самого основания, многие государственные и социальные институты не функционируют должным

образом или не действует вообще, не видно конца гражданским войнам и вооруженным конфликтам, о прогрессе и развитии не может быть и речи.

В сфере общественного сознания травма проявляется прежде всего в том, что для общества травмы характерно отсутствие внятной стратегии и понимания собственных перспектив [Тощенко 2020, 39]. Улучшения и реформы обычно сводятся к решению частных текущих проблем, причем часто необдуманно копируется опыт других стран. В качестве примеров можно привести реформы в Молдове, Украине и Грузии. Типичным является навязывание реформ извне со стороны других государств или международных структур. Часто это делается без учета местной специфики, сопровождается экономическим и военным давлением со стороны внешних сил.

Власти, не обладая стратегическими целями развития, не будучи способными их сформулировать, ведут себя импульсивно, расходуют ресурсы, занимаются бесплодной фиктивно-демонстративной деятельностью, продолжая декларировать некие социальные ценности. Для обществ травмы характерна одна черта – крайне легкая взаимная конвертация капитала и власти вследствие деградации социальных и политических институтов. Вполне обычна ситуация, когда политическая власть рассматривается не как способ реализации своей стратегии развития, продвижения своего мировоззрения, даже не как самоценность, а как средство прикрытия сомнительных и откровенно преступных действий на финансовых рынках [Болдырев 2015].

Для властей обществ травмы характерно неадекватное отношение к национальной специфике. Они либо откровенно игнорируют ее, либо, напротив, гипертрофируют, доводя до абсурда меры по национальному строительству. В России это проявляется в форме отрицания всякой ценности опыта прошлого: советская и российская история объявляются ничтожной, весь исторический опыт и специфика нашего народа – раболопской и ущербной, требующими изживания с «цивилизаторских» позиций.

Напротив, в Украине национальное строительство пошло по пути раздувания национальной самоидентификации через отрицание родственности и добрососедства с другими народами,

по пути стимулирования конфликтности по этническому признаку: «Стимулирование этнополитической конфликтности и продвижение идеологии и системы ценностей, разделяющих этносы и нации по их отношению к свободе, демократии и процветанию, оказывается одной из ключевых составляющих» в «общей стратегии хаотизации социального субстрата неконсолидированных режимов» [Лапкин 2016, 61].

Как показал ход исторического развития, номинально «прогрессивные» идеи либерализма себя не оправдали, вызвав реальную деградацию многих сфер общественной жизни, вплоть до самых примитивных состояний. Они породили уродливые идеологические суррогаты в виде концептов толерантности, политкорректности и мультикультурализма. Они длительное время навязывались как европейцам, так и самобытным народам других континентов. Так, в России получили распространение концептуальные химеры, предлагающие обществу редукционистские объяснения: теория догоняющего развития, концепция консервативной модернизации, доктрина либеральной империи, понятие глубинного народа и т.п.

Обратим внимание на то, что в публичной сфере при характеристике идей, людей, взглядов, атрибут «прогрессивности» сменился на «цивилизованность». Футуристическая риторика прогресса уступила место высокомерной и мещанской по своей сути цивилизаторской риторике. Если ранее реализация идей прогресса обеспечивала выравнивание народов, обществ и цивилизаций в будущем, то отказ от нее в пользу «цивилизаторства» возродил неокOLONиальный дискурс превосходства «европейских ценностей» и соответствующего образа жизни как эталона для третирования геополитически периферийных обществ, для усугубления их травмированного состояния.

Заключение

С точки зрения логики отношения между понятиями эволюции и революции следует интерпретировать как противоположные. Это соответствует как диалектической природе этих понятий, так и реальному положению дел. Эти понятия коррелируют с соответствующими состояниями общества – постепенным развитием и быстрым кардинальным усложне-

нием общественной структуры. Эволюция и революция как формы прогресса затрагивают как сферу материальную, так и духовную, однако их наглядным базисом является материальная основа общества. Помимо этих состояний, представляется уместным ввести условно промежуточное состояние травмированного общества или просто – общество травмы. Его проявления можно обнаружить в материальной сфере, однако в этой сфере оно не отличимо от проявлений состояния экономического кризиса. Это травмированное состояние в первую очередь является состоянием общественного сознания в тесной связи с деформационными процессами в социальной и духовно-культурной сферах.

Существенным является то, что травматическое состояние общества вырывает его из логики развития. Для этого периода характерными являются антипрогрессистские взгляды, которые имеют свое содержание и свою логику, но при этом скорее являются симптомом утраты веры в прогресс и сопутствующие ценности. Сторонники таких теорий и концепций могут декларировать ушедшие в прошлое или сверхмодернизационные убеждения, высказывать скепсис в отношении идеи научно-технического прогресса, откровенно возвещать о «конце науки» как величайшего предприятия человечества, возвещать возрождение сословного общества, приветствовать «новое средневековье» как форму нового гомеостаза и т.п.

Обобщая, травматическую модальность общества или общество травмы можно определить как длительное состояние неопределенности развития, для которой характерна деформация всех сфер жизнедеятельности общества. Общественное сознание в травмированном состоянии не всегда понимает свое состояние и не может сформулировать свои цели. Действия общества носят импульсивный, хаотичный характер, не способны мобилизовать силы на преодоление деструктивных процессов. В обществах травмы нередко на первый план выдвигаются политические и экономические силы (нео) либерального толка, которые, как показывает исторический

опыт, так и не получили сколько-нибудь убедительного подтверждения своей жизненности.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Адорно 2003 – *Адорно Т.* Негативная диалектика. – М.: Научный мир, 2003.

Аганбегян 2019 – *Аганбегян А.Г.* О неотложных мерах по возобновлению социально-экономического роста // Проблемы прогнозирования. 2019. № 1. С. 3–15.

Александр 2013 – *Александр Дж.* Смыслы социальной жизни: культуросоциология. – М.: Праксис, 2013.

Арин 2008 – *Арин О.А.* Общество: прогресс и сила (критерии и общие начала). – М.: ЛКИ, 2008.

Бауман 2008 – *Бауман З.* Текучая современность. – СПб.: Питер, 2008.

Бодрийяр 2011 – *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть / пер. с фр. С.Н. Зенкина. – М.: Добросвет, 2011.

Болдырев 2015 – *Болдырев Ю.Ю.* Как нам избежать нищеты. – М.: Алгоритм, 2015.

Васильев 2018 – *Васильев А.М.* От Ленина до Путина. Россия на Ближнем и Среднем Востоке. – М.: Центрполиграф, 2018.

Гуманистический поворот... 2018 – Гуманистический поворот: императив человеческой цивилизации / под общ. ред. С.А. Кравченко. – М.: МГИМО-Университет, 2018.

Гэлбрейт 2004 – *Гэлбрейт Дж.* Новое индустриальное общество. – М.: АСТ, 2004.

История философии... 2000 – История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 4: Философия XX в. / под ред. Н.В. Мотрошилова и А.М. Руткевич. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000.

Кейнс 2002 – *Кейнс Дж. М.* Общая теория занятости, процента и денег / пер. с англ. проф. Н.Н. Любимова; под ред. проф. Л.П. Куракова. – М.: Гелиос АРВ, 2002.

Коротаев 2003 – *Коротаев А.В.* Социальная эволюция: факторы, закономерности, тенденции. – М.: Восточная литература, 2003.

Кун 2003 – *Кун Т.* Структура научных революций. – М.: АСТ, 2003.

Лапин 2018 – *Лапин Н.И.* Гибридный транзит и потребность в «модернизации для всех» // Вестник Института социологии. 2018. № 4. С. 104–136.

Лапкин 2016 – *Лапкин В.В.* Проблемы национального строительства в полиэтнических постсоветских обществах: украинский казус в сравнительной перспективе // ПОЛИС. Политические исследования. 2016. № 4. С. 54–64.

Ленин 1981 – *Ленин В.И.* О брошюре Юниуса // *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений / 5-е изд. Т. 30 – М.: Политиздат, 1981. С. 1–16.

Маркс 1957 – *Маркс К.* Наемный труд и капитал // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. / 2-е изд. Т. 6. – М.: Политиздат, 1957. С. 428–459.

Мартынов 2003 – Мартынов М.В. «Глобализация» – превратности термина // США и Канада: экономика, политика, культура. 2003. № 9. С. 47–59.

Павлов 2019 – Павлов А.В. Образы современности в XXI веке: пост-постмодернизм // Личность. Культура. Общество. 2019. Т. 21. № 1–2. С. 53–62.

Ракитов 1998 – Ракитов А.И. Информация, наука, технология в глобальных исторических изменениях. – М.: ИНИОН РАН, 1998.

Славин 2009 – Славин Б.Ф. Идеология возвращается. – М.: Социально-гуманитарные знания, 2009.

Тощенко 2020 – Тощенко Ж.Т. Общество травмы: между эволюцией и революцией (опыт теоретического и эмпирического анализа). – М.: Весь мир, 2020.

Федотова 2005 – Федотова В.Г. Хорошее общество. – М.: Прогресс-Традиция, 2005.

Швырев 2009 – Швырев В.С. Сциентизм и антисциентизм // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М.: Канон+; Реабилитация, 2009.

Штомпка 2001 – Штомпка П. Социальное изменение как травма // Социологические исследования. 2001. № 1. С. 6–16.

Alexander 2012 – Alexander J.C. Trauma. A Social Theory. – Cambridge, UK: Polity Press, 2012.

Caruth 1995 – Caruth C. Trauma. Explorations in Memory. – Baltimore: John Hopkins University Press, 1995.

Smelser 2004 – Smelser N.J. Psychological Trauma and Cultural Trauma // Alexander J.C., Eyerman R., Giesen B., Smelser N.J., Sztompka P. Cultural Trauma and Collective Identity. – Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2004. P. 31–59.

REFERENCES

Adorno T. (2003) *Negative Dialectics*. Moscow: Nauchnyy mir (Russian translation).

Aganbegyan A.G. (2019) On Urgent Measures to Resume Social and Economic Growth. *Problemy prognozirovaniya*. No. 1. P. 3–15.

Alexander J.C. (2003) *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. Oxford: Oxford University Press (Russian translation: Moscow: Praxis Publishing House, 2013).

Alexander J.C. (2012) *Trauma. A Social Theory*. Cambridge, UK: Polity Press.

Arin O.A. (2008) *Society: Progress and Strength (Criteria and General Principles)*. Moscow: LKI (in Russian).

Bauman Z. (2000) *Liquid Modernity*. Cambridge, UK: Polity (Russian translation: Saint Petersburg: Piter, 2008).

Baudrillard J. (2011) *Symbolic Exchange and Death* (S.N. Zenkin, Trans.). Moscow: Dobrosvet (Russian translation).

Boldyrev Y.Y. (2015) *How Can We Avoid Poverty*. Moscow: Algorithm (in Russian).

Caruth C. (1995) *Trauma. Explorations in Memory*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Fedotova V.G. (2005) *Good Society*. Moscow: Progress-Traditsiya (in Russian).

Galbraith J.K. (1967) *The New Industrial State*. Boston: Houghton Mifflin (Russian translation: Moscow: AST. 2004).

Keynes J.M. (1936) *General Theory of Employment, Interest, and Money*. London: Macmillan (Russian translation: Moscow: Helios ARV, 2002).

Korotaev A.V. (2003) *Social Evolution: Factors, Patterns, Trends*. Moscow: Vostochnaya literatura (in Russian).

Kravchenko S.A. (Ed.) (2018) *The Humanist Turn: The Imperative of Human Civilization*. Moscow: MGIMO-University Press (in Russian).

Kuhn T.S. (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press (Russian translation: Moscow: AST. 2003).

Lapin N.I. (2018) Hybrid Transit and the Need for “Modernization for All.” *Bulletin of the Institute of Sociology*. No. 4, pp. 104–136 (in Russian).

Lapkin V.V. (2016) Problems of National Construction in Multi-Ethnic Post-Soviet societies: Ukrainian Case in a Comparative Perspective. *Polis. Political Studies*. No. 4. P. 54–64 (in Russian).

Lenin V.I. (1981) The Junius Pamphlet. In: Lenin V.I. *Complete Works* (Vol. 30, pp. 1–16). Moscow: Politizdat (in Russian).

Marx K. (1957) Wage-Labour and Capital. In: Marx K. & Engels F. *Works* (2nd ed.; Vol. 6, pp. 428–459). Moscow: Politizdat (Russian translation).

Martynov M.V. (2003) “Globalization”: Nuances of the Concept. *USA – Canada: Economics, Politics, Culture*. No. 9, pp. 47–59 (in Russian).

Motroshilova N.V. & Rutkevich A.M. (Eds.) (2000) *The History of Philosophy: West – Russia – East. Vol. 4: Philosophy of the 20th Century*. Moscow: Greek – Latin Cabinet of Y.A. Shichalin (in Russian).

Pavlov A.V. (2019) Images of the Present in the 21st Century: Post-Post-Modernism. *Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo*. Vol. 21, no. 1–2, pp. 53–62 (in Russian).

Rakitov A.I. (1998) *Information, Science, Technology in Global Historical Changes*. Moscow: INION RAN (in Russian).

Slavin B.F. (2009) *Ideology is Back*. Moscow: Sotsial'no-gumanitarnye znaniya (in Russian).

Shvyrev V.S. (2009) Scientism and Anti-Scientism. In: Kasavin I.T. (Ed.) *Encyclopedia of Epistemology and Philosophy of Science*. Moscow: Kanon+; Reabilitatsiya (in Russian).

Smelser N.J. (2004) Psychological Trauma and Cultural Trauma. In: Alexander J.C., Eyerman R., Giesen B., Smelser N.J., & Sztompka P. *Cultural Trauma and Collective Identity*. (pp. 31–59). Berkeley: University of California Press.

Sztompka P. (2001) Social Change as an Trauma. *SOCIS. Sotsiologicheskie issledovaniya*. No. 1, pp. 6–16 (Russian translation).

Toshchenko Zh.T. (2020) *Society of Trauma: Between Evolution and Revolution (Experience of Theoretical and Empirical Analysis)* Moscow: Ves' mir (in Russian).

Vasiliev A.M. (2018) *From Lenin to Putin. Russia in the Near and Middle East*. Moscow: Tsentrpoligraf (in Russian).

Модерн в контексте дискурса о секуляризации

В.С. Левицкий

*Украинский институт стратегий глобального
развития и адаптации, Брюссель, Бельгия*

Аннотация

В статье рассматривается соотношение модерна и секуляризации. Обосновывается, что дискурс о секуляризации является наиболее адекватной стратегией самопонимания модерна. Сам дискурс является неоднородным и претерпел развитие. На одном полюсе этого дискурса находится классическая теория секуляризации, видящая в ней всемирно-исторический процесс, развивающийся по схеме «модернизация – секуляризация – рационализация», претендующей на универсальный характер, на другом полюсе мы имеем отказ от этой убежденности и обоснование понимания современного общества как постсекулярного, с необходимостью учитывать религиозный этос. Такой подход позволяет рассматривать модерн как уникальную социальную реальность с характерным типом рациональности и набором поведенческих стратегий, которая сформировалась в результате трансформации (секуляризации) религиозной социальной реальности, центром которой был христианский миф. Соответственно, модернизация становится следствием секуляризации, а не наоборот, как предполагали творцы упомянутой единой модели. Тематизация в дискурсе о секуляризации нового типа общества, которое Ю. Хабермас назвал постсекулярным, позволяет говорить о кризисе конституирующих для самого модерна принципов. Вере в построение безрелигиозного общества не суждено было воплотиться в реальность, а светский разум теперь вынужден считаться с другими типами рациональности и учитывать их, в том числе, в публичном пространстве. Такая ситуация позволяет предположить, что мы являемся свидетелями рождения новой формы социальной реальности. Таким образом, в статье обосновываются следующие выводы: 1) дискурс о секуляризации признается наиболее адекватной стратегией самопонимания модерна; 2) секуляризация понимается как последовательная детрансцендентализация христианской социальной реальности; 3) факт появления постсекулярного общества свидетельствует о фундаментальных трансформациях в области самых общих представлений о природе культурного разума и связанных с ним идентичностей.

Ключевые слова: модерн, секуляризация, модернизация, социальная реальность, постсекулярное общество.

Левицкий Виктор Сергеевич – кандидат философских наук, директор Украинского института стратегий глобального развития и адаптации.

victor2609@ukr.net

<https://orcid.org/0000-0001-9744-5345>

Для цитирования: *Левицкий В.С.* Модерн в контексте дискурса о секуляризации // Философские науки. 2020. Т. 63. № 4. С. 25–45.
DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-4-25-45

Modernity in the Context of the Discourse on Secularization

V.S. Levytskyy

*Ukrainian Institute of Strategies of Global Development and
Adaptation, Brussels, Belgium*

Abstract

The article considers the problem of the relations between modernity and secularization. The author argues that the discourse on secularization is the most appropriate strategy for modern self-understanding. The discourse itself is not homogeneous. One approach is a classical theory of secularization, which considers the secularization as a universal world-historical process, which passed the stages “modernization – secularization – rationalization.” Other approach is to interpret modern society as a post-secular society, but with relevance to religious ethos. This approach considers Modernity as a unique social reality with a specific type of rationality and a set of behavioral strategies, which were formed as a result of the transformation (secularization) of religious social reality, the center of which was a Christian myth. Accordingly, modernization becomes the result of secularization, and not vice versa, as the proponents of the first approach assumed. The thematization in the discourse on the secularization of a new type of society, which J. Habermas called post-secular society, demonstrates a crisis of principles constituting the Modernity’s foundations. Predictions of the epoch of an irreligious society did not come true, and secular reason is now forced to reckon with other types of rationality and take them into account, including in public space. This situation suggests that we are witnessing the birth of a new form of social reality. Thus, the article concludes: (1) discourse on secularization is recognized as the most adequate strategy of the comprehension of Modernity; (2) secularization should be viewed

as a consistent detranscendentalization of Christian social reality; (3) the emergence of a post-secular society indicates fundamental transformations in the field of the most general ideas about the nature of cultural mind and cultural identities.

Keywords: modernity, secularization, modernization, social reality, post-secular society.

Viktor S. Levytskyi – Ph.D. in Philosophy, Director of the Ukrainian Institute of Strategies of Global Development and Adaptation.

victor2609@ukr.net

<https://orcid.org/0000-0001-9744-5345>

For citation: Levytskyi V.S. (2020) Modernity in the Context of the Discourse on Secularization. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 4, pp. 25–45.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-4-25-45

Введение

Проблему соотношения модерна и секуляризации в эксплицитном виде поставил уже К. Маркс, признав религию формой ложного сознания, которая должна естественным путем исчезнуть при наступлении коммунистической стадии развития общества [Маркс 1933]. Классики социологии считали секуляризацию необходимым следствием модернизации. В результате была разработана универсальная теория секуляризации, сутью которой является формула: чем больше модернизации, тем больше секуляризации [Дюркгейм 1990; Теннис 2002; Вебер 2016]. Неоклассики развили и углубили понимание взаимосвязанности этих процессов, но одновременно столкнулись с трудностями, которые, в конечном счете, вынудили отказаться от единой модели секуляризации [Berger 1973; Лукман 2014; Wilson 1966]. Для современных исследований этот отказ стал общим местом, что только обостряет вопрос о соотношении модерна и секуляризации. Х. Казанова предлагает переосмыслить секуляризацию и признать факт возврата религии в светское публичное пространство [Casanova 2006]. М. Рейзебротт пишет о нелинейной зависимости религии и секуляризации в современном обществе [Riesebrodt 2014]. П. Бергер утверждает, что идея, согласно которой модернизация обязательно приводит к секуляризации, была фальсифицирована [Berger 2012]. Ч. Тейлор показывает,

что модерн как тип общества стал результатом эволюции области мира идей, произошедшей в Европе на рубеже позднего Средневековья и эпохи Возрождения [Тейлор 2013]. Ю. Хабермас вообще констатирует факт формирования нового типа общества – «постсекулярного», в котором оказываются пересмотрены конституирующие для самого модерна принципы соотношения светскости и религиозности [Хабермас 2002].

В статье обсуждается три тезиса. Во-первых, обосновывается эвристичность дискурса о секуляризации как стратегии самопонимания модерна. Во-вторых, предлагается уточнить теорию секуляризации в части соотношения секуляризации и модернизации. В-третьих, факт формирования постсекулярного общества предлагается рассматривать как свидетельство кризиса классического модерна.

Формирование классической теории секуляризации

В зарождающейся социологической науке процесс секуляризации стал специальным предметом исследования. Первое поколение социологов, которые создали классическую теорию секуляризации, стало непосредственными свидетелями все большей маргинализации религии как в общественной, так и в частной жизни. М. Вебер в «Протестантской этике и духе капитализма» несколько раз употребляет термин «секуляризация» именно в этом понимании.

Ключевой идеей, общей для подходов Э. Дюркгейма, Ф. Тенниса и М. Вебера относительно секуляризации, является ее объединение с модернизацией. Классики социологии осмыслили процесс, в ходе которого традиционные общества становились современными и единодушно фиксировали изменения статуса религии. Эта мысль о связанности процессов модернизации и секуляризации станет магистральной в социологии религии на несколько десятилетий.

Каждый из указанных авторов предложил свое понимание процесса модернизации и его действующих причин. Ф. Теннис описывал этот процесс в категориях перехода от общности к обществу, основой чего является трансформация сущностной воли в избирательную. Э. Дюркгейм видит причину модернизации общества в разделении труда, приводящего к вытеснению механической солидарности в пользу органической. М. Вебер

связывает этот процесс со все большей рационализацией, в результате чего материальная рациональность уступает место формальной рациональности.

Тем не менее при разнице в методологических подходах можно выделить общие черты данных концепций. Во-первых, это продолжение просвещенческого нарратива о поступательном развитии общества от темных религиозных веков прошлого ко все более светлым временам будущего царства разума. Во-вторых, это констатация социентальной функции религии в традиционных обществах. По мнению Э. Дюркгейма, «религия там пронизывает всю правовую жизнь, так же, впрочем, как и всю социальную» [Дюркгейм 1990, 136]. В-третьих, это вера в поступательное вытеснение религии в современных обществах другими формами общественного сознания. Ф. Теннис по этому поводу пишет: «Религия, берущая свое начало в народной жизни или по меньшей мере срастающаяся с ней, должна уступить ведущую роль науке... Так же и *образ мысли* отдельных людей начинает все меньше руководствоваться религией, и все больше – наукой» [Теннис 2002, 369]. А Э. Дюркгейм видит в этом процессе исторический закон: «Но история не оставляет сомнения в том, что религия охватывает все меньшую часть социальной жизни. Вначале она простирается на все; все, что социально, религиозно; оба эти слова суть синонимы. Потом мало-помалу функции политические, экономические, научные освобождаются от религиозной, становятся самостоятельными и приобретают все более отчетливый светский характер» [Дюркгейм 1990, 162].

Таким образом, для классиков социологии формирование все более светского типа общества связано с процессом модернизации, в ходе которого происходит расколдование мира и все большее «выдавливание» религии на периферию культуры. Очевидно, что секуляризация имеет универсальный характер, как и сама модернизация. К важным достижениям данного периода дискурса о секуляризации следует отнести выделение секуляризации как отдельного предмета и разработку методологии ее изучения. Обобщая, можно утверждать, что классический период данного дискурса характеризуется верой в унифицирующую природу секуляризации, – на этом

этапе секулярный разум понимает себя как светский и универсальный.

Неоклассическая теория секуляризации и ее границы

Во второй половине XX в. тема религии была вновь актуализирована в социологической мысли. Появилось молодое поколение социологов религии (П. Бергер, Т. Лукман, Б. Уилсон, Д. Мартин, Р. Фенн), которые секуляризацию сделали специальным предметом своих исследований. В историю они вошли как создатели единой модели секуляризации или творцы т.н. «неоклассической теории», хотя сами они себя так не идентифицировали. Более поздняя рецепция, прежде всего в лице К. Доббеларе, позволила увидеть в работах указанных авторов 60–70-х гг. общие положения. Это общее можно выразить короткой формулой, которую неоднократно использовали сами социологи, например, П. Бергер: чем больше модернизации, тем больше секуляризации. Исходя именно из этой установки данные теории называют неоклассическими, как бы подчеркивая их связь с классиками социологической мысли.

Наряду с тем, что имеет место существенная близость между классическими и неоклассическими теориями, присутствуют и различия. Д. Узланер, основываясь на типологии О. Тшаннена, выделяет четыре отличия между классиками и неоклассиками: «...понятие “секуляризация” становится частью всеобъемлющей теории, а не просто используется от случая к случаю; внимание сосредотачивается на попытках понять настоящее, а не прошлое; тезис об исчезновении религии уступает место более мягкому тезису о том, что религия трансформируется, утрачивая свое значение для общества; набор одномерных взаимоисключающих подходов уступает место единому многомерному подходу» [Узланер 2019, 43–44].

Исходя из задач статьи, данную типологию можно дополнить тремя положениями. Первое связано с местом проблемы секуляризации в общей концепции: если для классиков социологии секуляризация была лишь частью модернизации, где секуляризация выступала сопутствующим предметом исследования, то для представителей единой модели именно процесс секуляризации и религиозной динамики общества являются главным исследовательским интересом. Существенное

значение имеют полевые исследования религиозной жизни и обобщения, построенные с опорой на них. Во-вторых, секуляризация в их работах становится явлением с множеством измерений. В-третьих, оказалось, что секуляризация не только научный концепт, но и существенный идеологический нарратив. Например, так утверждает Д. Мартин.

В работах этих мыслителей теория секуляризация получила всесторонне развитие, в результате чего были сформулированы ее главные положения, а также предложены дефиниции, учитывающие наиболее широкий круг религиозных феноменов и процессов. Для П. Бергера секуляризация «означает, что современный Запад породил растущее число индивидов, которые смотрят на мир и собственную жизнь, не обращаясь к выгодам религиозных интерпретаций» [Бергер 2019, 126]. Б. Уилсон пишет, что секуляризация – это «процесс, посредством которого религиозное мышление, практика и религиозные институты утрачивают свою социальную значимость» [Wilson 1966, XIV].

Представители неоклассической теории видели в секуляризации одну из основных характеристик современного общества и считали, что это аподиктическая перспектива всех обществ, идущих по пути модернизации. По их мнению, история развивается по схеме: модернизация – секуляризация – рационализация. Следует сказать, что писали они свои работы в период зарождения постиндустриального общества, которое не давало возможности усомниться в поступи прогресса, а формирование общества всеобщего благосостояния показывало возможность внетрансцендентного целеполагания.

Именно такие, наиболее развитые общества, в первую очередь и становились предметом их изучения: как правило, речь шла о Европе и США. Представители неоклассической теории в основном были выходцами из Старого Света, поэтому именно европейскую модель секуляризации, согласно которой религия отделена от государства, а государство следит, чтобы публичное пространство было свободно от религиозных смыслов, они взяли за образец. Статистика в этот период показывала все большее сокращение религиозных организаций и верующих.

Однако американский опыт не вкладывался в эту парадигму. Следует сказать, что он был головной болью для теории секуля-

ризации изначально. Согласно ее установкам, чем более развито общество, тем меньше оно нуждается в религии: американское общество одно из самых развитых в мире, но религия там по-прежнему занимает существенное место, а число прихожан не уменьшается¹. На первом этапе эта аномалия привела не к отказу от универсальной модели секуляризации, а к ее видоизменению, позволяющему вписать в нее североамериканское исключение. Б. Уилсон предложил в этом случае говорить о «пустоте религиозной веры и практики» при сохраняющейся внешней религиозности и росте количества церквей. Т. Лукман говорил о «внутренней секуляризации», свойственной американскому обществу, П. Бергер писал о секулярности самих религиозных организаций Америки.

Практика до определенного момента подтверждала теоретические объяснения единой модели секуляризации, но вера в главную ее идею о прямой пропорциональной зависимости модернизации и секуляризации сталкивалась со все большим количеством аномалий. Исследователи выделяют множество причин отказа от неоклассической теории секуляризации, основными из которых можно признать следующие. Во-первых, это крушение самой теории модернизации. Во второй половине XX в. оказалось, что она не имеет универсального статуса. Не везде модернизация предполагала отказ от традиции, во многих незападных случаях традиция сама становилась основой модернизации. По мнению Ч. Тейлора, в социальной теории это привело к замене акультурных теорий, игнорирующих местную специфику и предполагающих унифицирующее влияние модернизации, культурными теориями, учитывающими важность партикулярных традиций и ценностей [Taylor 1993]. Во-вторых, указанный опыт США при всех попытках так и не удалось безболезненно включить в теорию секуляризации, что в конце концов привело к формированию американской модели секуляризации, в которой опыт Европы уже становился уникальным (Р. Вазноу, Р. Старк). В-третьих, всплеск новых религиозных движений и обновление традиционных

¹ Ситуация не изменилась и спустя несколько десятилетий, Дж. Сакс относительно современной ситуации отмечает: «...сегодня в Америке процент населения, посещающего храмы еженедельно, более высок, чем в теократическом Иране: 40% в США, 39% в Иране» [Сакс 2013].

религиозных организаций, что привело как к росту их влияния в обществе, так и к увеличению численности прихожан после определенного спада религиозной активности в послевоенное время. В-четвертых, Исламская революция в Иране привела к формированию контрсекулярного государства, в то же время продолжившего политику модернизации. Все перечисленное в конечном итоге привело к отказу от неоклассической теории секуляризации, о чем иллюстративно в интервью высказался П. Бергер: «Я был одним из исследователей в области социологии религии и, шире, социологического научного исследования религии, и все мы верили, что наступает эпоха секулярности. Я был носителем этого общего консенсуса, так что идеи эти не были моей уникальной позицией – в этом смысле я был таким же, как все. Большинство из нас к концу 1970–80 гг. убедились, что мы ошибались...» [Бергер 2011, 106]. К концу 80-х – началу 90-х гг. единая модель секуляризации практически прекратила свое существование, схема, лежащая в ее основании (модернизация – секуляризация – рационализация – дифференциация), не выдержала проверку временем.

Вместе с тем к сильным сторонам единой модели секуляризации следует отнести разработку всеобъемлющей теории, которая видит в секуляризации многоаспектное явление и старается максимально полно его исследовать. Недостатком такого подхода стало априорное признание универсального статуса модернизации, а как следствие, – игнорирование культурного разнообразия, что привело к пересмотру неоклассической теории секуляризации.

В поисках новой теории

На смену единой модели пришло множество новых концепций – в этот период дискурс о секуляризации становится все более плюралистичным. Стало понятно, что религии никуда не исчезли и вряд ли это произойдет с ними в будущем, при этом общество, по крайней мере западное, стало светским. Отсюда рождается одна из главных проблем для исследований этого этапа. Как сосуществуют секулярное общество и религия? Какую функцию выполняет и какой статус имеет религия в таком типе социума?

Х. Казанова предложил концепцию деприватизации религии, согласно которой религия играет все более существенную роль в публичном пространстве. М. Чавес обосновал понимание «социентальной секуляризации», акцентируя внимание на социальном макроуровне. Д. Мартин выделил четыре различных типа секуляризации: англосаксонский, американский, французский, российский. Ч. Тейлор представил секуляризацию в первую очередь как уникальный процесс эволюции идей, произошедший в западной Европе. Д. Эрвье-Леже работала над концепцией бриколажа, в которой религия становилась индивидуальным конструктом, собранным исходя из личных предпочтений. При этом индивидуальная религиозность может возрастать при маргинализации институциональных форм религии. Схожую теорию – «лоскутной религии», – основываясь на американском опыте, развивал Р. Вазноу. Позднее Б. Тернер предложил концепцию «самодельных религий». Адаптируя теорию рационального выбора для нужд изучения секуляризации, американские исследователи Р. Старк, Р. Финке и др. разработали теорию религиозной экономики, где религии оказались на рынке и вынуждены конкурировать между собой, задействуя маркетинговые стратегии для привлечения потребителей своих услуг (прихожан).

Развитие дискурса этого периода показывает, что религия никуда не исчезла, при том что факт существования светского типа общества практически никем не оспаривался. Центр исследовательского интереса все больше смещается от полюса разработки всеобщей теории секуляризации к полюсу изучения отдельных явлений религиозной жизни. На этом этапе была осознана невозможность построить универсальную теорию секуляризации, сам процесс секуляризации становится уникальным явлением западной истории, секулярный же разум осознает свою партикулярность.

Символичной в этом отношении можно считать позицию кардинала Ратцингера, будущего папы Бенедикта XVI, который в ходе дискуссии с Ю. Хабермасом о природе секулярного, говорит о факте существования различных культурных пространств (исламского, индийского, африканского и др.), которые «ставят под вопрос западную рациональность». Это приводит его к законному вопросу: «Что же из всего этого

следует? Прежде всего, как мне кажется, фактическая неуниверсальность обеих великих культур Запада – культуры христианской веры и культуры секулярной рациональности...» [Хабермас, Ратцингер 2006, 101]. Отсюда проистекает логичный вывод: «следует признать, что понятие “секуляризация” не может быть воспринято всем человечеством, а потому оно существует для ограниченной его части. Иными словами, не существует такой рациональной, этической или религиозной формулы, с которой согласился бы весь мир, и которая могла бы затем служить для него основой» [Хабермас, Ратцингер 2006, 102–103].

Секуляризация как детрансцендентализация социальной реальности

Осмысливая историю развития дискурса о секуляризации и учитывая интеллектуальные вызовы, с которыми он столкнулся, можно предложить уточнение ряда концептуальных диспозиций. Как видно из вышеизложенного, обычно под секуляризацией понимают уменьшение роли религии и церкви в обществе, смещение религиозности в поле индивидуального выбора, очищение публичного пространства от религиозных смыслов и коннотаций и т.д. Авторы по-разному тематизируют природу секуляризации. К. Доббеларе рассматривает секуляризацию на трех уровнях: макро-, мезо- и микро-. Макроуровень подразумевает социентальную дифференциацию, в результате которой религия из трансцендентного условия социального бытия превращается в одну из подсистем общества. Мезоуровень характеризуется функционированием религии уже как подсистемы общества, которая вынуждена вступать в конкуренцию с другими подсистемами (светскими и религиозными), что приводит к адаптации религии к светским правилам. Микроуровень касается персональной жизни человека, секуляризация здесь выражается в «индивидуализации, неверии, бриколаже, снижении церковной религиозности, т.е. невоцерковленности людей» [Dobbelaere 1999, 236]. В работе «Публичные религии в современном мире» Х. Казанова предлагает свою классификацию смыслов секуляризации. Он выделяет три измерения секуляризации: 1) освобождение общественных институтов от религиозных норм и правил; 2) снижение значимости религиозных практик и верований; 3) приватизация религии.

Канадский исследователь секуляризации Ч. Тейлор тоже выделяет три значения секуляризации. Первое он связывает с публичным пространством и его эмансипацией от религиозных смыслов. Второе касается маргинализации религиозных верований и практик. Третье относится к изменению статуса веры: «...поворот к секулярности является, среди прочего, движением от общества, где вера в Бога была неоспоримой и не поддавалась никакому сомнению, к такому, где веру понимают как определенный вариант выбора вместе с другими, и часто этот выбор не является самым простым» [Тейлор 2013, 16]. Необходимо отметить, что вера, согласно Ч. Тейлору, понимается не столько как частное дело каждого прихожанина, сколько как всеобъемлющее мировоззрение, ответственное за всю полноту социальных практик. Именно процессу утраты верой такого статуса канадский философ посвятил свою масштабную работу «Секулярный век». Он обосновывает, что истоки этого процесса следует искать еще в ортодоксальном христианстве, которое явилось причиной providенциального деизма и эксклюзивного гуманизма, который, в свою очередь, стал движущей силой процесса секуляризации. Свое понимание секуляризации в третьем смысле Ч. Тейлор формулирует следующим образом: «Великим достижением Запада было изобретение имманентного порядка Природы... Это понимание “имманентного” предполагает отрицание – или как минимум изолирование и проблематизацию – любых форм взаимопроникновения естественных вещей и “сверхъестественного”, пусть бы оно понималось как один трансцендентный Бог или боги, духи, магические силы и т.д.» [Тейлор 2013, 36]. В более ранней работе канадский философ показывает уникальность западного пути, в результате чего появляется современный тип общества, который он называет закрытым или горизонтальным миром, с полностью купированным трансцендентным. Под закрытыми мирами Ч. Тейлор понимает миры «которые не оставляют никакого пространства для вертикального или трансцендентного. Они или закрывают его, или делают его недоступным и даже невысказанным» [Тейлор 2011, 33]. Несколькими десятилетиями ранее, еще в период доминирования неоклассической теории секуляризации, схожую мысль Т. Лукман выразил следующим образом: «Члены современных

индустриальных обществ, может быть, и живут в однородной (и становящейся все более однородной?) повседневной реальности, но эта реальность больше не связана с однородной внеповседневной реальностью» [Лукман 2014, 152].

Отталкиваясь от вышеизложенных классификаций и принимая во внимание критику классической и неоклассической теорий секуляризации, можно уточнить понимание процесса секуляризации и природы модерна. Предлагаемое понимание секуляризации созвучно, с одной стороны, первому измерению типологий К. Доббеларе и Х. Казановы, которое еще один авторитетный исследователь секуляризации М. Чавес назвал «социентальной секуляризацией» [Chaves 1994]. Речь идет о процессе социентальной дифференциации, в результате которой религия из смыслообразующей системы превращается в одну из подсистем общества². Принципиальным отличием предлагаемого подхода от понимания секуляризации, выработанного в рамках единой модели, следует считать отказ от устаревшей на сегодня формулы «модернизация – секуляризация – рационализация» и замену ее более обоснованной на данный момент схемой «рационализация – секуляризация – модернизация»³. Вместе с тем концепция социентальной дифференциации дополняет тейлоровское понимание секуляризации, согласно которому один тип общества (религиозный) замещается другим (светским). В некотором смысле секуляризация касается в первую очередь «жесткого ядра» культуры. Соответственно, под секуляризацией нужно понимать смену одной социальной реальности, «жесткое ядро» которой имело сакральную (трансцендентную) природу, другой – «жесткое ядро» которой имеет светскую (имманентную) природу.

Как писал П. Бергер: «На небо без ангелов может проникнуть астроном, а затем – космонавт» [Бергер 2019, 132]. В процессе секуляризации социальная реальность, центром которой были

² Ср. с позицией П. Бергера, который секуляризацию понимает, как «...процесс, в ходе которого секторы общества и культуры выводятся из-под контроля религиозных институтов и символов» [Berger 1973, 113].

³ См. в этом отношении монографию «Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы» [Водоразделы секуляризации... 2018], где достаточно внимания уделено обоснованию такого понимания.

религиозные смыслы, согласно которым выстраивались все социальные практики, превратилась в социальную реальность, центром которой стали светские смыслы и релевантные им имманентные практики.

Модерн, таким образом, становится уникальной социальной реальностью, которая отлична как от своих исторически более ранних европейских «предшественников», так и от современных ей обществ не западного типа⁴. В этом смысле вполне можно согласиться с Э. ван дер Звеерде, который настаивает: «С любой другой, чем (пост-) латино-христианская, точки зрения нет никакого “секулярного века”, а тем более “постсекулярного общества”» [ван дер Звеерде 2012, 108]. Таким образом, рождение современности – это следствие не экономического развития, изменения технологического уклада или развития политических институтов. Это, в первую очередь, культурный феномен трансформации самых общих и глубинных представлений о существующем, появления нового типа рациональности и соответствующих социальных практик.

Обоснование концепта «постсекулярное общество» как маркер глубинных социальных трансформаций

В дискурсе о секуляризации зафиксированы изменения, происходящие в современном обществе. Еще в конце 90-х гг. XX в. П. Бергер предложил концепцию десекуляризации как контрсекуляризации, в которой констатировал возвращение религии в отвоеванные светским разумом сферы. Немногим ранее в работе «Публичные религии в современном мире» Х. Казанова отмечал: «Центральный тезис настоящего исследования заключается в том, что мы являемся свидетелями “деприватизации” религии в современном мире. Под деприватизацией я понимаю тот факт, что религиозные традиции по всему миру отказываются принимать маргинальную и приватную роль, которую теории модерна, как и теории секуляризации, им отводят» [Casanova 1994, 5].

Уже через месяц после терактов в США Ю. Хабермас в знаменитой речи «Вера и знание» констатировал, что

⁴ В. Карпов по этому поводу пишет следующее: «...современность является относительно недавним и коротким эпизодом в истории западной христианской цивилизации» [Карпов 2012, 156].

«11 сентября напряженные отношения между секулярным обществом и религией были взорваны...» [Хабермас 2002, 115] и предложил термин «постсекулярное общество» для обозначения современного типа общества, которое все еще оставаясь светским, вынуждено учитывать религиозный фактор. Спустя несколько лет рефлексии над происходящими событиями, немецкий философ так определяет «постсекулярные общества»: «В этих обществах религия сохраняет общественное влияние и значимость, в связи с чем секуляристская уверенность в том, что религиозное мировоззрение исчезнет повсеместно под напором модернизации, теряет почву под ногами» [Хабермас 2008]. Отдельно следует указать, что речь идет о западных обществах, к которым применим концепт постсекулярного общества в собственном смысле.

Ю. Хабермас выделяет три феномена, свидетельствующих о возврате религии: «миссионерская экспансия (а), фундаменталистская радикализация (b) и политическая инструментализация присущего религиям потенциала насилия (с)» [Хабермас 2008].

Однако, несомненно, главной причиной появления концепта постсекулярного общества Ю. Хабермас считает эрозию единой модели секуляризации, предполагавшей постепенное снижение социального статуса религии, вплоть до ее исчезновения. Самой же религии отводится место артефакта истории. В секулярном обществе, понимаемом подобным образом, религия и связанные с ней практики не должны приниматься в расчет. Ю. Хабермас по этому поводу отмечает: «Пока секулярные граждане убеждены в том, что религиозные традиции и религиозные общины представляют собой в известной мере архаичный реликт, попавший в современность из обществ, предшествующих модерну, они могут понимать свободу религии лишь подобно культурной охране природы для вымирающих видов» [Хабермас 2011, 133]. Именно такое соотношение светского и религиозного, которое было нормой практически для всего XX в., немецкий социолог считает устаревшим, что влечет необходимость пересмотра структуры общества и принципов функционирования публичной сферы. По мысли Ю. Хабермаса, должны быть созданы условия, при которых в светском обществе обязаны на равных звучать секулярный и религиозный голоса: «...на секуляризм

накладываются определенные ограничения: главное из них состоит в общественном ожидании того, что, действуя в условиях гражданского общества и публичной сферы, неверующие будут общаться со своими религиозными согражданами на равных» [Хабермас 2008]. Ю. Хабермас считает, что это должно проявляться в двух видах практик: во-первых, в публичное пространство должны быть допущены люди, пользующиеся религиозным языком; во-вторых, государство не должно продвигать унифицирующий секуляризм в виде общественной нормы.

Концепция постсекулярного общества свидетельствует о глубинных трансформациях, которые коснулись как понимания модерна, так и присущего ему типа рациональности. Если в классических и неоклассических теориях секуляризации модерн рассматривался как все более расширяющееся светское пространство, то требование включения в его структуру религиозных смыслов говорит о новом, неклассическом этапе развития теории. Светский нововременный разум, все еще помня о своей секулярной природе, вынужден отказаться от универсальности собственных притязаний и признать возможность иных стратегий легитимации, а следовательно, обречен считаться и с фактом наличия других рациональностей.

В первые два десятилетия XXI в. феномен постсекулярности приобрел всестороннюю разработку и обоснование в разных областях знания (философия, социология, теология). Вне зависимости от сфер исследования, сегодня можно говорить, как минимум о двух пунктах солидарности, к которым пришло научное сообщество относительно постсекулярного общества. Первый касается согласия относительно самого определения современного общества как постсекулярного: полностью секулярное общество так и не было реализовано, развитие истории не приводит к обязательному снижению религиозности, а сама религия начинает все больше участвовать в публичной жизни. Это совокупное понимание очень емко и метафорично выразил американский философ и теолог Дж. Капуто, заявив: «Сегодня Маркс, Ницше и Фрейд мертвы, а Бог чувствует себя прекрасно» [Капуто 2011, 203].

Второй пункт касается общего признания, что постсекулярное не является возвратом к новому средневековью, речь идет не о новом религиозном обществе, а о таком светском социуме, в котором религия тем не менее имеет определенное значение. Сформулированное итальянским религиоведом К. Штекль обобщение можно считать репрезентативным в этом отношении: «*Постсекулярность* означает, что главные элементы секулярного порядка остаются незатронутыми: институциональное разделение церкви и государства; тот факт, что значительная часть общества считает себя нерелигиозной; и что религия стала лишь одним и часто не самым легким путем, позволяющим человеку обрести ориентиры в своей жизни. Если что-то изменилось, так это отношение к религии со стороны современных секулярных режимов знания: религия больше не рассматривается как пережиток прошлого, как “ложный” тип сознания» [Штекль 2011].

Главной характеристикой данного периода развития дискурса следует признать факт обоснования нового типа социума – постсекулярного общества, которое не помещается в прокрустово ложе, уготованное ему секулярным разумом, сам светский разум эксплицитно осознает свои границы и вынужден отказаться от любых абсолютистских построений.

Заключение

Выводы можно разделить на три части: изменения в понимании модерна, теория секуляризации, концептуализация современного типа общества. Относительно анализа модерна следует признать, что дискурс о секуляризации является наиболее эвристичным путем самопонимания модерна. Модерн – это уникальная светская социальная реальность, центром которой являются секуляризованные смыслы христианской культуры. Этой реальности свойственен определенный (светский) тип рациональности и характерен набор адекватных ей социальных практик. Поскольку речь идет о превращении религиозного мира в светский, о глубинных трансформациях наиболее общих представлений о существующем, природе собственного «Я» и возможных практиках, следовательно, дискурс, специальным предметом которого является анализ этих изменений, должен быть признан наиболее адекватным полем для поиска ответов

на вопрос относительно сущности произошедших метаморфоз. Такой дискурс в социальной науке называется дискурсом о секуляризации. Соответственно, именно он, с одной стороны, является наиболее эвристичной стратегией самопонимания модерна, с другой – в его рамках конституируется модерн как уникальная социальная реальность, с присущими ей секулярным разумом и светским социальным действием.

Что касается теории секуляризации, то данное исследование вносит вклад в дискуссию относительно понимания природы секуляризации. После отказа от неоклассической теории секуляризации стало понятно, что модернизация не гарантирует секуляризации и что основание секуляризации лежит вне экономических (материальных) рамок. Появление культурных теорий, в терминологии Ч. Тейлора, символизировало смещение исследовательского интереса в область истории идей, именно здесь понимание процесса секуляризации оказалось наиболее полным. Исходя из этого, предложенное в данной работе понимание секуляризации как поступательной рационализации и детрансцендентализации религиозной социальной реальности помогает нащупать выход из тупика, обусловленного отказом от единой модели секуляризации, и обогащает сам дискурс о секуляризации новым подходом.

Факт появления постсекулярного общества и его тематизация в дискурсе о секуляризации свидетельствует о глубинных социальных трансформациях, вынуждающих к пересмотру конституирующих для модерна принципов соотношения светского и религиозного: сакральное больше не рассматривается как лишний (запрещенный) элемент публичного пространства и социальной реальности в целом.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бергер 2011 – *Бергер П.* Недоработанная концепция // Религиоведческие исследования. 2011. № 5–6. С. 103–110.

Бергер 2019 – *Бергер П.* Священная завеса. Элементы социологической теории религии. – М.: Новое литературное обозрение, 2019.

Вебер 2016 – *Вебер М.* Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии в 4 т. Т. 1: Социология / пер. с нем. Ионина. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016.

Водоразделы секуляризации... 2018 – Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы /

под ред. А. Белокобыльского, В. Левицкого. – М.: Академический проект, 2018.

Дюркгейм 1990 – *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии / пер. с фр. А.Б. Гофмана. – М.: Наука, 1990.

Зверде 2012 – *Зверде Э. ван дер.* Осмысливая секулярность // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 69–113.

Капуто 2011 – *Капуто Дж.* Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. 2011. № 3. С. 186–205.

Карпов 2012 – *Карпов В.* Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 114–164.

Лукман 2014 – *Лукман Т.* Дополнение к третьему немецкому изданию «Невидимой религии» // Социологическое обозрение. 2014. Т. 13. № 1. С. 139–154.

Маркс 1933 – *Маркс К.* Немецкая идеология. – М.: Партийное издательство, 1933.

Сакс 2013 – *Сакс Дж.* Границы секуляризма // Вопросы философии. 2013. № 4. С. 20–27.

Тейлор 2011 – *Тейлор Ч.* Структуры закрытого мира // Логос. 2011. № 3. С. 33–55.

Тейлор 2013 – *Тейлор Ч.* Секулярна доба. Книга перша. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013.

Теннис 2002 – *Теннис Ф.* Общность и Общество. Основные понятия чистой социологии. – СПб.: Владимир Даль, 2002.

Узланер 2019 – *Узланер Д.* Конец религии? История теории секуляризации. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019.

Хабермас 2002 – *Хабермас Ю.* Вера и знание // *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. – М.: Весь Мир, 2002. С. 115–132.

Хабермас 2008 – *Хабермас Ю.* Против «воинствующего атеизма». «Постсекулярное» общество – что это такое? // Русский журнал. 2008. – URL: <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma>

Хабермас 2011 – *Хабермас Ю.* Религия и публичность // *Хабермас Ю.* Между натурализмом и религией. Философские статьи. – М.: Весь Мир, 2011. С. 109–141.

Хабермас, Ратцингер 2006 – *Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI)* Диалектика секуляризации. О разуме и религии. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006.

Штекль 2011 – *Штекль К.* «Возвращение религии» в социальную науку и политическую философию // Общецерковной аспирантуре и докторантуре имени св. Кирилла и Мефодия. – URL: http://www.doctorantura.ru/images/pdf/kristina_moscow_rus.pdf

Berger 1973 – *Berger P.L.* The Social Reality of Religion. – Harmondsworth: Penguin, 1973.

Berger 2012 – *Berger P.L.* Further Thoughts on Religion and Modernity // Society. 2012. Vol. 49. No. 4. Pp. 313–316.

Casanova 1994 – *Casanova J.* Public Religions in the Modern World. – Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Casanova 2006 – *Casanova J.* Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective // *The Hedgehog Review*. Vol. 8. Nos. 1–2. P. 7–22.

Chaves 1994 – *Chaves M.* Secularization as Declining Religious Authority // *Social Forces*. 1994. Vol. 72. No. 3. P. 749–774.

Dobbelaere 1999 – *Dobbelaere K.* Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization // *Sociology of Religion*. 1999. Vol. 60. No. 3. P. 229–247.

Riesebrodt 2014 – *Riesebrodt M.* Religion in the Modern World: Between Secularization and Resurgence. – Fiesole: European University Institute, 2014. – URL: https://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/29698/MWP_LS_2014_01_Riesebrodt.pdf

Taylor 1993 – *Taylor C.* Modernity and the Rise of the Public Sphere // *The Tanner Lectures on Human Values*. Vol. 14 / ed. by G.B. Peterson. – Salt Lake City: University of Utah Press, 1993. P. 205–260.

Wilson 1966 – *Wilson B.* Religion in Secular Society: A Sociological Comment. – London: C.A. Watts & Co., 1966.

REFERENCES

Belokobylskiy A.V. & Levitskiy V.S. (Eds.) (2018) *Watersheds of Secularization: Western Civilizational Project and Global Alternatives*. Moscow: Akademicheskii proyekt (in Russian).

Berger P.L. (1967) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday (Russian translation: Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2019).

Berger P.L. (1973) *The Social Reality of Religion*. Harmondsworth: Penguin.

Berger P.L. (2011) Incomplete Concept. *Religiovedcheskie issledovaniya*. Nos. 5–6, pp. 103–110 (Russian translation).

Berger P.L. (2012) Further Thoughts on Religion and Modernity. *Society*. Vol. 49, no. 4, pp. 313–316.

Caputo J.D. (2011) How the Secular World Became Post-Secular. *Logos*. No. 3, pp. 186–205 (Russian translation).

Casanova J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

Casanova J. (2006) Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective. *The Hedgehog Review*. Vol. 8, nos. 1–2, pp. 7–22.

Chaves M. (1994) Secularization as Declining Religious Authority. *Social Forces*. Vol. 72, no. 3, pp. 749–774.

Dobbelaere K. (1999) Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization. *Sociology of Religion*. Vol. 60, no. 3, pp. 229–247.

Durkheim E. (1990) *The Division of Labour in Society. The Rules of Sociological Method*. Moscow: Nauka (Russian translation).

Habermas J. (2002) Faith and Knowledge. In: Habermas J. *The Future of Human Nature* (pp. 115–132). Moscow: Ves' Mir (Russian translation).

Habermas J. (2008, September 16) *A “Post-Secular” Society – What Does That Mean?* Reset Dialogues on Civilization. Retrieved from <https://www.resetdoc.org/story/a-post-secular-society-what-does-that-mean/>

Habermas J. (2011) Religion and Publicity. In: Habermas J. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Papers* (pp. 109–141). Moscow: Ves' Mir (Russian translation).

Habermas J. & Ratzinger J. (2006) *Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*. Moscow: St. Andrew Bible-Theological Institute (Russian translation).

Karpov V. (2012) Desecularization: A Conceptual Framework. *Gosudarstvo. Religiya. Tserkov'*. No. 3, pp. 114–164 (in Russian).

Luckmann T. (2014) Appendix to *Invisible Religion's* 3rd Edition. *Sociologicheskoe obozrenie*. Vol. 13, no. 1, pp. 139–154 (Russian translation).

Marx K. (1933) *The German Ideology*. Moscow: Partiynoe izdatel'stvo (Russian translation).

Riesebrodt M. (2014) *Religion in the Modern World: Between Secularization and Resurgence*. Fiesole: European University Institute. Retrieved from https://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/29698/MWP_LS_2014_01_Riesebrodt.pdf

Sacks J. (2013) The Limits of Secularism. *Voprosy filosofii*. No. 4, pp. 20–27 (Russian translation).

Stoeckl K. (2011) *The Return of Religion to Social Science and Political Philosophy*. Saint Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies. Retrieved from http://www.doctorantura.ru/images/pdf/kristina_moscow_rus.pdf (in Russian).

Taylor C. (1993) Modernity and the Rise of the Public Sphere. In: Peterson G.B. (Ed.) *The Tanner Lectures on Human Values* (Vol. 14, pp. 205–260). Salt Lake City: University of Utah Press.

Taylor C. (2003) Closed World Structure. In: Wrathall M.A. (Ed.) *Religion After Metaphysics* (pp. 69–87). Cambridge, UK: Cambridge University Press (Russian translation in: *Logos*. 2013. No. 3, pp. 33–55).

Taylor C. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press (Ukrainian translation: Kyiv: Dukh i Litera, 2013).

Tönnies F. (2002) *Community and Society. Fundamental Concepts of Sociology*. Saint Petersburg: Vladimir Dal' (Russian translation).

Uzlaner D. (2019) *The End of Religion? History of Theory of Secularization*. Moscow: Higher School of Economics Press (in Russian).

van der Zweerde E (2012) Conceptualizing Secularity. *Gosudarstvo. Religiya. Tserkov'*. No. 3, pp. 69–113 (Russian translation).

Weber M. (2016) *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (Vol. 1). Moscow: Higher School of Economics Press (Russian translation).

Wilson B. (1966) *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*. London: C.A. Watts & Co.



КОГНИТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО



Философия сознания



DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-4-46-63

Original research paper

Оригинальная исследовательская статья

“None’s Reflex”: Enactivism and Observational Philosophy on Consciousness and Observation*

M.D. Miroshnichenko

*National Research University Higher School of Economics,
Moscow, Russia*

*International Medical School, Pirogov Russian National Research
Medical University, Moscow, Russia*

Abstract

The paper is dedicated to the reconstruction of Alexander Piatigorsky’s observational philosophy within the context of the confrontation between two versions of the transcendental project of man-in-the-world. The first project accentuates the invariant functional organization of cognitive systems by abstracting from bodily, affective and phenomenological realization of this organization. On the contrary, the second project emphasizes the phenomenological perspective of the experience of givenness, always already dependent on whose experience this is and how the cognitive system living this experience is organized. The first project can be called functionalist, and the second – phenomenological. Ontological and epistemological positions of these projects are specified in the problem of the observer, its status in the world and cognitive practice. The observational philosophy possesses an intermediate position between these two programs since, aiming to disclose the invariant structure of observation, it proceeds from the factual experience of the embodied subject placed into the situation of self-observation and observation of the other subject. It is concluded that Piatigorsky’s philosophy borrows from the functionalist project the commitment to self-objectivation (observation of thinking is always the

*The article was prepared within the framework of the HSE University Basic Research Program and funded by the Russian Academic Excellence Project “5–100.”

observation of the other thinking) and rejection from the spatiotemporal localization of cognitive activity (thinking is always "none's" and does not belong to any kind of individual). With the phenomenological project of enactivism Piatigorsky shares the aspiration to disclose the invariant cognitive structures during the empirical observation of the real enactment of cognitive agency (the organization of cognitive systems is the same while its structural realizations are multiple), abandonment of substantialization of the self ("none's" thinking is considered as the emergent effect of interaction among two or several observers – the autopoietic systems) as well as the refusal from theoretical formulation of the problem of consciousness (observational philosophy develops metatheoretical prolegomena to theory of consciousness, which in turn is considered as lived and essentially practical in phenomenology).

Keywords: observation, consciousness, phenomenology, functionalism, enactivism, cognitive science, systems theory.

Maxim D. Miroshnichenko – Ph.D. in Philosophy, Research Assistant, Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities, National Research University Higher School of Economics; Senior Lecturer, UNESCO Network Chair in Bioethics and International Medical Law, International Medical School, Pirogov Russian National Research Medical University.
jaberwokky@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1374-1599>

For citation: Miroshnichenko M.D. (2020) "None's Reflex": Enactivism and Observational Philosophy on Consciousness and Observation. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 4, pp. 46–63. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-4-46-63

«Ничей рефлекс»: энактивизм и обсервационная философия о сознании и наблюдении*

М.Д. Мирошниченко

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики», Москва, Россия

Российский национальный исследовательский медицинский университет имени Н.И. Пирогова, Москва, Россия

* Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5–100».

Аннотация

Статья посвящена реконструкции обсервационной философии Александра Пятигорского в контексте противостояния двух версий трансцендентального проекта человека в мире. Первый проект акцентирует внимание на инвариантной, функциональной организации познающих систем, абстрагируясь от телесной, аффективной и феноменологической реализаций этой организации. Второй, напротив, делает основную ставку на феноменологическую перспективу опыта данности, всегда зависящего от того, чей это опыт и как устроена переживающая его познающая система. Первый проект можно назвать функционалистским, а второй – феноменологическим. Онтологические и эпистемологические позиции данных проектов конкретизируются в контексте проблемы наблюдателя, его статуса в мире и практике познания. Обсервационная философия занимает промежуточное положение между двумя этими программами, поскольку, стремясь вскрыть инвариантную структуру наблюдения, отправляется от фактического опыта воплощенного субъекта, помещенного в ситуацию самонаблюдения и наблюдения за другим субъектом. Делается вывод, что с функционалистским проектом философия Пятигорского разделяет стремление к самообъективации (наблюдение за мышлением всегда есть наблюдение за другим мышлением) и отказ от пространственно-временной локализации познавательной способности (мышление всегда «ничье», оно не принадлежит конкретному индивиду). С феноменологическим проектом энактивизма Пятигорского роднит стремление вскрывать инвариантные структуры познания в ходе наблюдения за действительным осуществлением познавательных актов (организация познающих систем едина, а ее структурные реализации множественны), отказ от субстанционализации «Я» («ничье» мышление есть скорее эмерджентный эффект взаимодействия двух и более наблюдателей – аутопоэтических систем) и отказ от теоретической постановки проблемы сознания (поскольку обсервационная философия представляет собой скорее метатеоретические подступы к теории сознания, которое для феноменологии по определению является практическим).

Ключевые слова: наблюдение, сознание, феноменология, функционализм, энактивизм, когнитивная наука, теория систем.

Мирошниченко Максим Дмитриевич – кандидат философских наук, стажер-исследователь Института гуманитарных историко-теоретических исследований имени А.В. Полетаева Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», старший преподаватель кафедры биоэтики и международного медицинского права ЮНЕСКО, Российский национальный исследовательский медицинский университет имени Н.И. Пирогова.

Для цитирования: Мирошниченко М.Д. «Ничей рефлекс»: энактивизм и обсервационная философия о сознании и наблюдении // Философские науки. 2020. Т. 63. № 4. С. 46–63.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-4-46-63

Introduction. Observer – from a human in the world to abstraction

Who is an observer and what is he observing? The observer can be represented as an abstract pole of pure contemplation not involved in the processes he observes, or, on the contrary, can be considered as an integral element of the observational situation itself¹. However, it seems that the observer, as abstractly detached from observation or specifically involved in it, alternately replace one another in the actual practice of cognition, being, in fact, two sides of the same observer. This observer is a human in the world, inseparable from his immediate environment and constituting an inextricable unity with it.

It can be argued that the figure of an abstract observer emerged from the concrete actions of observing people as a regulatory idea, a normative ideal of disengaged knowledge. The newly emerged abstract observer fully expressed the desire of human cognition to highlight the universal invariant structures of cognizable reality, and the transition of mankind to total abstraction, pure algorithmic procedures and computational contingency is the next step in this emancipation [Negarestani 2014; Parisi 2014]. From this perspective, the upcoming epistemological situation will be the release of a pure observing subject, devoid of spatio-temporal localization and free from physicality, affects, and finitude.

The roots of such an understanding of cognition can be traced, for example, in transcendental philosophy: behind each cognitive act of subjectivity lies an abstract principle that unites and organizes these acts, making it appear as a holistic reflective “Self” and simultaneously not being an element of a series of acts ordered by it. The observer who is co-present at every act of my consciousness, an impersonal place “from” which and “in” which the thought process takes place is rather

¹ For example, in the Copenhagen interpretation of quantum mechanics, the observer figure is introduced as that by the very act of observation makes changes to what is observed, and in the theory of systems, any system in the environment as such arises only as observed by another system.

the principle of functional organization and temporal ordering of discrete episodes, “glimpses” of thinking, concerning which phenomenal, affective processes turn out to be contingent, unnecessary, for thinking is capable of living without a body and exists as pure reflexivity, self-closure through observation of other thinking, which, in turn, is always already closed on itself through another.

Consequently, the real subjectivity hidden behind the acts of a phenomenally transparent self is functional and does not depend on the sensually experienced content, which acquires significance only through the categorical processing of sensory data that it provides. It is not the phenomenal “Self” that observes, but that which provides the latter with access to the field of observation and that is beyond its immediate access.

This ambivalent understanding of the observer is largely consistent with the difference between the two images of a man in the world [Sellars 1991, 4]. We can imagine ourselves as subjects with an inner phenomenological life, understanding each other with the help of everyday language tools, in which each of us, by necessity, has a perspective on a world saturated with meaning. At the same time, we can think of ourselves, from the point of view of science, as physical automata, by-products of the development of the central nervous system, or, more broadly, the abstract ability to think conceptually, hypothetically, discursively.

However, such a strict contrast is fraught with internal difficulties: the world of everyday perception is continuous, fluid, and unpredictable, while the world of science fits into the ordered patterns of discrete entities, many of which are not visible to the naked eye². As will be shown later, the boundary between these two images and two representations of the observer is permeable since both visions speak of a human observer in the world he perceives.

In order to show the permeability of this boundary, I will turn to a philosophical program related to the problematization of the figure of the observer. This is a project of observational philosophy of Alexander Piatigorsky. Observational philosophy develops one of the varieties of what the scholars call the *transcendental project* of a human being in the world [Tengelyi 2013], focusing on the functional organization of

² At the same time, I am aware that this thesis can be criticized from the point of view of the history or sociology of scientific knowledge. Nevertheless, I propose to interpret these two images of a person as “ideal types,” following Wilfried Sellars, the author of this distinction,

the observer subject, and not on the variety of its anthropological or psychological realizations.

In this regard, Piatigorsky finds himself inside the antagonism of two versions of modern transcendental philosophy³. One side is the position that can be described as *pragmatic functionalism* [Negarestani 2014, 455], which emphasizes the *formal*, organizational aspect of cognitive activity, which is associated with the call for the universalization of knowledge, independent of how such a cognitive subject is structured. What is important is that it produces the phenomenal experience of the subject, and not how he actually experiences the world.

This position is opposed by a different view, which can be called *phenomenological*⁴. It emphasizes that in order to study the cognitive organization of subjects, it is important to examine how they experience the coupling with the perceived reality, depending on how these subjects are structured and in what sense they produce the world through their actions. Therefore, it is important not so much the universal (transcendental) organization as its implementation in the empirical structures of specific, embodied entities.

These images of the human in the world refer to two understandings of the observer and his role in observation [Sellars 1991]. Next, I will turn to the phenomenological project to highlight the main features of observational philosophy more clearly in its background. Phenomenology, or rather, its branch in the framework of cognitive science – enactivism – distinguishes the rejection of the possibility of constructing a *theory of consciousness*. Ultimately, this is because theoretical abstract thinking always involves the alienation of a human from who he is, objectification, which turns out to be unattainable.

³ This article is the first to present such a positioning of the philosophy of Piatigorsky. In part, it was inspired by the problematization of the observer's figure from the perspective of a constructivist approach to the question of consciousness [Gasparyan 2015].

⁴ Hereinafter, by "phenomenology" I mean a philosophical program that gives the onto-epistemological priority to experience, subjectivity and consciousness, which are endowed with a constitutive role. In this sense, the transcendental phenomenological reflection, in its emphasis on the "pure content" of experience, is opposed to pragmatic functionalism, which is interested in the abstract mechanisms of production of conscious experiences, but not themselves in the aspect of their subjective givenness (see: [Tengelyi 2013; Varela 1996]).

I am not able to imagine myself as an object *in* the world, for I am a subject *for* the world.

Consciousness in the world and for the world

I will begin by explaining why phenomenology emphasizes the constitutive role of subjectivity in the emergence of the world. The central idea here is the concept of *phenomenologization*, that is, the substitution of a self-enclosed nature, reflected in subjective representations, by nature in which (and for which) consciousness is a fundamental concept. This consideration cannot be understood as a form of panpsychism; rather, it means that nature without a “scene” on which it manifests itself, i.e., without consciousness, simply does not exist [Varela 1997]. And this does not imply the subjective idealism for, despite the obvious dependence of consciousness on nature (in the form of physiology, evolutionarily arising neural architecture, etc.), this does not allow us to reduce the fact of consciousness to structures external to it.

The latter also means that when placing phenomenology inside the opposition “internalism – externalism,” it takes the position of externalism. Consciousness is “distributed” in networks of discourses, practices, and material artifacts and is therefore devoid of spatial localization. This refers not to the immediate intentions of the founder of the phenomenology of Edmund Husserl, but to general section of recent adherents of the transcendental understanding of consciousness in phenomenology and phenomenologically tuned cognitive science.

The world in phenomenology is the result of the constitution, which, however, does not entail Kantian conclusions that a deduction of a formal categorical apparatus, purified from empirical accretions, is required, whose work with “sensory data” seems to “produce” the world. Consciousness really has access to the world, the intentional object is not something “internal,” and my experience of the world is the experience of direct contact with the world. It is important to understand that this experience of the world is neither a subjective projection nor an illusory construct. If my experience were only a passive mirroring of reality in my mind, then in order to correlate this reflection with the reflected, I would have to go beyond my own experience, “from outside” correlating the elements of representation with the represented objects “in themselves.”

The phenomenological maxim of the primacy of givenness means that we must take into account the genetic relations of the idea of objec-

tive (in particular, scientific) knowledge and the immanent experience of consciousness. Thus, we can consider abstract geometrical space as a derivative of the initial experience of the spatiality of our body, the location of its parts, the formation of the body schema, etc. One can trace the origins of high-level abstractions that natural science works with and find that they are "conserved" processes for the formation of abstractions from gestures of sensorimotor experience. Therefore, they turn out to be "rooted" in the structure of subjectivity. Concerning the problems of the philosophy of science, this means a transition from a realistic to an instrumentalist position that is aware of the dependence of cognition of the world on the structure of the knowing subject [Hansen 2017, 86]. There is no cognition outside the material practices embodying it, which, in turn, "betray" the inevitable presence of the knower in the world.

The fullest expression of this idea of the dependence of objectivity and abstraction on the life of specific cognitive beings is found in the program of enactivism in cognitive science. Its foundation is the theory of autopoiesis, elaborated in the early 1970s. Being a part of the neo-cybernetic movement, it develops a systematic approach to determining what is life's relation to knowledge. Enactivism, developed by Francisco Varela and his like-minded people in the 1990s, is the application of the theory of autopoiesis to the knowing person himself, who, "from the inside" of his knowable world, comprehends his experience and its internal limitations.

For the theory of autopoiesis, cognition reflects the structure of the knower, which means: there is a mutual dependence between the world that was given to us in experience and the way we are structured. What phenomenology considers as the intentional correlation of noesis (thinking) and noema (conceivable content) is transferred to the register of scientific theorization as a *structural coupling* of a living system and its environment. Varela wrote:

It should be clear that the first cut, the most elementary distinction we can make, may be the intuitively satisfactory cut between oneself *qua* experiencing on the one side, and one's experience on the other. But this cut can under no circumstances be a cut between oneself and an independently existing world of objective objects. Our "knowledge," whatever rational meaning we give that term, must begin with experience, and with cuts *within* our experience – such as, for instance, the cut we make between the part of our experience that we come to call "ourselves" and all the rest of our experience, which we then call the "world." Hence, this world of ours, no

matter how we structure it, no matter how well we manage to keep it stable with permanent objects and recurrent interactions, is by definition a world codependent with our experience [Varela 1980, 274].

Enactivism seeks to reorient the scientific study of consciousness from the analysis of neuronal processes to the consideration of the lived human experience. In this sense, enactivism is an *empirical-scientific phenomenological* version of the transcendental project [Varela 1996]. The idea of self-alienation, with which, according to some authors, the cognitive revolution began [Dupuy 2009], should be abolished: a person is not a thinking machine, but a living embodied being, not an object, but a subject equipped with a body, community, artifacts, and symbolic systems. Therefore, the main and only reality to which we have access is a *human* reality.

However, the superficial interest in human reality, recognized as the only one available to our perception and as if becoming a measure of all things as they move away from the human scope, is far from an unambiguous interpretation: the impossibility of going beyond the limits of human perception, the inability to occupy the perspective “from nowhere” and “from nowhen” in the same sense in which we possess our biologically, historically, socially and culturally determined position, can be understood as a sign of the closure of the epistemological capabilities of human beings.

Thus, for neurophilosophy, the inability of the phenomenal “Self”-model, the brain-bound interface for interacting with the world, to recognize the processes as a result of which it emerged as a model, is explained by the brain’s intention to minimize the cost of computing resources. Otherwise, the “Self”-model with access to the processes generating it would ask about the processes that led to the existence of these neural computing processes, and this regression would have no end. So, here we are faced with what neurophilosophy prefers to call “auto-epistemic closure” [Metzinger 2003, 57], that is, a necessary denial of consciousness to access the processes that led to its emergence.

Such a closure at the basic level of reality without additional ontological strata places the “Self”-model in the “window” of its presence in the world – an instant impression of reality becoming the “zero” reality of direct perception.

Therefore, the enactivist autopoietic observer may turn out to be an illusion, a model produced by a genuine observer – the brain. But the brain itself, with its network organization, can turn out to be only

an artifact of even more abstract principles, which themselves do not depend on how they can be embodied – cerebrally, bodily, by machine, etc. [Parisi 2014, 173].

The observer and his shadow

Here we are again confronted with the figure of an observer who shies away from naturalization. Thus, the observer does not depend on his empirical realizations and, in this sense, assumes a kind of “subjectivity without selfhood,” close to the abstract understanding of observation in the above sense. Observation, consequently, does not come down to the actual structure of the biologically given and requires an analysis of the functional operations of the self-closure of the observation act on itself, regardless of the structural specificity of the observer who performs these acts. It can be assumed that this is precisely what interests the observational philosophy of the Russian philosopher Alexander Piatigorsky (1929–2009).

The situation of observation in observational philosophy initiates with a distinction between the observer and what he observes. Piatigorsky formulates the “postulate of observation”: *something is designed so that it is observed and observes* [Piatigorsky 2002b, 9]. Therefore, in the field of observation, something is recognized in its certainty by distinguishing it from what it is not. At the same time, Piatigorsky stipulates that in the observed object itself there are no “traces” of the observer, his presence is not revealed by anything – which means the observer is unable to become observable through the object he thinks.

The observation process has a certain localization, which Piatigorsky marks as “the place from which I think.” To trace the origin of observation “wherein” and “through” which it is carried out, he delimits the operations of thinking, reflection, and consciousness. Thinking – observing *par excellence* – is neither a reflexive process of identifying the self with itself nor a feeling of oneself in the subjective consciousness. Having thematized thinking as a meeting with “other,” *never* “my” thinking, Piatigorsky deduces a “place,” from which observational philosophy is expressed, considering thinking as an object of thought. It is clear that the observing subject is not a human because the observational philosophy “by definition is not anthropocentric since at the center of its observation is not a human, but thinking – whose, in principle, is indifferent. Or, in other words, for it the ‘human phenomenon’ itself is only one of the instances of observed thinking” [Piatigorsky 2002b, 17].

Non-anthropism can develop only from within philosophy in the order of perfection and development of the reflexive processes of philosophical thinking. I am fully aware that while the concept of non-anthropism itself seems somewhat exotic, primarily because a new phenomenological reduction has not yet been invented, but not a reduction of anthropism to non-anthropism, but a reduction of anthropism and non-anthropism to some third more general concept, in relation to which anthropism and non-anthropism would appear as special cases [Piatigorsky 2002a].

Observation is “none’s,” impersonal, and it exists as an effect of correlation of several observation positions. But how many observations are required to construct an observer? In the theory of autopoiesis, reasoning begins with the introduction of an observer figure. However, here we are talking about a cybernetic observer: autopoiesis considers not only the observed systems but also the observing system, recursively applying its own epistemological positions to the one who expresses them. *Everything said is said by the observer* [Maturana & Varela 1980, 8]. The basic cognitive operation conducted by the observer is the operation of distinction, which distinguishes “something” as a holistic formation in the environment, against a certain “background.”

What is recognized and distinguished by such a self-referential observer is a system that is “implanted” in its immediate environment. Being a unity other than the environment, it is an intermediate result of the integration of its constituent components. The set of observed relations between the components of the system, which defines it as a unit and does not depend on the material properties of the components, forms the *organization* of the system. The organization is invariant, although it can be embodied in various components. Concretization of the organization in the set of actual relationships between the components of the system constituting it as a spatial unit forms the *structure* of the system.

It follows that the organization of the system can be realized through several possible structures, and as an embodied invariant among the many structural realizations of the system, it is determined by the observer who sees the system in the environment. Thus, *autopoiesis* is such an organization: it is defined as a network of processes for the production of components that are used as resources for the production of these components in the homeostasis of the system. The autopoietic system has a circular organization that allows it to maintain its integrity in interaction with the environment [Maturana & Varela 1980, 78–79]. It is generally accepted that autopoiesis can give a minimal definition

of life and cognition that binds them together: living systems are cognitive systems, and life is a process of cognition.

Cognition is understood both by observational philosophy and by enactivism as an articulation of an established organization, which ontologically is more than just a complex or combination of separate components. It is assumed that the organization of the observer is unchanged during its interaction with the elements of the environment, while the structural embodiment of the organization undergoes partial modifications. It preserves and maintains the distinction between the system and its environment in the eyes of the observer. This supported distinction, which does not prevent the system from effectively interacting with the environment, is called *structural coupling*⁵.

System theorists believed that the coupling between the system and the environment produces what a qualitatively experienced world will be "from the standpoint" of the system. Moreover, there is a congruence between how the system is cognitively structured and what world it perceives as "its own." Moreover, "my" world, in reality, turns out to be only a *portion* of reality, limited by my cognitive apparatus, a niche in the environment.

The *niche* is a class of interactions into which a living system, observed from the outside, is capable of entering. This is only a section of the environment, the inhabitant of which is an observer, fixing the behavior of the observed system. The *environment* is a class of interactions into which the observer can enter and which he recognizes as the context of his interaction with the observed system. For the observer, a niche is a fragment, a portion of (his) environment, while for an observed system, its niche completely exhausts its world [Maturana & Varela 1980, 134]. In other words, the environment may include many niches, but, taken from the perspective of another observer, it may turn out to be a niche.

The niche of the observed system and the environment of the observer intersect to the extent that the observer and the observed system have compatible organizations, while there are always areas of the observer's environment beyond the cognitive access of the observed system, and, conversely, there are parts of the niche that do not overlap with the configuration interaction of the observer.

The world observed by man is a world that is viewed "through" his perceptual apparatus. I can only observe what is the result of discriminating operations, which can be carried out differently, by observers

⁵ The system and its environment; two or more systems among themselves.

organized in a different way. Consequently, the observer can distinguish between the system and its environment only “from within” his own environment, in which, in terms of observational philosophy, something is observed. Therefore, in a certain sense, all structures and relationships recognized by the observer in the observed system may not be constitutive for the observed system from its environment.

Since the theory of autopoiesis “articulates” the “point of view” of a human being as a living system, an objective look at ourselves is possible only as comparing us to other living beings. Autopoiesis as a neo-cybernetic theory suggests the possibility of transferring descriptive categories from the observed system to the observing one. The latter turns out to be not a design engineer of the artifact, but a living creature involved in the interaction with the observed. The observer and the observed are capable of mutual exchange of reflective positions, although the latter is not necessarily human, realizing autopoiesis differently.

“Reflex Z” and the metatheory of consciousness

The problem, however, is that when accepting the view that everything said by the observer is true about himself, it is assumed: his environment is a niche in the environment of another observer. The self-applicability of these epistemological considerations, which has not been properly developed within the framework of the theory of autopoiesis, has a similar expression in Piatigorsky in the form of an “axiom of observability”: the observer observes only those objects that he *can* observe [Piatigorsky 2002b, 74]. Here the emphasis is placed on observational ability: a “highlighted” space is required in which something is given *as* an observable object. “Only that thinking can be observed which itself observes; only the thinking that can observe can be observed” – this is what Piatigorsky proposes to call the “postulate of limited anthropism” [Piatigorsky 2002b, 78].

Therefore, human knowledge is not a goal, but an object of philosophical observation. In this sense, observational philosophy is closer to the abstract functionalist understanding of subjectivity in its oscillation between psychism / anthropism and the impersonal observer that arises at the intersection of my observation of other thinking and the observation of my thinking by another thinking. Anthropism and other situational methods for the structural embodiment of a unified reflexive organization of observation are particular cases of the general situation of functionally organized thinking – while the invariants of

such an organization are still “read” and recognized only from the actual activity of the “Self” that thinks “from” this abstract “locus”, devoid of spatial and temporary localization.

This, at first glance, makes Piatigorsky related to the enactivists, who claimed that consciousness neither exists nor does not exist, because it emerges spontaneously due to the integration of local subsystems of various levels of complexity [Varela 2002, 76]. It is important, however, that these subsystems turn out to be retroactively “embraced” by what they have produced – the mental activity that can interpret itself as an emergent effect of processes beyond its control, which is not so close to Piatigorsky.

Here it can be pointed out that the specific status of consciousness, subjectivity, observer does not allow to “grasp” it through abstract theoretical thinking. In enactivism and observational philosophy, the impossibility of constructing a theory of consciousness is affirmed: in Piatigorsky this entails a rejection of “theory” in favor of a methodological analysis of approaches to the “pure contentfulness” of consciousness about something [Piatigorsky 2002b, 61], which, as a result, means a transition to methodological struggle with it.

The struggle with consciousness means that with the desire of the human, consciousness ceases to be something spontaneous, natural, automatically functioning. Consciousness becomes knowledge and *over this time* (the term “time” here does not have a physical meaning) ceases to be consciousness and, as it were, becomes *meta-consciousness* – and then we would call the terms and statements of this latter the *metatheory*. In other words, the fact that we are urged to build a theory of metaconsciousness is a necessity to struggle consciousness [Mamardashvili & Piatigorsky 1971, 346].

Although enactivism maintains abstinence from the theoretical formulation of the question of consciousness (which, essentially, performs a phenomenological *epoché*), it nevertheless seeks to develop a dissolution of the “hard problem” of consciousness [Vörös & Bitbol 2017] through experimental first-person experience studies. Moreover, for enactivism, consciousness is fundamentally unobjectifiable, being a stream of experience and an autoepistemically closed process of interaction between the system and the environment.

Since the experience of consciousness is not reducible to the private experience of “qualia” and includes a whole host of various manifestations, the theory of consciousness, which could explain why it is to us, is impossible. *The theory of consciousness from a phenomenological*

point of view is a contradiction in terms – it is impossible to build a “theory of practice” without reconsidering the relations between theoretical and practical in our daily life. Consciousness for enactivism initially implies not only cognitive openness to the world, but also correlation with other subjects – inhabitants of the world that is common to us (the human, but also the animal world, i.e., the natural world). This shows its discrepancy with observational self-observation:

Consciousness *per se* (and not its understanding) cannot be lively experienced by us, it cannot be a phenomenon of life for us and therefore it cannot be an object of positive knowledge. And the point is not only that it cannot be an object of personal experience, although this is also very important, but that we simply catch on, that for us it can be *any kind of object*. We say that we elaborate with consciousness, that we are engaged in understanding of consciousness precisely because it is impossible to describe consciousness itself, to work with consciousness itself and not with its understanding [Mamardashvili & Piatigorsky 1971, 348].

In this regard, it turns out that in Piatigorsky the transcendental motives turn out to be much stronger than among the enactivists, because the internal observer, the “*reflex Z*” [Piatigorsky 2002b, 142], which is hidden behind any act of human consciousness, is very similar to the impersonal mechanism of transcendental unity of apperception in Kantian philosophy. Piatigorsky indicates the fallacy of reification of the observed cognitive act when the latter is attributed to a certain substantial agent seemingly executing it.

It is important to note that an internal observer can be detected when taking an “external” position relative to one’s thinking, when it is observed as “other.” This means going through the stages of “alienation” of the human subject with his mental specificity, revealing the “place from which I think.” As a result, the self-discovery of the “*reflex Z*” requires the discipline of working with thinking concentrated in a particular human being.

Quite similar motifs can be found in the later works of Varela and his co-authors: no organizational invariants of the cognitive activity of living beings (which were discussed in the theory of autopoiesis) can be given objectively, outside of their givenness in experience to someone who observes living systems and recognizes these invariants.

“Life can be known only by life” – this is the maxim of “biophilosophy” of Hans Jonas, which became the starting point for the later works of Varela [Weber & Varela 2002]. The observer of a living system, being an animate body, can recognize life in the environment only

because it is a living being *per se*. The assumption that the observed system has an "internal" perspective is based on the observer's possession of the subjective dimension. This indicates: the observer and what he observes have a common (or at least minimally compatible) organization that makes them knowable to each other.

Just as observation of a living system is possible only because the observer himself is also a living system with an autopoietic organization that constitutes the meaningful world, an observer of observational philosophy is not an abstract model, but a necessary principle for organizing the observation process. Therefore, the human is but one of the instantiations of thinking or one of the many realizations of an autopoietic organization. Since we have no other access to thinking and autopoiesis than that observed by us, humans, the starting point for considering cognition should be the human experience⁶.

For enactivism, there is no organization of life outside its structural incarnations in systems that "enact" their worlds, nor is there an invariant of the "reflex Z" outside the instantiations of thinking that are observed by it and observe it. The multiplicity of constituted worlds, partially overlapping and co-evolving with the world of the observer, as well as the exchange of observational positions, suggest the conclusion: there is no single reality for all living beings, just as there is no single omniscient observer of this reality that would not be observed.

The "none" of observational philosophy, observing the "distribution of nothing," becomes a relevant plot for enactivism: in both projects, we are talking about an unnaturalizable residue, an adequate understanding of which remains unattainable for reductionist natural science. And while Piatigorsky's consciousness is defined as an unattainable object of observation, to which the nonhuman observer can only approach asymptotically, then among enactivists consciousness cannot be observed theoretically, since it is always an existential practice of the life of consciousness.

Conclusion

In this paper, I have shown that the observational philosophy of Alexander Piatigorsky fluctuates between two versions of a transcen-

⁶ At the same time, I will once again point out the non-identity of consciousness to life, emphasized by observational philosophy: "at some points in my life I clearly feel that I have such a life that is not consciousness and that this life can exist, it can gain some fullness – not only because consciousness stops in order to *be conscious*, but insofar as it stops in order to *be absent*" [Mamardashvili & Piatigorsky 1971, 347].

dental project – abstract functionalist and phenomenological. At the same time, abstractly theming the figure of an observer, Piatigorsky comes to conclusions very close to the phenomenological program of enactivism.

Observational philosophy and enactivism offer their own versions of *abandoning the category of consciousness*: the former in connection with the unformalizable “contentfulness” of conscious phenomena, and the latter in virtue of the unobjectifiable nature of human experience.

The recognition of the inseparability of the observer and the field of observation contemplated by him is combined in observational philosophy and enactivism with criticism of objectification and reification of this figure. It is not me who is observing, but a certain “place” that arises at the crossroads of reflexive positions because it cannot be localized in space and time, being disseminated in the system of the body, environment, and their relationships⁷.

REFERENCES

Dupuy J.-P. (2009) *On the Origins of Cognitive Science: The Mechanization of the Mind*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Hansen M. (2017) The Media Entangled Phenomenology. In: Braidotti R. and Dolphijn R. (Eds.) *Philosophy after Nature* (pp. 73–98). London: Rowman & Littlefield.

Gasparyan D. (2015) What Can the Global Observer Know? *Constructivist Foundations*. Vol. 10, no. 2, pp. 227–237.

Mamardashvili M.K. & Piatigorsky A.M. (1971) Three Conversations on Meta-Theory of Consciousness (A Short Introduction to The Learning of Vijnanavada). *Trudy po znakovym sistemam = Sign Systems Studies*. Vol. 5, pp. 345–376 (in Russian).

Maturana H. & Varela F.J. (1980) *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht: D. Reidel.

Metzinger T. (2003) *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Negarestani R. (2014) The Labour of the Inhuman. In: Mackay R. & Avanesian A. (Eds.) *#Accelerate#: The Accelerationist Reader* (pp. 425–466). Falmouth: Urbanomic.

Parisi L. (2013) *Contagious Architecture: Computation, Aesthetics, and Space*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Piatigorsky A.M. (2002a, November 2019) A Brief Remark on Philosophical Psychology and Psychological Philosophy (Methodological Medi-

⁷ The author is grateful to the Alexander Piatigorsky Foundation and Lyudmila Stokovskaya-Piatigorskaya Foundation for their support in writing this paper.

M.D. MIROSNICHENKO. "None's Reflex": Enactivism and Observational Philosophy...
tations). In: *Alexander Piatigorsky website*. Retrieved November 18, 2019
from <https://alexanderpiatigorsky.com/ru/teksty/stati/filosofskie-stati/vkratce-o-filosofskoy-psihologii-i-psihologicheskoy-filosofii/> (in Russian).

Piatigorsky A.M. (2002b) *Thinking and Observation. Four Lectures on Observational Philosophy*. Riga: Liepnieks & Ritups (in Russian).

Sellars W. (1991) Philosophy and the Scientific Image of Man. In: Sellars W. *Science, Perception and Reality* (pp. 1–40). Atascadero, CA: Ridgeview.

Tengelyi L. (2013) Agonistic World Projects: Transcendentalism Versus Naturalism. *The Journal of Speculative Philosophy*. Vol. 27, no 3, pp. 236–252.

Varela F.J. (1996) Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem. *Journal of Consciousness Studies*. Vol. 3, No 4, pp. 330–349.

Varela F.J. (1997) The Naturalization of Phenomenology as the Transcendence of Nature: Searching for Generative Mutual Constraints. *Alter: Revue de phénoménologie*. Vol. 5, pp. 355–385.

Varela F.J. (2000) Steps to a Science of Interbeing: Unfolding the Dharma Implicit in Modern Cognitive Science. In: Watson G., Bachelar S., & Claxton G. (Eds.) *The Psychology of Awakening: Buddhism, Science, and Our Day-to-Day Lives* (pp. 71–89). New York: Rider.

Varela F.J. (1980) *Principles of Biological Autonomy*. New York: Elsevier North-Holland.

Vörös S. & Bitbol M. (2017) Enacting Enaction: A Dialectic Between Knowing and Being. *Constructivist Foundations*. Vol. 13, no. 1, pp. 31–34.

Weber A. & Varela F.J. (2002) Life after Kant: Natural Purposes and the Autopoietic Foundations of Biological Individuality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. Vol. 1, no. 2, pp. 97–125.

«Темная онтология» в историческом контексте «отрицания сознания»

И.А. Шнуренко

Библиотека «TechnoScience», Москва, Россия

Аннотация

Предметом исследования являются «аксиомы темной онтологии» американского философа Леви Брайанта, которые рассматриваются в статье как итог исторического развития разнородных философских взглядов, объединенных концепцией «отрицания сознания». Непосредственный опыт в представлении «отрицателей» объявляется иллюзией, а философские положения, которые не вписываются в ограниченный набор их тезисов, провозглашаются враждебными науке и подлежащими изгнанию из эпистемологического дискурса. В работе дан диалектический анализ взглядов философов-«отрицателей», показывающий их внутреннюю противоречивость, которая связана в первую очередь с тем, что их высказывания о сознании не согласуются с их собственными методами, обоснованиями и выводами. В историческом развитии приводится и критика взглядов «отрицателей» со стороны философов, придерживавшихся разных взглядов на природу сознательного опыта и познания. Рассматривая высказывания Брайанта, автор приходит к выводу, что их можно считать сциентистским манифестом, отвечающим технократическому запросу на дегуманизацию. В статье рассматривается, как отказ Брайанта от человекоцентричной позиции доводит до логического предела опыты деантропологизации философии, предпринятые постструктуралистами. Показывается, что Брайант задействует для продвижения своих идей морализаторство, риторические приемы, свойственные «спекулятивным философам», подражая Людвигу Витгенштейну в форме подачи своих идей. При этом доказывается, что ему не удалось создать внутренне непротиворечивую систему, и это косвенно указывает на слабости предшествующих постструктуралистских схем. Автор заключает, что переход взглядов «отрицателей» из маргинального дискурса в мейнстрим свидетельствует о достижении европейским нигилизмом в интерпретации Хайдеггера заключительного этапа своего развития, о глубоком кризисе как науки, так и философской теории познания.

Ключевые слова: философия сознания, теория познания, философия науки, физикализм, элиминативный материализм, объектно-

И.А. ШНУРЕНКО. «Темная онтология» в историческом контексте «отрицания...»
ориентированная онтология, нейрофилософия, онтикология, эмер-
джентизм.

Шнуренко Игорь Анатольевич – лектор библиотеки «TechnoScience», Централизованная библиотечная система Северо-Западного административного округа Москвы, эксперт Российского совета по международным делам (РСМД).

ishnurenko@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5487-2352>

Для цитирования: Шнуренко И.А. «Темная онтология» в историческом контексте «отрицания сознания» // Философские науки. 2020. Т. 63. № 4. С. 64–83. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-4-64-83

“Dark Ontology” in the Historical Context of the Denial of Consciousness

I.A. Shnurenko

TechnoScience Library, Moscow, Russia

Abstract

We discuss the “axioms of dark ontology” proposed by the US philosopher Levi Bryant. The axioms are analyzed in a context of the historical development of diverse philosophical viewpoints united by the concept of the denial of consciousness. The “deniers” declare the direct conscious experience to be an illusion. As for the philosophical provisions that will not fit into their very limited conceptual straitjacket, they proclaim those inimical to science and therefore subject to elimination from the epistemological discourse altogether. Analyzing the viewpoints of the denialist philosophers, we show their inner contradictions that primarily are related to their inability to apply their assertions about consciousness to their own methods, arguments, and conclusions. We review the historical development of the critique regarding the denialists’ views taken from sometimes very diverse philosophical corners. We show that Bryant’s assertions are not axioms in any logical sense, but rather a scientism manifesto created in response to a technocratic demand for dehumanization. We also show how Bryant’s rejection of the human-centered position of philosophy follows from deconstruction practices undertaken by the structuralists and poststructuralists. To advance his ideas, Bryant imitates Ludwig Wittgenstein’s forms of discourse. He also engages moralizing and sophistry. We show that Bryant’s failure to create a robust, coherent system demonstrates weaknesses in the poststructuralist ideas that his concepts stem from. We conclude that the process that the doctrine of the denial of consciousness becomes main-

stream attests, in Heidegger's terms, the final stage of European nihilism and the crisis of science and philosophy of knowledge.

Keywords: philosophy of consciousness, cognitive science, philosophy of science, physicalism, eliminativism, object-oriented ontology, neurophilosophy, onticology, emergentism.

Igor A. Shnurenko – Lecturer, TechnoScience Library, Centralized Library System of Moscow's North-Western Administrative Okrug; Expert, Russian International Affairs Council.

ishnurenko@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-5487-2352>

For citation: Shnurenko I.A. (2020) "Dark Ontology" in the Historical Context of the Denial of Consciousness. *Russian Journal of Philosophical Sciences* = *Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 4, pp. 64–83.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-4-64-83

Введение

Британский философ Гален Строусон так определяет влиятельную в последние годы философскую доктрину, которую он называет «Отрицанием»: «В XX в. произошел самый впечатляющий эпизод в истории идей, да и во всей истории человеческой мысли. Целый ряд мыслителей стали отрицать существование того, о чем мы с уверенностью можем сказать, что оно существует: а именно, существование сознания, сознательного опыта» [Strawson 2019, 9]. Доктрина «отрицания» – или, точнее, «отрицания сознания» – представляет собой, возможно, самый модный в наше время набор разнородных философских концепций, в защите которого сомкнули ряды физикалисты, бихевиористы, иллюзионисты и часть функционалистов.

Среди самых влиятельных «отрицателей» Строусон называет имена Брайана Фаррелла, Пола Фейерабенда, Ричарда Рорти, Дэниела Деннета и Пола Черчленда. Они принадлежат к разным направлениям философии, и вряд ли кто-то из них согласился бы с определением самого себя как «отрицателя» или «отрицателя сознания». Однако нам представляется, что это лишь результат недоговаривания до конца собственных мыслей, сочетаемый у некоторых из этих философов со стремлением к эпатажу. При этом точка зрения о том, что сознание – это иллюзия, часто подкрепляется вполне иллюзионистскими трюками и элементами шоу.

У каждого из упомянутых выше авторов в научном мире есть последователи, а такие, как Деннет, вполне могут соперничать

по популярности с известными журналистами и звездами развлекательного жанра. Взгляды этих философов еще несколько десятилетий назад воспринимались бы научным сообществом как маргинальные. При этом мы считаем, что их можно отнести к представителям традиционных направлений в философии, ведь даже элиминативный материализм остается материализмом, а нейрофилософия, которая объединяет в себе самые разнородные и порой конкурирующие взгляды на природу (например, в интерпретации функционального магниторезонансного представления), остается при этом в рамках традиционных онтологических и эпистемологических подходов, не слишком изменившихся со времен Аристотеля, Спинозы и Декарта.

В последнее время к упомянутому выше списку «отрицателей» добавились представители спекулятивной философии – такие, как Леви Брайант, наиболее показательные аспекты взглядов которого мы разберем в данной статье.

Что человек без чувства юмора может знать о шутках?

Наиболее радикальные «отрицатели», например, философ Пол Фейерабенд, считали непосредственный опыт лишь кажущимся. Даже свидетельства непосредственного опыта вроде ощущения цвета Фейерабенд, предвосхищая модную сегодня концепцию параллельных вселенных, считал сомнительными допущениями, зависимыми от обстоятельств и существующими лишь в некоем альтернативном мире. Философ, известный своими анархистскими взглядами на научное познание, совмещал волюнтаризм с полным отрицанием сознания [Feuerabend 1981, 161–175]. Он писал: «Нам нужен воображаемый мир (мир-сон) для того, чтобы открыть качества реального мира, в котором, как мы думаем, мы обитаем (и который на самом деле может быть еще одним воображаемым миром)» [Feuerabend 1993, 43].

Подобные противоречия – только кажущиеся, если воспринимать философию как кажимость, изучающую кажимости. Радикальный материализм Фейерабенда, который он сам одно время называл «научным реализмом», представлял собой наименьший общий знаменатель всех наук или, вернее, остаток, полученный путем откровенного вычеркивания того сознательного опыта, который не укладывается в умозрительные – волюнтаристские – концепции. Начав с критики излишней зарегулированности науки и начетничества, Фейерабенд пришел к не меньшему (если не большему) начетничеству, а критикуя «кажимости» с позиций

«реализма» – пришел к отрицанию «неправильной» реальности и созданию своих собственных кажимостей.

Опыт в представлении «отрицателей» – лишь иллюзия. Но если следовать той же логике, сам факт такого ощущения опыта как иллюзии – сам по себе иллюзия. Таким образом, мы попадаем в ловушку известного «парадокса лжеца», который первым описал легендарный древнегреческий философ Эпименид. «Все критяне лжецы», – утверждал Эпименид, будучи сам критянином.

Строусон, как раз в духе Эпименида, не жалеет иронии для описания подхода «отрицателей»: «Не удивительно, что большинство Отрицателей отрицают, что они Отрицатели» [Strawson 2019, 10].

Но почему «отрицатели» отрицают, вроде бы, очевидное? Понимают ли они абсурдность своей позиции? Ведь никакое человеческое познание не может иметь место без сознания и сознательного опыта. Сущее обладает определенными качествами, которые могут быть лишь частично выражены через физические законы, и лишь сознательный опыт открывает эти качества. Философ Джон Локк объяснял это так: «Если ребенка до зрелого возраста держать в таком месте, где бы он видел только белое и черное, он приобрел бы идеи алого или зеленого не в большей мере, чем приобретает идеи особого вкуса устриц и ананаса тот, кто с детства никогда не пробовал их» [Локк 1985, 156].

Локк был уверен, что человек своими базовыми идеями обязан опыту, самосовершенствованию и прирожденным понятиям. В «Опыте о человеческом разумении» он описывал пример еще более сложный, чем задачу со зрением. Взрослый слепорожденный научился через осязание отличать куб от шара. Сумеет ли он отличить их без помощи осязания, когда прозреет? Не сможет, утверждает Локк, ведь опыты зрения и осязания – разные [Локк 1985, 156–157].

Хотя Локк считал, что дети приобретают «некоторые идеи» до своего появления на свет, все же эти идеи – «вовсе не есть врожденные принципы». Данную точку зрения вряд ли разделили бы некоторые современные философы, близкие «отрицателям», например Стивен Пинкер [Пинкер 2017, 15].

Все идеи приходят от ощущения или рефлексии, рассуждал Локк, при этом один источник идей – это «объекты ощущений», а другой – «деятельность нашего ума».

Мысль Локка через три века развил философ Фрэнк Джексон в своем мысленном опыте «комната Мэри». Мэри гениальна, но вынуждена заниматься наукой из черно-белой комнаты с черно-белым телевизором, который связывает ее с внешним миром. Она знает все о физических процессах, связанных с восприятием

цвета, но никогда не видела ничего цветного. Вопрос, заданный Джексонем, таков: когда Мэри увидит, например, красный томат, узнает ли она что-то новое? [Jackson 1982, 127–136].

Кембриджский философ Чарли Данбар Брод еще в 1925 г. описывал похожий мысленный эксперимент с архангелом, который обладает безграничными математическими способностями и знает все о соединениях веществ в теории, но оказывается в шоке, ощутив дурной запах собственным носом [Broad 1925, 71].

Более чем сорок лет спустя психолог Герберт Фейгл описал своего воображаемого марсианина, который хорошо изучил человеческое поведение и пытается понять, что происходит на Земле в День поминовения жертв Первой мировой войны. «Этот марсианин будет полностью лишен воображения и эмпатии, которая зависит от знакомства напрямую с видами *квалиа*, к которым нужно будет приложить *воображение* и *эмпатию*» [Feigl 1967, 64].

Возможно, изящнее всех проблему обозначил знаменитый физик Артур Стэнли Эддингтон, задавший вопрос: что человек без чувства юмора может знать о воздействии шуток? Ученые, считал Эддингтон, больше не могут отместить как иллюзию феноменальные аспекты сознания. Однако в будущем, когда гонка за материальными приобретениями и удовольствиями усилится, таковых будет все больше. Эддингтон предвидел то, что такой «моральный материализм» будет представлять куда большую угрозу и для общества, и для науки, чем «философский материализм».

Философски осмысливая теорию относительности Эйнштейна, весной 1920 г. Эддингтон в журнале «Mind» опубликовал работу «Значение материи и законов природы согласно теории относительности». В ней на первой же странице Эддингтон выступил с неожиданным для физика заявлением: «Какова бы ни была истинная природа материи, это именно разум конструирует из грубого субстрата знакомую картинку вещественного мира вокруг нас. В настоящей теории нам кажется возможным различить что-то вроде мотивов разума в отборе и наделении вещественностью один частный аспект мира, и видим, что для рационального разума практически не было другого выбора. В нижеследующей дискуссии будет показано, что многие хорошо известные законы физики не являются имманентными для естественного мира, но были автоматически присвоены разумом, когда он делал свой выбор» [Eddington 1920, 150–151].

Эддингтон объяснял чувственный опыт без введения новой субстанции. Он считал, что материя не существует отдельно от

ее воздействия на измерения, а последние, в свою очередь, есть «лишь восприятие умом совпадений» [Stanley 2007, 159–160].

Интересно, что и Леви Брайант, и такой модный физик и космолог, как Макс Тегмарк, признают реальность лишь за математическими описаниями. Оба стараются не замечать следующее: помимо того что такой подход ведет к дуализму, эти описания безличны, а значит, и само понятие «наука», подразумевающее «ученого», лишается смысла

Философ Дэниел Деннет позаимствовал у философа Герберта Фейгла образ марсиан – с той разницей, что сделал их своими верными последователями. Марсианские ученые Деннета прекрасно понимают землян с их странными ритуалами, а если чего и не понимают, то этого и не надо понимать, потому что этого не существует [Деннет 2017, 59].

Создав по ходу «науку о сознании» (не объяснив, правда, зачем ему наука о предмете, который, по его собственному определению, есть иллюзия), Деннет сразу же противопоставляет ей философию, обрушиваясь по очереди то на Лейбница с его мельницей, то на Декарта с его «театром». Пользуясь расширенной метафорой картезианского театра, где «Я» разыгрывает роль центра сознания, источника целеполагания и воли, Деннет крушит феноменологию и публично выкидывает «театральные декорации» как «кажимости». «Дефективный набор картезианских метафор» – так он отзывается о теории познания Декарта [Dennett 1991, 433].

Деннет требует редукции ментальных состояний к тому, что принципиально ими не является: «В норме достаточным основанием для того, чтобы иметь опыт, служит последующий вербальный отчет» [Деннет 2017, 140].

Отказываясь от «духовной субстанции» Декарта, мы, следуя ультиматуму, поставленному Деннетом, должны отказаться и от ментальных явлений вообще.

При этом, по меткому замечанию Д.И. Дубровского, в «театре Деннета», который явно учился искусству самопрезентации у структуралистов и постструктуралистов, ничуть не меньше иллюзионизма, чем у Декарта или любого другого философа. Дубровский пишет: «Деннет сооружает такую систему декораций, ролевых игр и объяснений, которую в его же манере можно назвать “Театром Деннета”» [Дубровский 2019].

Распространенность в научной и инженерно-технической среде начала XXI в. концепций, отрицающих сознание, выглядит, на первый взгляд, парадоксально.

Ведь человек с Нового времени осознал себя субъектом, творцом истории и хозяином природы. Мартин Хайдеггер писал о том, что весь мир теперь воспринимается человеком как картина, предметно противопоставленная ему, поставленная перед ним. Мир как картина целиком переходит в сферу компетенции человека, оказывается в его распоряжении и только потому существует [Хайдеггер 1993, 50].

Даже сама физика шаг за шагом приобретает антропологические черты, при том что одним из главных предметов физики становится человек, исследование человека.

В конце XX в. оказалось, что такие известные ученые и евангелисты трансгуманизма, как Рэй Курцвейл или Марвин Мински, стали предсказывать близкое наступление бессмертия и переход человечества под управление «сверхразума». От «Станете как боги» Эриха Фромма до «Номо Deus» Юваля Харари прошло, в сущности, не так много времени.

Футурологи наподобие Элвина Тоффлера провозгласили в конце 1970-х – начале 1980-х гг. приход «третьей волны», под которой подразумевались полная и окончательная смерть идеологий и победа социально озабоченной, *сознательной* технократии.

Хайдеггер понимал нынешний торжествующий футуризм как предельное выражение историзма: «Когда историзм достигнет полноты, он захватит также просчитывание будущего, полагая при этом получить власть над “вечностью”» [Хайдеггер 2018, 427].

Просчитывание будущего нужно для проецирования в него своей власти, управление им, а значит, получение власти над историей. Все больше это «просчитывание будущего» переходит в руки технократических элит.

Власть над историей нужна им затем, чтобы ее не терять, а для этого историю желательно раз и навсегда остановить. Крах коммунизма в 1991 г. был принят за окончательную победу просчитывания будущего, но расчеты на конец истории оказались не совсем точными. Конец истории – динамический процесс, нуждающийся в постоянном контроле и обратной связи.

Власть технократической элиты над историей означает несвободу всех остальных – да и самой этой элиты, ибо ее поведение будет полностью определяться принятым планом контроля над историей, и те, кто будет оказывать плану сопротивление, в том числе из ее рядов, будут восприниматься как враги, отступники.

Свободу воли технократы приравнивают к свободе выбора. У робота уже сегодня даже в рамках машинного обучения есть свобода выбора алгоритма. Поэтому технократы считают, все

меньше опасаясь высказывать это публично, что у робота уже сегодня есть свобода воли примерно равная человеческой.

Однако человеческая жизнь алгоритмизируется, и с точки зрения экзистенциального супермаркета как человек, так и робот воспринимаются одинаково. Приравнять роботов к людям – это то же самое, что приравнять людей к роботам.

Для технократов, впрочем, робот лучше человека. Он более предсказуем – ведь его стратегии направлены на определенную цель, в то время как человек испытывает феномен настроения (*die Befindlichkeit*, если пользоваться терминологией Хайдеггера) – т.е. некую непонятную интенцию, направленную на мир как целое. Само понятие «мир как целое» для алгоритма, управляющего роботом, – вещь ненужная и даже опасная, ибо намерения существа, его испытывающего, непонятны и непросчитываемы, а значит, не поддаются контролю.

Не случайно именно метафизика оказалась сейчас на линии огня со стороны технократов, активно продвигающих концепцию «четвертой технологической революции» президента Всемирного экономического форума в Давосе К. Шваба [Шваб 2016]. Власть технократической цивилизации над материальным миром агрессивно переносится и в область ментального. «Швабовские технократы» считают, что поскольку и материальное, и ментальное цифруется, постольку сущностной разницы между ними нет. Исходя из этого философия, которую они исповедуют, состоит прежде всего из отрицания прежних философий и этик. Можно показать, что это отрицание тотальное: здесь отбрасываются как положения, основанные на вере, так и те, что основаны на разуме, ибо разум также ниспровергается с постамента, на который его возвело еще Возрождение. Если разум полностью алгоритмизировать, онтология может быть выражена нехитрым набором тезисов, о которых речь ниже.

Темная онтология как «старания малых»

«По мере того как растут неспособность мышления, нежелание осмысления и отвращение к вопрошанию и бессилие сущностного решения и взвешивания, величие истории оказывается в зависимости от старания малых», – так пишет Хайдеггер [Хайдеггер 2018, 428].

В качестве примера впутывания малых в видимость величия можно назвать модную сегодня среди технократов «философию темной онтологии» Леви Брайанта.

Брайант – философ из Техасского университета в Остине. Любопытно, что там же преподает и его оппонент Гален Строусон.

Краткие тезисы – «аксиомы темной онтологии» Леви Брайанта – были опубликованы в 2010 г. в сети интернет и дополнялись им, начиная с 2013 г. [Bryant 2010; Bryant2013a; Bryant 2013b].

Нарочитое пренебрежение Брайанта традиционными для академической науки способами изложения показывает, что он близок к упомянутому выше философу-анархисту Полу Фейерабенду не только в вопросе отношения к сознанию, но и в нигилистическом отношении к философии и науке в целом (несмотря на показные отсылки Брайанта к авторитету наук).

Известность Брайанту принесла монография «Демократия объектов». В ней автор закладывает основания своей «онтикологии» – т.е. онтологии, в которой все равны: люди, атомы, камни, планеты, страны. У Брайанта есть и другое имя для этого понятия – «плоская онтология». В последней главе – «Демократии объектов» – Брайант определил «плоскую онтологию» четырьмя взаимосвязанными тезисами. Во-первых, ни одно образование не имеет преимуществ перед другими, в том числе как их «основа» или «базовый элемент». Во-вторых, мира как единого целого не существует, а существует множественность объектов в множественности отношений. В-третьих, никакие виды отношений между объектами не имеют преимущества перед другими видами отношений. В-четвертых, образования либо существуют, либо нет [Bryant 2011, 246].

«Аксиомы темной онтологии» Брайанта базировались на «Демократии объектов» и были замечены сначала кружком спекулятивных философов, а затем и учеными, занимающимися проблематикой машинного обучения, нейронаук, компьютерной науки и искусственного интеллекта.

Тезисы темной онтологии Брайанта представляют собой постмодернистский манифест, в котором нигилистические идеи «отрицателей», отрицающих среди прочего философию, соединяются с взглядами постструктуралистов, отрицающих все, кроме своей философии. В то же самое время провозглашенные «аксиомы» носят оценочный характер и имеют определенное этическое измерение, а значит, парадоксальным образом требуют для своего истолкования отсылки к табуированным в этой парадигме вещам – философии и даже метафизике.

По форме манифест напоминает «Логико-философский трактат» Людвиг Витгенштейна, и это представляется не случайным. Работа, которую австрийский философ написал в 1918 г. в окопах Восточного фронта, была радикальным вызовом академической традиции. Например, Витгенштейн не делал ссылок, о чем заявил

в предисловии: «...я не привожу никаких источников, поскольку мне совершенно безразлично, приходило ли на ум другим то, о чем думал я» [Витгенштейн 2005, 15].

Леви Брайант пытается подражать «Трактату» в краткости, даже сухости, и одновременно литературности изложения, хотя, конечно, техасский философ сильно проигрывает венцу в чувстве стиля. То, что у Витгенштейна по форме просто, у Брайанта кажется вычурным, при этом тхасец, очевидно, для пущего эффекта, не чужд громких риторических деклараций.

Как и у Витгенштейна, работа Брайанта – список деклараций-тезисов, не подкреплённых аргументацией. Имеется в виду, что эти тезисы самоочевидны, хотя и тут между философами есть отличие: если в строчках Витгенштейна сквозит безразличие к тому, принесет ли ему успех его труд, у Брайанта можно почувствовать стремление к получению publicity, столь характерное для постмодернистской философии.

Еще один важный пункт сходства двух работ: декларативное «окончательное решение философского вопроса», «заккрытие темы». Так, Витгенштейн пишет в предисловии: «Зато мне кажется истинность приводимых здесь мыслей непреложной и окончательной. Стало быть, я держусь того мнения, что проблемы в основном окончательно решены» [Витгенштейн 2005, 15].

Любой тезис Брайанта – также окончательный, не подлежащий обжалованию приговор. Одной из главных черт манифеста является активный (если не агрессивный) мизотеизм: враждебность к религии принципиально важна для Брайанта. Помимо этого, можно отметить крайний биологизм и прогрессизм работы Брайанта, ее эмерджентизм, катастрофизм, культ случайности и хаотичности, дискредитацию всех ценностей, целей и человечества как общности, этими целями и ценностями могущего быть объединенным. При этом, как ни парадоксально, манифесту свойственно морализаторство, и он полон самой напыщенной риторики. Таким образом, в целом манифест можно охарактеризовать как «европейский нигилизм» последней степени, описанный Ницше и позднее глубоко проанализированный Хайдеггером [Хайдеггер 1993, 79–89].

От деконструкции к дегуманизации

Чем радикальнее провести деконструкцию социальных институтов, человеческого поведения, истории и морали, тем легче становится смахнуть человека с доски для новой партии, начатой «четвертой промышленной революцией». Для технократов, которые тяготеют необходимостью учитывать человека в своем «просчи-

тывании будущего», пригодился и опыт тотальной деконструкции Деррида, и отказ Фуко и Делеза от человекоцентризма.

Постструктурализм через деконструкцию фактически определяет человека, применяя к нему закон сохранения материи, по сути, в самом архаичном понимании, сформулированном еще Анаксимандром: «Вещи уничтожаются в те же самые элементы, из которых они возникли, согласно предназначению: они выплачивают (элементам) законную компенсацию ущерба в установленный срок времени» [Лебедев 2010, 96].

Человек, дерзнувший существовать, нарушил этим мировой порядок вещей, и этот порядок восстанавливается через прекращение этого существования. При том что сам человек как физическое тело никуда не девается, его самостириание происходит через отрицание сознания, а значит, и через отрицание *Dasein*, самого бытия.

Постструктурализм накликает именно эти процессы, он только рад служить самосбывающимся пророчеством, и, пользуясь своей собственной системой ценностей, дает эмоциональную оценку дегуманизации. Так, Мишель Фуко пишет: «Человек... есть, несомненно, не более чем некий разрыв в порядке вещей... утешает и приносит глубокое успокоение мысль о том, что человек – всего лишь недавнее изобретение, образование, которому нет и двух веков, малый холмик в поле нашего знания, и что он исчезнет, как только оно примет новую форму» [Фуко 1977, 41].

С точки зрения философской антропологии, пишет Н. Ростова, Бог и есть сознание, точнее – сознание, явленное в своем максимуме [Ростова 2017, 383].

Именно потому «отрицатели» с таким рвением отвергают саму возможность подтверждения сознания, исходя из религиозного опыта, что этот опыт полностью и сразу разрушает все их построения.

Жиль Делез, комментируя Фуко, писал о том, что на смену Формы-Бога в XIX в. пришла Форма-Человек; таким образом, человеческие силы стали сочетаться не с силами бесконечного, а с силами конечного. На смену им приходит теперь Форма-Сверхчеловек, при которой внешние силы становятся «конечно-бесконечными», т.е. такими, в которых «ограниченное количество составных частей дает практически неограниченное количество сочетаний» [Делез 1998, 170].

Эти внешние силы, по Делезу, цитирующему Рембо, – камень, животное, язык, но к ним можно добавить и силы информации, которые конструируют взаимодействие «человек – машина», «человек – робот», «человек – искусственный интеллект».

Основной пафос как Делеза, так и Фуко заключается в деантропологизации философии, в кодировании феномена человека через наборы тех или иных сил. Анализируя концепцию Делеза о трех формах, Н. Ростова отмечает любопытный момент. Человек у Делеза оказывается производным внешних сил. Таким образом мир, поставляя человечность человеку, антропологизируется, в то время как сам человек, напротив, лишается человеческой сущности. «Но тогда что есть тот резервуар, полнящийся силами воображения и понимания? И не может ли мир, владеющий антропологической стихией, родить человека вне этого резервуара? Отчего тогда дух до сих пор не заговорил, а заяц не поверил в Бога?» [Ростова 2017, 385].

Получается, что последнее звено предложенной Делезом цепочки форм является самым слабым, несмотря на то что носит громкое название «Форма-Сверхчеловек». Здесь первоначальная антропоморфная форма деградирует, утрачивает идею трансцендентной бесконечности. Вместо этого человек рассматривается как бесконечное сочетание конечных проявлений, животных по сути. Бесконечное сочетание приводит нас к миру, где господствует случайность, и деградировавший человек, утратив волю и возможность заново пересобираться в той или иной форме, отдает себя на волю этим случайностям. Это сочетается с самонадеянным «просчитыванием будущего», над которым так запоминающе издевался Воланд на Патриарших, сидя на скамейке с Берлиозом и Бездомным.

Отсюда, от «Сверхчеловека» Фуко и Делеза, остается один шаг до утраты философии, которая и есть исследование границ человека. Именно этот шаг и делает «спекулятивная философия».

По Фуко, для того, чтобы гибридный субъект Нового Времени – предвосхищение делезовской Формы-Сверхчеловека – по-настоящему мог мыслить, нужно прежде расчистить пространство. И расчистить его нужно от человека, оставив вместо него его бессознательную оболочку.

Таким образом, сознание само становится просчитываемым объектом – в лучшем случае, ибо гибриднему субъекту, овладевшему планетой и околоземным пространством, нужно, подчиняясь логике ницшеанской «воли к власти», продолжать свою экспансию. И теперь субъект, слой за слоем сбрасывая с себя «человеческое, слишком человеческое», освобождается и от сознания.

Обойдемся без метафизики

«Аксиомы темной онтологии» – не аксиомы, а скорее некий набор тезисов, который можно считать манифестом «швабовских технокра-

тов», т.е. бенефициаров так называемой «четвертой промышленной революции». Полноценный субъект, который обладает бесконечным потенциалом сознания и свободой выхода за пределы «просчитанной» и спрогнозированной реальности, не требуется технократам. В ходе «четвертой промышленной революции» они намерены покорить последний фронт — тело, мозг и сознание человека [Шваб 2016].

Таким образом, Леви Брайант ответил предложением на образовавшийся запрос на декогнитивизацию мира со стороны технократической элиты.

Брайант охотно примеряет на себя роль Николая Коперника, который 500 лет назад убрал человека из центра Вселенной. Он провозглашает, что человек теперь перестает быть центром метафизики [Bryant 2013b].

Однако в получившемся конструкте сущего метафизике вообще нет места, и все метафизические концепции скопом объявляются ненужными. За исключением, пожалуй, одной: вполне метафизической концепции о том, что сознание может постулировать мир без сознания. Научная честность предполагала бы, чтобы концепцию мира без метафизики объявлял бы не Брайант, а чтобы эта концепция сама себя исторгала из себя самой.

Можно рассмотреть, насколько абсурдным станет мир, в котором концепции Брайанта будут доведены до логического завершения, но это, пожалуй, тема для отдельной работы.

В пространстве, которое описывает Брайант, человеческому сознанию нет места. В понимании техасского философа, мир состоит лишь из объектов, которые разделены между актуальностью и виртуальностью. Бытие состоит полностью из машин или процессов. Это — машинно-ориентированная онтология (хотя «онтологией», пусть даже плоской, ее назвать нельзя, потому что, несмотря на свои претензии, она описывает мир далеко не полностью и далеко не исчерпывающе). В случае, когда онтикология натывается на необъяснимую проблему, она ее элиминирует в лучших традициях элиминативного материализма [Bryant 2013a; Bryant 2013b].

Стоит отметить особенности риторических построений Брайанта. Используются чисто психологические эффекты и суггестия как особый вид аргументации. Утверждения, как отмечалось ранее, по Брайанту (который стремится походить на Витгенштейна), не требуют доказательств. И это — самоочевидные истины.

Рождение сверхинтеллекта из мирового хаоса

Красной нитью через все «аксиомы темной онтологии» проходит тема хаоса и случайности происходящего в мире. «У бытия

нет плана, а всё это — лишь анархия и случайность», — говорится в тезисе 6, и далее, в следующем тезисе, утверждается: «нет сверхъестественной причинности любого рода» [Bryant 2013a].

Здесь слово «сверхъестественной» не должно запутывать, оно используется отнюдь не в смысле некоего сверхчувственного сущего, которое невозможно обнаружить органами чувств человека или датчиками или невозможно объяснить исходя из привычных причинно-следственных связей и законов. Нет, под «сверхъестественным» в тезисах Леви Брайанта понимается любая метафизика, любая система объяснения Вселенной и человека, которое не сводится к физическим процессам [Bryant 2013b].

Таким образом, при помощи привычной для Брайанта операции семантической редукции можно дискредитировать любую систему взглядов, не совпадающую с физикалистской. Любая система, несводимая к объяснениям в духе элиминативного материализма, может быть отнесена к «ненаучным», к «иллюзионизму» и «магии». Такая точка зрения хорошо представлена в работах Дэниела Деннета и других.

О толковании любой нефизикалистской эпистемологической системы как «магии» говорится прямо в тезисе 10: «Ничто не имеет места в бытии, что не имеет физического или материального субстрата. Нет никакой магии» [Bryant 2013a].

Каким же образом, в представлении Брайанта и его последователей, из хаоса и полного господства случайности возникает Вселенная, материальный мир, жизнь, интеллект и, наконец, сознание?

Ответ на этот вопрос тезисы дают в духе эмерджентизма — концепции, распространение которой связывается прежде всего с развитием биологии, хотя эти идеи высказывал еще Джон Стюарт Милль. Милль считал, что динамические свойства физических систем описываются тремя принципами, называемыми «композицией причин» (*composition of causes*). Системы отличаются уровнями, и на более высших уровнях причинно-следственное взаимодействие элементов таково, что у них появляются дополнительные свойства, которые нельзя свести к сумме свойств соответствующих частей уровнем ниже [Милль 2011].

Эмерджентизм популярен в научной среде — прежде всего среди ученых, занимающихся нейронауками, когнитивными науками и проблемами, связанными с сознанием. Именно эмерджентности приписывается возникновение сознания из неких более низких уровней материального мира. Вот и тезис 22 «темной онтологии» гласит: «Когнитивные способности людей имеют биологические корни или основания» [Bryant 2013a].

В тезисе 23 говорится: «...вышло так, что наша нервная система способна к само-развертыванию такими способами, которые выходят за пределы исходных эволюционных устремлений» [Bryant 2013a].

Эмерджентизм очень удобен для «стихийных физикалистов» – «стихийных», ибо не все из них открыто относят себя к этому лагерю. Эмерджентизм снимает необходимость что-либо объяснять в феномене сознания. Например, нейроученые могут произвести вивисекцию сознания, одним ударом отделив неудобную для них «феноменальную часть» (как если бы это был материальный предмет) от «психологической» – т.е. той, которая, согласно концепции Дэвида Чалмерса, относится к «легкой проблеме сознания» и может быть в принципе объяснена существующей наукой – если не сейчас, то в будущем. Деннет так формулирует этот подход: «Вы не властны над тем, что в вас происходит; вы властны лишь над тем, что, *как кажется*, в вас происходит, а мы (нейроученые) даем вам полную, диктаторскую власть над рассказом о том, как вам это представляется, о том, *что это такое – быть вами*» [Dennett 1991, 96–97].

Интересно, что эмерджентизм Брайанта не распространяется на культуру: «Культура не является сферой вне природы, это структура внутри природы. Культура – это еще одна эко-система среди прочих» [Bryant 2013a].

Эмерджентизм вполне может стать важной частью коллективного массового сознания «Нового нового времени», эпохи «четвертой промышленной революции».

Продолженная дальше, линия веры в эмерджентность допускает – даже не допускает, а приветствует – рождение из хаоса информационного потока, который может быть персонифицирован в образе Суперкомпьютера, сверхразума – а значит (в представлениях эмерджентности) и «сверхсознания». Ибо если случайно из сложных биологических систем возникает сознание, то из систем, сложенных из индивидуальных и коллективных сознаний, подверженных тому же закону самозарождения из хаоса новых качеств, вполне может возникнуть это самое «сверхсознание».

Тезис 21 открывает путь к подобной трансформации: «Люди – особый тип животных среди других животных, но не являются кульминацией бытия или существования» [Bryant 2013a].

Моральные суждения

Философ Эвальд Ильенков заметил, что в логическом позитивизме имеется претензия на то, чтобы служить моральным и

этическим учением: «Лорд Рассел требует и в пределах науки права для моральных суждений, права за индивидом принимать такую логику, какая нравится, и отвергать такую логику, которая не нравится, не приводя никаких дальнейших аргументов» [Ильенков 2018, 213].

Брайант занимается морализаторством не хуже Бертрана Рассела. Так, в тезисе 19 даются моральные оценки целеполаганию, связанному с религией, да и вообще любому целеполаганию. При этом используются совсем не количественные, а качественные оценки, базирующиеся на вполне устойчивом наборе моральных убеждений, возникших, видимо, эмерджентно из физикалистского хаоса: «Наихудшие злоупотребления в истории происходят из уверенности, что мы действуем во имя стремления к исторической цели или загробной жизни. Когда из сознания уходит неотвратимость смерти, тогда появляется оправдание самому ужасному надруганию над жизнью – ведь этот мир совершенно не важен, и когда мы говорим, что у истории есть цель, мы оправдываем любые действия в настоящем для достижения этой цели» [Bryant 2013a].

Заключение

Из «темной онтологии» полностью уходят понятия, хоть как-то связанные с человеком, – вернее, они замыкаются сами на себе. Исчезает хайдеггеровское *die Zeitlichkeit* – временность, феноменальное основание или смысл бытия. Остается лишь наличное – *das Vorhandene*. Этот хайдеггеровский термин обозначает сущее, которое просто пребывает в мире, удаленное от человека, – хотя и по его поводу человек не может знать ничего.

Так вроде бы позитивистский и физикалистский взгляд на сознание и человека приводит к отрицанию самой возможности познания как выхода за пределы человека.

Насколько близко к тезисам «отрицателей» стоят слова Ницше из работы «Человеческое, слишком человеческое»: «Может быть, в последней основе все ложно? И если мы обмануты, то не мы ли, в силу того же самого, и обманщики?» [Ницше 1996, 235].

Совершенно непонятно, что в таком мире вообще делает человек. Он возник случайно и становится средством – *der Zeug*, способом бытия подручной вещи в окружающем мире. Этот «цойг», собственно, и изучает темная онтология, которую правильнее было бы назвать «цойгологией».

Философия Леви Брайанта – закономерный итог развития философии «отрицания» сознания. Появление представителей «объектно-ориентированной онтологии» в списке «отрицателей»

объясняется в том числе кризисом в современной науке, связанным с ее фрагментацией на все более специализированные дисциплины, связи между которыми становятся все слабее.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Витгенштейн 2005 – *Витгенштейн Л.* Tractatus logico-philosophicus // *Витгенштейн Л.* Избранные работы. – М.: Территория будущего, 2005. С. 14–221.

Делез 1998 – *Делез Ж.* О смерти человека и о сверхчеловеке // *Делез Ж.* Фуко. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. С. 160–171.

Деннет 2017 – *Деннет Д.* Сладкие грезы. Чем философия мешает науке о сознании. – М.: URSS, 2017.

Дубровский 2019 – *Дубровский Д.И.* В «театре» Дэниэла Деннета (по поводу одной популярной концепции сознания) // *Дубровский Д.И.* Проблема сознания. Теория и критика альтернативных концепций. – М.: URSS, 2019.

Ильенков 2018 – *Ильенков Э.* Идеальное. И реальность. 1960–1979. – М.: Канон+, 2018.

Лебедев 2010 – *Лебедев А.В.* Анаксимандр // Новая философская энциклопедия. Т. 1. – М.: Мысль, 2010. С. 96.

Локк 1985 – *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // *Локк Дж.* Сочинения. В 3 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1985. С. 156–157.

Милль 2011 – *Милль Дж.С.* Система логики силлогистической и индуктивной: Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования / пер. с англ; предисл. В.К. Финна; 5-е изд. – М.: Ленанд, 2011.

Ницше 1996 – *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое / пер. С.Л. Франка // *Ницше Ф.* Соч. в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль. С. 231–490.

Пинкер 2017 – *Пинкер С.* Чистый лист. Природа человека. Кто и почему отказывается признавать ее сегодня. – М.: Альпина нон-фикшн, 2017.

Ростова 2017 – *Ростова Н.Н.* Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека. Монография. – М.: Проспект, 2017.

Фуко 1977 – *Фуко М.* Слова и вещи. – М.: Прогресс, 1977.

Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем. – М.: Республика, 1993.

Хайдеггер 2018 – *Хайдеггер М.* Размышления VII–XI (Черные тетради 1938–1939). – М.: Издательство Института Гайдара, 2018.

Шваб 2016 – *Шваб К.* Четвертая промышленная революция. – М.: Бомбора, 2016.

Bryant 2010 – *Bryant L.* Onticology. A Manifesto for Object-Oriented Ontology. Part I. – URL: <https://larvalsubjects.wordpress.com/2010/01/12/object-oriented-ontology-a-manifesto-part-i>

Bryant 2011 – *Bryant L.* The Democracy of Objects. – Ann Arbor: Open Humanities Press, 2011.

Bryant 2013a – *Bryant L.* Axioms for a Dark Ontology. – URL: <https://larvalsubjects.wordpress.com/2013/05/14/axioms-for-a-dark-ontology/>

Bryant 2013b – Bryant L. Post-Nihilistic Praxis and Some Further Axioms. – URL: <https://larvalsubjects.wordpress.com/2013/05/15/post-nihilistic-praxis-and-some-further-axioms/>

Broad 1925 – Broad C.D. *The Mind and Its Place in Nature*. – London: Kegan Paul, 1925.

Dennett 1991 – Dennett D. *Consciousness Explained*. – Boston: Little, Brown & Co., 1991.

Eddington 1920 – Eddington A.S. *The Meaning of Matter and the Laws of Nature According to the Theory of Relativity* // *Mind*. 1920. Vol. 29. No. 114. P. 150–151.

Feigl 1967 – Feigl H. *The “Mental” and the “Physical”: The Essay and a Postscript*. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1967.

Feyerabend 1981 – Feyerabend P. *Materialism and the Mind-Body Problem* // *Feyerabend P. Realism, Rationalism and Scientific Method*. Vol. 1: *Philosophical Papers*. – Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1981. P. 161–175.

Feyerabend 1993 – Feyerabend P. *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* / 3rd ed. – London: NLB, 1993.

Jackson 1982 – Jackson F. *Epiphenomenal Qualia* // *The Philosophical Quarterly*. 1982. Vol. 32. No. 127. P. 127–136.

Stanley 2007 – Stanley M. *Practical Mystic: Religion, Science and A.S. Eddington*. – Chicago: University of Chicago Press, 2007.

Strawson 2019 – Strawson G. *A Hundred Years of Consciousness: “A Long Training in Absurdity”* // *Estudios de Filosofía*. 2019. Vol. 59. P. 9–43.

REFERENCES

Broad C.D. (1925) *The Mind and Its Place in Nature*. London: Kegan Paul.

Bryant L. (2010) *Onticology. A Manifesto for Object-Oriented Ontology. Part 1*. Larval Subjects. Retrieved from <https://larvalsubjects.wordpress.com/2010/01/12/object-oriented-ontology-a-manifesto-part-i>

Bryant L. (2011) *The Democracy of Objects*. Ann Arbor: Open Humanities Press.

Bryant L. (2013a) *Axioms for a Dark Ontology*. Larval Subjects. Retrieved from <https://larvalsubjects.wordpress.com/2013/05/14/axioms-for-a-dark-ontology/>

Bryant L. (2013b) *Post-Nihilistic Praxis and Some Further Axioms*. Larval Subjects. Retrieved from <https://larvalsubjects.wordpress.com/2013/05/15/post-nihilistic-praxis-and-some-further-axioms/>

Deleuze G. (1986) *Foucault*. Paris: Minuit (Russian translation: Moscow: Izdatel'stvo gumabitarnoy literatury, 1998).

Dennett D. (1991) *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown & Co.

Dennett D. (2005) *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*. Cambridge, MA: The MIT Press (Russian translation: Moscow, URSS, 2017).

Dubrovsky D.I. (2019). In Daniel Dennett's “Theatre” (On the Popular Concept of Consiousness). In: Dubrovsky D.I. *The Problems of*

Consciousness. Theory and Criticism of Alternative Concepts. Moscow: URSS (in Russian).

Eddington A.S. (1920) The Meaning of Matter and the Laws of Nature According to the Theory of Relativity. *Mind*. Vol. 29, no. 114, pp. 150–151.

Feigl H. (1967) *The “Mental” and the “Physical”: The Essay and a Postscript*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Feyerabend P. (1981) Materialism and the Mind-Body Problem. In: Feyerabend P. *Realism, Rationalism and Scientific Method. Vol. 1: Philosophical Papers* (pp. 161–175). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Feyerabend P. (1993) *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* (3rd ed.). London: NLB.

Foucault M. (1966) *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard (Russian translation: Moscow: Progress, 1977).

Heidegger M. (1993) *Time and Being: Articles and Speeches*. Moscow: Respublika (Russian translation).

Heidegger M. (2014) *Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938/39)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Russian translation: Moscow: Gaidar Institute for Economic Policy Press, 2018).

Il'yenkov E. (2018) *The Ideal. And the Reality'. 1960–1979*. Moscow: Kanon+ (in Russian).

Jackson F. (1982) Epiphenomenal Qualia. *The Philosophical Quarterly*. Vol. 32, no. 127, pp. 127–136.

Lebedev A.V. (2010) Анаксимандр. In: Stepin V.S. (Ed.) *New Philosophical Encyclopedia* (Vol. 1, p. 96). Moscow: Mysl' (in Russian).

Locke J. (1985) An Essay Concerning Human Understanding. In: Locke J. *Works* (Vol. 1). Moscow: Mysl' (Russian translation).

Mill J.S. (2011) *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*. Moscow: Lenand (Russian translation).

Nietzsche F. (1996). Human, All Too Human: A Book for Free Spirits. In: Nietzsche F. *Works* (Vol. 1, pp. 231–490). Moscow: Mysl' (Russian translation).

Pinker S. (2002) *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. New York: Viking (Russian translation: Moscow: Al'pina non-fiction, 2017).

Rostova N.N. (2017) *The Exile of God. The Problem of the Sacred in the Philosophy of Man*. Moscow: Prospekt (in Russian).

Schwab K. (2016) *The Fourth Industrial Revolution*. Geneva: World Economic Forum (Russian translation: Moscow: Bombora, 2016).

Stanley M. (2007) *Practical Mystic: Religion, Science and A.S. Eddington*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

Strawson G. (2019) A Hundred Years of Consciousness: “A Long Training in Absurdity”. *Estudios de Filosofía*. Vol. 59, pp. 9–43.

Wittgenstein L. (2005) Tractatus logico-philosophicus. In: Wittgenstein L. *Selected Works* (pp. 14–221). Moscow: Territoriya budushchego (Russian translation).



ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ. СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД



Историко-философский экскурс



DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-4-84-98

Оригинальная исследовательская статья

Original research paper

О четырех причинах существования «платоновских» и «аристотелевских» смыслов понятия «виртуальный»

Н.В. Зудилина

*Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского,
Симферополь, Россия*

Аннотация

В статье проведен анализ причин формирования полисемантической латинского понятия *virtus* (добродетель; сила, доблесть, мужественность) и понятия *виртуальный*, произведенного от *virtus*. Возникновение полисемантической латинского понятия *виртуальный* стало возможным благодаря уникальной семантике слова *virtus*, в которой есть две «доминанты» – *добродетель* и *сила*. Согласно Екатерине Таруте, существуют две линии конструирования смыслов понятий на основе корня *vir(t)-* – «платоновская» и «аристотелевская». Мы полагаем, что на основе первой семантической «доминанты» слова *virtus* (добродетель) образовалась «платоновская» группа смыслов понятия *виртуальный*, а на основе второй «доминанты» (сила) – «аристотелевская». Первая причина существования «платоновской» группы смыслов понятия *виртуальный* – это перевод греческого слова *ἀρετή* латинским словом *virtus* в римской философии, библейских текстах и греко-византийской патристике, в результате которого понятие *virtus* обогатилось смыслами платоновского и христианского понятия *ἀρετή*. Вторая причина состоит в том, что через учение Платона об *аретэ* понятие *virtus* дополнилось смыслами платоновского понятия *εἶδος*. Как показал Ханс Кремер, в учении Платона *эйдос* есть начало порядка и красоты, которое отражается в эмпирическом мире как *арете* – добродетель, доброкачественность; тем самым *эйдос* оказывается неразрывно связанным с *арете*. В результате, в «платоновском» смысле *виртуальное* понимается как *эйдетическое, идеальное*. Первая причина существования «аристотелевской» группы смыслов поня-

тия *виртуальный* – это перевод греческого слова *δύναμις* латинским словом *virtus* в библейских и греко-византийских текстах, в результате которого понятие *virtus* обогатилось смыслами христианского понятия *potentia δύναμις*. Вторая причина состоит в переводе аристотелевского понятия *δύναμις* латинским словом *potentia*: слово *δύναμις* стало посредником, связывающим слова *virtus* и *potentia*, и под влиянием последнего различия в значениях *virtus* и *potentia* (и особенно их производных *virtualis* (виртуальный) и *potentialis* (потенциальный)) постепенно исчезли. В результате, в «аристотелевском» смысле *виртуальное* понимается как *потенциальное, возможное*.

Ключевые слова: виртуальное, идеальное, потенциальное, *virtus*, ἀρετή (добродетель), εἶδος, δύναμις (способность/возможность), *potentia* (сила), Платон, Аристотель.

Зудилина Надежда Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии социально-гуманитарного профиля Таврической академии Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского.

nadiya.zudilina@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3869-9780>

Для цитирования: Зудилина Н.В. (2019) О четырех причинах существования «платоновских» и «аристотелевских» смыслов понятия «виртуальный» // Философские науки. 2020. Т. 63. № 4. С. 84–98. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-4-84-98

On Four Causes of the Existence of the “Platonic” and “Aristotelian” Meanings of “Virtual”

N.V. Zudilina

V.I. Vernadsky Crimean Federal University, Simferopol, Russia

Abstract

The article discusses the causes for the formation of the polysemanticity of the Latin word *virtus* (virtue; strength, valor, masculinity) and term *virtual*, which was derived from *virtus*. The emergence of the polysemantic character of *virtual* became possible due to the unique semantics of the word *virtus*, in which there are two dominant meanings – *virtue* and *strength*. According to Ekaterina Taratuta, there are two lines of constructing the meanings of concepts based on the root *vir(t)* – “Platonic” and “Aristotelian.” We believe that on the basis of the first semantic “dominant” of the word *virtus* (virtue) a “Platonic” group of meanings of the word *virtual* was formed, and on the basis of the second “dominant” (strength) the “Aristotelian” group

of meanings was formed. The first cause of the existence of the “Platonic” group of the meanings of *virtual* is the translation of the Greek word ἀρετή using the Latin word *virtus* in Roman philosophy, Biblical texts and Greek-Byzantine patristic writings, as a result of which the concept of *virtus* has been enriched with the meanings of the Platonic and Christian concept of ἀρετή. The second cause is that through the Plato’s doctrine of *arete-eidos* the concept of *virtus* has been enriched with the meanings of the Platonic concept of εἶδος. As Hans Kremer has shown, in Plato’s doctrine *eidos* is the source of order and beauty, which is reflected in the empirical world as *arete* – virtue, goodness; thus, *eidos* is inextricably linked with *arete*. As a result, in the “Platonic” sense *the virtual* is understood as *the eidetic, the ideal*. The first cause of the existence of the “Aristotelian” group of meanings of *virtual* is the translation of the Greek word δύναμις using the Latin word *virtus* in Biblical texts and in Greek-Byzantine patristic writings, as a result of which the concept of *virtus* has been enriched with the Christian meanings of concept of δύναμις. The second cause is the translation of the Aristotelian concept of δύναμις using the Latin word *potentia*: the word δύναμις has become the medium, linking the words *virtus* and *potentia* and, under the influence of the latter, differences in the meanings of *virtus* and *potentia* (and especially their derivatives *virtualis* (virtual) and *potentialis* (potential)) have gradually disappeared. As a result, in the “Aristotelian” sense *the virtual* is understood as *the potential, the possible*.

Keywords: the virtual, the ideal, the potential, *virtus*, ἀρετή (virtue), εἶδος, δύναμις (ability/possibility), *potentia* (power), Plato, Aristotle.

Nadezhda V. Zudilina – Ph.D. in Philosophy, Assistant Professor of the Philosophy Chair for Social and Humanitarian Profile, Department of Philosophy, Taurida Academy, V.I. Vernadsky Crimean Federal University.
nadiya.zudilina@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3869-9780>

For citation: Zudilina N.V. (2019) On Four Causes of the Existence of the “Platonic” and “Aristotelian” Meanings of “Virtual”. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 4, pp. 84–98.
DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-4-84-98

Введение

В современном мире понятие *виртуальный* используется повсеместно, однако его семантика в существенной мере неопределенна и размыта, и более того, совмещает в себе две противоположные системы значений – 1) *фактический, не-номинальный, действительный* и 2) *возможный, мнимый*

(см.: [Кирик 2007, 11]). Причины же такой полисемантической до сих пор не вполне прояснены.

Данная статья продолжает цикл работ автора, посвященных исследованию причин полисемантической природы понятия *виртуальный* (см.: [Зудилина 2018, 1387–1388; Зудилина 2019, 5–14]). Показано, что выявленные причины можно разделить в соответствии с двумя линиями конструирования смыслов понятий на основе корня *vir(t)-* (в их числе – понятий *virtus* и *виртуальный*), выделенными Е.Е. Таратутой, – «платоновской» и «аристотелевской» (см.: [Таратута 2007, 22]). Цель представленной работы – выяснить причины существования «платоновских» и «аристотелевских» смыслов понятия *виртуальный*.

Основными материалами, на основе которых строится обоснование позиции автора данной работы касательно причин существования «платоновских» и «аристотелевских» смыслов понятия *виртуальный*, являются греко-латинские издания гомилий Иоанна Хризостома (Златоуста) и их перевод на русский язык, «Метафизика» Аристотеля на языке оригинала, а также ее переводы на латинский, английский и русский языки.

«Платоновские» и «аристотелевские» смыслы слова *virtus* и его производных

Как полагает Е.Е. Таратута, начиная с античности, в литературе развиваются две линии конструирования смыслов в рамках понятий на основе корня *vir(t)- / vip(m)-* (к числу таких понятий относятся в том числе латинское *virtus* и английское *virtual* (*виртуальный*)): 1) «платоновская» линия (проблема разделения реального и идеального); 2) «аристотелевская» линия (проблема соотношения актуального и потенциального) [Таратута 2007, 22].

Мы согласны с идеей выделения «платоновской» и «аристотелевской» линий, предложенной Е.Е. Таратутой, однако полагаем, что смыслы пребывают за пределами конкретного языка, а значит, они *есть* и потому *обретаются*, а не развиваются или конструируются. По этой причине в данной работе мы уходим от идеи конструирования смыслов и будем говорить о «платоновской» и «аристотелевской» линиях или группах

смыслов, подразумевая под этим *обретение* этих смыслов понятием *виртуальный*.

Итак, перейдем к рассмотрению причин существования «платоновских» смыслов понятия *виртуальный*.

Первая причина существования «платоновских» смыслов понятия *виртуальный*: *ἀρετή* как *virtus*

В труде Иоанна Златоуста (Иоанна Хризостома) «Толкование на Первое послание ап. Павла фессалоникийцам», гомилия (беседа) IV, пункт 3, греческое слово *ἀρετή* переведено на латынь словом *virtus*:

Греческий, 1838, 1860	Латинский, 1860	Русский, 1905
Ἔνεστι γὰρ μηδὲν πράττοντα, πονηρὸν εἶναι, οἷον βασκανίαν ἔχειν, ἀπιστίαν, δόλον, τὸ χαίρειν ἐπὶ τοῖς κακοῖς, [456] τὸ μὴ εἶναι φιλικόν, τὸ δόγματα ἔχειν διεστραμμένα· ταῦτα πάντα τῆς καρδίας ἐστὶ· τὸ δὲ τούτων καθαρῶς εἶναι, ἐστὶν ἀγιωσύνη. Κυρίως μὲν γὰρ ἀγιωσύνη λέγεται ἢ σωφροσύνη κατ' ἐξοχὴν, ἐπειδὴ καὶ ἀκαθαρσία ἢ πορνεία καὶ ἢ μοιχεία· καθολικῶς δὲ πᾶσα ἁμαρτία ἀκαθαρσία, καὶ πᾶσα ἀρετή καθαρότης... [Chrysostomus 1838, 527–528; Chrysostomus 1860, 420]¹.	[Chrys. Hom. 4.3 in I Thess.]: Fieri enim potest ut qui nihil agit sit malus: ut si habeat invidiam, incredulitatem, dolum, lætetur malis, non sit propensus ad amandum, dogmata habeat perversa: hæc omnia sunt cordis. Hoc vero est sanctitas, ab his esse puros. Nam proprie quidem dicitur sanctitas temperantia quæ est per excellentiam, siquidem immunditia est fornicatio et adulterium: in summa autem omne peccatum est immunditia, et omnis virtus puritas et mundities... [Chrysostomus 1838, 527–528; Chrysostomus 1860, 419–420].	[4.3, 420]: Можно быть злымъ, не дѣлая никакого зла, какъ-то: имѣть ненависть, невѣріе, быть коварнымъ, радоваться несчастіямъ, быть недружелюбнымъ, держаться превратнаго ученія: все это — дѣло сердца. Быть чистымъ отъ всего этого составляетъ святость. Правда, святостію главнымъ образомъ и по преимуществу называется цѣломудріе, такъ же какъ и нечистотою блудъ и прелюбодѣяніе; но, вообще, всякій грѣхъ есть нечистота, и всякая добродѣтель чистота... [Златоуст 1905, 511].

Таблица 1. *Ἀρετή* как *virtus*

¹ Слова «ἀρετή», «virtus», «добродѣтель» в Таблице 1 выделены мной.

Как показано в Таблице 1 на примере фрагмента из гомилии Иоанна Хризостома, слово *virtus* использовалось в качестве перевода греческого слова *ἀρετή*, означая в этом случае *добродетель*.

Мы полагаем, что перевод греческого слова *ἀρετή* латинским словом *virtus* в римской философии, библейских текстах и греко-византийской патристике стал первой причиной формирования «платоновской» группы смыслов понятия *виртуальный*, поскольку обеспечил обогащение понятия *virtus* смыслами платоновского и христианского *ἀρετή*.

Вторая причина существования «платоновских» смыслов понятия *виртуальный*: *virtus* как *ἀρετή-εἶδος*

Дальнейшее развитие «платоновской» линии связано с платоновским понятием *εἶδος*. Как показал Ханс Кремер, в учении Платона *арете* неразрывно связана с *эйдосом*. Будучи началом упорядоченности, слаженности и красоты, *эйдос* проявляется в эмпирическом мире как соответствующие добродетели и доброкачественности (*ἀρεταί*), присущие данной вещи (см.: [Кремер 2014, 49–50]). Отпадение от *арете* ведет к потере подобия *эйдосу* (прообразу), то есть к без-образию.

Поскольку *арете* есть проявление *эйдоса*, то *арете-эйдос* (*ἀρετή-εἶδος*) [Кремер 2014, 24, 37] связывает собой бытие и Единое-Благо. Как поясняет Кремер, нравственная *арете* связана со структурой самого бытия, и наличие устойчивого образа (*эйдоса*) внутренней структуры раскрывается как особый вид общего бытийствования всех вещей [Кремер 2014, 54]. В результате, этика Платона оказывается онтологичной: добродетель, нравственность укоренена в законах и структуре самого бытия.

В «платоновском» смысле *идеальное* есть *виртуальное* [Таратута 2007, 24]. Основной проблемой «платоновской» линии, согласно Е.Е. Таратуте, является проблема разделения реального и идеального [Таратута 2007, 22]. Мы полагаем, что для ее решения понятие *реальное* следует использовать не в значении «все, что есть, так, как оно есть» (ибо в «платоновском» понимании идеальное и есть реальное, и даже более того, – оно *единственно* реальное), а в более узком смысле, то есть относить *реальное* только к одному из видов материи – веществу (а не полю), что близко к одному из значений латинского *realis* – *вещественный*. При такой трактовке, *виртуальное* (или *идеальное*) является скорее полевым, чем чисто имматериальным.

Подведем итог. Вторая причина существования «платоновских» смыслов понятия *виртуальный* состоит в том, что через учение Платона об арете-эйдосе понятие *virtus* обогатилось смыслами платоновского понятия *εἶδος*. В «платоновском» смысле *виртуальное* понимается как *эйдетическое, идеальное*.

Первая причина существования «аристотелевских» смыслов понятия *виртуальный*: *δύναμις* как *virtus*

Как было показано на примере фрагмента из гомилии Иоанна Хризостома, греческое слово *ἀρετή* в некоторых случаях переводилось на латынь как *virtus* (см. Таблицу 1). Второе греческое слово, для перевода которого использовалось слово *virtus*, – это *δύναμις*.

Приведем пример из труда Иоанна Хризостома «Толкования на Первое послание ап. Павла фессалоникийцам», гомилия I, пункт 2:

Греческий, 1838, 1860	Латинский, 1838, 1860	Русский, 1905
... Θεοῦ δύναμις ² ἥν ἡ τὰς τῶν πιστευόντων ψυχὰς πείθουσα, ὥστε καὶ πρὸς θανάτους μυρίους παρασκευάζεσθαι· ὅπερ οὐκ ἂν ἦν, εἰ μὴ εὐθέως κατὰ βάθους τὸ κήρυγμα ἐπεπήγει καὶ εἰστήκει ἀκλινές [Chrysostomus 1838, 495; Chrysostomus 1860, 394] ³ .	[Chrys. Hom. 1.2 in 1 Thess.]: ... Dei virtus quæ credentium persuadebat animis, ut vel ad mille mortes essent parati. Quod quidem non fuisset, nisi statim in profundo coaluisset, et confirmata fuisset prædicatio, et stetisset immobilis [Chrysostomus 1838, 495; Chrysostomus 1860, 394].	[1.2, 394]: ... сила Божія дала такую крѣпость душамъ вѣрующихъ, что они готовы были перенести даже тысячу смертей; а этого не могло бы быть, если бы проповѣдь вскорѣ же не укоренилась глубоко и не содѣлалась непоколебимою [Златоуст 1905, 478].

Табл. 2. *Δύναμις* как *virtus*

² Слова «Θεοῦ δύναμις», «Dei virtus» и «сила Божія» в Таблице 2 выделены мной.

³ Данный фрагмент является спуриумом (лат. spurium): в то время как одни исследователи приписывают этот фрагмент Иоанну Хризостому, другие полагают, что его автор – Севериан Гавальский (лат. Severianus Gabalensis; англ. Severian of Gabala) [Catenæ... 1842, 345].

Как показано в Таблице 2 на примере фрагмента из гомилии Иоанна Хризостома, слово *virtus* использовалось в качестве перевода греческого слова *δύναμις* в библейских текстах и греко-византийской патристике. В этих переводах слово *virtus* чаще всего означает *праведную силу, божественную, чудотворную мощь, Небесные силы или ангела*.

Как видим, благодаря уникальной особенности слова *virtus* вмещать в себе значения *добродетель* и *сила* (см.: [Дворецкий 1976, 1084; Lewis 1984, 1997]), слово *virtus* использовалось для перевода сразу двух греческих слов в библейских и греко-византийских текстах:

1) слова *ἀρετή*, означающего *добродетель, доброкачественность, мужество, доблесть* и др. (см.: [Liddell, Scott 1996, 238; Вейсман 1899, 193]) («платоновский» смысл; см. таблицу 1);

2) слова *δύναμις*, означающего *сила, мощь, могущество, способность* и др. (см.: [Liddell, Scott 1996, 452; Вейсман 1899, 347]) («аристотелевский» смысл; см. таблицу 2).

И хотя при переводе словом *virtus* лишь один из смыслов эксплицитировался в слове, тем не менее, второй смысл незримо присутствовал. Именно по этой причине в эпоху Средневековья понятие *virtus* оказалось востребованным и незаменимым, поскольку отражало христианские идеи о природе Бога, в которой добродетель и сила суть одно, и потому она проявляется как добродетельность божественной силы и сила добродетели. Это означает, что «платоновская» и «аристотелевская» линии смыслов слились в христианском понимании концепта *virtus* в своеобразное единство.

Так, благодаря тому, что одним из основных значений и у слова *ἀρετή* (см.: [Liddell, Scott 1996, 238; Вейсман 1899, 193]), и у слова *virtus* [Дворецкий 1976, 1084; Lewis 1984, 1997] является *добродетель*, а также благодаря переводу словом *virtus* слова *δύναμις*, означающего в библейских и греко-византийских текстах чудотворную силу [Liddell, Scott 1996, 452; Вейсман 1899, 347], манифестацию божественной силы [Liddell, Scott 1996, 452], чудо [Liddell, Scott 1996, 452; Вейсман 1899, 347], различного рода силы, особенно силы небесных существ [Liddell, Scott 1996, 452], в эпоху Средневековья у слова *virtus* появляются такие значения, как «дела дерзновения», «дела, которые демонстрируют силу», т.е. чудеса, ангел, воинство (цит. по: [Таратута 2007, 26–27]), Небесные силы

[Эриугена 1995, 250], чудо, реликвия⁴, сила производить чудеса [Niermeyer 1976, 1111]. Эти новые значения, появившиеся у понятия *virtus* в эпоху Средневековья, можно условно разделить на три группы: 1) добродетельная сила (способная производить чудеса); 2) результат действия добродетельной силы (чудо); 3) носители добродетельной силы (ангелы, Небесное воинство). Но общим для всех групп является то, что каждая из них несет в себе оба смысла (*добродетель* и *сила*), выражая природу божественного.

Итак, первой причиной существования «аристотелевских» смыслов понятия «виртуальный» является перевод греческого слова *δύναμις* латинским словом *virtus* в библейских текстах и греко-византийской патристике, в результате которого понятие *virtus* обогатилось смыслами христианского понимания *δύναμις*.

Вторая причина существования «аристотелевских» смыслов понятия виртуальный: *δύναμις* как *virtus* и *δύναμις* как *potentia*

Дальнейшее развитие «аристотелевской» линии связано с переводом *δύναμις* в текстах Аристотеля латинским словом *potentia*. Началом этого процесса можно считать период, когда Боэций осуществил первые переводы логических трудов Аристотеля на латинский язык. Используемое Аристотелем слово *δύναμις* Боэций переводил либо как *potentia* [Boetius 1891, 947], либо как *potestas* (при этом слово *ἀρετή* переведено как *virtus*) [Boetius 1891, 952]. В дальнейшем при переводе трудов Аристотеля слово *δύναμις* переводилось как *potentia* или *potentialitas*.

Рассмотрим пример перевода аристотелевского понятия *δύναμις* в «Метафизике» Аристотеля, книга 9 (Θ), на латинский, английский и русский языки. Начнем с сопоставления оригинального текста Аристотеля на греческом, и его перевода на латынь:

⁴ Реликвия – мощи святого после его смерти, а также предметы, освященные при контакте с его телом (см.: [Chiovaro 2003, 50]). Характерно, что слово *мощи* происходит от корня *мощь*, означающего *обладание силой*, в данном случае – добродетельной, праведной силой.

Греческий, 1837, 1933	Латинский, 1483/1995 ⁵
Ἡ μὲν γὰρ τοῦ παθεῖν ἐστὶ δύναμις ⁶ , ἢ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχοντι ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὑπ' ἄλλου ἢ ἢ ἄλλο· [Aristoteles 1837, 164; Aristotle 1933, 430].	[Aristot. Met. 9, 1046a12-13]: Nam hec quidem patiendi potentia est, que in ipso patiente principium mutationis passive ab alio in quantum aliud est [Aristoteles 1995, 180] ⁷ .
ἡ δ' ἔξις ἀπαθείας τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον καὶ φθορᾶς τῆς ὑπ' ἄλλου ἢ ἢ ἄλλο ὑπ' ἀρχῆς μεταβλητικῆς. Ἐν ⁸ γὰρ τούτοις ἔνεστι πᾶσι τοῖς ὅροις ὁ τῆς πρώτης δυνάμεως λόγος [Aristoteles 1837, 164–165; Aristotle 1933, 430].	[Aristot. Met. 9, 1046a14-16]: Hec autem habitus impassibilitatis eius que in deterius et corruptionis ab alio in quantum aliud a principio transmutativo. In hiis enim inest omnibus terminis prime potentie (sic! – H. 3.) ratio [Aristoteles 1995, 180].

Таблица 3.1. *Δύναμις* как *потенция/способность* (греческий и латинский языки)

Теперь рассмотрим тот же фрагмент, который приведен в Таблице 3.1 на греческом и латинском языках, в Таблице 3.2 на английском и русском языках:

⁵ Это издание 1995 г., осуществленное в рамках проекта Aristoteles Latinus, воспроизводит единственное полное средневековое издание «Метафизики» Аристотеля на латинском языке 1483 г.

⁶ Слова «δύναμις», «potentia», «potency», «potentiality», «способность», а также «δυνάμεως», «potentie», «potency», «potentiality», «способности» в Таблицах 3.1 и 3.2 выделены мной.

⁷ В тексте убрано выделение некоторых слов прописными буквами.

⁸ В издании 1837 г. – прописная буква Ἐ, в издании 1933 г. – строчная буква е.

Английский, 1928	Английский, 1933	Русский, 1976
For one kind is a potency of being acted on, i.e. the originative source, in the very thing acted on, of its being passively changed by another thing or by itself <i>qua</i> other [Aristotle 1928];	One kind of potentiality is the power of being affected; the principle in the patient itself which initiates a passive change in it by the action of some other thing, or of itself <i>qua</i> other [Aristotle 1933, 431].	А именно: это, во-первых, способность претерпевать как заложенное в самой претерпевающей вещи начало испытываемого ею изменения, вызываемого другим или ею самой, поскольку она другое [Аристотель 1976, 235];
and another kind is a state of insusceptibility to change for the worse and to destruction by another thing or by the thing itself <i>qua</i> other by virtue of an originative source of change. In all these definitions is implied the formula of potency in the primary sense [Aristotle 1928].	Another is a positive state of impassivity in respect of deterioration or destruction by something else or by itself <i>qua</i> something else, <i>i e</i> by a transformatory principle – for all these definitions contain the formula of the primary sense of potentiality [Aristotle 1933, 431].	это, во-вторых, обладание невосприимчивостью к худшему и к тому, чтобы быть уничтоженным чем-то другим или самой вещью, поскольку она другое, через начало, вызывающее изменение. Во всех этих определениях содержится мысль о первой способности [Аристотель 1976, 235].

Таблица 3.2. *Δύναμις* как *потенция/способность* (английский и русский языки)

В приведенном в Таблицах 3.1 и 3.2 фрагменте «Метафизики» Аристотеля греческое слово *δύναμις* переведено на латынь словом *potentia*, на английский – либо словом *potency* (*потенция, сила, могущество, эффективность*), либо словом *potentiality* (*потенциальность, возможность*). В учении Аристотеля парной категорией для *δύναμις* является *ἐνέργεια* (*энергия, действительность*), и данное слово переводилось на латынь словами *actus* или *actualitas* [Garden 1878, 5]. В результате, мы приходим к тому же выводу, что и Е.Е. Таратута, а именно – о связи «аристотелевской» линии смыслов понятия *виртуальный* с проблемой соотношения актуального и потенциального [Таратута 2007, 22].

На русский язык аристотелевскую пару категорий *δύναμις* – *ἐνέργεια* принято переводить соответственно как *возможность* и *действительность*. В результате, в русском языке понятие *виртуальный* оказалось еще более тесно связанным с понятием *возможный*, которое лишь частично совпадает по значению с понятием *потенциальный*.

Итак, в библейских и греко-византийских текстах для перевода слова *δύναμις* использовалось слово *virtus* (см. Таблицу 2), тогда как при переводе трудов Аристотеля *δύναμις* переводилось как *potentia* или *potentialitas* (см. Таблицу 3.1). Поэтому вторая причина существования «аристотелевской» группы смыслов понятия *виртуальный* состоит в переводе аристотелевского понятия *δύναμις* латинским словом *potentia*: слово *δύναμις* стало посредником, связывающим слова *virtus* и *potentia*, благодаря чему значения этих понятий постепенно сближались, а их производные *virtualis* и *potentialis* со временем стали использоваться как взаимозаменяемые.

Выводы

1. Исходная уникальность слова *virtus*, совмещающего в себе две семантических «доминанты» – *добродетель* и *силу* – обеспечила возможность развития полисемантичности понятия *virtus*, а затем и понятия *виртуальный*. На основе первой семантической «доминанты» образовалась «платоновская» группа смыслов понятия *виртуальный*, на основе второй – «аристотелевская».

2. Перевод греческого слова *ἀρετή* латинским словом *virtus* в римской философии, библейских текстах и греко-византийской патристике стал первой причиной для формирования «платоновской» группы смыслов понятия *виртуальный*, поскольку обеспечил связь понятия *virtus* со смыслами платоновского и христианского понятия *ἀρετή*.

3. Через учение Платона об *арете-эйдосе* понятие *virtus* оказывается связанным не только с платоновским понятием *ἀρετή*, но также и с платоновским понятием *εἶδος*, что выводит нас на указанную Е.Е. Таратутой проблему разделения реального и идеального; при этом виртуальное мыслится как эйдетическое, идеальное.

4. Для решения проблемы разделения реального и идеального, понятие *реальный* следует использовать не в значении «все, что есть так, как оно есть» (ибо в «платоновском» понимании идеальное и есть реальное, и даже более того, – оно *единственно* реальное), а в более узком смысле, то есть относить *реальное* только к одному из видов материи – веществу (а не полю), что близко к одному из значений латинского *realis* – *вещественный*. При такой трактовке, *виртуальное* (или *идеальное*) является скорее полевым, чем чисто имматериальным.

5. Перевод греческого слова *δύναμις* латинским словом *virtus* в библейских текстах и греко-византийской патристике стал первой причиной формирования «аристотелевской» линии смыслов понятия *виртуальный*, поскольку обеспечил обогащение понятия *virtus* смыслами христианского понятия *δύναμις*.

6. Вторая причина существования «аристотелевской» группы смыслов состоит в переводе аристотелевского *δύναμις* латинским словом *potentia*: слово *δύναμις* связало собой слова *virtus* и *potentia*, и под влиянием последнего различия в значениях *virtus* и *potentia* (и особенно их производных *virtualis* (виртуальный) и *potentialis* (потенциальный)) постепенно исчезли. В результате, в «аристотелевском» смысле *виртуальное* понимается как *потенциальное*, *возможное*, и мы приходим к тому же выводу, что и Е.Е. Таратута, — о связи «аристотелевской» линии развития смысла понятия *виртуальный* с проблемой соотношения актуального и потенциального.

В завершение отметим, что предложенное Е.Е. Таратутой соотношение сущего и должного а) с реальным и идеальным, в котором виртуальное, в свою очередь, соответствует идеальному и должному («платоновская» линия), и б) с актуальным и потенциальным, в котором виртуальное соответствует потенциальному и должному («аристотелевская» линия) [Таратута 2007, 24–25], является сложным и неоднозначным вопросом (особенно в том, что касается «аристотелевской» линии) и требует отдельного исследования.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Аристотель 1976 – *Аристотель*. Метафизика // Сочинения: В 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. С. 64–367.

Вейсман 1899 – Греческо-русский словарь / сост. А.Д. Вейсман; 5-е изд. – С.-Петербург: Издание автора, 1899.

Дворецкий 1976 – *Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь / изд. 2-е, переработ. и доп. – М.: Русский язык, 1976.

Златоуст 1905 – *Златоустъ I*. Полное собрание творений. Томъ 11. – С.-Петербург: Издание С.-Петербургской Духовной Академіи, 1905.

Зудилина 2018 – *Зудилина Н.В.* О природе ментального/психического, проявляющейся как сила/энергия, реализуемая в круговом/вращательном движении, как о возможном источнике смысла понятия «виртуальное» // Дни науки КФУ им. В.И. Вернадского : сб. тезисов участников IV науч.-практ. конф. профессорско-преподават. состава, аспирантов, студ. и молод. ученых. Т. 2. – Симферополь: КФУ им. В.И. Вернадского, 2018. С. 1387–1388.

Зудилина 2019 – *Зудилина Н.В.* Влияние значений греческого понятия «ἀρετή» на семантику латинского понятия «virtus» как одна из причин полисемантичности понятия «виртуальный» в XX–XXI веках // Logos et Praxis. Т. 18. № 1. С. 5–14.

Кирик 2007 – *Кирик Т.А.* Виртуальная реальность и ее онтологические прототипы. – Курган: Изд-во Курганского гос. ун-та, 2007.

Кремер 2014 – *Кремер Х.И.* Арете по Платону и Аристотелю / пер. с немецкого Д.В. Скляднева. – СПб. : ИМХО-ПРЕСС, 2014.†

Таратута 2007 – *Таратута Е.Е.* Философия виртуальной реальности. – СПб.: Издательство СПбГУ, 2007.

Эриугена 1995 – *Эриугена И.С.* Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна / вступ. ст., пер. с лат., прим. В.В. Петрова. – М. Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1995.

Aristoteles 1837 – *Aristoteles.* Metaphysika // *Aristotelis Opera.* Vols. 7–9 / ed. by I. Bekker. – Oxonii: E Typographeo academico, 1837.

Aristotle 1933 – *Aristotle.* The Metaphysics. Part I. Books I–IX / with an English transl. by H. Tredennick. – London: William Heinemann; New York: G.P. Putnam's Sons, 1933.

Aristotle 1928 – *Aristotle.* Metaphysics // The works of Aristotle: in 12 volumes. Vol. 8 / ed. by W.D. Ross. – Oxford: Clarendon Press, 1928.

Aristoteles 1995 – *Aristoteles.* Metaphysica. Lib. I–XIV // *Aristoteles Latinus.* Vol. XXV 3.2. / ed. by G. Vuillemin-Diem. – Leiden; New York; Köln : E.J. Brill, 1995.

Boetius 1891 – *Boetius M.S.* Interpretatio Topicorum Aristotelis // *Patrologiæ Cursus Completus. Series Latina.* T. 64 (2). – Parisiis: Apud Garnier Fratres, 1891.

Catenæ... 1842 – *Catenæ in Sancti Pauli Epistolas ad Galatas, Ephesios, Philippenses, Colossenses, Thessalonicenses* / ed. by J.A. Cramer. – Oxonii: E Typographeo Academico, 1842.

Chiovaro 2003 – *Chiovaro F.* Relics // *The New Catholic Encyclopedia.* Vol. 12. – New York: Gale, 2003. P. 50–56.

Chrysostomus 1838 – *Chrysostomus I.* Opera Omnia. T. 11 / ed. by B. de Montfaucon. – Parisiis: Apud Gaume Fratres, Bibliopolas, 1838.

Chrysostomus 1860 – *Chrysostomus S.I.* Homilia in epistulam I ad Thessalonicenses // *Patrologiæ Cursus Completus. Series Graeca.* T. 62 (11) / ed. by J.-P. Migne. – Parisiis: Venit Apud Editorem, 1860.

Garden 1878 – *Garden F.* A Dictionary of English Philosophical Terms. – London: Rivingtons, 1878.

Lewis 1984 – *Lewis C.T.* A Latin Dictionary. – Oxford: Clarendon Press, 1984.

Liddell, Scott 1996 – *Liddell H.G., Scott R.* A Greek-English Lexicon. – Oxford: Clarendon Press, 1996.

Niermeyer 1976 – *Niermeyer J.F.* Mediae Latinitatis Lexicon Minus. A Medieval Latin–French/English Dictionary. Fasciculus 1. – Leiden: E.J. Brill, 1976.

REFERENCES

Aristotle (1837). Metaphysika. In: Bekker I. (Ed.) *Aristotelis Opera* (Vols. 7–9). Oxford: E Typographeo academico (in Greek).

Aristotle (1928). Metaphysics. In: Ross W.D. (Ed.) *The Works of Aristotle* (Vol. 8). Oxford: Clarendon Press.

Aristotle (1933). *The Metaphysics* (Part I. Books I–IX) (H. Tredennick, Trans.). London: William Heinemann; New York: G.P. Putnam's Sons (in Greek and English).

Aristotle (1976). *Metaphysics*. In: Aristotle. *Works* (Vol. 1, pp. 64–367). Moscow: Mysl' (Russian translation).

Aristotle (1995). *Metaphysica*. Lib. I–XIV. In: Vuillemin-Diem G. (Ed.) *Aristoteles Latinus* (Vol. XXV 3.2). Leiden: E.J. Brill (Latin translation).

Boethius M.S. (1891). *Interpretatio Topicorum Arisotelis*. In: *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* (Vol. 64 (2)). Paris: Apud Garnier Fratres (in Latin).

Chiovaro F. (2003). *Relics*. In: *The New Catholic Encyclopedia* (2nd ed; Vol. 12, pp. 50–56). New York: Gale.

Chrysostomus I. (1838) *Opera Omnia* (B. de Montfaucon, Ed.) (Vol. 11). Paris: Apud Gaume Fratres, Bibliopolas (in Greek and Latin).

Chrysostomus S.I. (1860). *Homilia in epistulam I ad Thessalonicenses*. In: Migne J.-P. (Ed.) *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. (Vol. 62 (11)). Paris: Venit Apud Editorem (in Greek).

Chrysostom J. (1905) *Complete Works* (Vol. 11). Saint Petersburg: Saint Petersburg Ecclesiastical Academy Press (Russian translation).

Cramer J.A. (Ed.) (1842) *Catenæ in Sancti Pauli Epistolas ad Galatas, Ephesios, Philippenses, Colossenses, Thessalonicenses*. Oxford: E Typographeo Academico (in Greek).

Dvoretzkiy I.Kh. (1976) *Latin-Russian Dictionary* (2nd ed.). Moscow: Russkiy yazyk (in Russian).

Garden F. (1878) *A Dictionary of English Philosophical Terms*. London: Rivingtons.

Eriugena J.S. (1995) *Homily on the Prologue to the Gospel of St. John* (V.V. Petrov, Trans.). Moscow: Y.A. Shichalin's Greek-Latin Cabinet (in Latin and Russian).

Kirik T.A. (2007) *Virtual Reality and Its Ontological Prototypes*. Kurgan: Kurgan State University Press (in Russian).

Krämer H.J. (2014) *Arete of Plato and Aristotle* (D.V. Sklyadnev, Trans.). Saint Petersburg: IMHO-PRESS (Russian translation).

Lewis C.T. (1984) *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.

Niermeyer J.F. (1976) *Mediae Latinitatis Lexicon Minus. A Medieval Latin–French/English Dictionary* (Fasciculus 1). Leiden: E.J. Brill.

Liddell H.G. & Scott R. (1996) *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

Taratuta E.E. (2007) *Philosophy of Virtual Reality*. Saint Petersburg: Saint Petersburg State University Press (in Russian).

Veysman A.D. (1899) *Greek-Russian Dictionary* (5th ed.). Saint Petersburg (in Russian).

Zudilina N.V. (2018) On the Nature of the Mental/Psychic, Manifesting as a Power/Energy That Is Implemented in Circular/Vortex Motion, as a Possible Source of the Meaning of the Concept of “Virtual.” In: *Days of Science of V.I. Vernadsky Crimean Federal University* (Vol. 2, pp. 1387–1388). Simferopol: V.I. Vernadsky Crimean Federal University Press (in Russian).

Zudilina N.V. (2019) Influence of the Meanings of the Greek Concept of “Ἀρετή” on the Meanings of the Latin Concept of “Virtus” as One of the Reasons for the Polysemanticity of the Concept of “Virtual” in the 20th–21st Centuries. *Logos et Praxis*. Vol. 18, no. 1, pp. 5–14 (in Russian).

Воображение и фантазия в консервативном дискурсе: особенности перевода

Н.С. Глазков

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики», Москва, Россия

Аннотация

Терминологическое различие воображения и фантазии в русских переводах зачастую не передается. Цель статьи состоит в том, чтобы показать, что переводчикам британской философской классики на русский язык нужно иметь в виду, что различие между понятиями «fancy» и «imagination» начинает оформляться как концептуальное уже в первой половине XVIII в., поэтому правильность его передачи влияет на научную ценность перевода. Очень скоро понятие воображения, как и различие воображения и фантазии, начинает использоваться для осмысления политической реальности. В настоящее время в понятии «политического воображения» исследователи видят ресурс для объяснения как континуальности, так и разрывов в политическом процессе, как левой утопии, так и консервативной ностальгии. Чувствительность к различению воображения и фантазии и, соответственно, передача этих различий в переводах может способствовать актуализации исследований идеологий в таких областях, как история идей и интеллектуальная история, а также исследование власти и идеологии. В настоящей статье различие рассматривается на материале текстов, написанных авторами, традиционно относимыми к консервативному лагерю. Характерно, что именно эти авторы внесли основной вклад в развитие рассматриваемого различия в англоязычном философском дискурсе. Это, в частности, Кольридж, решительно сформулировавший различие воображения и фантазии, и Берк, апеллировавший к нравственному воображению. В XX в. близкую по своему нормативному характеру типологию воображения использовали другие консервативные авторы, такие как Ирвинг Бэббит, Томас Стернз Элиот и Рассел Керк. Заслуга Керка состоит в том, что он заговорил о консервативной практике осмысления воображения и попытался представить последнюю в виде единого нарратива.

Ключевые слова: консерватизм, политическое воображение, воображение, фантазия, научный перевод.

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

glazkovnikita@gmail.com

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

Для цитирования: Глазков Н.С. Воображение и фантазия в консервативном дискурсе: особенности перевода // Философские науки. 2020. Т. 63. № 4. С. 99–114. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-4-99-114

Imagination and Fancy in Conservative Discourse: The Issues of Translation

N.S. Glazkov

*National Research University Higher School of Economics, Moscow,
Russia*

Abstract

Not uncommon for Russian translations of British philosophical classics is the problem of not conveying the notions of imagination and fancy properly. The purpose of this paper is to serve as a reminder of the fact that concepts of fancy and imagination began to grow apart as early as the first part of 18th century, and it is necessary to treat them accordingly for the translation to be correct. Very soon, the notion of imagination and the distinction between imagination and fancy began to be involved in the contemplation of political reality. Today it is the notion of political imagination that attracts researchers the most, providing a tool for explaining continuity and discontinuities in political process as well as left utopianism and conservative nostalgia. The awareness of the distinction between imagination and fancy could foster research activity in such fields as the history of ideas and intellectual history as well as studies in ideology and power. The distinction is examined on the basis of texts usually considered to be written by authors of conservative strand. It is an interesting fact, indeed, that it was conservatives who made the main contribution to the development of this distinction in English-language philosophy. Among them are Coleridge, who resolutely draw the line between fancy and imagination, and Burke with his appeal to the moral imagination. The kindred typology of imagination was proposed in 20th century by such thinkers as Irving Babbitt, T.S. Eliot and Russell Kirk. The importance of Kirk lies partly in that fact that he began the discussion of the conservative attitude to imagination and tried to frame it as a coherent narrative.

Keywords: conservatism, political imagination, imagination, fancy, translation of philosophy.

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

glazkovnikita@gmail.com

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

For citation: Glazkov N.S. (2020) Imagination and Fancy in Conservative Discourse: The Issues of Translation. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 4, pp. 99–114.
DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-4-99-114

Введение

Все более употребительным становится многозначное понятие «политическое воображение». В самом простом смысле, весьма характерном для англоязычного узуса, понятие «политическое воображение» используется в тех случаях, когда речь идет о взаимовлиянии политики и литературных практик; при этом совершенно не подразумевается, что политическое воображение должно концептуализироваться в качестве особого аспекта когнитивного процесса. Строго говоря, буквальный перевод «воображение» в таких случаях не совсем точен, поскольку слово «imagination» используется здесь в фигуральном смысле, наподобие того, как «imaginary» используется в словосочетании «imaginary literature», передаваемом просто как «художественная литература». Но соблазн велик, и это неудивительно, если иметь в виду историю понятия воображения и те надежды, которые возлагали на него философы. Как пишет об этом Джеймс Энгел, автор исследования «Творческое воображение: от Просвещения до романтизма» («Creative Imagination: Enlightenment to Romanticism»), в котором прослеживается развитие идеи от XVII в. до первой половины XIX в.: «идея воображения была плодом Просвещения... Понимание гения, поэтической силы и оригинальности, симпатии, индивидуальности, знания и даже этики черпало силы в идее воображения» [Engell 1981, 3]. И сейчас понятие «политического воображения» служит обещанием того, что воображением может быть объяснена как континуальность, так и разрывы в политическом процессе. Эта тенденция в осмыслении данной способности определяет замысел некоторых исследований в таких областях, как история идей, интеллектуальная история, исследования романтизма и др., а в проблемном аспекте – исследований власти и идеологии. В этих случаях данные предметы рассматриваются в свете эстетики,

а от нее лишь шаг до эпистемологии. Таким образом, литературная теория, имеющая дело с политическим воображением в смысле когнитивной способности, обязательно граничит с философским исследованием, которое должно быть хорошо информированным исторически, не в последнюю очередь в истории понятий и, естественно, самого понятия воображения.

Одной из тем, поднимаемых в рамках как теории литературы, так и интеллектуальной истории, является роль воображения для консервативной идеологии, которая оказывается тем более интригующей, что многие консервативные мыслители сами уделяли этой способности большое внимание. Исследование данной тематики на русском языке способствовало бы обогащению области консервативных исследований новыми интерпретациями и актуализации этой предметной области относительно англоязычного исследовательского контекста.

Несмотря на большую работу по переводу релевантных тем философских сочинений, сделанную еще в советский период, имеющиеся переводы отвечают не всем назревшим интерпретативным целям, поскольку, по-видимому, на время их подготовки подобные цели и не ставились или не принимались в расчет. Одним из моментов, которые не всегда стабильно передавались в русских переводах, является различие воображения (*imagination*) и фантазии (*fancy*), которое имеет свою историю в текстах консервативных мыслителей и позволяет лучше понять их позицию относительно познавательных способностей человека и его возможностей менять действительность – не в последнюю очередь политическую. Ниже я хотел бы показать это на конкретных примерах, которые рассматриваются в качестве ремарки к методологии перевода. В данном тексте я не ставлю своей задачей подробное обсуждение связи между воображением и политикой, а также различия воображения, фантазии и политики, как с точки зрения его эвристического потенциала, так и в аспекте практики его использования в рамках политической риторики. Моя цель состоит в том, чтобы обозначить определенное смысловое несоответствие между фрагментами доступных на русском текстов и оригиналами, из-за которого оказываются скрытыми некоторые возможности интерпретации и анализа.

Однако для начала я напомним сюжет, показывающий, что вклад в легитимацию «политического воображения» как понятия и темы был сделан еще в 50-х гг. в США, когда два известных

автора выступили со своими концепциями либерального воображения и консервативного сознания. С тех пор дискуссии на языке литературной и культурной критики все больше вовлекали в свою орбиту тонкие особенности словоупотребления и актуализировали интерес к политическим возможностям воображения, каким его видели классики. Этим я хотел бы подчеркнуть, что при определении потенциала «политического воображения» как предмета изучения опираться следует в первую очередь на понятие воображения как такового.

С исторической точки зрения тема различения воображения и фантазии затрагивалась в исследовании Джеймса Энгела «Творческое воображение». В 13 главе он прослеживает становление этого различения, начиная с первых случаев закрепления противоположных смысловых оттенков, в частности у Дж. Локка в его «Опыте о человеческом разумении», а затем к его истории в XVIII в. и развитию темы в «Литературной биографии» С.Т. Кольриджа. Большое внимание Энгел уделяет немецким авторам, влияние которых, согласно распространенному мнению, испытал Кольридж, – например Эрнсту Платнеру. Нельзя не отметить небольшое, но информативное исследование Р.Л. Бретта, в котором раскрываются некоторые классические взгляды на воображение от Аристотеля до Кольриджа с особым акцентом на различении воображения и фантазии у последнего [Brett 2018].

Керк и Триллинг

Пожалуй, ярче и резонанснее многих других о политическом потенциале воображения высказался американский критик Лайонелл Триллинг, хотя до него о воображении в политике говорили, так или иначе, многие. Причина не в проходном характере того, о чем уже говорилось, а скорее в том, что в своей работе «Либеральное воображение» Триллинг бросил открытый вызов консерватизму, сказав, что фактически в Америке нет другой традиции, кроме либеральной, и назвал консерватизм «интеллектуальным банкротом». Он вел к тому, что в его время у либерализма уже не было таких оппонентов, каким был, например, Кольридж для Милля. Несмотря на то, что они расходились почти во всем, Милль призывал либералов читать Кольриджа, полагая, что сильный противник, наделенный богатым воображением, не даст либерализму почивать на лаврах. Триллинг имел в виду, что воображение способно пробудить у либералов

осознание «многообразия и богатства возможностей», и лучшим его проводником в отсутствие таких оппонентов, как Кольридж, является художественная литература [Trilling 2008].

Ответ не заставил себя долго ждать. Уже в 1953 г. выходит книга Рассела Керка «Консервативное сознание», где воображение рассматривается не как залог обновления, а как фактическое достояние консерватизма, присущее даже политикам, весьма далеким от сферы художественного творчества [Kirk 1960]. Воображение приобретает реальных носителей и предметность. В результате из поиска многообразия и возможностей дискурс воображения у Керка превращается в оду консерватизму, что вписывалось в практику популяризации им консервативной мысли в Соединенных Штатах, где либерализм, как писал Триллинг, был «не только господствующей, но, пожалуй, единственной интеллектуальной традицией» [Trilling 2008, 12]. Триллинг не занимался воображением как философ: его интересовало социальное значение литературы, но не воображение как средство воспитания или тем более трансценденции. Эти моменты прослеживаются у Керка в понятии нравственного воображения, которое он позаимствовал у Берка. Как говорит Керк: «благодаря нравственному воображению, мы понимаем, что мы – существа, созданные для вечности, для жизни согласно моральному закону трансцендентной силы» [Kirk 2013]. В таких пассажах тема воображения принимала у Керка уже метафизический оборот. В то же время он считал развитие нравственного воображения возможным и необходимым при помощи в первую очередь литературы. В литературе он находил примеры не только нравственного, но и других видов воображения – разрушительного, идиллического и дьявольского, в чем повторял Элиота и оказавшего влияние на последнего основоположника «нового гуманизма» Ирвинга Бэббита, прочертив определенную линию преемственности между ними и, конечно, Берком [Kirk 2007]. Заслуга Керка состоит в том, что он заговорил о консервативной практике осмысления воображения и попытался представить последнюю в виде единого нарратива, при этом делая ценные замечания относительно интеллектуальных влияний. Понимание «консервативного воображения» требует учесть их и дополнить теми, на которые Керк не указывает, в том числе связанными с различием воображения и фантазии, предшествовавшим типологии воображения, данной Бэббитом, но по смыслу связанным с ней.

Смысл понятия «fancy»

Предварительно необходимо пояснить, что особенности использования слов «*imagination*» и «*fancy*» таковы, что первое имеет более благородные коннотации, чем второе. Начнем с намеков на различие между воображением и фантазией у Берка, в его «Философском исследовании о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного» (1757), то есть еще до его знаменитой формулировки у С.Т. Кольриджа в «Литературной биографии» (1817). Вот как указывает на наличие такого различия у раннего Берка Джеймс Энгел, на исследование которого сошлемся в дальнейшем: «Другим излюбленным примером фантазии была для Кольриджа поэзия Спенсера, который, как он сказал о нем, был одарен “творческой фантазией” (*imaginative fancy*). Берк подметил в своем “Исследовании”, которое Кольридж читал, что описания Спенсера не так трогают, как подражания, направляемые воображением; описания Спенсера, в отличие от них, “созданы фантазией”» [Engell 1981, 174].

Тот фрагмент, на который ссылается Энгел, содержится в пятой части V раздела и появляется только во втором издании «Исследований», т.е. в издании 1759 г. Наблюдение Энгела представляется весьма удачным для введения в тему, поскольку сразу затрагивает факт наличия адресата, на которого косвенно воздействует авторское воображение или фантазия. Предлагаю рассмотреть замечание Энгела как полезное указание, и если все действительно обстоит именно так, как он говорит, то это значит, что мы имеем повод для сверки перевода «Исследования» с оригиналом. Конечно, очень скоро можно заметить, что Энгел звучит несколько категоричнее оригинала, – в соответствующей части текста Берк не проводит открытого противопоставления между воображением и фантазией. Сама часть озаглавлена «Примеры того, что слова могут воздействовать, не возбуждая образов», и ее содержание полностью соответствует названию. Тезис Берка состоит в том, что употребление слов в повседневном общении не подразумевает с необходимостью возникновения представлений тех вещей, которые они называют, и это не мешает им выполнять своей функции. Более того, подробные описания, непосредственно нацеленные на возникновение у человека таких представлений, могут оказываться менее эффективными с точки зрения достижения цели сообщения, что Берк показывает уже на примере поэзии. И здесь он сравнивает

поэтический язык Блэклока, слепого от рождения, и Спенсера, уделяющего большое внимание деталям, и находит поэзию первого более выразительной и воодушевляющей. Поэтому тезис Энгела нужно уточнить тем, что прямого сопоставления воображения и фантазии Берк в упомянутом фрагменте не проводит (его занимает другой вопрос). Более того, он не говорит о том, что в тех случаях, когда слова воздействуют, не возбуждая образов, это происходит потому, что процесс «направляет воображение» (что следует из утверждения Энгела); он говорит лишь о том, что в этих случаях образы в воображении не возникают [Burke 1757, 179]. И тем не менее очевидно, что «fancy», в отличие от «imagination», имеет здесь несколько уничижительный оттенок, и Энгел обращает внимание на этот случай словоупотребления как доказательство того, что различие воображения и фантазии бытовало в англоязычной литературе за определенное время до того, как Кольридж провозгласил свое открытие в «Литературной биографии» (Энгел приводит и другие примеры).

Однако – и здесь я подхожу, собственно, к основному вопросу – в переводе и «imagination» и «fancy» передаются как «воображение». Ниже я привожу оригинал из второго издания «Исследований» и перевод, опубликованный в 1979 г. в серии «История эстетики в памятниках и документах»:

Here is not one word said of the particulars of her beauty; nothing which can in the least help us to any precise idea of her person; but yet we are much more touched by this manner of mentioning her than by these long and laboured descriptions of Helen, whether handed down by tradition, *or formed by fancy* (курсив мой. – *Н. Г.*), which are to be met with in some authors. I am sure it affects me much more than the minute description which Spenser has given of Belphebe... [Burke 1759, 331].

Здесь не говорится ни одного слова об отдельных чертах ее красоты, ничего, что могло бы хоть немного помочь нам получить какую-либо точную идею ее личности; но тем не менее нас гораздо больше трогает такой способ упоминания о ней, чем те длинные и вымученные описания Елены, которые дошли до нас в преданиях *или созданы воображением* (курсив мой. – *Н. Г.*) и которые можно встретить у некоторых писателей. Безусловно, это трогает меня гораздо больше, чем подробнейшее описание Бельфебы, данное Спенсером... [Берк 1979, 191].

Мы видим, что «fancy» – фантазия – передана в текущем переводе просто как воображение, хотя очевидно, что Берк различает эти понятия. Например, еще во введении ко второму изданию он пишет о воображении: «Кроме представлений... человеческий разум обладает собственной творческой способностью... Способность эта зовется воображением; и к ней относится все то, что мы зовем умом, фантазией (fancy), изобретательностью...» [Burke 1759, 15–16]. В целом нельзя сказать, что в раннем труде – «Исследовании» – мы имеем дело с концептуальным различием, это скорее примечательная особенность словоупотребления. Концептуальным различием в британском философско-литературном дискурсе ее попробует сделать Кольридж, который отмечал уже прямо и императивно: «Поэт должен изображать так, чтобы возбуждать воображение, а не фантазию» [Кольридж 1987, 166].

Если мы обратимся к «Размышлениям о революции во Франции», мы обнаружим другие примеры интересующего нас словоупотребления. Например, когда Берк пишет: «Society is indeed a contract. ...but the state ought not considered as nothing better than a partnership agreement in a trade... and to be dissolved *by the fancy* (курсив мой. – Н. Г.) of the parties», мы видим, что хотя «*by the fancy*» и не указывает на познавательную способность, несет в себе оттенок «оторванности от действительности». Это улавливает Сима Векслер в своем переводе: «Общество поистине есть договор. ...но государство не должно считаться чем-то вроде партнерского соглашения... к нему нельзя относиться как к интересам временным и незначительным, расторгая договор, *когда вздумается* (курсив мой. – Н. Г.) какой-либо из сторон» [Берк 1992, 175]. Оттенок произвольности передается Векслер словосочетанием «когда вздумается». Точно так же берковское «*yoke of luxury and the despotism of fancy*» Векслер переводит как «ярмо роскоши и деспотической прихоти», тем самым снова передавая негативную коннотацию понятия «fancy» [Берк 1992, 250].

Словоупотребление Берка, таким образом, иллюстрирует тенденцию, которая, как считает Энгел, начала набирать силу в XVII в.: «Именно потому, что *phantasia* подразумевала большую свободу мысли в том, что касалось понимания, ощущения или заблуждения, слово “fancy” испытало на себе всю тяжесть подозрения и недоверия, брошенного на него рационализмом XVII в.,

и помимо прочего модным разговорным стилем, вторившим ему» [Engell 1981, 173].

Соответственно, «fancy» и «imagination» нужно передавать в переводе, имея в виду историческое размежевание этих понятий, постепенно приобретавшее *концептуальный* смысл.

Это означает, что воображение, увлечено ли оно левой утопией или правой ностальгией, оказывается не таким одномерным явлением, как можно полагать, если иметь дело с недостаточно точным переводом.

Если говорить непосредственно о консервативной ностальгии, сложность понятия воображения и его отношений с фантазией очень важна для консервативного дискурса, учитывая как его связь с развитием эстетики (многие из авторов, которые традиционно считаются консервативными, рассуждали об искусстве в теоретическом или критическом ключе), так и необходимость понимания той альтернативы, которую консерваторы способны предложить левой утопии, которую они не устают критиковать, будь то в форме пролетарской революции или революции в мышлении, которые так резко критикует Роджер Скрутон в своей книге о новых левых мыслителях [Scruton 2015].

Акценты понятия воображения, отсылающие к свободной и опасной игре ума, применительно к критике утопии мы можем встретить уже у Дэвида Юма, которого некоторые авторы (см., например: [Wolin 1954; Quinton 1978]) включают в ряды ранних консервативных мыслителей. В частности, в эссе «Идея совершенного государства» Юм высказывается следующим образом: «All plans of government, which suppose great reformation in the manners of mankind, are *plainly imaginary* (*курсив мой. – Н. Г.*). Of this nature, are the *Republic* of Plato, and the *Utopia* of Sir Thomas More. The Oceana is the only valuable model of a commonwealth that has yet been offered to the public» [Hume 1826, 563].

В переводе («Мысль», 1996) эта фраза выглядит следующим образом: «Все планы государств, которые предполагают осуществление огромных преобразований в нравах людей, *основаны только на воображении* (*курсив мой. – Н. Г.*). Такой характер носит “Государство” Платона и “Утопия” сэра Томаса Мора. “Океания” представляет собой единственный ценный образец государства, который был до сих пор предложен вниманию общества» [Юм 1996а, 676]. Смысл высказывания понятен: «*основанное только на воображении*» фактически синонимично такому клише

как «оторванное от действительности». Однако если иметь в виду ту роль, которую Юм в своей философии отводит понятию воображения, то нужно признать, что перевод не совсем удачен. Приведем хотя бы слова Юма из заключения к книге о познании его «Трактата», где он рассуждает о возможности «отбросить все пустячные вымыслы фантазии (fancy) и придерживаться рассудка (understanding), т.е. общих и наиболее установленных свойств *воображения* (курсив мой. – Н. Г.)» [Юм 1996б, 312]. Возвращаясь к оригиналу, мы видим, что Юм употребляет слово «imaginary» [Hume 1826, 563], наиболее часто встречаемое и устойчивое значение которого, согласно «Oxford English Dictionary» таково: «Existing only in imagination or fancy; having no real existence; not real or actual», т.е. планы государств, о которых говорит Юм, оказываются просто *надуманы* или *безосновательны*.

Таким образом и Берк, и Юм, там, где им это требуется, находят как маркировать опасные или, как их называет Терри Иглтон, «необузданные» виды воображения и показать их отличие от «более надежных» [Eagleton 1990, 47]. Задача состоит в том, чтобы учитывать это при переводе и при чтении тех, которыми мы располагаем.

«Надежное» воображение

Пока мы уделяли больше внимания уязвимой или – в зависимости от контекста – темной стороне воображения (для простоты мы используем это слово здесь как зонтичное понятие; тогда как Кольридж, например, склонялся к тому, чтобы считать фантазию и воображение самостоятельными способностями). Однако у консервативного воображения есть и светлая сторона, которой также не всегда отдавалось должное в переводе. В этой ипостаси оно утрачивает флер эпистемологической нейтральности, который имело в «Исследованиях» Берка или «Трактате» Юма (возможно и обманчивый) и приобретает явные этические коннотации.

Поскольку некоторые примеры употребления слова «fancy» в «Размышлениях» мы отметили, самое время обратиться к употреблению слова «imagination» в этом важнейшем консервативном труде. И здесь мы обнаруживаем, что в наиболее доступных переводах «Размышлений» мы не встречаем этого слова в одном очень важном фрагменте, который, например, Рассел Керк, отмечает особо [Kirk 2013]. Речь идет о том месте, где Берк говорит о «нравственном воображении». Несмотря на то, что это понятие

встречается в тексте «Размышлений» всего один раз, его отсутствие отдаляет русские переводы от англоязычного контекста осмысления Берка и его политической эстетики [Furniss 1993; Whale 2000].

Переводов «Размышлений» на русский язык автору известно несколько; все они были опубликованы в начале 90-х гг. Это переводы С. Векслер (1992), Е.И. Гельфанда (1993) и перевод Э.Э. Мальцевой, публиковавшийся с 1991 по 1993 гг. в журнале «Социологические исследования». Переводы Гельфанда и Мальцевой сделаны с существенными сокращениями. Наиболее полный и, с нашей точки зрения, корректный перевод был сделан Симой Векслер, но с момента издания стал уже библиографической редкостью. Фраза, о которой идет речь, возникает в том месте, где Берк сетует о том, что «век рыцарства миновал» (формально, один из признаков романтизма Берка)¹ [Берк 1992, 151].

But now all is to be changed. All the pleasing illusions which made power gentle and obedience liberal, which harmonized the different shades of life... are to be dissolved by this new conquering empire of light and reason. All the decent drapery of life is to be rudely torn off. All the super-added ideas, furnished from *the wardrobe of a moral imagination* (курсив мой. – *Н. Г.*), which the heart owns and the understanding ratifies... are to be exploded as a ridiculous, absurd, and antiquated fashion [Burke 1790, 114].

При необходимости процитировать русский перевод найти понятие «воображение» в соответствующем фрагменте скорее всего не удастся. Поясню. Дело в том, что из трех перечисленных переводов это слово получится найти только у Векслер, во всех остальных случаях словосочетание «*moral imagination*» заменено чем-то другим.

Например, в переводе Е.И. Гельфанда, выше процитированный фрагмент передан так:

Но сейчас все изменилось. Все привлекательные иллюзии, которые делали власть великодушной, повиновение добровольным, придавали гармонию разнообразным жизненным оттенкам... все они исчезли от непреодолимого света разума. Все покровы, украшающие жизнь,

¹ Стоит согласиться с У. Берном, который отмечает: «Романтизм Берка редко обсуждается политическими теоретиками, а многие рядовые консерваторы, положительно оценивающие политические взгляды Берка, возможно никогда и не думали о нем, как о представителе романтического направления» [Вугне 2006, 15].

были жестоко сорваны; навсегда были отброшены все возвышенные идеи, заимствованные из *запасов нравственности* (курсив мой. – Н. Г.), которые владели сердцами... были объявлены смешными, абсурдными и старомодными [Берк 1993, 80].

Иначе решает вопрос перевода «moral imagination» Э.Э. Мальцева. Дополнительно отмечу, что в оригинале Берка не сказано о «свободном государстве», фразу Берка Гельфанд передает точнее:

Но теперь... все должно измениться. Все милые иллюзии, которые облагораживали власть, делали государство *свободным* (курсив мой. – Н. Г.), согласовывали различные стороны жизни... все эти иллюзии должны быть разрушены новой всепобеждающей империей света и разума. Занавес приличия был грубо сорван. Все возвышенные идеи, представленные в *нравственном сознании* (курсив мой. – Н. Г.), живущие в сердце и необходимые разуму... – все это должно быть отвергнуто как нечто нелепое, абсурдное и старомодное [Берк 1991, 115].

Строго говоря, принятые в обоих случаях варианты: «нравственное сознание» и «запасы нравственности» не являются эквивалентами английского «moral imagination». Понятие «*нравственное сознание*» является более общим, а «*запасы нравственности*» не отражают активного аспекта, который заключается в понятии воображения. Перевод Векслер представляется более точным:

Но теперь все должно перемениться. Все сладкие иллюзии, придававшие власти благородство, а повиновению – привкус вольности... должны теперь раствориться в победоносной империи просвещения и разума. Завесу пристойности надлежит грубо отдернуть. Всем высшим идеям, заимствованным из *гардероба нравственного воображения* (курсив мой. – Н. Г.), идеям, кои вынашивает сердце, а разум оправдывает... всем им теперь предстоит быть отринутыми, как смешным, нелепым и вышедшим из моды [Берк 1992, 152].

Дословный перевод Векслер – «гардероб нравственного воображения» – обладает тем достоинством, что содержит ключевое слово «воображение». Берк не склонен говорить о фантазии и воображении как разных способностях. Как и в «Исследованиях», здесь само воображение неоднородно, и тем важнее сохранять нюансы отношения Берка к этой способности. Например, Берк

упоминает о «беспредельных» и «разнообразных» тяготах, которые «множатся в бесчисленных сочетаниях мысли, блуждающей по *диким безграничным* (курсив мой. – Н. Г.) просторам воображения» [Берк 1992, 181–182].

Заключение

Таким образом, попытки типологии воображения в аспекте его социально-политических импликаций, которые мы наблюдаем в XX в., перекликаются с более ранним различием и смысловыми нюансировками, которые, однако, не кричали о себе, лишь постепенно приобретая концептуальный смысл. Тем важнее их замечать переводчику.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Берк Э. 1979 – *Берк Э.* Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного. – М.: Искусство, 1979.

Берк Э. 1991 – *Берк Э.* Размышления о революции во Франции и заседаниях некоторых обществ в Лондоне, относящихся к этому событию / пер. с англ. Э.Э. Мальцевой // Социологические исследования. 1991. № 6. С. 114–121.

Берк Э. 1992 – *Берк Э.* Размышления о революции во Франции / пер. с англ. С. Векслер. – London: Overseas Public Interchange, 1992.

Берк Э. 1993 – *Берк Э.* Размышления о революции во Франции и заседаниях некоторых обществ в Лондоне, относящихся к этому событию / пер. с англ. Е.И. Гельфанд. – М.: Рудомино, 1993.

Кольридж 1987 – *Кольридж С.Т.* Избранные труды. – М.: Искусство, 1987.

Юм 1996а – *Юм Д.* Идея совершенного государства // *Юм Д.* Сочинения. В 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1996. С. 675–688.

Юм 1996б – *Юм Д.* Трактат о человеческой природе // *Юм Д.* Сочинения. В 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1996. С. 53–656.

Brett 2018 – *Brett R.L.* Fancy & Imagination. – London and New York: Routledge, 2018.

Burke 1757 – *Burke E.* A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful. – London: printed for R. and J. Dodsley, 1757.

Burke 1759 – *Burke E.* A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful (2nd ed.). – London: printed for R. and J. Dodsley, 1759.

Burke 1790 – *Burke E.* Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London. – London: J. Dodsley, 1790.

Byrne 2006 – *Byrne W.F.* Burke's Higher Romanticism: Politics and the Sublime // *Humanitas*. 2006. Vol. 19. No. 1/2. P. 14–34.

Eagleton 1990 – *Eagleton T.* The Ideology of the Aesthetic. – Oxford: Blackwell Publishers, 1990

Engell 1981 – *Engell J.* The Creative Imagination. Enlightenment to Romanticism. – Cambridge: Harvard University Press, 1981.

Furniss 1993 – *Furniss T.* Edmund Burke's Aesthetic Ideology. Language, Gender, and Political Economy in Revolution. – Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Hume 1826 – *Hume D.* The Philosophical Works of David Hume. In 4 vols. Vol. 3. – Edinburgh; London: Adam Black and William Tait, Charles Tait, 1826.

Kirk 1960 – *Kirk R.* The Conservative Mind: From Burke to Eliot. – Chicago: H. Regnery Co., 1960.

Kirk 2007 – *Kirk R.* The Moral Imagination. – URL: <https://kirkcenter.org/imagination/the-moral-imagination/>

Kirk 2013 – *Kirk R.* Russell Kirk on the Moral Imagination. – URL: <https://vimeo.com/70964676>

Quinton 1978 – *Quinton A.* The Politics of Imperfection. – London and Boston: Faber and Faber, 1978.

Scruton 2015 – *Scruton R.* Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left. – London: Bloomsbury, 2015.

Trilling 2008 – *Trilling L.* The Liberal Imagination. – New York: New York Review Books, 2008.

Whale 2000 – *Whale J.* Imagination Under Pressure, 1789–1832. – Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Wolin 1954 – *Wolin S.S.* Hume and Conservatism // The American Political Science Review. 1954. Vol. 48. No. 4. P. 999–1016.

REFERENCES

Brett R.L. (2018) *Fancy & Imagination*. London: Routledge.

Burke E. (1757) *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. London: R. and J. Dodsley.

Burke E. (1759) *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (2nd ed.). London: R. and J. Dodsley.

Burke E. (1790) *Reflections on The Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London*. London: J. Dodsley.

Burke E. (1779) *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Moscow: Iskusstvo (Russian translation).

Burke E. (1991) *Reflections on The Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London* (E.E. Mal'tseva, Trans.). *Sotsiologicheskiye issledovaniya*. 1991. No. 6, pp. 114–121 (Russian translation).

Burke E. (1992) *Reflections on The Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London* (S. Wexler). London: Overseas Public Interchange (Russian translation).

Burke E. (1993) *Reflections on The Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London* (E.I. Gel'fand). Moscow: Rudomino (Russian translation).

Byrne W.F. (2006) Burke's Higher Romanticism: Politics and the Sublime. *Humanitas*. Vol. 19, no. 1/2, pp. 14–34.

Coleridge S.T. (1817) *Biographia Literaria*. London: Rest Fenner.

Coleridge S.T. (1987) *Selected Works*. Moscow: Iskusstvo (Russian translation).

Eagleton T. (1990) *The Ideology of the Aesthetic*. Oxford: Blackwell Publishers.

Engell J. (1981) *The Creative Imagination. Enlightenment to Romanticism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Furniss T. (1993) *Edmund Burke's Aesthetic Ideology. Language, Gender, and Political Economy in Revolution*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Hume D. (1826) *The Philosophical Works of David Hume* (Vol. 3). Edinburgh, London: Adam Black and William Tait, Charles Tait.

Hume D. (1996a) Idea of a Perfect Commonwealth (E.S. Lagutin, Trans.). In: Hume D. *Works* (Vol. 2, pp. 675–688). Moscow: Mysl' (Russian translation).

Hume D. (1996b) A Treatise of Human Nature (S.I. Tsereteli, Trans.). In: Hume D. *Works* (Vol. 1, pp. 53–656). Moscow: Mysl' (Russian translation).

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

Kirk R. (2007) *The Moral Imagination*. The Russell Kirk Center. Retrieved August 11, 2019, from <https://kirkcenter.org/imagination/the-moral-imagination/>

Kirk R. (2013) *Russell Kirk on the Moral Imagination*. Vimeo. Retrieved August 11, 2019, from <https://vimeo.com/70964676>

Quinton A. (1978) *The Politics of Imperfection*. London: Faber and Faber.

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

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

Whale J. (2000) *Imagination Under Pressure, 1789–1832*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wolin S.S. (1954) Hume and Conservatism. *The American Political Science Review*. Vol. 48, no. 4, pp. 999–1016.

Значение понятия «Духовная энергия» в философии Уильяма Джеймса и Анри Бергсона

М.М. Кузнецова

*Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия*

Аннотация

В статье представлена попытка освещения философских взглядов Анри Бергсона и Уильяма Джеймса как двух самостоятельных и независимых учений, нацеленных на рациональное постижение духовной реальности. Оба мыслителя признают первостепенное значение сознания, необходимость постоянного духовного развития, углубления опыта, расширения восприятия, а также утверждают особую роль духовной энергии в ходе индивидуальной и общечеловеческой эволюции, что сближает их как с древними учениями Востока, так и с платонической линией в западной философии. Понятие «духовная энергия» используется рассматриваемыми философами на протяжении всего их творческого пути, что позволяет включать это понятие в анализ решения ими важнейших философских и научных вопросов, таких как отношение материи и духа, сознания и мозга, границы познания, свобода воли и др. «Радикальный прагматизм» Уильяма Джеймса и «Творческая эволюция» Анри Бергсона представлены в статье, как концепции, несущие в своей основе общие миротворческие цели и направленные на примирение веры и фактов, науки и религии через органический синтез чувственного и духовного слоев опыта. Показано, что многие философские идеи Бергсона и Джеймса являлись предтечей современных научных открытий в области физики, медицины, биологии, что уже признано мировым научным сообществом. При этом в статье нашло отражение признанное как Бергсоном, так и Джеймсом, искусственное ограничение сферы опыта в научном методе и призыв не ограничиваться привычными интеллектуальными схемами постижения действительности, а попытаться прикоснуться к «живой» реальности, что в свою очередь требует увеличения интенсивности внимания, напряжения воли, но в конечном счете приближает нас к свободе.

Ключевые слова: Уильям Джеймс, Анри Бергсон, прагматизм, философия жизни, духовная энергия, материя, сознание, свобода воли, интуиция, религия.

Мария Михайловна Кузнецова – аспирантка кафедры истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

kuznetsova.psy@gmail.com

Для цитирования: Кузнецова М.М. Значение понятия «Духовная энергия» в философии Уильяма Джеймса и Анри Бергсона // Философские науки. 2020. Т. 63. № 4. С. 115–131.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-4-115-131

The Meaning of the Concept of “Spiritual Energy” in the Philosophy of William James and Henry Bergson

M.M. Kuznetsova

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

Abstract

The article examines the philosophy of Henri Bergson and William James as independent doctrines aimed at rational comprehension of spiritual reality. The doctrines imply the paramount importance of consciousness, the need for continuous spiritual development, the expansion of experience and perception. The study highlights the fundamental role of spiritual energy for individual and universal evolution, which likens these doctrines to the ancient Eastern teaching as well as to Platonism in Western philosophy. The term “spiritual energy” is used by Bergson and James all the way through their creative career, and therefore this concept should be considered in the examination of their solution to the most important philosophical and scientific issues, such as the relationship of matter and spirit, consciousness and brain, cognition, free will, etc. The “radical empiricism” of William James and the “creative evolution” of Henry Bergson should be viewed as conceptions that based on peacemaking goals, because they are aimed at reconciling faith and facts, science and religion through the organic synthesis of sensory and spiritual levels of experience. Although there is a number of modern scientific discoveries that were foreseen by philosophical ideas of Bergson and James, both philosophers advocate for the artificial limitation of the sphere of experimental methods in science. They call not to limit ourselves to the usual intellectual schemes of reality comprehension, but attempt to touch the

“living” reality, which presupposes an increase in the intensity of attention and will, but finally brings us closer to freedom.

Keywords: William James, Henry Bergson, pragmatism, philosophy of life, spiritual energy, matter, consciousness, free will, intuition, religion.

Maria M. Kuznetsova – postgraduate student at the Department of the History of Foreign Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

kuznetsova.psy@gmail.com

For citation: Kuznetsova M.M. (2020) The Meaning of the Concept of “Spiritual Energy” in the Philosophy of William James and Henry Bergson. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 4, pp. 115–131. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-4-115-131

Введение

Рубеж XIX–XX вв. ознаменован радикальным пересмотром взглядов на суть внутренней жизни человека. Особенно отчетливо проявилась в этот период проблема исторического развития и усложнения духовного мира человека, наряду с этим было осознано значение такого качества психической жизни как интенсивность. В это время также ведется активное осмысление того пласта внутренней жизни человека, который невыразим в слове, бессознателен¹. Это новое мировоззрение базировалось на том, что существует субъективность, которая ассоциируется с сознанием, но не ограничивается полем сознательного восприятия. Признается реальность некой особой формы существования, которая отличается от материальности и при этом является доступной для научного исследования, а также влияние этой области на физическую реальность и на происходящие события.

Предлагаемая работа посвящена одному из самых значимых американских представителей философии XIX в., основателю прагматизма Уильяму Джеймсу, а также его коллеге и другу, гению французской философской мысли, лауреату Нобелевской премии по литературе Анри Бергсону. На страницах своих произведений они смогли отразить происходящие в мире процессы, стержнем которых был возникший еще в прошлом веке конфликт

¹ В 1890 году вышла в свет книга У. Джеймса «Принципы психологии». В то же время выходят работы Франца Brentano «Психология с эмпирической точки зрения», «Анализ ощущений» Эрнста Маха, в 1900 году публикуется «Толкование сновидений» Зигмунда Фрейда.

между религиозным миропониманием и развивающейся наукой, наступлением эры рационализма, материализма. К концу XIX в. наука пришла к пониманию ограниченности механистической трактовки мира. А философия Джеймса и Бергсона в своих базовых ценностях и целях была направлена на примирение науки и религии, веры и фактов. К такому применению они идут не просто путем ограничения притязаний разума, что мы находим у И. Канта, а через органический синтез чувственного и духовного слоев опыта.

Анри Бергсон неоднократно упоминал о духовной близости с Уильямом Джеймсом и считал, что их мысли связывает «симпатия и своего рода “предустановленная гармония”» [Бергсон 2010б, 314]. Джеймс создавал философию, имеющую в своем устремлении миротворческие цели, а прагматизм он называл методом улаживания философских споров, призванным сблизить науку и метафизику.

«Первородным грехом нашего как житейского, так и научного мышления, – писал Джеймс, – является наша застарелая привычка рассматривать духовное начало не как правило, но как исключение в природе» [Джеймс 1911, 83]. В предисловии к сборнику «Духовная Энергия» (1919) Анри Бергсон скажет, что все проблемы психологии и философии сводятся к вопросу о духовной энергии. Все философские понятия должны указывать нам путь именно в этом направлении, считал Бергсон, в направлении постижения сверхинтеллектуальной реальности. Философия должна делать своим предметом первоначало, абсолют, который не постигается интеллектуальной рефлексией, но только лишь простым интуитивным схватыванием, что, однако, требует грандиозного интеллектуального усилия, направленного в сторону чистого акта восприятия, в сторону, противоположную практической заинтересованности интеллектуального познания.

Таким образом, в эпоху господства позитивизма и рационализма работы Джеймса и Бергсона давали новую жизнь духовному и этическому движению, призывали человека к духовному труду самосовершенствования.

Анри Бергсон о духовной энергии

В творчестве Анри Бергсона прослеживается наследие идей французского спиритуализма, восходящего к концепции Мен де Бирана и развитого далее учениями Ф. Равессона, Ж. Лашелье и Э. Бутру. Но утверждение духовного начала мира у этих мыслите-

лей всегда опиралось на осмысление данных науки – психологии, физиологии, биологии. Пытаясь понять сущностные характеристики бытия человека, своеобразие его позиции по отношению к миру, Бергсон строит свою теорию в противовес господствующему в то время рационализму и классическому позитивизму.

Именно наше восприятие, по его мнению, привносит нечто новое в мир, преобразуя действительность, а также связывает между собой «центры сил» [Бергсон 1999, 439]. Центры сил существуют в самой материи, полагал Бергсон, в отличие от Лейбница, монады которого представляли собой духовные субстанции. Все центры сил пронизаны бесчисленными динамическими взаимодействиями, которые и составляют чистое восприятие. «Его можно представить себе в виде силовых линий, проходящих через все центры сил во всех направлениях и связывающих друг с другом все предметы» [Блауберг 2010, 156]. Поэтому «восприятие существует в самих вещах» [Бергсон 1992а, 183], – заключает Бергсон. Но именно потому, что такие восприятия существуют в самих вещах, не каждое из них может быть одинаково доступно для познающего сознания: каждая лишенная сознания материальная точка «...получает и передает воздействие всех точек материального мира, тогда как нашего сознания достигают лишь некоторые его части и стороны» [Бергсон 1992а, 180]. Интенсивность проживания определяется именно уровнем духовной энергии человека, потенциалом его «подлинного Я», который влияет на то, что может стать доступным нашему восприятию в данный момент, то, насколько прозрачны уровни и широки горизонты сознания, что обеспечивает возможность видения. «Сфера нашего сознания одних размеров со сферой нашей свободы» [Штенберген 1913, 157]. Бергсон призывал к расширению видения и философов, пытающихся преодолеть кризис европейской метафизики. То, что расширение нашего восприятия возможно, показывает нам, по мнению Бергсона, искусство. Он называет художников «проявители скрытого».

Сама же материя сводится к «бесчисленным колебаниям, соединенным в непрерывной слитности и всеобщем согласовании и разбегающимся, подобно ознобу, по всем направлениям» [Бергсон 1992а, 290]. Воспринимая, мы синтезируем из них материальные тела как целостные объекты, сжимая их с помощью памяти. Наше будущее зависит от действия в той мере, в какой расширенное благодаря памяти восприятие спрессует прошлое.

Но если речь идет об уплотнении, то, естественно, появляется идея напряжения. «Между нашими чувственными восприятиями и восприятиями, находящимися в самой материи (вибрациями), существует различие только в ритме длительности – в степени напряжения» [Бергсон 1992а, 293]. Именно ослабление восприятия развертывает пространство и материальные объекты. Поэтому материя обладает ничтожно малой долей сознания и, как следствие, меньшей долей качественной (живой) энергии. Исходя из этого, итогом и главным выводом всего исследования, предпринятого Бергсоном в «Материи и памяти», становится идея об отсутствии принципиальных различий в природе духа и материи. «Мы действительно видим, что сила и материя сближаются и соединяются по мере того, как физика углубляется в изучение их проявлений. Сила материализуется, атом идеализируется; и оба понятия сходятся в общем пределе; вселенная, таким образом, вновь обретает свою непрерывность» [Бергсон 1992а, 286], – заключает Бергсон.

Итак, он приходит к выводу, что энергия, степень напряжения, которую мы интуитивно улавливаем, становится средством познания реальности, которая по Бергсону, в своей сверхинтеллектуальной форме существует в виде длительности. Дать точное определение длительности – значит ограничить эту реальность, считал Бергсон. Поэтому он призывает нас не пытаться анализировать понятие длительности, а совершить усилие и отказаться от привычной нам интеллектуальной схемы работы с действительностью и направиться в сторону «чистого акта восприятия». Попытки передать эту интуицию Бергсон продолжает, используя мощные символические образы жизненного порыва, творщей энергии, божественной любви.

О длительности Бергсон говорит с точки зрения наличия или отсутствия жизненной силы или степени напряжения, некоего особого вида энергии, который не подчиняется закону сохранения и не может быть измерен количественно. Смелая критика закона сохранения энергии [Bergson 1920, 43; Бергсон 2017, Глава III] в области духовного мира, как мы видим, уже не столь далекого от мира материи, стала выражением основных устремлений всего философствования Бергсона. Так сознание, с его точки зрения, имеет силу, которая внедряется в материю, овладевает ею и ставит ее себе на службу. Это сила, способная преодолеть энтропию и распад. Сила, которая вызывает к восхождению на более высокие уровни духовной деятельности, к самосозиданию и самосовершенствованию. Она

вполне реальна: определяет потенциал и интенсивность жизни и проживания, воздействует на материю, качественно преобразуя ее, и это воздействие является необратимым.

В каждой форме человеческого тела видно усилие души, обрабатывающей материю, «души бесконечно гибкой, вечно подвижной, свободной от действия закона тяготения, потому что не земля ее притягивает» [Бергсон 1992б, 25]. Душа для Бергсона – это пламя жизни, зажженное в нас «высшим началом и видимое сквозь тело, как через нечто прозрачное» [Бергсон 1992б, 37]. Там, где материя успевает задержать движение души (противостоять совершенству), тело, поработанное автоматизмом, производит комическое впечатление. Подлинно живая жизнь не знает повторений, ведь за ними всегда стоит что-то механическое.

На страницах эстетического исследования «Смех» Бергсон показывает, как снижение духовной энергии характеризуется ослаблением общего тона психологической жизни. Согласно Бергсону, снижение тонуса – причина, обуславливающая удвоение образа реальности, приводящая к ложному узнаванию, невниманию к жизни, когда настоящее становится как будто повторением прошлого. Это связано с ослаблением синтетического усилия, с разрывом между двумя уровнями восприятия – «высшим и низшим психизмом» [Бергсон 1992а, 297]. Здоровье же, напротив, характеризуется довольно высоким уровнем энергии, что проявляется во вкусе к деятельности, способности к адаптации и реадaptации, твердости характера в сочетании с гибкостью, в пророческом умении отличать возможное от невозможного, «в духе простоты, побеждающем всякого рода сложности, наконец, в превосходном здоровом смысле» [Бергсон 2010а, 182]. «Энтузиазм, – пишет Бергсон, – может воспламенить душу, поглотить то, что в ней находится. Однако никогда личность до такой степени не была сама собой: она становится более простой, целостной, сильной» [Бергсон 2010а, 202]. В унисон с Кьеркегором Бергсон называет свободу не мыслительным, а волевым актом. «Воля способна создавать энергию, количество которой не могли бы зафиксировать приборы, но все же эффект ее будет огромным, как действие искры, могущей взорвать пороховой погреб» [Бергсон 2010б, 49].

У Бергсона все уровни реальности характеризуются разницей в степени энергетического потенциала, который определяет интенсивность восприятия. В данной иерархической картине

универсума каждый уровень обладает собственным ритмом. «Только интуиции присуща способность настраиваться на тот или иной из таких ритмов, что и позволяет ей проникнуть в реальность» [Блауберг 2010, 416]. В «Материи и памяти» Бергсон уже называет свой метод сознательным возвращением к интуиции. «Интуиция – почти угасший светильник, который вспыхивает лишь на несколько мгновений» и «бросает слабый мерцающий свет, пронзающий ночную тьму, в которой оставляет нас интеллект» [Бергсон 2017, 262].

В «Творческой Эволюции», опубликованной в 1907 г., Бергсон выходит за рамки индивидуального сознания к более широкому контексту. Сама интенция творящей энергии длительности в данной работе предстает перед нами в образе жизненного порыва, несущего в себе ее духовную энергию Вселенной. Жизненный порыв (*Élan vital*) – «это сама жизнь, сжатая в самом интенсивном восприятии до одного мгновения» [Фалёв 2014, 107].

Идея существования такой энергии присутствует во всех его произведениях. Но ее первостепенная значимость наиболее полно обоснована в книге (сборнике), которая так и называется: «Духовная энергия» (1919). Здесь Бергсон говорит о важности развития науки о духе, результаты которой превзойдут все ожидания. Виталистическая биология, по его мнению, искала бы за чувственными формами живых существ внутреннюю, невидимую силу, а медицина излечила бы нехватку жизненной энергии. Бергсон снова обращается к сознанию, вмещающему в себя всю память жизни, и указывает на его обращенность в будущее. Будущее зовет нас, и это становится причиной наших действий. «Всякое действие есть вторжение в будущее» [Бергсон 2010а, 30].

Во многих своих выступлениях Бергсон старается показать, что стоит за понятием «духовная энергия». Он говорит, что дух – «это сила, стремящаяся освободиться от своих пут и превзойти саму себя, отдать вначале всё, что у нее есть, а затем и больше, чем у нее есть» [Бергсон 2010а, 40]. Это сила, способная извлекать из себя больше, чем в ней содержится. Реальность существования такой силы Бергсон показывает на примере эволюции. Он представляет ее как поток сознания, который внедряется в материю и расчищает себе путь, где-то останавливается и замирает, а где-то ему удастся продолжить движение, и эта линия эволюции приводит к человеку. Однако Бергсон не умаляет при этом и роль материи: «...она является одновременно препятствием, инструментом

и стимулом: она испытывает нашу силу, хранит ее отпечаток и побуждает к ее наращиванию» [Бергсон 2010б, 40]. Мозг же, по словам Бергсона, – это орган внимания к жизни. Он представляет собой точку внедрения духа в материю. Он обеспечивает приспособление духа к обстоятельствам и таким образом поддерживает его контакт с реальностью. «Для духа жить – это значит, по сути, сосредоточиться на действии, которое нужно совершить» [Бергсон 2010а, 63]. Поддержание контакта с реальностью – важнейшая функция мозга. Бергсон показывает, как утрата такого контакта в случае заболевания, травмы или состояний, которые мы называем упадком духа, приводит к неспособности человека быть проводником духа, неспособности совершать волевые усилия, к потере свободы, способности творить и поддерживать жизнь. Жить в грезах крайне опасно, тогда сознание словно замирает, замирает и время, и сама жизнь. Действия совершаются, но нет энергии, устремленной в будущее, и это может привести к гибели, предупреждал Бергсон. Он предостерегал от соблазна сознательного отрыва от реальности, который привел бы к очевидному замиранию жизненно порыва.

Но не каждого Бергсон называет творцом в полном смысле слова. «Творцом является тот, чье энергичное действие способно придать энергию действиям других людей и зажечь, будучи само великодушным, очаги великодушия» [Бергсон 2010а, 43]. Великие творцы блага (*hommes de bien*) находятся в высшей точке эволюции, своим героизмом они прокладывают новые пути добродетели и являются предвестниками метафизической истины. Особым уровнем энергии, по мнению Бергсона, наделены христианские мистики. В этом придании особого статуса религиозному опыту французский философ находит точку соприкосновения с философией Уильяма Джеймса, своего современника, коллеги и даже, в некотором смысле (как называл Бергсон Джеймса в своих выступлениях), учителя.

Учение о духовной энергии в философии Уильяма Джеймса

Прежде всего стоит отметить, что «радикальный эмпиризм» (так Джеймс называет свое учение) строится на следующем положении: не включать в себя ни одного элемента, который не может быть дан в непосредственном опыте. Непосредственный опыт здесь – не только чувственный опыт, перцепция и все другие формы возможного опыта, но также опыт религиозный и мистический. В связи с этим эмпиризм значительно расширяет

горизонты нашего возможного опыта, не ограничиваясь только перцептивным его слоем.

Второе требование радикального эмпиризма – он не должен упускать ни одного элемента, данного непосредственно в опыте. Прагматизм требует, чтобы эмпиризм не игнорировал ни одного непосредственно данного явления опыта. Даже если один человек имел некое опытное переживание, это уже нельзя игнорировать.

В последней крупной работе Джеймса, опубликованной при его жизни, («Многообразие религиозного опыта», 1902) почти все лекции посвящены именно реальности невидимого. Здесь Джеймс говорит о невидимом порядке вещей и о необходимости гармоничного приспособления к нему нашего существа. Общение же с этим невидимым миром – процесс реальный, с реальным результатом, «отражающимся в конечной человеческой личности тем, что она обновляется коренным образом, и это возрождение человека отражается через его жизненное поведение и на событиях естественного мира» [Джеймс 1993, 405].

Сознание, по Джеймсу, есть принципиально незаконченное, становящееся единство элементов чистого опыта, пронизанного разного рода связями. Он показывает, что образование новых связей всегда сопровождается подъемом духовной энергии. Недостаток духовной энергии он характеризует так: «Наш огонь погашен» [Джеймс 1997, 332]. В ментальной сфере это проявляется в подавлении одной группы идей другими, а в поведении – снижением жизненного тонуса. Пластичность поля сознания – важное условие возможности появления новых связей между элементами. Джеймс говорит, что в переходах между элементами заключено не меньше жизни, чем в связываемых ими элементах, и, более того, в переходах жизнь заявляет о себе подчас более многозначительно. Он сравнивает переход с «живой линией огня» [Джеймс 1997, 292] посреди сухого осеннего поля. Эта «живая линия огня», новые формирующиеся связи между элементами опыта и являются главным выражением духовной энергии, уровень которой определяет качество человеческой жизни. И наибольшей силой она обладает, конечно, в момент возникновения. Это наблюдение согласуется с идеей Пирса о максимальном уровне энергии идеи в момент ее возникновения с последующим ее снижением².

² «Логический анализ применительно к ментальным феноменам показывает, что для разума существует только один закон, а именно: что идеи

К резервуарам энергии есть доступ, говорит Джеймс, показывая это на примере проявления усилия воли и открытия второго дыхания. «В обыденной ситуации возбудителем глубоких и глубочайших пластов энергии служит воля» [Джеймс 1997, 332]. Единственное успешное движение нравственной воли (например, отказ от соблазна или совершение отважного поступка) возносит человека на высший энергетический уровень. Мы знаем только то, что чувства, мысли и верования бывают то «мертвые и холодные», то «горячие и полные жизни», и когда какое-нибудь чувство наше оживает и воспламеняется, то все в душе нашей кристаллизуется вокруг него, или «иначе сказать, двигательная энергия идеи, бывшая долго потенциальной, становится теперь кинетической» [Джеймс 1993, 157]. Подъем уровня этой энергии, по мнению Джеймса, есть самое важное, что может иметь значение для человеческой жизни.

Человек чувствует себя спасенным, когда живет высшим центром своей духовной энергии – «духовным Я». Тогда «завеса мировых тайн становится прозрачной» [Джеймс 1993, 195]. Считая веру высшей ступенью познания (ощущением реальности), он связывает процесс религиозного обращения с сосредоточением духовной энергии вокруг одного центра. Тогда вера, свет божественной любви озаряют душу, делают ее способной к видению истины.

Главной характеристикой истины в прагматическом ее понимании всегда будет сопровождающее ее усиление духовной энергии. Джеймс называет выбор истинным, когда он принадлежит к разряду «живых». Любой истинный выбор всегда полезен по Джеймсу, т.к. ведет к увеличению энергии, даже если на первый взгляд кажется, что мы теряем больше, чем приобретаем в результате.

Мы можем с уверенностью сослаться на один из сборников его статей, «Meaning of truth» (1909), где он показывает, что прагматическая истина не может быть сведена к корреспондентной или когерентной трактовке, которые заключаются в соответствии знаний действительности или согласованности между собой

склонны распространяться непрерывно и влиять на определенные другие идеи, находящиеся к ним в особом отношении претерпевания воздействия (affectability). При этом распространении они утрачивают интенсивность, в особенности же – силу влияния на другие, однако приобретают обобщенность и сливаются с другими идеями» [Пирс 2000, 342–343].

знаний или явлений, хотя и включает в себя эти элементы. Сама интенсивность реальности будет знаком, подтверждающим истинность происходящего, говорит Джеймс о таком особом (прагматическом) способе познания. К истине нужно идти путем героизма. «Духовная энергия придает жизни новый уровень, который принимает форму торжественности и героизма... приносит уверенность в спасении, душевный мир и вливает силы в чувство любви» [Джеймс 2017, 382]. Обращаясь к опыту мистиков, Джеймс вводит критерий, по которому мы можем судить о наличии в нем благодати, или удостовериться, что он «не от лукавого». Это степень его жизненной плодотворности. «Истинно небесное видение дает несказанные духовные сокровища и чудотворное оживление небесных сил» [Джеймс 2017, 18], – приводит Джеймс слова св. Терезы.

Джеймс также различает моральные чувства, наполняющие нас силой, и абстрактную справедливость, которая всегда сопровождается чувством некоего разлада, а также легкомысленное настроение, которое стремится избавиться от зла, и «энергетическое», которое его просто не замечает, и лишь следует высокому идеалу. Депрессия и тревога – распространенные симптомы потери энергии. А самый простой и привычный способ растраты жизненных сил – ложь, указывал Джеймс. Построение и поддержание ложных конструкций в поле опыта требует большой затраты энергии и ничего не дает взамен. Правда же, напротив, расширяет горизонты, дает ощущение присутствия будущего и наполняет надеждой. «Малейшая тень лжи – хотя бы это было только желание произвести хорошее впечатление и расположить к себе людей, – опорочит ваши слова. Но говорите правду – и весь мир откликнется вам; корни трав под землею восстанут свидетельствовать за вас» [Джеймс 2017, 27], – приводит Джеймс слова известной речи Эмерсона в Divinity College в 1838 г.

Джеймс полагал, что жизненная сила человека состоит в умении быстро и гибко реагировать на изменение обстоятельств, сохраняя в себе одновременно твердость и гибкость характера, что напрямую связано с энергетическим потенциалом сознания. Здесь он полностью согласен с Бергсоном, который писал: «Сознание – свет, присущий зоне возможных действий» [Бергсон 2017, 154]. Так и по Джеймсу, «мы должны стараться привлечь к себе как можно больше духовной энергии и придать нашему духу такое положение, которое, как показывает опыт, наи-

более благоприятно для привлечения энергии» [Джеймс 2017, 359]. Приводя примеры, как людям удавалось изменить «весь склад духовной механики» [Джеймс 1997, 337], он пишет о том, что способствует расширению поля сознания и изменению связей, называя это способами обнаружения духовной энергии, создавая тем самым некие практические рекомендации. В частности, аскеза является мощным стимулом внутренней энергии человека по Джеймсу, так же действуют сильные аффекты (любовь, паника, страх, вера). Идеи зажигают и пробуждают новый источник энергии. Любое новшество – общественное, политическое, социальное, смена обстановки, смена привычного образа жизни тоже наполняют энергией. «Индийская система йоги, – пишет Джеймс, – самая результативная практика в выработке твердости характера, силы личности, непоколебимости духа» [Джеймс 1997, 333].

Заключение

Термин «духовная энергия» становится для Джеймса важнейшей характеристикой качества человеческой жизни, а для Бергсона главным условием эволюционного процесса. Однако, как мы видим, оба философа приходят к выводу, что и сознание, и мир в целом могут быть рассмотрены с точки зрения энергии, ее циркуляции, превращений и взаимодействий.

В современных исследованиях философии Бергсона и Джеймса мы не раз можем встретить упоминание духовной или жизненной энергии. Ее значение пока оценено больше в работах Бергсона [Stenner 2018, 149–173; Sinclair 2011]. Однако даже в современной научной литературе еще не ставился вопрос о том, что это понятие может быть связующим звеном всего его учения. А в философии Уильяма Джеймса значение особого вида энергии и вовсе теряется из виду современными учеными, что приводит к неверным трактовкам концепции прагматической истины [Simon 1998; Ортега-и-Гассет 1991, 68; Russell 1994; Moore 1907] и обвинениям в уходе от философии в сторону эзотерического течения [Мечников 1914].

В 1903 г. Бергсон прочел книгу, присланную ему самим У. Джеймсом, «Многообразие религиозного опыта», где Джеймс разработал «психологию индивидуальной души» и подчеркивал роль подсознательных процессов как средоточия духовной энергии. Бергсон отправил Джеймсу письмо, где говорил о том глубоком впечатлении, которое произвела на него книга. Осо-

бенно привлекала его трактовка мистических состояний как доказательства реального существования мистического опыта. Христианские мистики «доносят до нас импульс, идущий из глубины» [Бергсон 2010б, 190], и находятся в высшей точке эволюции. Объявляя любовь смыслом мироздания и человеческой жизни, Джеймс и Бергсон видят основное содержание процесса эволюции в поступательном возрастании любви.

Бергсон и Джеймс ставят вопрос об «истинном Я» [Джеймс 1991; Бергсон 2010а], двигаясь в направлении, имеющем свои истоки еще в философии Платона («бессмертная часть души» в диалоге «Тимей») и восходящем также к традиции Упанишад (в учении об Атмане). Это «высшее Я» выступает как центр нагнетания энергии. В трудах Бергсона и Джеймса показано, что именно в сфере этики, искусства, литературы и, конечно, религии наиболее явно действует сила притяжения, позволяющая вступать в созвучие с «высшим Я». Это особое видение мира, когда интуиция способна проникнуть сквозь инертную материю к вибрации самой жизни. «Места в литературных произведениях: загадочные врата, через которые входила в наше сердце, охватывая его трепетом, тайна жизни и вся скорбь ее» [Джеймс 2017, 301]. Все значение поэзии и музыки сводится к раскрытию этих деталей жизни. «Знание о жизни – одно; а действительная причастность к жизни, когда ее динамические токи пронизывают все наше существо, – совсем другое» [Джеймс 2017, 385].

Все, что ведет к накоплению духовной энергии, приближает нас к нашей подлинной свободе и позволяет превращать саму материю в орудие свободы. «Способность человеческой души к развитию неизмерима». «Мы не знаем всей сложности элементов, входящих в состав каждой личности, не знаем, пламя каких чувств может запалить в ней, и, не видя всех сторон многогранника, которому можно уподобить характер человека, часто не подозреваем, какие источники возвышенной жизни таятся в нем» [Джеймс 2017, 383].

«Радикальный эмпиризм» Джеймса и «Творческая эволюция» Бергсона расширяют наше понятие опыта и призывают к научному познанию того, что раньше считалось «сверхъестественным» и иррациональным. Понятие «духовной энергии» выступает у обоих мыслителей связующим звеном между гносеологическими и онтологическими категориями. Мы действительно можем отличить как живое от неживого, так и истину от лжи по степени

интенсивности проявляющейся в них духовной энергии. Как для Джеймса, так и для Бергсона «реальность» и «истина» – термины одного порядка. А уровень духовной энергии становится важнейшим критерием познания.

Как Бергсон, так и Джеймс видели в научном методе искусственное ограничение сферы опыта и возлагали большие надежды на философию в преодолении этой ограниченности. «Наука сулит нам лишь удовольствие, – писал Бергсон, – и только философия может дать радость» [Бергсон 2019, 108]. Он считал объектом метафизики дух, а главным методом – интуицию. Анри Бергсон и Уильям Джеймс были очень близки духовно, и в самом главном были схожи их устремления – пробудить в людях забытый изначальный опыт божественного присутствия, безусловной любви и абсолютной свободы.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бергсон 1992a – *Бергсон А.* Материя и память // *Бергсон А.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. – М.: Московский клуб, 1992.

Бергсон 1992b – *Бергсон А.* Смех / предисл. и примеч. И.С. Вдовинной. – М.: Искусство, 1992.

Бергсон 1999 – *Бергсон А.* Творческая эволюция. Материя и память. – Мн.: Харвест, 1999.

Бергсон 2010a – *Бергсон А.* Два источника морали и религии / пер. с фр., послесловие, примечания А.Б. Гофмана / 2-е изд., испр. – М.: КДУ, 2010.

Бергсон 2010б – *Бергсон А.* Избранное: Сознание и жизнь / пер. с фр. И.И. Блауберг. – М.: РОССПЭН, 2010.

Бергсон 2017 – *Бергсон А.* Творческая эволюция / пер. с фр. В.А. Флеровой. – СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2017.

Бергсон 2019 – *Бергсон А.* Мысль и движущееся: Статьи и выступления. – М.: Центр гуманитарных инициатив, 2019.

Блауберг 2010 – *Блауберг И.И.* Анри Бергсон / 2-е изд., испр. и доп. – М.: Мысль, 2010.

Джеймс 1911 – *Джеймс У.* Вселенная с плюралистической точки зрения / пер. с англ. Б. Осипова и О. Румера; под ред. Г.Г. Шпета. – М.: Космос, 1911.

Джеймс 1991 – *Джеймс У.* Психология. – М.: Педагогика, 1991.

Джеймс 1993 – *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. – М.: Наука, 1993.

Джеймс 1997 – *Джеймс У.* Воля к вере / сост. Л.В. Блинников, А.П. Поляков. – М.: Республика, 1997.

Джеймс 2017 – Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы / пер. с англ. В.Г. Малахиевой-Мирович, М.В. Шик; под ред. С.В. Лурье. – М.: Академический проект, 2017.

Мечников 1914 – Мечников И.И. Сорок лет искания рационального мировоззрения / 2-е изд., испр. и доп. – М.: Научное слово, 1914.

Ортега-и-Гассет 1991 – Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М. Наука, 1991.

Пирс 2000 – Пирс Ч. Избранные философские произведения. – М.: Логос, 2000.

Фалёв 2014 – Фалёв Е.В. История философии второй половины XIX – начала XX века: Избранные главы. – М.: ИНФРА-М, 2014.

Штенберген 1913 – Штенберген А. Интуитивная философия Анри Бергсона. – СПб.: Прометей, 1913.

Bergson 1920 – Bergson H. *Mind-Energy: Lectures and Essays*. – London: McMillan and Co., 1920.

Moore 1907 – Moore G.E. Professor James' "Pragmatism" // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1907. Vol. 8. P. 33–77.

Russell 1994 – Russell B. William James's Conception of Truth // *Russell B. Philosophical Essays*. – London; New York: Routledge, 1994. P. 112–130.

Simon 1998 – Simon L. *Genuine Reality: A Life of William James*. – New York: Harcourt, Brace and Co., 1998.

Sinclair 2011 – Sinclair M. Is Habit the "Fossilised Residue of a Spiritual Activity"? Ravaissan, Bergson, Merleau-Ponty // *Journal of the British Society for Phenomenology*. 2011. Vol. 42. No. 1. P. 33–52.

Stenner 2018 – Stenner, P. The Risky Truth of Fabulation: Deleuze, Bergson and Durkheim on the Becomings of Religion and Art // *Annual Review of Critical Psychology*. 2018. Vol. 14. P. 149–173.

REFERENCES

Bergson H. (1920) *Mind-Energy: Lectures and Essays*. London: McMillan and Co.

Bergson H. (1992a) Matter and Memory. In: Bergson H. *Collected Works* (Vol. 1). Moscow: Moscovskiy klub (Russian translation).

Bergson H. (1992b) *Laughter*. Moscow: Iskustvo (Russian translation).

Bergson H. (1999) *Creative Evolution. Matter and Memory*. Minsk: Harvest (Russian translation).

Bergson H. (2010a) *Two Sources of Morality and Religion*. Moscow: KDU (Russian translation).

Bergson H. (2010b) *Selected Works: Consciousness and Life*. Moscow: ROSSPEN (Russian translation).

Bergson H. (2017) *Creative Evolution* (V.A. Falev, Trans.). Saint Petersburg: Azbuka (Russian translation).

Bergson H. (2019) *Thought and Movable: Articles and Speeches*. Moscow: Tsentr gumanitarnykh iniciativ (Russian translation).

Blauberger I.I. (2010) *Henri Bergson*. Moscow: Mysl' (in Russian).

Falev E.V. (2014) *The History of Philosophy of the Second Half of the 19th – Early 20th Centuries: Selected Chapters*. Moscow: INFRA-M (in Russian).

James W. (1911) *A Pluralistic Universe*. Moscow: Kosmos (Russian translation).

James W. (1991) *Psychology*. Moscow: Pedagogika (Russian translation).

James W. (1993) *The Varieties of Religious Experience*. Moscow: Nauka (Russian translation).

James W. (1997) *The Will to Believe*. Moscow: Respublika (Russian translation).

James W. (2017) *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Moscow: Akademichesky proekt (Russian translation).

Mechnikov I.I. (1914) *40 Years of Quest for Rational Worldview* (2nd ed.). Moscow: Nauchnoye slovo (in Russian).

Moore G.E. (1907) Professor James' "Pragmatism". *Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol. 8, pp. 33–77.

Ortega y Gasset J. (1991) *What is Philosophy?* Moscow: Nauka (Russian Translation).

Peirce C. (2000) *Selected Philosophical Works*. Moscow: Logos (Russian Translation).

Russell B. (1994) William James's Conception of Truth. In: Russell B. *Philosophical Essays* (pp. 112–130). London: Routledge.

Russell B. (2001) *A History of Western Philosophy*. Novosibirsk: Novosibirsk State University (Russian Translation).

Simon L. (1998) *Genuine Reality: A Life of William James*. New York: Harcourt, Brace and Co.

Sinclair M. (2011) Is Habit "The Fossilised Residue of a Spiritual Activity"? Ravaisson, Bergson, Merleau-Ponty. *Journal of the British Society for Phenomenology*. Vol. 42, no. 1, pp. 33–52.

Stenbergen A. (1913) *Henri Bergson's Intuitive Philosophy*. St. Petersburg: Prometey (in Russian).

Stenner P. (2018) The Risky Truth of Fabulation: Deleuze, Bergson and Durkheim on the Becomings of Religion and Art. *Annual Review of Critical Psychology*. Vol. 14, pp. 149–173.

«Черные тетради» Мартина Хайдеггера: бытийная история и метаполитика

М.Б. Митлянская

Московский государственный университет

имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия

Аннотация

Философское сообщество активно обсуждает «Черные тетради» – философские дневники Мартина Хайдеггера. Их публикация открыла для исследователей отдельный пласт концепции бытийной истории. Это произведение – наглядный пример того, насколько близко могут находиться философская мысль и политическая атмосфера времени. Хайдеггер стал свидетелем событий, вызвавших у него неоднозначное отношение. Он имел определенные представления о необходимости реорганизации немецкого университета, создания «аристократии духа», из-за чего и оказался вовлеченным в национал-социалистическую партию. Безусловно, этот период его деятельности и творчества должен быть тщательно про-анализирован множеством историков философии, чтобы иметь достаточно широкое и обоснованное представление о мотивах одного из самых влиятельных мыслителей XX столетия, осознавать степень солидарности с политикой нацистской партии и, что наиболее ценно, различать философское содержание в политически ангажированных текстах тех лет. История знает примеры, когда философ в своем стремлении повлиять на действительность приближался к действующей власти, но такое положение дел едва ли когда-то оборачивалось для его философствования плодотворно. Статья содержит текстологический анализ первоисточника и историко-философских суждений о содержании «Черных тетрадей». Автор дает свою оценку эволюции политических и философских взглядов Хайдеггера с 1931 по 1948 гг. Хайдеггер никогда не был идеологом Третьего рейха и его труды необходимо рассматривать в первую очередь как результат философского осмысления ситуации в мире, в стране, в академическом пространстве.

Ключевые слова: воля к власти, национал-социализм, другое начало, событие, *das Man*, *Machenschaft*, *Ereignis*.

Митлянская Мария Борисовна – магистр философии, аспирант кафедры истории зарубежной философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

Для цитирования: Митлянская М.Б. «Черные тетради» Мартина Хайдеггера: бытийная история и метаполитика // Философские науки. 2020. Т. 63. № 4. С. 132–151. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-4-132-151

Martin Heidegger's *Black Notebooks*: Existential History and Metapolitics

M.B. Mitlyanskaya

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

Abstract

Philosophers actively discuss *Black Notebooks* – Martin Heidegger's philosophical notebooks. Their publication opened for researchers a new field in the concept of existential history. The *Notebooks* are a good example of how closely related philosophical thought and the political atmosphere of time can be. Heidegger witnessed events that caused him to be confused. He had certain ideas about the reorganization of a German university, the formation of “aristocracy of spirit,” which is why he became involved in the National Socialist Party. Of course, this period of his activity and work should be carefully analyzed by many historians of philosophy in order to have a broad and well-founded idea of the motives of one of the most influential thinkers of the 20th century, to realize the degree of solidarity with the policy of the Nazi party, and, most importantly, to grasp philosophical content in politically biased texts of those years. History knows examples when a philosopher, in his desire to influence reality, collaborated with government, but such collaboration hardly ever turned fruitful for his philosophical research. The article contains an analysis of Heidegger's text as well as a review of contemporary discussion on the *Black Notebooks*. The author gives his assessment of the evolution of the political and philosophical views of Heidegger from 1931 to 1948. It can be concluded that Heidegger was never the ideologist of the Third Reich and his works must be considered primarily as the result of a philosophical comprehension of the events taken place in the world, in the country, in the academic sphere.

Keywords: will for power, national socialism, another origin, event, das Man, Machenschaft, Ereignis.

Mariya B. Mitlyanskaya – Master of Philosophy, postgraduate student of the Department of the History of Foreign Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.

divaeanor@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-4837-5931>

For citation: Mitlyanskaya M.B. (2020) Martin Heidegger's *Black Notebooks*: Existential History and Metapolitics. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 4, pp. 132–151. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-4-132-151

Введение

В последние годы часто поднимается вопрос о политической позиции немецкого философа Мартина Хайдеггера. Короткий срок на посту ректора Фрайбургского университета и отдельные выдержки из недавно опубликованных «Черных тетрадей» [Heidegger 2015a; Heidegger 2015b; Heidegger 2015c; Heidegger 2015d] дали почву для новых дискуссий по старой теме. Ряд западных историков философии приписывают Хайдеггеру прямое пособничество нацизму в самых крайних его проявлениях. Подобные радикальные теории начинают обрастать подробностями, вдохновленными цитатами из разнообразных первоисточников, подчас без взвешенного учета контекста. Даже ранний, наиболее известный труд, его *opus magnum* – «Бытие и время», утвердившийся в образовательных программах университетов и всесторонне исследованный, внезапно также был подвергнут резкой критике за пропаганду национал-социализма [Хайдеггер... 2018, 11–27].

Сами «Тетради» более похожи на дневник мыслей философа, которые отражают его актуальное отношение к происходящему в обществе, государстве, сфере образования. Все эти явления воспринимаются и трактуются не без философских отсылок и свойственных Хайдеггеру глубокомысленных толкований. Безусловно, некоторые параграфы и разделы «Черных тетрадей» легли в основу его статей и выступлений, но в самих «Тетрадах» философ не утруждает себя целью упрощать витиеватости и не подбирает слова, чтобы донести идеи до кого-либо, т.к. это, скорее, рабочее пространство самого мастера. Данная работа не прошла тщательной и полной академической редакции и написана на символическом языке Хайдеггера с поэтическими элементами, требующими расшифровки. Эту расшифровку можно производить по-разному, возможны и тенденциозные истолкования критиков. Так появляются крайне радикальные интерпретации: материал обширен, а признанных специалистов высокого уровня не так уж много (к тому же сфера их научных интересов по большей части касается онтологических аспектов хайдеггеровского философствования).

Философ, вероятно, предвидел подобный ход вещей и в собственном завещании настоял, чтобы публикация «Тетрадей» случилась не ранее чем через 40 лет после его смерти, в надежде, что этого времени будет достаточно для переосмысления исторических процессов прошлого: «В то время, как и сейчас, в 1948 г., – писал Хайдеггер, описывая происходящий вокруг его личности и его трудов шум, – широко распространяются клевета и оскорбления, никто не берет на себя труд рассматривать дело, основываясь на фактах, или же судить по моим произведениям и широко известным лекциям, и чтобы это было не ради общественного мнения или защиты, а ради установления истины» [Heidegger 2015d, 463].

Однозначно, имея теперь в распоряжении материалы, много лет скрытые от взора читателей и привлечшие пристальное общественное внимание, требуется проявить предельную исследовательскую осторожность, тем более выдвигая какие-либо сильные тезисы. Сомнительно отвергать саму возможность взглянуть на новые тексты всей совокупности трудов Хайдеггера (его публичных лекций, дневников и свидетельств) в широком контексте. Следует признать, что это может быть сделано ради намерения создать «быструю сенсацию», основываясь на нескольких неоднозначных выдержках.

В данной работе используется термин «метаполитика» вслед за самим Хайдеггером. «Метафизика присутствия (Dasein) должна углубиться в свою внутреннюю структуру и расшириться до метаполитики исторического народа» [Heidegger 2015a, 124]. Стоит отметить, что его работа над этим понятием останавливается в первом томе «Черных тетрадей». Исходя из содержания самого текста и комментариев уважаемого Петера Травни, метаполитика – форма развития метафизики, встающей на службу политическому. Отсюда двойственность в названии статьи: в «Черных тетрадах» есть элементы концепции бытийной истории как глобального проекта преодоления метафизики и опредмечивающего мышления, так и элементы метаполитики как анализа процесса заката метафизики в поле развертывания конкретных историко-политических событий времени М. Хайдеггера.

Прежде чем перейти к изложению этого небольшого исследования, необходимо обозначить варианты подходов к исследуемой теме. Существует социологический подход, который полно раскрывается в работе Бурдьё [Бурдьё 2003]. Согласно этому подходу выявляются идеологические субстанции в

бытийно-исторических размышлениях Хайдеггера. Историко-биографический метод наиболее распространен, поскольку в свете специфики публикаций «Черных тетрадей», общественность в первую очередь судит о качествах личности германского философа и только потом, как следствие, о ценности его философских интуиций. Высоким примером применения данного метода могут быть статьи Н.В. Мотрошиловой: «Почему опубликование 94–96 томов собрания сочинений М. Хайдеггера стало сенсацией?» [Мотрошилова 2014] и «И снова о “Черных тетрадях” Мартина Хайдеггера (к дебатам лета – осени 2015 г.)» [Мотрошилова 2016]. Можно отнести сюда же ряд известных статей [Габриэль 2015; Миронов, Миронова 2018; Фалёв 2016; Михайловский 2018]. Еще один существующий подход – политологический, где над историко-философскими методами преобладает нормативно-ценностный анализ трудов и жизни мыслителя, их взаимовлияние с политической атмосферой времени [Клемме 2016; Михайловский 2017]. Подавляющая часть статей сборника «Хайдеггер “Черные тетради” и Россия» [Хайдеггер... 2018] выстроена в соответствии с задачами подобного метода. К сожалению, едва ли представляется возможным допустить, что ученые, участвовавшие в создании этого опуса, ставили своей целью беспристрастный анализ доступных материалов. Достаточно ознакомиться с аннотацией (выдержка одной из статей данного сборника за авторством Ричарда Волина), чтобы уловить общий тон предлагаемых рассуждений: «Уже в “Бытии и времени” критика “повседневности” часто неотличима от антидемократической, протофашистской позиции Карла Шмитта или Эрнста Юнгера». Подавляющей части статей из данного сборника свойственны высокая эмоциональная окраска, чрезмерно сильные, бескомпромиссные выводы в тоталитарной стилистике.

Необходимо подробно рассмотреть онтологические категории, на которые опирается Хайдеггер в своих метаполитических изысканиях, с опорой на его бытийно-исторический проект. Говоря иначе, в обилии стольких подходов к философской проблеме, ощущается явная нужда именно в историко-философском инструментарии, где фундаментальная онтология будет рассматриваться с учетом исторических справок, а не наоборот.

«Вульгарный» и «духовный» национал-социализм в «Черных тетрадях» М. Хайдеггера

Необходимо прежде всего рассмотреть, как формировалось и изменялось представление Мартина Хайдеггера о сущности и на-

значении национал-социализма с 1931 по 1948 гг. Сразу заметим: анализ материалов «Черных тетрадей» позволяет рассуждать о том, что, с точки зрения Хайдеггера, формы (ипостаси, «модусы») национал-социализма могут быть различными. Критикуя неприемлемые для него черты действующего режима и «упрощенного» национал-социализма, мыслитель формулирует идею «духовного национал-социализма» (*der geistige Nationalsozialismus*). Духовный национал-социализм понимался им не как нечто самоценное, но как то, от чего человечество сможет оттолкнуться в преодолении метафизики при переходе в область знания, основанного на иных принципах, т.е. в Другое Начало (*die andere Anfang*). Опираясь на 69 том собрания сочинений [Heidegger 1998, 45], можно составить общее представление о знании в эпоху Другого Начала. Характер знания (в том числе научного) не должен быть принудительно-господствующим и нагруженным методическими условностями, ограничивающими вопрошание. Ценность знания здесь не определяется его внешним подкреплением по закону основания. Реализованная в действительности концепция национал-социализма, по мнению Хайдеггера, несла в себе лишь бескомпромиссные принудительные ответы, воплощая предельную степень «разнужданности» метафизики. И философ это ощущал. В части «Тетрадей» отражен краткий период, когда Хайдеггер верил, что «духовный национал-социализм» может стать выражением «мышления Другого Начала». Само собой, подобное не могло свершиться, и Хайдеггер рано или поздно признает и это. Именно в таком смысле Хайдеггер противопоставляет «духовный» национал-социализм «теоретическому знанию», подчиненному принципу основания и потому принадлежащему эпохе господства метафизики: «Духовный национал-социализм не является теоретическим; он также не лучший и совсем не подлинный; скорее, он точно так же необходим, как различные организации и сословия. При этом, к слову сказать, “работник лба” не менее далек от духовного национал-социализма, чем “работник кулака”» [Heidegger 2015a, 135]¹.

Здесь стоит оговорить, что само наличие термина «национал-социализм» не должно трактоваться как приверженность Хайдеггера тем идеям, которые подразумеваются при упоминании

¹ Идея «сословий» отсылает к вере Хайдеггера в некую «духовную элиту», «аристократию духа», воспитанием которой, в частности, должен был заниматься университет.

этого явления сегодня, а именно расовой теории и угнетения иных народов. Национальная ориентация политических и идейных течений периода между двумя мировыми войнами отчасти стала следствием ограничений, наложенных на Германию, и аннексии ее территорий после Первой мировой войны. Будет достаточно вспомнить известное высказывание В.И. Ленина о событиях, породивших немецкий национал-социализм: «Это неслыханный, грабительский мир, который десятки миллионов людей, и в том числе самых цивилизованных, ставит в положение рабов. Это не мир, а условия, продиктованные разбойниками с ножом в руках беззащитной жертве...» [Ленин 1970, 352–353].

Очевидно, желание немцев восстановить свой статус полноценной, независимой нации было движущей силой тогдашних политических идей и их философского осмысления. Из самого желания немцев вернуть национальное достоинство и силу государства еще не следуют с необходимостью бесчеловечные и непростительные взгляды и методы, которые сделали Третий рейх синонимом абсолютного зла. Именно отступление от ориентации на свободное и ответственное мышление, внедрение политической пропаганды в образование и вульгаризацию идеи германского пути философ связывает с понятием «вульгарного национал-социализма» (*Vulgarnationalsozialismus*) [Heidegger 2015a, 142].

Благодаря агрессивной идеологии, безвольность и бездумная покорность проявлялась там, где имела место потребность проявления воли и плодотворных сомнений. В данном случае речь идет о потребности противостоять соблазну упрощения и вульгаризации, приведших к жесточайшим и трагическим трансформациям первоначальной идеи национального возрождения – «луча света» для немецкого народа после затяжного кризиса.

Используя терминологию Хайдеггера, основной чертой вульгарного национал-социализма является отсутствие духовности. На примере конкретных процессов, сопровождающих становление режима фашистской Германии, философ раскрывает суть этой вульгаризации и упадка.

Осознавая шаткость положения, правительство Германии принимает все возможные меры, чтобы в максимально сжатые сроки обратить всех в свою «веру», придать видимость единства и облечь все, что только возможно, в свои цвета. Само собой, поспешность и комичная суетливость ряда решений вызывает протест

Хайдеггера: «Будто национал-социализм – это краска, которая сейчас очень быстро наносится на все» [Heidegger 2015a, 133]. И в другом месте: «Мы вступаем теперь во время наспех подогнанной “идеологии” национал-социализма, сегодня особенно легковесной» [Heidegger 2015a, 142].

Говоря об иных подходах к исследованию метаполитического наследия М. Хайдеггера, стоит вновь упомянуть Пьера Бурдьё. Задолго до публикации его 94–97 томов собрания сочинений, Бурдьё [Бурдьё 2003] проводит социологическую деконструкцию трудов Хайдеггера, цель которой – доказать читателю, что философский проект Хайдеггера всего лишь оболочка, кокон, внешняя псевдофилософская форма изложения его политических и классовых позиций. Сам Бурдьё, несмотря на стремление оставаться среди неангажированных ученых, принимал активное участие в политической судьбе своей страны вместе с М. Фуко. Социолог умело выводит фигуру философа из онтологического пространства, препарируя его идеи практически в полном осознанном отрыве от их исторического истока, от места зарождения – истории античной философии. Хотя вся (особенно после «Бытия и времени») мысль Хайдеггера была направлена на самые традиционные философские задачи. Соглашаясь с автором «Политической онтологии М. Хайдеггера», его вполне можно называть консервативным революционером, где консерватизм – это возврат к древнейшим вопросам философии. Более того, он стремился именно восстановить естественную человеческую необходимость вопрошать о том, что, казалось бы, было окончательно установлено во времена Платона в области «вечных вопросов». Именно это представляется осью большинства его трудов. Цель авторской методики Бурдьё – это выявление идеологических субстанций, которые он наблюдает в основе большинства интеллектуальных работ веймарского и поствеймарского периода в Германии. Это так называемая «политическая истина с философской претензией». Любое «философское поле» редуцируется до понятия «социальный микрокосм», где выдающийся социолог ощущает инструментальное превосходство, уличая Хайдеггера в методическом экстремизме.

Проект немецкого университета Хайдеггера. Ректорство

Довольно распространенной фактологической неточностью является попытка приписать Мартину Хайдеггеру «лавры» непосредственного идеолога Третьего рейха, закрепив тем самым

расистские устремления за философом. Цитируя израильского исследователя Йоэля Регева: «Хайдеггер хотел быть философом национал-социалистического режима, он хотел, чтобы его философия стала идеологией национал-социалистической революции» [Люди... 2015]. Но как корректно понимать такой комментарий? Мартин Хайдеггер ощущал в себе способность создать почву для влияния на интеллектуальную элиту того времени, но оказался недостаточно соответствующим политическому вектору правящей партии. Он стремился повлиять на процессы, протекающие на родной земле, но никак не «одалживать» свой философский гений на службу репрессиям и теоретическому обоснованию расовых чисток. Можно заметить, что в происходивших тогда глобальных переменах философ мог по примеру Платона, посещавшего Сиракузы, надеяться воплотить в политической жизни свои философские интенции, но никак не реализовывать кем-то изготовленные и намертво закрепленные теоретические и идеологические установки. В конечном итоге не происходит ни того, ни другого. Рассуждать о вероятных последствиях успешного внедрения хайдеггеровской мысли в политические механизмы того времени, благо, не приходится: история не знает сослагательного наклонения.

Именно бездумное насаждение идеологий неоднократно порицается в «Тетрадах». Допуская, что Хайдеггер мог надеяться повлиять на культурное наполнение политической трансформации Германии, стоит также принять во внимание, что он напроочь отказывался теоретически обосновывать национал-социализм в том виде, в котором он существовал, напрямую заявляя об этом в своем дневнике. Он вспоминает, что национал-социализм в Германии взял начало от действия, а не от теории. Потребовалось найти подкрепление этим действиям на скорую руку, прогибая философию под сиюминутные нужды правящей коалиции. Отсюда следует четкое разделение национал-социализма на теоретический и практический, что расценивается Хайдеггером как недопустимое.

Обратимся еще к одной цитате, которую вполне возможно трактовать двояко: «Национал-социализм не является навек запечатленной истиной, свалившейся с неба – воспринятый таким образом, он станет заблуждением и глупостью. Следовательно, как он развился в прошлом, так он должен стать развивающимся и в настоящем, и сам формировать будущее – а это значит, что он

сам как структура не должен допустить чего-то подобного (обращения в застывшую глупость. – М. М.)» [Heidegger 2015a, 114]. Уточню, что под термином «национал-социализм» здесь следует понимать явление некой идеи немецкого возрождения для реабилитации германской нации, а не угнетение других. Идеи подвижной, не скованной «неприкасаемыми постулатами» (например, обязательной политикой жестокой расовой дискриминации). До определенного момента на месте современника национал-социалистической революции можно было предполагать, что ранний (дорепрессивный) национальный вектор поствеймарской Германии не разовьется в ожесточенный нацизм, но в движение, целью которого было бы объединение всех слоев общества под ответственностью титульной нации, не базирующееся на этнической, культурной и религиозной нетерпимости, но превозносящей позитивные ценности, связанные с историей и наследием государства. Такой взгляд можно счесть (постфактум) недалёковидным, но не преступным. Философ, оказавшийся на пике известности и карьерного успеха во время становления национал-социалистической идеологии, обречен стать объектом соответствующих подозрений, вне зависимости от степени прямой солидарности с ней. Особенно учитывая, какое наполнение стали нести используемые мыслителем в «Тетрадах» термины лишь после 1938 г., т.е. после начала реализации чудовищного плана по бескомпромиссному «очищению» Германии от еврейского населения. Выдержки, в которых Хайдеггер свободно рассуждает о подлинном назначении национал-социализма, относятся к более раннему периоду (1931–1933 гг.), когда еврейский вопрос в Германии только подходил к так называемому первому довоенному этапу (1933–1939 гг.).

Хайдеггер видит формирующееся движение как позитивную возможность для своего народа, немецких университетов и истории мысли, за судьбу которых он искренне тревожится, что отчетливо прослеживается на протяжении не только всех «Тетрадей», но и в личных письмах. «При этом Ясперс неизменно видит в Хайдеггере единственно возможного университетского руководителя» [Миронов, Миронова 2016]. В связи с чем философ уверенно и с помпой делает шаг в сторону партии, чтобы в том числе иметь значительно больше шансов действительно повлиять на университетские реалии, будучи на ректорском месте. Только имея весомое положение в системе, философ, как он считал, мог

бы иметь шансы выполнить свою миссию реорганизации немецкого университета. В идеальной философской интерпретации Хайдеггера эта возможность не обязана становиться идеологией «против кого-либо», что, конечно, чересчур опережает его время и злободневную реальность вокруг. Хайдеггер не признает состоятельность идеологии как явления, равно как и мировоззрений, поскольку они не оставляют пространства вопрошанию, навязывая готовые «вечные» ответы: «Это окоченение лишь закрепляет существующую ситуацию, поскольку препятствует всем опережающим инициативам и настроениям и приводит в состояние идеологически унифицированного довольства, которое еще хуже, чем то, что было раньше...» [Heidegger 2015a, 141].

Приведенные выше фрагменты дневниковых записей Хайдеггера, относящихся к раннему периоду (1931–1938 гг.), дают веские основания полагать, что изначальное довоенное отношение Хайдеггера к пришедшему к власти строю было обусловлено надеждой автора «Тетрадей» на обретение этим режимом характера «духовного» вызова. Однако Хайдеггер совершенно не удовлетворяется методами и содержанием работы действующей власти с народом, особенно ярко заметно это по отношению к университету, в частности ко студенчеству. Философ уже в этот период характеризует господствующий тип идеологии как абсолютно бесплодный, что станет одной из основополагающих причин отказа от должности ректора Фрайбургского университета. В сложившемся «шуме» и накаляющихся политических страстях его цели не могут быть осуществлены. Ректорство оценивалось философом как ошибочный шаг. Более того, после ректорского периода, сознательно сняв с себя груз политической ответственности, Хайдеггер позволяет себе публично высказываться по поводу власти. В своих ницшеанских лекциях 1936–1940 гг. он фактически открыто критикует партию, чего не позволяла себе большая часть ученых, которые сегодня не подвергаются обвинениям в содействии злодеяниям нацистов. Партийное требование подгонки всего научного знания под идеологию возмущает философа и вызывает однозначно негативный отклик: «На рынок вбрасывается умаление национал-социализма до некоего ухищрения, с помощью которого сейчас, как неким новым фонарем, вся прежняя наука с ее материями подвергается пересмотру и соответственным образом по-новому освещается» [Heidegger 2015a, 140]. Многие публичные выступления Мартина Хайдеггера ректор-

ского периода можно трактовать как глубоко политизированные в силу риторики и множества образов, присвоенных Третьим рейхом, однако имеющих более древние корни в истории и языке германских народов. Автор статьи склонна сделать вывод, что это не философское стремление поддержки национал-социализма, но лишь роковая ошибка, заключающаяся в попытке использовать власть и ее стихийное становление с целью распространения своей философии в жизнь.

Свободомыслие и попытки рассуждать вразрез с действующей системой ценностей жестоко пресекались. Философия должна наравне с наукой подчиниться готовым идеологическим истинам и подстраиваться под них, теряя таким образом свое подлинное назначение. В подобном положении вещей, когда «все готово», возможность человека «принимать на себя совершенно новое и неслыханное духовное призвание» [Heidegger 2015a, 141] так и остается нераскрытой, нереализованной.

В приведенных выше фрагментах вновь поднимается проблема «затвердевания», упорства реально существующего национал-социализма. Открывается его неспособность здраво оценить себя со стороны, а следовательно, и неспособность к борьбе со своими пороками, неспособность проецировать себя, набрасывать, реализуясь в новом преломлении.

Рассматривая однозначно негативное отношение Хайдеггера к идеологической слепой пропаганде и ее давлению на все отрасли знания, сложно обойти вниманием фигуру, стоявшую на острие этого разрушительного процесса. По мнению историка из Оксфордского университета Клаудии Кунц, для Хайдеггера Гитлер был воплощением «подлинности» [Кунц 2007, 68]. Однако это можно счесть актуальным для довольно короткого периода времени. Действительно, тогда же, когда философ видит в идее национал-социализма вероятность высоких перспектив, он говорит о фюрере как о том, кто пробуждает новую действительность, стимулируя мышление. Очарование и надежды проходят даже раньше, чем желание возглавлять Фрайбургский университет – за считанные месяцы тесного взаимодействия с органами действующей власти. Свободное мышление и вопрошание оказываются не в почете там, где требуются конкретные ответы.

Так же неоднозначно мнение историко-философского сообщества относительно отношения Хайдеггера к печально знаменитой автобиографической книге Гитлера. Ханна Арендт утверждала,

что Хайдеггер вовсе не читал «Mein Kampf». Эмманюэль Фай, Алекс Стайнер и ряд исследователей придерживаются точки зрения, что философ был хорошо знаком с этой книгой и имел исключительно положительное о ней мнение. Соглашусь, вероятность того, что Хайдеггер вовсе не читал «Mein Kampf», кажется несколько нереалистичной. Однако обоснованность выводов об одобрительном отношении философа к этой книге, опирающихся на аналогии между понятием «борьбы» у Хайдеггера в его инаугурационной ректорской речи и «борьбой за исполнение предначертанной судьбы немецкого народа» Гитлера, представляется недостаточной [Rockmore 1992, 69]. В «Черных тетрадах» мы находим любопытный отрывок, который, судя по всему, может иметь непосредственное отношение к поднятой проблеме: «...Обратите внимание на преувеличенный акцент на прежней борьбе, как будто теперь она закончилась. Те, кто себя лишь утверждает (а не осуществляет и не преобразует. – М. М.), впадая при этом в пустое превосходство, те менее всего застрахованы от беспринципности, когда сегодня без разбора хвалят и превозносят все то, с чем перед тем якобы боролись» [Heidegger 2015a, 141].

Акцент, преувеличенный кем? Тут будет полезным упоминание малоизвестного факта: изначально «Моя борьба» имела более длинное и нелепое название – «4,5 года борьбы против лжи, глупости и трусости». Сразу же вспоминается все то, что так рьяно порицает Хайдеггер. А именно акцент на борьбе свершенной. Полное название невольно провоцирует иронию. Почему 4,5 года? Вероятно, автор «Mein Kampf» мог счесть, что он решил эти проблемы раз и навсегда. Или же попросту прекратил бороться (к слову, книга была издана в 1925 г.). Эта абсурдность, вполне вероятно, и вызвала более чем резонную оценку Хайдеггера. Идея «борьбы» в трудах М. Хайдеггера, т.е. отсылка к греческому *πόλεμος*, заимствована все же у Гераклита, а не у Гитлера. Под «противостоянием» у Хайдеггера понимается не кровавая бойня или война за идею, а «способ, которым вещи самоопределяются и раскрывают свою сущность, это борьба значений» [Fried 2000, 17].

Подлинная борьба, как путь к пониманию, не может иметь окончания. Вновь обратимся к «ректорской речи» философа, вызывающей наибольший интерес у критиков. В «Тетрадах» Хайдеггер выразил надежду, что придет время, когда люди, свободные от предрассудков прошлого, увидят в этой речи нечто большее, чем

просто умелую игру с риторикой национал-социализма, а именно, «осмысление мгновения западной науки» [Heidegger 2015a, 503].

Поверхностный и вульгарный характер идеологии Третьего рейха провоцирует массовые заблуждения у народа Германии. Как замечает сам Хайдеггер в «Черных тетрадах», все это подогревается «глупыми ссылками» на «Мою борьбу», из которых формируется вполне конкретное учение об истории и человеке, названное мыслителем «*этический материализм*» – одно из могущественных проявлений *Machenschaft*.

Machenschaft: тонкости перевода

Мной осознанно сделан выбор использовать слово «*Machenschaft*» на языке оригинала, т.к. данный термин несет в себе огромное количество оттенков значения, невыразимое в односложном переводе. Этот термин у Хайдеггера означает и потребительскую установку общества, и политику подмены изначальных смыслов, лишаящую корней Бытия, а также информационные манипуляции при помощи «умалчивания» или же наоборот «великого шума», негативные стороны технического процесса, позволяющие сталкивать ранее скрытые друг от друга сферы общественной и частной жизни, безграничное оглушение при помощи вброса готовой информации, не требующей дальнейшего осмысления, обесценивание знания, чувств, процессы, ведущие в итоге к полному истощению и разрушению как основ мира, так и человеческой природы в человеке, желание присваивать, ограничивать, заменять мышление вычислением, доводя усреднение до абсурда, перемещение фокуса внимания общественности к искусственно созданным проблемам, порождение толков, слухов и т.д. Говоря про *Machenschaft*, Хайдеггер нередко использует рядом слово «*Macht*» – «власть», «сила», демонстрируя степень влияния и могущества, т.е. масштабов этого опредмечивающего принципа. Там же, в «Черных тетрадах», мы находим описание трех степеней Величия:

1) Исполинское Величие: оно царит в обществе, затуманенном *Machenschaft*, являясь решительным из-за невозможности оспорить постулаты.

2) Титаническое Величие: которое восстает против непреклонной насильственной божественной воли.

3) Изначальное Величие: происхождение простейшего в его уникальности и его непередаваемые основы [Heidegger 2015a, 503].

Следуя этому отрывку, мы можем сделать вывод, что «Величие» как таковое у Хайдеггера не является позитивной оценкой явления, характеризуя скорее масштаб и возможности, нежели качество происходящего.

Этот пример наглядно раскрывает суть проблемы работы с трудами Хайдеггера, особенно ушедшими «в стол», не адаптированными для широкой публики. Если исследователь подходит к материалу с целью найти доказательства для радикально обвинительной позиции по поводу политической ангажированности «черного колдуна», он их с легкостью найдет. Например, какой-нибудь отрывок об «исполинском величии идеологии нацизма». Такой ученый может с легкостью отбросить или даже попросту не докопаться до подлинного значения «исполинского величия» в хайдеггеровском языке. Зато будет готовая сенсация с опорой на первоисточник. Но при ближайшем рассмотрении того же первоисточника обнаружится жесткая критика партии, вопреки первому впечатлению. Но, к сожалению, редко люди, не специализирующиеся на хайдеггеровской философии, прочитав подобную «сенсацию», стараются погрузиться в предмет самостоятельно. Так рождаются клише.

Хайдеггеровское осмысление роли национал-социализма и его последствий в мировой истории

В 1938–1939 гг. Хайдеггер ярко высказывается о собственных философских оценках сущностной перспективы национал-социализма как о наивных. В связи с этим следует рассмотреть указание Хайдеггера на «ошибку 1933 г.» и на важность незамутненного и неискаженного представления об этой ошибке. Вернемся к упомянутому ранее мнению Хайдеггера о роли духовного вызова в преодолении метафизики. Философ настаивал на необходимости отринуть метафизику в пользу «философии усмотрения сущностей», бытийно-исторического чутья, воспринимая ее как этап перехода в эпоху «основания безосновного». Ошибка же состояла, скорее всего, в том, что философ надеялся, что новый этап в истории Германии даст такую возможность, даст импульс, который приблизит Другое Начало. Однако в сложившейся обстановке помышлять о духовном и интеллектуальном росте не представляется возможным: «Невозможно достаточно громко выразить негодование о распаде “науки” и “истины” во время господства национал-социализма» [Heidegger 2015a, 135].

В конце статьи хотелось бы, исходя из материалов «Черных тетрадей», показать отношение Мартина Хайдеггера к некоторым событиям и явлениям современного мира, провидчески оцененным мыслителем. Но сначала несколько слов в пояснение.

Философ в своем капитальном труде «Бытие и Время», основываясь на анализе текстов Аристотеля, освещает два уровня времени – кайрологическое и хронологическое. Сообразно этому разделению, история в свою очередь тоже делится на два «типа» – онтическая временность (*Historie*) и онтологическая (экзистенциальная) временность (*Geshichte*). *Historie* – «историография» в переводе В.В. Биbihина – это последовательность происшествий. По сути, это все то, что происходит. *Geschichte* – «История» с большой буквы, летопись Смысла. Это События (*Ereignis*), которые способны изменять действительность.

Том 97, в котором были опубликованы «Черные тетради» за 1941–1948 гг., интересен как историко-философский материал, затрагивающий отношение Хайдеггера к вопросам «исторического» именно как *Geschichte*, о роли человека, роли национал-социализма и отношения мировой общественности к последнему в Истории. «Сколь презренно, – пишет Хайдеггер, – это беспомощное пресмыкание перед надзором, осуществляемым посредством планетарного террора всемирной гласности, в сравнении с которой значительная жестокость утратившего историю “национал-социализма” является чистой невинностью – несмотря на всеобъемлющую очевидность причиненного им опустошения?» [Heidegger 2015d, 87].

С первого же отрывка становится ясно, что автор прозревает пагубные последствия своих ошибок, ошибок немецкого и многих содействующих напрямую или скрытно народов. Европа встала на путь самоисчерпания, саморазрушения: «Те, кто сегодня объединяются, так ничему и не научились, это выглядит на самом деле так, как если бы с нами за 12 лет ничего сверх этого не произошло – объединение тех, кто был разорен после 1932 года, и согласие на это иностранных государств!» [Heidegger 2015d, 98].

Здесь Хайдеггер обозначает причастность иностранных государств, их молчаливое одобрение (воцарения нацизма в Германии) и историческую безграмотность (отсутствие способности усмотрения смыслов), приведшие к плачевным последствиям. Сегодня мы знаем о роли международного финансового капитала в поддержке фашистского режима, о тайной и явной помощи со стороны полити-

ческих сил на разных этапах развития Третьего рейха. Это означает, что необходимо адекватно оценивать степень ответственности всех участвующих сторон. В послевоенное время (после Второй мировой войны) Германия, по словам Хайдеггера, вся превратилась в подобие концлагеря, при полном нежелании со стороны «мира» это видеть: «Какие могли бы быть последствия: с одной стороны, одни вернутся ко временам ранее 1932 г., но другие по-новому осознают национал-социализм в том смысле, что он все же был прав» [Heidegger 2015d, 100]. Критики Хайдеггера могут счесть, что философ в данной цитате оправдывает и поддерживает деяния нацистов, но просто изучив это место в контексте, можно увидеть, что Хайдеггер, напротив, выступает с предостережением к западным державам. Никакая «коллективная вина» не может быть соразмерна, по Хайдеггеру, ужасам газовых камер [Heidegger 2015d, 99]. Но пропаганда «культы вины» может привести к тому, что часть людей вернется к состоянию до 1932 г., т.е. к состоянию бессилия и национального унижения, а часть снова может быть привлечена тоталитарными идеями.

«Дешево и в то же время глупо, – продолжает в другом месте философ, – говорить о моральном, однако, возможно, безответственно набрасываться на национал-социализм без того, чтобы когда-либо заняться серьезными размышлениями о “социализме”; это не какое-то чисто “политическое” партийное дело, это антропология нового времени в пределах техники – здесь лежит основа завершения сущности истории Нового времени» [Heidegger 2015d, 136]. Определяя социализм как «антропологию Нового времени в пределах техники», философ, по сути, признает за ним возможность трансляции лишь усредненных модусов существования. Социализм в риторике Хайдеггера становится попыткой человека отвлечься от своей ничтожности или хотя бы чем-то ее оправдать. При такой общественной установке человеком не руководит никакая другая потребность, кроме любопытства, что порождает слухи, толки и шум. Но всякий человек имеет предпонимание Бытия. Именно его реально-наличное понимание нужно прояснять. Социализм, как установка на уровне человеческого самоопределения, лишает человека этой возможности, в невообразимых масштабах реализуя и развертывая принцип Эпохи Забвения Бытия.

Заключение

В «Черных тетрадах» бытийная история Мартина Хайдеггера раскрывается с новой, более адаптивной стороны. Философ предстает перед нами как ректор университета, общественный деятель,

аналитик, прорицатель, и мы находимся в ситуации, позволяющей здраво оценить, насколько его философская интуиция оказалась точна. Но к этой оценке можно подходить лишь после глубокого изучения произведений периода «после поворота» («Das Ereignis», «Geschichte des Seyns» и др.).

Из всего вышесказанного можно сделать вывод, что ни в коем случае не стоит подвергать забвению хайдеггеровскую мысль лишь из-за трагических моментов его биографии и сложных разделов рабочих записей. В данной статье мы приводили самые острые выдержки, разбирая возможные варианты их интерпретаций и предлагая из них наиболее близкие языку и духу хайдеггеровского философского наследия. Остается лишь надеяться, что если не отдаваться во власть поспешных выводов, уделить достаточное внимание изучению биографического контекста, стремясь проникать в смысл философского поиска, отраженного в «Черных тетрадах», и учитывать широкий пласт языковых и онтологических отсылок внутри текста «Черных тетрадей», то все предположения о том, что Хайдеггер искренне поддерживал нацистские преступные тенденции, станут несостоятельны в глазах исследователя, а богатая и малоизученная концепция бытийной истории займет достойное место не только среди специалистов узкой направленности, но и в умах русскоязычного читателя, наравне с «Бытием и Временем».

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Бурдые 2003 – *Бурдые П.* Политическая онтология Мартина Хайдеггера. – М.: Праксис, 2003.

Габриэль 2015 – *Габриэль М.* Нацист из засады // Вопросы философии. 2015. № 4. С. 166–169.

Клемме 2016 – *Клемме Х.Ф.* Несовершеннолетие как программа. Опыт рассуждения о Хайдеггере и его критике позднего Нового времени // Вопросы философии. 2016. № 7. С. 56–62.

Кунц 2007 – *Кунц К.* Совесть нацистов. – М.: Ладомир, 2007.

Ленин 1970 – *Ленин В.И.* Речь на совещании председателей уездных, волостных и сельских исполнительных комитетов Московской губернии 15 октября 1920 г. // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. / 5-е изд. Т. 41. – М.: Политиздат, 1970. С. 346–361.

Миронов, Миронова 2016 – *Миронов В.В., Миронова Д.* Философ и власть: случай Хайдеггера // Вопросы философии. 2016. № 7. С. 21–38.

Миронов, Миронова 2018 – *Миронов В.В., Миронова Д.* Ein Knabe, der träumt, или Опьянение властью // Логос. Т. 28. № 3. С. 149–182.

Михайловский 2017 – *Михайловский А.В.* О некоторых особенностях российской рецепции философии Мартина Хайдеггера в связи с дискуссией вокруг «Черных тетрадей» // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. 2017. № 1 (21). С. 54–71.

Михайловский 2018 – Михайловский А.В. Начало «Черных тетрадей»: эзотерическая инициатива Мартина Хайдеггера // Социологическое обозрение. 2018. Т. 17. № 2. С. 62–86.

Мотрошилова 2014 – Мотрошилова Н.В. Почему опубликование 94–96 томов собрания сочинений М. Хайдеггера стало сенсацией? // Сайт Института Философии Российской Академии Наук. – URL: https://iphras.ru/94_96.htm

Мотрошилова, 2016 – Мотрошилова Н.В. И снова о «Черных тетрадах» Мартина Хайдеггера (к дебатам лета – осени 2015 г.) // Вопросы философии. 2016. № 7. С. 39–55.

Люди... 2015 – Люди в темные времена / ведущая Е. Файналова // Радио Свобода. 8 марта 2015. – URL: <https://www.svoboda.org/a/26886013.html>

Фалёв 2016 – Фалёв Е.В. «Черные тетради» и новый виток суда над Хайдеггером // Философское образование. 2016. № 2. С. 35–45.

Хайдеггер... 2018 – Фай Э. Хайдеггер, «Черные тетради» и Россия, под ред. М. Ларюэль и Э. Файя. – Москва: Дело, 2018.

Fried 2000 – Fried G. Heidegger's *Polemos*: From Being to Politics. – New Haven, CT: Yale University Press, 2000.

Heidegger 1998 – Heidegger M. Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge – Gedachtes. Band 69: Das die Geschichte des Seyns. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

Heidegger 2015a – Heidegger M. Gesamtausgabe. IV Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 94: Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938). – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2015

Heidegger 2015b – Heidegger M. Gesamtausgabe. IV Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 95. Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938/39). – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2015.

Heidegger 2015c – Heidegger M. Gesamtausgabe. IV Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 96: Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941). – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2015.

Heidegger 2015d – Heidegger M. Gesamtausgabe. IV Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 97: Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948). – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2015.

Rockmore 1992 – Rockmore T. On Heidegger's Nazism and Philosophy. – Berkeley: University of California Press, 1992.

REFERENCES

Bourdieu P. (2018) *The Political Ontology of Martin Heidegger*. Moscow: Praxis (Russian translation).

Falyov E.V. (2016) *Black Notebooks and a New Round of Heidegger's Trial. Filofskoe obrazovanie: Bulletin of the Inter-University Center of Russian Philosophy and Culture*. No. 2, pp. 35–45 (in Russian).

Faye E. & Laruelle M. (Eds.) (2018) *Heidegger, Black Notebooks and Russia*. Moscow: Delo (Russian translation).

Fried G. (2000) *Heidegger's Polemos: From Being to Politics*. New Have, CT: Yale University Press.

Gabriel M. (2015) The Nazi from an Ambush. *Voprosy filosofii*. No. 4, pp. 166–169 (Russian translation).

Heidegger M. (1998) *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge – Gedachtes. Band 69: Das die Geschichte des Seyns*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (in German).

Heidegger M. (2015a) *Gesamtausgabe. IV Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 94: Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (in German).

Heidegger M. (2015b) *Gesamtausgabe. IV Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 95: Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938/39)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (in German).

Heidegger M. (2015c) *Gesamtausgabe. IV Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 96: Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (in German).

Heidegger M. (2015d) *Gesamtausgabe. IV Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Band 97: Anmerkungen I–V. (Schwarze Hefte 1942–1948)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (in German).

Klemme Kh.F. (2016) Minority as Program. Experience of a Reasoning on Heidegger and His Critic Modern Times. *Voprosy Filosofii*. No. 7, pp. 56–62 (in Russian).

Koonz C. (2003) *The Nazi Conscience*. Cambridge, MA: Belknap Press (Russian translation: Moscow: Lodomir, 2007).

Lenin V.I. (1970) Speech at the Session of Heads of Executive Committees of Moscow Region, delivered at October 15, 1920. In: Lenin V.I. *Complete Works* (Vol. 41, pp. 346–361). Moscow: Politizdat (in Russian).

Mikhailovsky A.V. (2017) On Some Features of the Russian Reception of Martin Heidegger's Philosophy. *Bulletin of the Samara Humanitarian Academy*. No. 1, pp. 54–71 (in Russian).

Mikhailovsky A.V. (2018) Beginning of *Black Notebooks*: Martin Heidegger's Esoteric Initiative. *Soziologicheskoye obozrenie*. Vol. 17, no. 2, pp. 62–86 (in Russian)

Mironov V.V. & Mironova D. (2016) Philosopher and Power: A Case of Heidegger. *Voprosy filosofii*. No. 7, pp. 21–38 (in Russian).

Mironov V.V. & Mironova D. (2018) Ein Knabe, der träumt, or Inebriation by Power. *Logos*. Vol. 28, no. 3, pp. 149–182 (in Russian)

Motroshilova N.V. (2014) *Why the Publication of 94–96 Volumes of the Collected Works of M. Heidegger Became a Sensation?* Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Retrieved from https://iphras.ru/94_96.htm (in Russian)

Motroshilova N.V. (2016) And Again on *Black Notebooks* of Martin Heidegger (on the Debate of Summer – Autumn 2015)]. *Voprosy filosofii*. No. 7, pp. 39–55 (in Russian).

Rockmore T. (1992) *On Heidegger's Nazism and Philosophy*. Berkeley: University of California Press.



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Приглашение к размышлению



DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-4-152-159

Рецензия

Book review

**Рецензия на книгу:
Тощенко Ж.Т. Общество травмы:
между эволюцией и революцией
(опыт теоретического и эмпирического анализа). –
М.: Весь Мир, 2020. – 352 с.**

В.В. Кривошеев

*Балтийский федеральный университет имени И. Канта,
Калининград, Россия*

Аннотация

В рецензии раскрываются основные концептуальные положения, изложенные Ж.Т. Тощенко в его монографии. Рецензент обоснованно утверждает, что в новой монографии автор обстоятельно рассматривает различные методологические основания выявления сущностных характеристик динамики общества. При этом рецензент основное внимание уделяет дальнейшему развитию известным российским социологом теории современного общества. Автор рецензии считает наиболее важным, что Ж.Т. Тощенко, основываясь на своих многолетних разработках, формулирует одно из важнейших положений, а именно – концепцию общества травмы как третьей модальности общественного развития наряду с эволюцией и революцией. Рецензент показывает, что в монографии содержится принципиально новый взгляд на общественную жизнь. Речь идет о целостном, системном подходе ко всем ее процессам и явлениям. Новая монография одного из крупнейших современных социологов, Ж.Т. Тощенко, по мысли рецензента, является значительным вкладом в социологическую теорию, развивает представления о состоянии и перспективах российского общества, дает точные оценки всего в нем происходящего.

Ключевые слова: социальная динамика, теория современного общества, модальности общественного развития, общество травмы.

Кривошеев Владимир Вениаминович – доктор социологических наук, профессор Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта.

vkrivosheev@kantiana.ru

<https://orcid.org/0000-0002-1380-6041>

Для цитирования: *Кривошеев В.В.* Рецензия: Рецензия на книгу: *Тощенко Ж.Т.* Общество травмы: между эволюцией и революцией (опыт теоретического и эмпирического анализа). – М.: Весь Мир, 2020 // Философские науки. 2020. Т. 63. № 4. С. 152–159.

DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-4-152-159

Book Review:

Toshchenko Zh.T. *Trauma Society: Between Evolution and Revolution (The Experience of Theoretical and Empirical Analysis)*. Moscow: Ves' Mir, 2020. – 352 pp.

V.V. Krivosheev

Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia

Abstract

The review reveals the basic conceptions elaborated by one of the major Russian modern sociologists Zh.T. Toshchenko in his new research. The reviewer argues that the book's author thoroughly examines the various methodological grounds for identifying the essential characteristics of social dynamics. At the same time, the reviewer focuses on the further development of the theory of modern society, proposed by the book's author. Thus, Zh.T. Toshchenko, who spent many years researching social deformations, formulates an important concept – the concept of a society of trauma as the third modality of social development along with evolution and revolution. The book offers a fundamentally new view of social life, there is a holistic, systematic approach to all its processes and phenomena. The reviewer concludes that the new book of the social theorist Zh.T. Toshchenko is a significant contribution to sociological theory, since it develops ideas about the state and prospects of Russian society, gives accurate assessments of all social processes.

Keywords: social dynamics, theory of modern society, modalities of social development, trauma society.

Vladimir V. Krivosheev – D.Sc. in Sociology, Professor, Immanuel Kant Baltic Federal University.

vkrivosheev@kantiana.ru

<https://orcid.org/0000-0002-1380-6041>

For citation: Krivosheev V.V. (2020) Books Review: Toshchenko Zh.T. *Trauma Society: Between Evolution and Revolution (The Experience of Theoretical and Empirical Analysis)*. Moscow: Ves' Mir, 2020. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 63, no. 4, pp. 152–159. DOI: 10.30727/0235-1188-2020-63-4-152-159

Актуальность исследования современного общества, характеризующегося стремительными, часто не поддающимися адекватной рефлексии переменами, не вызывает сомнения. Анализ происходящего делается с различных мировоззренческих позиций, но часто при этом замыкаясь в рамках каких-либо одних элементов социума: политической, социально-экономической и иных сферах. Рецензируемая монография Ж.Т. Тощенко содержит принципиально иной взгляд на общественную жизнь. Речь идет о целостном, системном подходе ко всем ее процессам и явлениям.

В первых главах монографии обстоятельно рассматриваются различные методологические основания выявления сущностных характеристик динамики общества. Указывая на принципиальную невозможность традиционной дихотомии в рассмотрении развития общества (эволюция – революция), автор дает свое определение [Тощенко 2020, 9]. Ж.Т. Тощенко показал, что эволюцию, например, рассматривали как форму развития общества, сущностью которой является количественное накопление прогрессивных изменений, подготавливающих качественные преобразования [Тощенко 2020, 18]. Суть революционных перемен сводилась к резкому, быстрому переходу к более совершенной, т.е. опять-таки прогрессивной, форме развития социума. Современные изменения, по мысли автора, не могут замыкаться в столь одностороннем их видении. Точно указывается, что и такие концепции, как глобализация, модернизация не давали должного ответа на происходящие общественные изменения, так как они фиксировали некоторые общие тенденции, игнорируя в то же время значительное число особенностей национального, регионального и культурного развития многих стран. В результате, по мысли автора, выдвигались ложные цели, имеющие облик правдоподобия, без учета особых факторов, имеющих принципиальное значение для их развития [Тощенко 2020, 19]. При этом очень точно отмечено, что все это означало не более чем сущностный европоцентризм в теории и на практике [Тощенко 2020, 17–20].

Ж.Т. Тощенко предлагает собственную концепцию – концепцию общества травмы. Сделано это потому, что трактовки происходящих изменений, которые даются многими авторами с точки зрения травмированности отдельных сторон социальной жизни, можно расширить до понятия «общество травмы», если иметь в

виду противоречивый, турбулентный и деформированный характер общественных процессов [Тощенко 2020, 24]. Отсюда и очень важный вывод, что общество травмы может интерпретироваться как третья модальность наряду с эволюцией и революцией [Тощенко 2020, 27].

Вторая глава содержит своего рода классификацию различных видов травмированных обществ [Тощенко 2020, 31–40]. Делается это на огромном массиве данных о социально-политическом, экономическом и духовно-идеологическом состоянии многих стран. При этом убедительно показано, что появление обществ травмы может быть связано со многими обстоятельствами: бездарным управлением страной, насильственным давлением со стороны внешних сил, с так называемыми «цветными революциями», т.е. манипулятивными практиками, вызывающими серьезные потрясения. Кроме этого причинами утверждения травмированного состояния общества могут быть длительные этнические противоречия, неверно выбранный путь развития, неснижающееся социальное неравенство.

В этой связи, по нашему мнению, можно утверждать, что многие из этих выявленных автором оснований генезиса общества травмы, в конечном счете, связаны именно с негативным управлением, как едва ли не главным ресурсом развития и устойчивого функционирования современного социума. При этом показано, что все негативное в обществе не приводит к революционному сценарию развития социума, а ведет именно к обществу травмы, длительному стагнированному развитию, изверию все большего числа людей в возможности иного существования. Общество травмы – это общество выживания, атомизированного, депрессивного состояния основных его сфер.

Как происходит возникновение общества травмы, убедительно показано прежде всего на примере российского социума. Выдвигаемые положения не только точно формулируются, но и обстоятельно аргументируются. Доказательно выглядят, например, сведения об отсутствии рационального целеполагания, неспособности политической элиты точно сформулировать стратегические задачи, которые следует обосновать, вокруг которых стоит мобилизовать весь творческий потенциал социума. Заметим, что еще древние замечали, что если не знаешь порт, в который плывешь, ни один ветер не будет попутным. Отсутствие стратегической цели приводит к постоянному, причем не всегда правильному, реагированию на сиюминутные запросы. И планирование, и сами действия выглядят ситуативными. Понятно, что с этим в полной мере коррелирует и отсутствие осмысленной национальной идеи [Тощенко 2020, 45]. Именно поэтому для решения значимых задач избираются цели, в большинстве своем имеющие хаотичный, случайный характер, в лучшем случае выполняющие частные задачи

[Тощенко 2020, 57]. И только один момент может характеризовать продуманность действий – проведение так называемой приватизации в России, которая даже по оценкам людей, далеких от принципов социальной справедливости, была проведена грабительно по отношению к собственному народу [Тощенко 2020, 57].

Существенной чертой общества травмы, а это также убедительно показано не только на примере России, но и на положении дел в других бывших республиках СССР, является то, что можно назвать деградацией самых основ жизни людей, возвратом к, казалось бы, раз и навсегда преодоленным нищенским условиям существования огромного числа людей [Тощенко 2020, 78]. Архаизация основ функционирования базовых социальных институтов, откат в доиндустриальную эпоху целых регионов превращает жизнь общества в непрерывное выживание, часто на примитивном уровне.

Пятая глава монографии представляет собой развернутый анализ вклада так называемой либеральной элиты, а значит и возглавляемой ею либеральной экономики, в создание общества травмы в России. На мощном фундаменте фактов, статистических данных показаны результаты этой «деятельности». Приведенные в монографии показатели роста/падения валового внутреннего продукта, реальных доходов населения убедительно это демонстрируют [Тощенко 2020, 88].

В шестой главе раскрываются те негативные последствия для российского социума, которые несет в себе сформировавшееся общество травмы. Речь идет о различных формах реального отчуждения людей, групп, от демократических основ социальной жизни, о возникновении атомизированного индивида, появлении таких новых структурных элементов общества (прекариат), которые несут в себе угрозу нарушения элементарных социальных прав человека. Отмечается реальное «усыхание» среднего класса. Также показано, как происходит и новое отторжение, можно сказать, социальное разбегание, городских и сельских поселений, когда условия труда, доступа ко всем ресурсам общества делаются все более кричаще различными. Это и есть характеристика деформации социальной жизни [Тощенко 2020, 115–147]. Очень точно фиксируются новые болевые точки функционирования российского общества, появление и закрепление новых форм неравенства. В частности, показаны огромные диспропорции в развитии регионов [Тощенко 2020, 134–136], что приводит к своего рода все большему обезлюдению Сибири, Дальнего Востока. Все это вызывает социально-депрессивное состояние социума, появление новых страхов и тревог у значительного числа индивидов.

Убедительно показаны негативные последствия в политической сфере жизни, которые связаны с формированием и все большим утверждением общества травмы [Тощенко 2020, 147]. При этом сформулировано представление о том, что должно быть сделано для реального утверждения демократических основ жизни государства, что на самом деле означает участие народа в управлении государственными и общественными делами [Тощенко 2020, 151–152]. Особо автор останавливается на роли чиновничества в жизни современной России, на таких изъянах в формировании управленческого корпуса, как закрытость всех процедур, связанных с этим, отсутствие системы подготовки управленцев, которая основывалась бы на поиске и мобилизации действительно талантливых, способных людей [Тощенко 2020, 172]. Ж.Т. Тощенко после критического анализа ситуации предлагает и реальные социально-технологические шаги по преодолению того, что он называет политической аномией [Тощенко 2020, 173–178].

Отдельно автор останавливается на идеологических аспектах общества травмы [Тощенко 2020, 182–207]. Наряду с показом истории самого термина «идеология», формирования различных идеологических основ функционирования российского общества в прошлом, даются характеристики идеологизации современного социума, что само по себе, по мысли Ж.Т. Тощенко, уже выглядит как травма, поскольку идеология задает параметры и вектор развития общества, его уклад в будущем состоянии. Результатом псевдолиберального отношения к идеологическим основам общества стало то, что в обществе, по мысли автора, «как в калейдоскопе, сложился конгломерат различных мировоззренческих ориентаций, которые самым причудливым образом отражают устремления различных социальных групп и общностей» [Тощенко 2020, 195].

Рецензент, как и автор, является преподавателем высшего учебного заведения. И именно поэтому мы считаем, что следует всецело разделить позицию Ж.Т. Тощенко относительно человеческого капитала общества травмы, точнее, относительно того урона, который нанесен этой форме капитала, и особенно системе образования [Тощенко 2020, 207–232]. Речь может идти, на наш взгляд, если использовать термин «травма», вероятно, уже о смертельной травме, нанесенной и средней, и высшей школе, то есть о необратимости негативных процессов здесь. Отсутствие обоснованных целей реформирования системы образования, крайнее снижение социального статуса учителя, преподавателя, переход, по сути, к клиентарным отношениям в учебных заведениях, теперь уже давний разрыв столь важной связки «семья – школа» и многие другие факторы приводят не просто к деградации социализирующих возможностей общества, а к их демонтажу. Что касается высших

учебных заведений, то автор убедительно показывает ход этого процесса, его этапы: от присоединения в Болонскому процессу, к полной формализации показателей успешности вуза, конкретного преподавателя. Преподаватели вынужденно превращаются в тех, кто непрерывно готовит отчеты, все более новые учебные планы и программы на основе пресловутого компетентностного подхода. Отмечается, что столь же удручающая ситуация и в средних школах. Автор ссылается на данные Академии повышения квалификации, когда 44 организации всех трех уровней управления традиционно проверяют школу от 156 до 216 раз в году [Тощенко 2020, 216].

Логичным продолжением разговора о проблемах системы образования выглядит в монографии анализ ситуации, сложившейся в науке, в деятельности ученых [Тощенко 2020, 233–252]. Вновь на большом историческом материале показана роль научного знания в развитии общества, то значение, которое придается ему в постиндустриальном социуме. Одновременно детально рассматривается отношение к исследователям, научным институтам, науке в целом в советский период истории российского общества. Обстоятельно показана пагубность превращения университетов в систему «образование – наука – бизнес». Трудно не согласиться с выводами, к которым приходит Ж.Т. Тощенко, ссылаясь на точку зрения коллег: наука в вузах, по одному меткому выражению, превратилась в публикационный оброк [Тощенко 2020, 241].

Непрерывное судорожное «реформирование» присуще и еще одному важнейшему социальному институту – системе здравоохранения. (Заметим, что извечная российская неторопливость не дала все же полностью «оптимизировать» эту систему, что не привело к катастрофическому сценарию развития пандемии, связанной с новым коронавирусом.) И все же и здесь ущерб был нанесен немалый. Ж.Т. Тощенко приводит статистические данные о том, что реализация курса на оптимизацию инфраструктуры здравоохранения привела за 15 лет – с 2000 до 2015 г. – к массовому закрытию больниц практически в 2 раза, с 10,7 тыс. до 5,4 тыс. [Тощенко 2020, 254]. Сократилось бюджетное финансирование здравоохранения, резко возросла нагрузка на медицинский персонал. Неслучайна и общественная оценка ситуации в этой сфере. Автор приводит данные ВЦИОМ, свидетельствующие, что деградацию отечественной медицины считают одной из трех наиболее острых проблем страны после низкого качества жизни и слабой экономики [Тощенко 2020, 262].

В последних главах монографии (двенадцатая и тринадцатая) Ж.Т. Тощенко еще раз сжато фиксирует итоги своего анализа и формулирует свое видение перспектив развития российского

общества, преодоления его травмированного состояния. Прежде всего фиксируется нарастание неопределенности в такого типа обществах, рост конфликтогенности в них. Что касается некоторых поворотных моментов в российском социуме, то автор вполне логичным считает начавшийся в 2010-х гг. поиск новых средств и методов решения насущных перспективных и текущих задач национальной экономики, социальной и духовно-культурной сферы [Тощенко 2020, 295]. В то же время с тревогой отмечается, что до сих пор не появилась некая объединяющая концепция движения общества к новому состоянию. Автор подробно останавливается на попытках исследователей выработать программы действий, в которых, по его мнению, содержатся взвешенные, продуманные предложения по решению насущных социально-экономических проблем. Обобщая высказанные соображения, Ж.Т. Тощенко выстраивает важнейшие концептуальные, системные построения, которые позволяют преодолеть травму общества. Речь идет не только о необходимости выработки стратегических целей, но и механизмов, средств их достижения. Второе важное замечание связано с необходимостью не столько словесного признания важности науки во всей преобразующей деятельности, сколько реального воплощения этого на практике, во всех действиях системы власти и управления. В качестве исходной базы преодоления травмы автор совершенно справедливо, на наш взгляд, считает решение самых насущных социальных проблем: снижение уровня бедности, утверждения принципа справедливости, смягчения неравенства во всех его проявлениях.

В целом, по нашему глубокому убеждению, есть все основания утверждать, что новая монография одного из крупнейших современных социологов Ж.Т. Тощенко, является значительным вкладом в социологическую теорию, развивает представления о состоянии и перспективах российского общества, дает точные оценки всего в нем происходящего. Данная работа, безусловно, будет востребована научной общественностью, всеми, кто интересуется современной социологией.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Тощенко 2020 – Тощенко Ж.Т. Общество травмы: между эволюцией и революцией (опыт теоретического и эмпирического анализа). – М.: Весь Мир, 2020.

REFERENCES

Toshchenko Zh.T. (2020) *Trauma Society: Between Evolution and Revolution (The Experience of Theoretical and Empirical Analysis)*. Moscow: Ves' Mir (in Russian).

Цели и задачи

«Философские науки» – ежемесячный рецензируемый научный журнал, публикующий статьи на русском и английском языках. Журнал был учрежден в 1958 г. как научное образовательное просветительское издание для системы отечественного образования. Статьи журнала посвящены как традиционным, классическим философским темам, так и актуальным проблемам современности и перспективам социокультурного и цивилизационного развития человечества.

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:
<https://www.phisci.info/jour/about/submissions#authorGuidelines>

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 15.03.2020 г. Формат 60х90/16. Печать цифровая.

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

Отпечатано в типографии Издательского дома «Гуманитарий».

E-mail: humanist@academyrh.info